N12<511437667 021

UB Tübingen

Buchbinderei
R. Schaffhauser
Pfaffenwiesenweg 34

Zeitschrift für Kirchengeschichte

109. Band 1998
Heft 1

T.R. 109
4.F.47
1998
Gh 2554
204/158

Verlag W. Kohlhammer

8

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

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

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

Inhalt 109. Band (Vierte Folge XLVII) Heft 1

Untersuchungen

Manfred Weitlauff, Die Reichskirche in der Neuzeit. Rudolf Reinhardts Beitrag zu ihrer Erforschung 1

Joachim Seiler, Die Aufhebung des Templerordens (1307–1314) nach neueren Untersuchungen 19

Gunter Zimmermann, Anti-Papalismus und begrenzte Monarchie in François Hotmanns „Franco Gallia" 32

Kurt Nowak, Symoblisierung des Unendlichen. Ernest Renan und sein Verhältnis zum Protestantismus 59

Matthias Wolfes, Friedrich Schleiermacher: Einleitung zur Vorlesung über Dogmatische Theologie (Sommersemester 1811). Nachschrift August Detlev Christian Twesten 80

Literarische Berichte und Anzeigen 100

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 144

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 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. 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.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

109. BAND 1998
VIERTE FOLGE XLVII

Verlag W. Kohlhammer

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

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 3/1998): Joachim Mehlhausen.

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

Inhalt

Luise Abramowski, Biblische Lesarten und athanasianische Chronologie 237

Martin Friedrich, Johann III. von Schweden (1568–1592). Ein König im Spannungsfeld von Gegenreformation und Konfessionalisierung 200

Martin Greschat, Die Kirchenpolitik Frankreichs in seiner Besatzungszone 216, 363

Johannes Hofmann, Das Werk des Abtes Eugippius. Zum literarischen Vermächtnis eines spätantiken Augustinus-Kenners an die frühmittelalterliche Kirche des Abendlandes 293

Harm Klueting, Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation". Zum kirchlichen Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts 167, 306

Hubertus Lutterbach, Die für Kleriker bestimmten Verbote des Waffentragens, des Jagens sowie der Vogel- und Hundehaltung (a. 500–900) 149

Mitteilung der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg: Mikrofiches-Edition der Musikhandschriften erschienen 242

Kurt Nowak, Symbolisierung des Unendlichen. Ernest Renan und sein Verhältnis zum Protestantismus 59

Uwe Rieske-Braun, Ludwig Ihmels (1858–1933) und die Soziale Frage. Aspekte lutherischer Sozialethik in der Weimarer Republik 328

Joachim Seiler, Die Aufhebung des Templerordens (1307–1314) nach neueren Untersuchungen 19

Manfred Weitlauff, Die Reichskirche in der Neuzeit. Rudolf Reinhardts Beitrag zu ihrer Erforschung 1

Matthias Wolfes, Friedrich Schleiermacher: Einleitung zur Vorlesung über Dogmatische Theologie (Sommersemester 1811). Nachschrift August Detlev Christian Twesten 80

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2554

Gunter Zimmermann, Anti-Papalismus und begrenzte Monarchie in François Hotmanns „Franco Gallia" 32

Verzeichnis der besprochenen Werke

Andreae, Johann Valentin: Gesammelte Schriften (Hermann Ehmer) S. 134.
Aschoff, Hans-Georg / Heinrich, Heinz-Jörg (Bearb.): Windthorst, Ludwig: Briefe 1834–1880 (Remigius Bäumer) S. 275.
Binder, Helmut (Hrg.): 850 Jahre Prämonstratenserabtei Weißenau, 1145–1995 (Rudolf Reinhardt) S. 103.
Blaufuß, Dietrich / Niewöhner, Friedrich (Hrg.): Gottfried Arnold (1666–1714) (Uwe Neddermeyer) S. 254.
Botermann, Helga: Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert (Richard Klein) S. 107.
Boulnois, Marie-Odile: Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie (Markus Vinzent) S. 109.
Bredow, Gerda von: Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze (Karl Bormann) S. 424
Brunel-Lobrichon, Geneviève u.a. (Hrg.): Sainte Claire d'Assise et sa postérité (Werner Maleczek) S. 422
Bührer-Thierry, Geneviève: Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et Souabe 876–973 (Manfred Heim) S. 419
Buschmann, Johanna: Beuroner Mönchtum. Studien zu Spiritualität, Verfassung und Lebensform der Beuroner Benediktinerkongregation von 1863 bis 1914 (Gerhard B. Winkler) S. 270.
Chatáin, Próinséas Ní / Richter, Michael (Hrg.): Irland und Europa im früheren Mittelalter. Bildung und Literatur (Lutz E. von Padberg) S. 418
Chevalier, Françoise: Prêcher sous l'Édit de Nantes. La prédication réformée au XVII^{e} siècle en France (Christoph Strohm) S. 252.
Dinzelbacher, Peter: Angst im Mittelalter (Lutz E. von Padberg) S. 416
Dolinar, France M. / Liebmann, Maximilian / Rumpler, Helmut / Tavano, Luigi (Hrg.): Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628 (Rudolf Zinnhobler) S. 142.
Ducloux, Anne: Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises: IV^{e} – milieu du V^{e} s. (Markus Babo) S. 411
Englisch, Brigitte: Die Artes liberales im frühen Mittelalter (5.–9. Jh.) (Georg Jenal) S. 113.
Fattorini, Emma: Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli fra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar (Georg Schwaiger) S. 292.
Faulenbach, Heiner (Hrg.): Das Album Professorum der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1818–1933 (Kurt Meier) S. 267.
Fink, Urban / Leimgruber, Stephan / Ries, Markus (Hrg.): Die Bischöfe von Basel 1794–1995 (Rudolf Reinhardt) S. 259.

Friedeburg, Robert von: Sündenzucht und sozialer Wandel. Earls Colne (England), Ipswich und Springfield (Neuengland) c. 1524–1690 im Vergleich (Uwe Sibeth) S. 139.
Fuhrmann, Rosi: Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation (Gertrud Thoma) S. 431
Hartweg, Frédéric (Hrg.): SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen (Kurt Meier) S. 286.
Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte (Peter Walter) S. 395.
Hayden-Roy, Patrick: The Inner Word and the Outer World. A Biography of Sebastian Franck (Peter Klaus Knauer) S. 136.
Herbrecht, Dagmar / Härter, Ilse / Erhart, Hannelore (Hrg.): Der Streit um die Frauenordination. Quellentexte zu ihrer Geschichte im Zweiten Weltkrieg (Jürgen Dembek) S. 280.
Hoffmann, Manfred: Rhetoric and Theology. The Hermeneutic of Erasmus (Charles Trinkaus) S. 130.
Holtz, Sabine: Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (Martin Brecht) S. 137.
Huttner, Markus: Britische Presse und nationalsozialistischer Kirchenkampf. Eine Untersuchung der „Times" und des „Manchester Guardian" von 1930 bis 1939 (Martin Greschat) S. 282.
Hye, Franz-Heinz (Bearb.): Stadt und Kirche (Rudolf Zinnhobler) S. 401
Jahrbuch für Antike und Christentum (Wilhelm-Peter Schneemelcher) S. 406.
Janz, Oliver: Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914 (Martin Greschat) S. 276.
Keller, Rudolf: Die Confessio Augustana im theologischen Wirken des Rostocker Professors David Chyträus (Christian Peters) S. 131.
Kohlbacher, Michael / Lesinski, Markus (Hrg.): Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag (Michel van Esbroeck) S. 100.
Köpf, Ulrich (Hrg.): Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler (Friedrich Wilhelm Kantzenbach) S. 269.
Maccarone, Michele (Hrg.): Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze (Georg Schwaiger) S. 402
Makris, Georgios: Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites (Karin Metzler) S. 414.
Markschies, Christoph: Gibt es eine „Theologie der gotischen Kathedrale"? (Manfred Heim) S. 119.
Markschies, Christoph: Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums (Wolfgang Bienert) S. 405.
Maron, Gottfried: Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung (Georg Schwaiger) S. 246.
Mehlhausen, Joachim (Hrg.): Pluralismus und Identität (Kurt Nowak) S. 105.

Meunier, Bernard: Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le Salut et la question monophysite (Gudrun Münch-Labacher) S. 409.
Modrow, Irina: Dienstgemeine des Herrn. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und die Brüdergemeine seiner Zeit (Dietrich Blaufuß) S. 255.
Niederkorn-Bruck, Meta: Die Melker Reform im Spiegel der Visitationen (Joachim F. Angerer) S. 123.
Nowak, Kurt: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (Rudolf Zinnhobler) S. 247.
Ohst, Martin: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (Peter Segl) S. 426
Onasch, Konrad / Schnieper Annemarie: Ikonen. Faszination und Wirklichkeit (Guntram Koch) S. 398
Pestalozzi, Karl / Weigelt, Horst (Hrg.): Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater (Ursula Caflisch-Schnetzler) S. 265.
Plongeron, Bernard / Émerian, Isabelle / Riaud, Jean (Hrg.): Catholiques entre monarchie et république. Monseigneur Freppel en son temps 1792–1892–1992 (Rudolf Schlögl) S. 257.
Pollack, Detlef: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR (Kurt Nowak) S. 289.
Prodi, Paolo / Paolini, Lorenzo (Hrg.): Storia della Chiesa di Bologna (Christoph Markschies) S. 433.
Reinhardt, Rudolf: Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Hubert Wolf (Harald Zimmermann) S. 393.
Röttger, Wilfrid: Studien zur Lichtmotivik bei Juvencus (Wilhelm-Peter Schneemelcher) S. 433.
Schmidt-Lauber, Gabriele: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 (Hellmut Zschoch) S. 128.
Schmugge, Ludwig / Hersperger, Patrick / Wiggenhauser, Béatrice: Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius II. (1458–1464) (Harald Zimmermann) S. 430
Scholze-Irrlitz, Leonore: Moderne Konturen historischer Anthropologie. Eine vergleichende Studie zu den Arbeiten von Jacques LeGoff und Aaron J. Gurjewitsch (Hubertus Lutterbach) S. 104.
Schulz, Jürgen Michael: Kirche im Aufbruch. Das sozialpolitische Engagement der katholischen Presse Berlins im Wilhelminischen Deutschland (Andreas Holzem) S. 271.
Schüßler, Werner: Paul Tillich (Hermann Fischer) S. 292.
Schwarz, Brigide (Bearb.): Regesten der in Niedersachsen und Bremen überlieferten Papsturkunden 1198–1503 (Johannes Helmrath) S. 121.
Schwinge, Gerhard: Jung-Stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung (Klaus vom Orde) S. 262.

Severus, Emmanuel von (Hrg.): Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093 (Johannes Hofmann) S. 243.
Silomon, Anke: Synode und SED-Staat. Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Görlitz vom 18. bis 22. September 1987 (Wolf-Dieter Hauschild) S. 283.
Sothern, R. W.: Scholastic Humanism and the Unification of Europe. I: Foundations (Michael Basse) S. 420
Steiger, Johann Anselm: Johann Gerhard (1582–1637). Studien zur Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie (Martin Honecker) S. 250.
Stella, Pietro (Hrg.): Il Giansenismo in Italia (Peter Hersche) S. 260.
Szennay, Andràs / Somorjai, Adám (Hrg.): Unum omnes in Christo in unitatis servitio. Miscellanea Gerardo J. Békés O.S.B. Octogenario dedicata (Gabriel Adriányi) S. 245.
Walser Smith, Helmut: German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914 (Martin Greschat) S. 278.
Wecht, Martin Johannes: Jochen Klepper. Ein christlicher Schriftsteller im jüdischen Schicksal (Siret Rutiku) S. 434.
Weitlauff, Manfred / Neuner, Peter (Hrg.): Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag (Joachim Mehlhausen) S. 388.
Wolf, Gunther G.: Die Wiener Reichskrone (Reinhart Staats) S. 113.
Wood, Diana (Hrg.): Martyrs and Martyrologies (Lutz E. von Padberg) S. 101.
Yavetz, Zvi: Judenfeindschaft in der Antike (Richard Klein) S. 397

Verzeichnis der Rezensenten

Adriányi, Gabriel S. 246
Angerer, Joachim F. S. 128

Babo, Markus S. 411
Bäumer, Remigius S. 276
Basse, Michael S. 420
Bienert, Wolfgang S. 405
Blaufuß, Dietrich S. 257
Bormann, Karl S. 424
Brecht, Martin S. 139

Caflisch-Schnetzler, Ursula S. 267

Dembek, Jürgen S. 282

Ehmer, Hermann S. 135
Esbroeck, Michel van S. 101

Fischer, Hermann S. 292

Greschat, Martin S. 278, 280, 283

Hauschild, Wolf-Dieter S. 286
Heim, Manfred S. 121, 419
Helmrath, Johannes S. 123
Hersche, Peter S. 262
Hofmann, Johannes S. 245
Holzem, Andreas S. 275
Honecker, Martin S. 252

Jenal, Georg S. 113

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm S. 270
Klein, Richard S. 109, 397
Knauer, Peter Klaus S. 137
Koch, Guntram S. 398

Lutterbach, Hubertus S. 105

Maleczek, Werner S. 422
Markschies, Christoph S. 433
Mehlhausen, Joachim S. 388
Meier, Kurt S. 268, 289
Metzler, Karin S. 414
Münch-Labacher, Gudrun S. 409

Neddermeyer, Uwe S. 255
Nowak, Kurt S. 107, 291

Orde, Klaus vom S. 265

Padberg, Lutz E. von S. 103, 417, 418
Peters, Christian S. 134

Reinhardt, Rudolf S. 104, 260
Rutiku, Siret S. 434

Schlögl, Rudolf S. 259
Schneemelcher, Wilhelm-Peter S. 406, 433
Schwaiger, Georg S. 247, 292, 402
Segl, Peter S. 426
Sibeth, Uwe S. 141
Staats, Reinhardt S. 119
Strohm, Christoph S. 254

Thoma, Gertrud S. 431
Trinkaus, Charles S. 131

Vinzent, Markus S. 113

Walter, Peter S. 395
Winkler, Gerhard B. S. 271

Zimmermann, Harald S. 393, 430
Zinnhobler, Rudolf S. 143, 250, 401
Zschoch, Hellmuth S. 130

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1999 kostet im Abonnement DM 298,– inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 103,– 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

Herrn Prof. Dr. Rudolf Reinhardt,
dem langjährigen Mitherausgeber
der Zeitschrift für Kirchengeschichte,
zum siebzigsten Geburtstag
am 20. Januar 1998
in Verehrung gewidmet

Die Reichskirche in der Neuzeit

Rudolf Reinhardts Beitrag zu ihrer Erforschung*

Von Manfred Weitlauff

Schon ein flüchtiger Blick auf die umfangreiche Bibliographie Professor Reinhardts in der ihm aus Anlaß seines siebzigsten Geburtstags gewidmeten Festgabe[1] zeigt, daß sein wissenschaftlich-literarisches Oeuvre und damit seine Forschungsarbeit thematisch auf drei große Bereiche nicht konzentriert, aber doch schwerpunktmäßig ausgerichtet sind; denn das Spektrum seines Forschungsinteresses ist, wie allein schon die lange Liste seiner Rezensionen zeigt, sehr weit gespannt. Diese drei Schwerpunktbereiche sind: die Geschichte seiner Heimatdiözese Rottenburg (heute: Rottenburg-Stuttgart), deren Priester er seit 1952 ist, und der seit ihren Anfängen traditionell eng mit diesem Bistum verbundenen Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, an der er studiert, promoviert und sich habilitiert hat und der er seit 1970 als Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte angehört; die Geschichte des Benediktinerordens oder der benediktinischen Klöster vor allem im Raum des alten Bistums Konstanz; schließlich die Geschichte der *Germania Sacra*, der alten Reichskirche, in der Neuzeit und – damit zusammenhängend – die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat. Auf allen diesen Gebieten hat Professor Reinhardt, vor allem durch ausgedehnte archivalische Recherchen und kritische Auswer-

---

* Festvortrag bei der Festakademie zum siebzigsten Geburtstag von Prof. Dr. Rudolf Reinhardt im Tagungshaus Stuttgart-Hohenheim der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 23. Januar 1998 (bei diesem Anlaß in etwas verkürzter Form vorgetragen).

[1] Bibliographie Rudolf Reinhardts, in: Rudolf Reinhart, Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit. Herausgegeben von Hubert Wolf im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart als Festgabe für Herrn Professor Dr. Rudolf Reinhardt zum 70. Geburtstag, Ostfildern 1998, 223–295.

tung des gefundenen Materials, nicht nur den historischen Wissensstand – in personeller, institutioneller, verfassungsrechtlicher, geistesgeschichtlicher Hinsicht – entscheidend vermehrt und vertieft, sondern durch die Ergebnisse eben seiner archivalischen Forschungen in weitem Maße auch zu einer grundlegenden Korrektur gängiger Sichten oder Beurteilungen historischer Tatbestände und Entwicklungen beigetragen. Dies gilt insbesondere für die in der Säkularisation von 1802/03 untergegangene Reichskirche und den komplizierten Problemkreis „Kirche und Staat". Und gerade dieser Thematik wandte er von Anfang an sein spezielles Interesse zu, vielleicht angeregt durch das Ensemble der oberschwäbischen Reichsstifte mit ihren prächtigen Barockanlagen auf dem Boden seines Heimatbistums, in denen die Erinnerung an das alte „Heilige Römische Reich" und die *Germania Sacra* bis heute gleichsam sinnenfällig präsent ist.

Jedenfalls behandelte er in seiner 1958 eingereichten und 1960 im Druck erschienenen Dissertation als Thema eigener Wahl „Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627": die Geschichte eines oberschwäbischen Reichsprälatenklosters also in einer Zeit tiefgreifenden Wandels des Verständnisses von Kirche und monastischem Leben, verursacht durch den Einbruch der Reformation und die vom Trienter Konzil ausgehenden Reformanstöße. Und es war eben „das Ergebnis mehrjähriger Archivstudien", für die er – wie er im Vorwort dankbar vermerkt – von seinem Tübinger Lehrer Karl August Fink (1904-1983) „das methodische Rüstzeug" empfangen hatte, wenn er diesem seinem Erstlingswerk den bezeichnenden Haupttitel „Restauration, Visitation, Inspiration" gab[2]. Gewiß, der Abt von Weingarten war nicht gefürstet, und erst im Laufe des 18. Jahrhunderts wuchs ihm auf dem Weg über die kaiserliche Verpfändung des „Ius gladii" über alle Niedergerichtsorte und -personen des Klosters de facto die „Landesherrschaft" zu; aber er besaß unbestritten die Reichsstandschaft, war seit 1567 (mit den Äbten von Salem, Schussenried, Weißenau, Ochsenhausen, Elchingen, Rot, Ursberg, Roggenburg, Irsee und Obermarchtal) Mitglied des Schwäbischen Reichsprälatenkollegiums und gehörte als solches dem Schwäbischen Reichskreis und dem Reichstag an, auf dem das Kollegium im Reichsfürstenrat über eine Kuriatstimme verfügte[3]. Zwar bildete dieser Fragenkomplex lediglich einen Teilaspekt der Untersuchung Rudolf Reinhardts; gleichwohl führte ihn die gestellte Thematik zur ersten Begegnung und Auseinandersetzung mit einer der vielen rangmäßig, „staatsrechtlich" sehr unterschiedlichen reichskirchlichen Institutionen, ihrer inneren Verfassung und wirtschaftlichen Entwicklung sowie ihrer äußerst komplizierten politischen Verflechtung in das Herrschaftsnetz des Reiches, im Falle Weingartens des territorial zersplitterten Südwestens des Reiches. In dieser Region gelang es Habsburg-Österreich mittels des pfandweisen Erwerbs und faktischen Besitzes der oberschwäbischen Reichslandvogtei in

[2] Rudolf Reinhardt, Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627 (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen 11), Stuttgart 1960.

[3] Ebd. 145–190.

der beginnenden Neuzeit, durch Eingliederung einer Anzahl kleinerer Stände ein einigermaßen einheitliches Territorium zu schaffen, zugleich als Bindeglied zwischen Vorarlberg und den habsburgischen Besitzungen im Breisgau und im Elsaß. Damit aber entwickelte sich Habsburg-Österreich im Reformationsjahrhundert in dieser Region zur dominierenden weltlichen Macht, zugleich zur katholischen Vormacht, die auf ihrem Territorium ganz selbstverständlich Landeshoheit und Landeskirchenhoheit in sich vereinigte. Denn zum Prozeß der „Territorialisierung" im staatsrechtlichen Sinn gehörte – wie vielerorts zu beobachten – in der Regel die Durchsetzung beider Herrschaftskomponenten, letzterer, der Kirchenhoheit, in Konkurrenz zur zuständigen geistlichen Gewalt. Im Falle Vorderösterreichs kam diese dem Fürstbischof von Konstanz als dem für die Region zuständigen Oberhirten zu, der aber als geistlicher Reichsfürst nur eine wenig bedeutende Territorialherrschaft hatte ausbauen können, durch die Wirren der Reformation mitsamt seinem Domkapitel in große Bedrängnis geriet, in seiner Bischofsstadt die letzten ihm noch verbliebenen Gerechtsame verlor und seither mehr denn je auf den Schutz Österreichs angewiesen war, wie die übrigen noch altgläubigen Kräfte in Oberschwaben und am Bodensee auch.

Zu diesen bei der alten Kirche gebliebenen Kräften gehörte auch das Kloster Weingarten, und sein 1520 gewählter und bis 1567 – 47 Jahre – regierender Abt Gerwig Blarer (1495–1567), auf Betreiben Kaiser Karls V. seit 1547 auch Abt von Ochsenhausen, eine humanistisch gebildete, tatkräftige Persönlichkeit, war von Anfang an ein entschiedener Gegner der lutherischen Neuerung, allerdings nicht aus religiösen und theologischen Gründen, sondern weil für ihn, den selbstbewußten „Reichsprälaten" und „Freund der Musen, der Pferde, der Frauen, gepflegter Weine und eines großen Hofes"[4], die neue Bewegung Umsturz der bestehenden Ordnung, Revolution bedeutete, wie übrigens in ähnlicher Weise auch jede weitergehende kirchliche Reform. Die Abtei Weingarten, ursprünglich als welfisches Hauskloster gegründet, dann dem Apostolischen Stuhl kommendiert, war mit Hilfe eines gefälschten Privilegs freier Vogtwahl in den Rang eines vom Reich bevogteten Klosters aufgestiegen und hatte somit, wenn auch relativ spät, die Anerkennung als Reichsstand erlangt, jedoch in Abhängigkeit von Habsburg-Österreich, das de facto die Vogtei über das Kloster mit Einschluß der Verwaltung der Hohen Gerichtsbarkeit innehatte. Wollte die Abtei, die, zentral gelegen, reich und bedeutend, natürlich ein begehrtes Objekt der österreichischen Territorialisierungsbestrebungen war, ihre errungene „Freiheit" bewahren, mußte sie zwischen dem Erzhaus Österreich als Inhaber der Reichsvogtei und dem Fürstbischof von Konstanz als Inhaber der geistlichen Jurisdiktion, der auf seine herkömmlichen bischöflichen Rechte wie der Klostervisitation, der Teilnahme an der Abtswahl, der Oberaufsicht über die Temporalverwaltung pochte, politisch klug lavieren. Wachsamkeit war um so mehr geboten, als vor allem Österreich den Klöstern in seinem Einflußbereich erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden begann und nunmehr gegenüber Weingarten das Recht der Visitation beanspruchte mit der neuen und gefährlichen Begründung, dieses stehe ihm nicht nur als Kasten-

[4] Ebd. 6.

vogt, sondern auch „als ainem Catholischen eyfrigen Fürsten" zu – entsprechend der anderwärts entwickelten Lehre vom landesfürstlichen „Notreformationsrecht", die der weltlichen Gewalt jederzeit das Recht zum Eingreifen gab, wenn ein sittlicher oder wirtschaftlicher Notstand eines kirchlichen Instituts dies verlangte oder zu verlangen schien[5]. Eine wirksame Verteidigung der Weingartener „Freiheit" setzte somit zum einen eine solide Ökonomie bzw. deren Konsolidierung und zum andern eine Anpassung der innerklösterlichen Disziplin an das unter dem Eindruck der Reformation und im Zeichen der tridentinischen „Reaktion" gewandelte Verständnis monastischen Lebens voraus. Dabei bedingte eines das andere; denn jede echte Reform hob im allgemeinen das Ansehen des Klosters und brachte meist auch eine Vermehrung seines wirtschaftlichen Potentials, damit zugleich die Möglichkeit einer Stärkung und Sicherung seiner rechtlichen Stellung.

Reform aber hieß für Weingarten (und die übrigen oberschwäbischen Abteien) Abschied nehmen von seiner überkommenen Verfassung. Diese war vom mittelalterlichen Benefizialdenken geprägt, für das sich trotz des geltenden Kausalzusammenhangs zwischen „Offizium" und „Benefizium" (entsprechend dem kanonistischen Grundsatz „beneficium datur propter officium") nicht zuletzt unter dem Einfluß des Eigenkirchen-, Kommenden- und Inkorporationswesens *in praxi* eine Trennung beider vollzogen hatte. Man betrachtete das „beneficium" als ein Gut, das man erwerben, als nutzbares Recht genießen und wieder abstoßen, aber auch eintauschen und „kumulieren" konnte, während man sich zugleich daran gewöhnt hatte, die mit dem „beneficium" möglicherweise verbundenen Pflichten („officium") gegebenenfalls an andere – meist zu günstigen Bedingungen – zu „delegieren". Und dieses Denken hatte sich nicht nur in sämtlichen Institutionen der Reichskirche mit ihren zum Teil reich dotierten und oftmals auch allzu zahlreichen Pfründen – man denke etwa an die großen Domkapitel mit ihren 30, 40 und 50 Kanonikaten –, sondern generell in den kirchlichen Institutionen aller Länder, auch im Bereich der Niederkirchen und geradezu extrem an der päpstlichen Kurie verbreitet. Dabei konnte die Motivation wirtschaftlicher (versorgungstechnischer) oder politischer (hausmacht- oder landespolitischer) Art sein; und in der päpstlichen Politik wurden die durch das Benefizialdenken eröffneten Möglichkeiten zum Ausbau des kurialen Zentralismus und zur jurisdiktionellen Entfaltung des päpstlichen Primats instrumentalisiert. Andererseits war der Rückgriff auf Kirchenpfründen oftmals, beispielsweise im Spätmittelalter bei den landesfürstlichen Universitätsgründungen, eine Notwendigkeit, weil andere Dotations- und Besoldungsressourcen nicht zur Verfügung standen. In dieser Entwicklung kam es (ähnlich wie in moderneren und modernsten Entwicklungen, überhaupt wie überall, wo Besitz und Geld und Macht im Spiele sind) auch zu mancher Mißbräuchlichkeit – jedenfalls nach unserem Urteil; dennoch war sie eine Realität der mittelalterlichen Kirche und kann deshalb sachgerecht nur aus der damaligen Zeit und ihren (uns völlig fremd gewordenen) Umständen beurteilt werden.

[5] Ebd. 160.

So hatte man sich vielfach auch in der monastischen Welt daran gewöhnt, im Kloster eben das Stift zu sehen, in das der Konventsherr „eingepfründet" wurde, in der Ordensprofeß mehr die rechtliche Aufnahme in das Stift als die personale Einbindung in einen religiösen Pflichtenkreis und in der klösterlichen Keuschheit mehr eine Maßnahme zum Schutz des Stiftsvermögens (mit den daraus sich ergebenden eventuellen Konsequenzen für die persönliche Lebensführung), und manche monastischen Institute hatten nach dem Beispiel der Dom- und Kollegiatstifte eine regelrechte „Parzellierung" des Klostervermögens in einzelne „Präbenden" durchgeführt, mit dem Ziel der (oft notwendigen) Sicherung des Lebensunterhalts der Mönche durch zahlenmäßige Beschränkung des Konvents. Nicht wenige Abteien hatten sich auf diesem Weg in Chorherrenstifte verwandelt. Obwohl es in Weingarten zu einer Vermögensaufteilung solcher Art nicht gekommen war, hatte sich die Abtei, eine Domäne des Landadels und des Stadtpatriziats der Umgebung – in gewisser Weise ein „bürgerliches" Reichsstift – im Laufe seiner Geschichte gleichwohl dem „Status" eines Kanonikatsstifts angenähert, pflegte kaum mehr eine „vita communis" und billigte seinen „Kapitularen" neben anderem auch Privateigentum zu. Demgegenüber galt es nunmehr – unter dem Zwang der äußeren Verhältnisse, alsbald noch forciert durch die 1586 in Luzern errichtete Nuntiatur neuen Stils –, eine Neubesinnung auf die alte Benediktregel einzuleiten. Erste Versuche unter dem schwächlichen Abt Johann Christoph Raittner (1575–1586), dies durch Visitationen des Nuntius (Felician Ninguarda) und der Konstanzer bischöflichen Behörde zu bewerkstelligen, waren wenig erfolgreich. So wehrten sich einige Konventsherren „alter Observanz" gegen die Forderung der persönlichen Armut als einer ihnen nicht zumutbaren „Neuerung" mit dem Argument, „sie seien sollicher gestalt nit ins Closter khomen, vnd derowegen sich der proprietet ... nit begeben wollen"[6].

Doch unter Abt Raittners Nachfolger Georg Wegelin (1558–1627), dessen Wahl zum Abt im Jahre 1586 bereits Zeichen einer anhebenden neuen Reformauffassung im Konvent war, gelang der Umbruch. Abt Wegelin aber, der sehr rasch die klösterliche Ämterleiter erklommen hatte, achtundzwanzigjährig an die Spitze der Abtei trat und wie Abt Gerwig Blarer über vierzig Jahre – bis 1627 – regierte, hatte die entscheidende Prägung seines Lebens und seines Ordensverständnisses an der jungen Jesuitenuniversität Dillingen empfangen, wie andere Mönche (und Prälaten) seiner Zeit, die nicht zuletzt auf Druck des Nuntius von ihren Äbten dorthin zum Studium geschickt worden waren. (Sein Vorgänger hatte sich übrigens ebenfalls in Dillingen immatrikuliert, war aber nach der Übergabe der dortigen Universität an die Gesellschaft Jesu 1563 auf Geheiß seines Abtes Gerwig Blarer, der die Jesuiten als Neuerer ablehnte, an die Universität Freiburg im Breisgau gezogen.) Unter Abt Wegelin, der zeitlebens „Zögling und Schüler" der Jesuiten, insbesondere des einflußreichen P. Julius Priscianensis (1542–1607), blieb und der Gesellschaft Jesu jederzeit zu Diensten stand[7], wurde Kloster Weingarten – wie Rudolf Reinhardt treffend formuliert – von der „jesuitischen

[6] Ebd. 75.
[7] Ebd. 20 f.

Inspiration" erfaßt[8], was eine tiefgreifende Veränderung seiner geistigen Struktur zur Folge hatte. Das kam einmal zum Ausdruck in einem ausgesprochen konfessionellen Selbstbewußtsein, das zwar auch Wegelins Vorgängern eigen gewesen war, aber im Sinne der Zugehörigkeit zur alten Kirche und der Treue zur Überlieferung, sich bei ihm und seinen Mitstreitern jedoch mit einem „verjüngten katholischen Pathos" (Ernst Walter Zeeden)[9] paarte. Man wußte sich jetzt betont als Glied der durch den Vollbesitz der Wahrheit alleinseligmachenden Kirche. Eine neue ekklesiologische Sicht brach sich Bahn: Die Kirche, bisher vor allem als Rechtsinstitut gesehen, wurde nunmehr mitsamt ihrer rechtlichen Ordnung zum Objekt der Frömmigkeit und in Weingarten wie nie zuvor als römische und päpstliche Kirche gefeiert. Damit verband sich ein neues monastisches und benediktinisches Selbstbewußtsein. Man lernte nicht nur das – von der Reformation in seiner Existenzberechtigung geleugnete – Mönchtum als unentbehrlichen Teil der Kirche, sondern darüber hinaus den Mönchsstand innerhalb des kirchlichen Organismus als einen Stand besonderer Auserwählung des dreifaltigen Gottes begreifen; und was die bislang wenig mehr beachtete (und wohl auch wenig mehr bekannte) Benediktregel betraf, so entdeckte man in ihr jetzt eine verehrungswürdige Heils- und Lebensordnung, die allerdings entschieden jesuitisch akzentuiert wurde. Aus diesen unter der monastisch-aszetischen Erziehung der Jesuiten gewonnenen Einsichten erwuchsen als Konsequenzen ein neues Verständnis des Mönches als „Religiosen", des Noviziats als einer „gleichgerichteten" kumulativen Einübung in die neue monastische Spriritualität, der Profeßgelübde als Bindungen vor Gott und der Aszese – der „mortificatio" – als Mittel zum ewigen Heil, ferner die Verpflichtung des Mönches zum seelsorgerlichen Einsatz. Die Abtei wurde zum Seelsorgestützpunkt, das ganze Leben des Konvents, in dem der einzelne Konventuale vom Noviziat an pflichtmäßig, um seines ewigen Heiles willen, einem übergreifenden System regelmäßig wiederkehrender geistlicher Übungen unterworfen und so unentwegt geistlich „in Trab" gehalten wurde, hatte fortan einen starken Zug seelsorgerlicher Zweckhaftigkeit, ebenso die einheitliche und straffe Ausbildung in der Hand der Jesuiten oder unter ihrem Mentorat. Und natürlich spielten für die Geistigkeit der Abtei die Ignatianischen Exerzitien eine zentrale Rolle, nicht weniger die der Benediktregel allerdings keineswegs fremde jesuitische Gehorsamsauffassung, in der gemäß der Gleichung Gott – Oberer dem theologisch begründeten Selbstbewußtsein des Oberen, hier des Abtes, die dem Untergebenen, hier dem Mönch, angemessene Tugend der Demut entsprach. Aus diesen neuen Auffassungen resultierte schließlich auch Abt Wegelins Reserve gegenüber dem Adel, der ja bekanntlich in der *Germania Sacra*, nicht nur auf den Bischofsstühlen und in den Domkapiteln, sondern ebenso in zahlreichen Klöstern mit weitem Abstand dominierte. Diese Reserve – von P. Julius Priscianensis übrigens mit allem Nachdruck gefordert[10] – war durchaus religiös begründet und wirkte sich sowohl bei der Auswahl und Aufnahme

[8] Ebd. 21.
[9] Zit. ebd.
[10] Ebd. 31.

neuer Konventualen als auch in Wegelins Beziehungen zu den adeligen Klöstern der Umgebung (Frauenstift Lindau, Deutschordenballei Altshausen) aus, es sei denn, diese teilten (wie St. Gallen mit den ebenfalls jesuitisch geleiteten Äbten Joachim Opser [1577–1594] und Bernhard Müller [1594–1630]) seine Reformvorstellungen; denn der Adel widerstrebte im allgemeinen Reformen, die eine Überwindung der benefizialen Auffassung zum Ziel hatten und seine traditionellen Vorrechte oder Ansprüche auf die Besetzung reicher Kirchenpfründen in Frage stellten.

Abt Wegelin, der von seinem Vorgänger eine hohe Schuldenlast überkommen hatte, brachte endlich auch eine neue Auffassung gegenüber dem Klostervermögen in die Prälatur. Er verstand sich nicht mehr als Herr, sondern als Verwalter der zeitlichen Güter, in denen er lediglich ein dem eigentlichen Ziel des Mönches dienendes Werkzeug sah – auch hier die religiöse Akzentuierung. Durch eine straffe Zentralisation und konsequente Überwachung der Verwaltung sowie durch umsichtige finanzielle Aktionen gelang es ihm, den Klosterbesitz erheblich zu vermehren, seine Abtei wirtschaftlich zu konsolidieren und – trotz nochmals gestiegener Schulden – wieder kreditwürdig zu machen. Damit legte er nicht nur den Grund für die innere Entfaltung und wissenschaftliche Hebung seiner Abtei im 17. Jahrhundert, letztlich auch für die imposante Leistung des barocken Kirchenneubaus im 18. Jahrhundert; vielmehr entzog er dem Erzhaus Österreich, mit dem er mit klugem Bedacht stets gutes Einvernehmen pflegte, die Handhabe, um gegenüber der Abtei noch einmal ein „Notreformationsrecht" zu konstruieren. Mehr noch: Indem er dank dem wiedergewonnenen Prestige des Klosters sich gegenüber Österreich mit den Standpunkt durchzusetzen wußte, daß Weingarten „als reichsunmittelbarer Stand" nur den Kaiser „für seinen Obristen Schutz: Schürmherren, Vogt und Superioren" anerkenne und sich lediglich wegen der nahen Nachbarschaft „willkhürlich" unter den Schutz der Landvogtei gestellt habe, die aufzukündigen „das Gottshauß" jederzeit „guetten fueg vnd macht hett"[11], vermochte er Österreichs Anspruch auf die mit Jurisdiktion ausgestattete Kastenvogtei über Weingarten zurückzuweisen und der Eingliederung seiner Abtei in österreichisches Territorium einen neuen Riegel vorzuschieben. Weingartens „Freiheit" war damit gerettet und der Weg zur weiteren rechtlichen Loslösung von Österreich, schließlich zur „Landesherrschaft" geebnet. Aber auch diese staatsrechtlich begründete „Freiheit" gehörte für Abt Wegelin und seinen jesuitisch inspirierten Konvent gleicherweise zur Ideenwelt der Reform: Sie bedeutete zuerst Durchsetzung der „kirchlichen Freiheit" von den Beschränkungen der weltlichen Gewalt. Und in ebendiesem Zeichen stand auch die unter dem maßgeblichen Einfluß des P. Julius Priscianensis von Abt Wegelin vorangetriebene Neukonsolidierung der Oberschwäbischen Benediktinerkongregation (1602/03).

Diese und andere wichtigen Aspekte des grundlegenden Wandels der Ideenwelt zumindest im monastischen Teil der *Germania Sacra* in der frühen Neuzeit am Beispiel einer bedeutenden oberschwäbischen Abtei, ihrer inneren Verfassung, ökonomischen Situation und staatsrechtlichen Entwick-

[11] Ebd. 166.

lung, mit akribischer Sorgfalt aus den Quellen exemplarisch herausgearbeitet zu haben, ist das große Verdienst des Erstlingswerkes von Rudolf Reinhardt. Eine kritisch vergleichende Betrachtung dieses Ideenwandels läßt aber erkennen – und dies stellt Rudolf Reinhardt nachdrücklich heraus –, daß zwar die von Abt Wegelin und seiner Mönchsgeneration vertretene neue Auffassung über den Sinn des Klosters und Mönchtums zwar das mittelalterliche Benefizialwesen überwand, jedoch keineswegs etwa durch eine „Idealform" ersetzte. Die neue Auffassung, die damals von Dillingen aus unter sanfter Direktion des Luzerner Nuntius auch auf die Schweizer Abteien übergriff – wie Rudolf Reinhardts späterer großer Beitrag im Benediktinerband der „Helvetia Sacra" belegt[12] – war vielmehr der Lage der Kirche im 17. Jahrhundert angepaßt. Natürlich berief man sich dabei auf die tridentinischen Vorschriften. Aber Trient war bei seinen Bemühungen um eine Klosterreform im Grunde restaurativ eingestellt, während in Weingarten und anderswo die „katholische Reformation" längst weiterschritt und deshalb das Epitheton „tridentinisch" oder „nachtridentinisch" für sie wenig zutreffend ist. Sie war Ausfluß einer „Trient" entschieden überschreitenden und „ordenskonform" weiterentwickelnden jesuitisch geprägten Kirchenreform.

Methodische Voraussetzung der ganzen Untersuchung war der – im übrigen durchgehend alle Arbeiten Rudolf Reinhardts kennzeichnende – Grundsatz, daß es nicht Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist, zu „moralisieren" und irgendwelche „Zustände" zu „ent-schuldigen" oder zu „beschuldigen" oder gar zu „kanonisieren", was für ihn freilich nicht Schuld und menschliches Versagen übersehen heißt. Entwicklungen der Vergangenheit durch die Brille eines heutigen Idealbilds von Kirche, Mönchtum, Benediktregel zu beurteilen, wäre unhistorisch. Wenn man aber Abt Wegelin die Akkomodation der Regel an die Bedürfnisse seiner Zeit zugesteht, sollte man dasselbe anderen nicht verwehren: „ob [im mittelalterlichen Benefizialdenken verankertes] 300-jähriges Gewohnheitsrecht, mag es auch der heutigen Interpretation wenig entsprechen, einfachhin als ‚Laster' abgetan werden kann, wage ich zu bezweifeln" – so Rudolf Reinhardt[13]. Zwar seien wir rasch bereit, jene älteren Lösungen abzulehnen, „scheinbar durch bedauerliche Auswüchse ... dazu autorisiert"; indes sollte nicht übersehen werden, daß vor den Reformen Abt Wegelins – mit ihrer gewollten, im „System" dieser Erziehung liegenden Tendenz zu geistig-spiritueller und theologischer „Gleichschaltung" – „die Gemeinschaft dem einzelnen doch einen weiten Raum für seine persönliche Entfaltung gewährte und dadurch eine größere Vielfalt möglich war", freilich „durch weniger glücklich entfaltete Mitglieder" nicht immer zum Besten des Stiftes. Der einzelne war eben mehr auf sich gestellt und wurde weniger von der Gemeinschaft getragen. „So begegnet uns in der Zeit [Abt] Raittners eine bunte Vielfalt ausgeprägter Charaktere. Humanisten und Gelehrte, Verwaltungsfachleute und Asketen, Kunstfreunde und Bücherliebhaber, Konkubinarier und Säufer, Raufbolde

[12] Rudolf Reinhardt, Die Schweizer Benediktiner in der Neuzeit, in: Helvetia Sacra Abt. III Band 1 Erster Teil, Bern 1986, 94–170.

[13] Reinhardt, Restauration (wie Anm. 2) 3 f.

und Querulanten. Eine solche Vielfalt aber konnte sich eine Streitschar Christi, die vor aller Welt, Gläubigen und Irrgläubigen, auf dem Scheffel stand, nicht mehr leisten"[14].

In seiner 1966 erschienenen Habilitationsschrift hat Rudolf Reinhardt dann seine reichskirchlichen Forschungen auf die ganze südwestliche Region des Reiches ausgedehnt, nämlich auf das Bistum Konstanz, das neben Passau der flächenmäßig größte bischöfliche Sprengel des alten Reiches war. Der Bischof von Konstanz war unbestritten geistlicher Reichsstand, hatte aber – wie schon angedeutet – in Konkurrenz mit den vielen großen und kleinen Herren, die in diesem Raum zur Herrschaft drängten, nur ein kleines Hochstift und damit eine unbedeutende Landesherrschaft ausbauen können. Zudem war durch den Übergang einer ganzen Reihe von Herrschaften, Reichsstädten, Kantonen der Eidgenossenschaft (die sich ohnehin vom Reich emanzipiert hatte) zur Reformation in weiten Teilen des Bistums die bischöfliche Gewalt suspendiert, und die zum Bistum gehörenden Stifte St. Gallen und Einsiedeln waren exemt. Um so mehr war der Fürstbischof von Konstanz mit seinem Domkapitel auf den Schutz des Erzhauses Österreich, in dessen Lande sich das Bistum zu gutem Teilen erstreckte, angewiesen, mußte allerdings auch die mit diesem österreichischen Protektorat verbundenen Schattenseiten hinnehmen. Und da das Erzhaus seit dem 15. Jahrhundert Träger des Kaisertums war und – von einem kurzen Intermezzo in der Mitte des 18. Jahrhunderts abgesehen[15] – bis zum Untergang des „Heiligen Römischen Reiches" im Jahr 1806 blieb, dem römischen Kaiser als dem berufenen „advocatus ecclesiae" aber in der Reichskirche eine einflußreiche Rolle zukam, ist die Geschichte der Konstanzer Bischofskathedra insbesondere von den kirchenpolitischen und doktrinären Auseinandersetzungen mit Österreich geprägt. Dies kommt bereits im Titel der Arbeit zum Ausdruck: „Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems ‚Kirche und Staat'"[16].

Die Ergebnisse dieser breit angelegten und überaus perspektivenreichen Untersuchung, die im Grunde völliges „Neuland" erschloß und zugleich in ihrem methodischen Ansatz – nämlich die Geschichte der Diözese Konstanz und ihres Herrschaftsannexes von deren Verhältnis zur dominierenden staatlichen Gewalt her zu beleuchten – neue Wege beschritt, auch nur stichpunktartig zu skizzieren, ist in diesem Rahmen nicht möglich. Nur einige „Schlaglichter": Konstanz blieb unter der Protektion Österreichs zwar rechtlich gesehen immediater geistlicher Reichsstand, aber es mußte fortan – ähnlich wie die ebenfalls im österreichischen Einflußbereich liegenden Stifte Passau, Salzburg, Augsburg sowie in Tirol Brixen und Trient – de facto zur politischen Arrondierung der habsburgischen Erblande, hier der zersplitterten und politisch wenig konsolidierten Vorlande dienen. Das bedeu-

---

[14] Ebd. 73.

[15] Nämlich dem Kaisertum des bayerischen Wittelsbachers Karl VII. (Karl Albrecht) in den Jahren 1742–1745.

[16] Erschienen als Heft 2 der Reihe „Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit", Wiesbaden 1966.

tete unter anderem eine starke staatliche Beschränkung der bischöflichen Jurisdiktion zumal im weiten Bereich des sogenannten „forum mixtum", eine mehrheitliche Durchsetzung des Konstanzer Domkapitels mit österreichischem bzw. österreichfreundlichem Adel und vor allem eine gegebenenfalls massive Einflußnahme Österreichs auf die Konstanzer Bischofswahlen, wodurch es stets gelang, die Wahl eines dem Erzhaus und dem Kaiser politisch nicht genehmen Kandidaten zu verhindern. Andererseits war das Hochstift Konstanz zu wenig ertragreich, um für Bischofskandidaten aus den großen Fürstendynastien attraktiv zu sein. Die Konstanzer Bischofsliste zählt nur einen einzigen geborenen Fürsten, und dieser entstammte dem Erzhaus Österreich: Andreas von Österreich (1558–1600), der Sohn Erzherzog Ferdinands, des Regenten von Vorderösterreich und Tirol, aus dessen morganatischer Ehe mit der Augsburger Partiziertochter Philippine Welser, seit 1576 (achtzehnjährig) Kardinal der Römischen Kirche. 1589 – nach der Resignation des ungeliebten, ständig in Rom abwesenden Kardinalnepoten Mark Sittich von Hohenems (1533–1595) – von Papst Sixtus V. zum Bischof von Konstanz providiert (nicht vom Domkapitel gewählt), wurde gerade er zum energischen Verfechter bischöflicher Rechte gegenüber seinem Domkapitel, den Klöstern im Bistum und den weltlichen Verwaltungen, auch gegenüber denen seines Vaters, und ohne Rücksicht auf das „Herkommen" zum schroffen Vorkämpfer des „neuen" kanonischen Rechts sowie des neuen, jesuitisch inspirierten Priesterideals. Tatsächlich muß Kardinal Andreas, der Inhaber mehrerer hoher Kirchenpfründen, seit 1591 auch Bischof von Brixen, obwohl er selber nie eine höhere Weihe empfing, auch in seinem persönlichen Lebenswandel keineswegs dem „tridentinischen Bischofsideal" entsprach und schon infolge seiner zahlreichen politischen Aktivitäten die konziliare Forderung der Residenzpflicht nicht erfüllen konnte, – wie Rudolf Reinhardt hervorhebt, und so merkwürdig dies klingen mag – als der erste „tridentinische" Bischof von Konstanz bezeichnet werden, einfach auf Grund seiner durchgreifenden reformerischen Maßnahmen. Und vielem, was seine Nachfolger vollenden konnten, hatte er den Weg bereitet, etwa dem Konkordatsabschluß zwischen Konstanz und Österreich im Jahr 1629 oder dem Bau eines Priesterseminars[17]. Doch war Andreas von Österreich keineswegs eine singuläre Ausnahme. Auch Ferdinand von Bayern (1577–1650), ein nachgeborener Sohn des bayerischen Herzogs Wilhelm V., seit 1595 Koadjutor seines Oheims Ernst (1554–1612) im Erzstift und Erzbistum Köln mit Regierungsvollmacht im geistlichen und weltlichen Bereich (Administrator), seit 1612 Kurfürst und Erzbischof von Köln, zugleich – mit päpstlicher Dispens und ebenfalls auf dem Weg über Koadjutorien – in der Nachfolge seines genannten Oheims Fürstbischof von Lüttich, Hildesheim und Münster, Fürstabt von Stablo-Malmedy, seit 1618 auch Fürstbischof von Paderborn, außerdem Fürstpropst von Berchtesgaden (seit 1595) und Inhaber zahlreicher Domkanonikate, empfing (mit päpstlicher Billigung und Dispens), zu-

[17] Ebd. 37–41. – Text des Konkordats zwischen Erzherzog Leopold von Österreich und dem Konstanzer Fürstbischof Johannes Graf von Waldburg-Wolfegg, Innsbruck, 23. April 1629: Ebd. 320–327.

nächst aus dynastischen Gründen, lebenslang nie eine höhere Weihe und war dennoch ein „tridentinischer" Reformbischof, der, vor allem gestützt auf die von ihm geförderten Jesuiten, in seiner Stiften und Sprengeln mit harter Hand und ohne Rücksicht auf das „Herkommen" durchgriff. Freilich war dann eine Konsequenz seiner rigorosen Maßnahmen, daß er damit nicht wenige Geistliche, die sich durchaus rechtmäßig verehelicht fühlten und nicht bereit waren, gemäß oberhirtlichem Befehl ihre Frauen als Huren und ihre Kinder als „sacrilegi" zu verjagen, in die Arme der Reformation trieb. Andererseits muß zur Kenntnis genommen werden, daß die damalige Notsituation der Reichskirche Kaiser und Papst gar keine andere Wahl ließ, als im schwer gefährdeten Erzstift Köln (wo ja auch die katholische Kurstimme auf dem Spiel stand) und in den umliegenden Bistümern einen Kandidaten aus altgläubig gebliebenem fürstlichem Haus als Erzbischof, Kurfürsten und Bischof „durchzudrücken" – ohne Rücksicht auf dessen persönliche Eignung und Neigung –, um dieses Haus als Schutzmacht zu gewinnen. Für diese Wächterfunktion stand aber de facto nur das Haus Bayern zur Verfügung: deshalb die großzügigen päpstlichen Dispensen bezüglich Alter, Weiheempfang, Koadjutorie und Bistumskumulation, die allesamt gegen die tridentinischen Bestimmungen verstießen. Im Grunde wurde das Haus Bayern in den genannten Stiften zum Erzbischof und Bischof gewählt, der vorgeschobene Kandidat – ob Ernst oder Ferdinand – war (ähnlich wie Andreas von Österreich in Konstanz und Brixen) in allererster Linie „Exponent" des Hauses, der übrigens als Fürstensproß, eben auf Grund seiner „hohen Geburt", allein auch über die nötige Autorität verfügte, um beispielsweise in den mit Freiherren und Grafen besetzten Domkapiteln reformatorische oder mit der Reformation sympathisierende Regungen zu unterdrücken und tridentinischen Postulaten („Neuerungen") zur Anerkennung zu verhelfen. Tatsächlich war es dann vor allem dem militärischen und politischen Gewicht des Kurhauses Bayern unter Herzog und Kurfürst Maximilian I. (1597–1651, seit 1523 Kurfürst) zu verdanken, daß die in Kurfürst Ferdinands Händen vereinigten Stifte den Dreißigjährigen Krieg und die Westfälischen Friedensverhandlungen überlebten; das Hochstift und Bistum Osnabrück, damals im Besitz des nachmaligen Kardinals Franz Wilhelm von Wartenberg (1593–1661), eines Vetters der kurfürstlichen Brüder Maximilian und Ferdinand aus einer wittelsbachischen (morganatischen) Nebenlinie, konnte (durch den singulären Kompromiß der „Capitulatio perpetua") wenigstens „zur Hälfte" gerettet werden.

Schließlich führte die Untersuchung Rudolf Reinhardt zu einer differenzierten Beurteilung des Josephinismus. Dessen Kirchenideal sieht er in einem gemäßigten Episkopalismus, dessen Anliegen – wie die Aufhebung der klösterlichen Exemtionen oder die Beschränkung der Nuntien auf ihre diplomatische Aufgabe –, wiewohl „gegen den Trend zum kirchlichen Zentralismus" gerichtet, durchaus legitim waren und „nicht unbedingt bedrohliche Angriffe auf die Kirche und ihre Verfassung" darstellten. Bei Joseph II. selber ist ein starker Rückgriff auf altkaiserliche Vorstellungen zu beobachten, die „gegenüber der naturrechtlichen Komponente" seines Denkens stärkere Beachtung verdienen. Er war vom Gottesgnadentum seines Herrscheramtes er-

füllt und fühlte sich „ganz als Vogt und Schirmherr der Kirche, mit allen Konsequenzen für die ‚Beziehungen' zur Kirche". Diese hatte sich allerdings inzwischen vom Staat emanzipiert, „sich auf sich selbst besonnen, entfaltet und organisiert. So war Joseph II. – im Grunde ein realistischer Verstandesmensch – hier Romantiker und Schwärmer. Sein System war Reaktion und deshalb ohne Zukunft." Allerdings darf man dabei nicht vergessen – so Rudolf Reinhardt weiter –, daß „in der katholischen Gegenreformation" die Kaiser und katholischen Potentaten „von hierarchisch-jesuitischen Kreisen" mit dem Argument vom Gottesgnadentum des königlichen und kaiserlichen Amtes „zu energischem und eigenständigem Einschreiten gegen die Neuerung" gedrängt worden waren. „Unter Joseph II. wandte sich das gottgewollte Reformrecht des Kaisers, seine Schirmvogtei über die Kirche, gegen die Wünsche und Ziele der seitherigen Befürworter. Jetzt wurde das kaiserliche Vorgehen als Anmaßung und Knechtung erklärt ..."[18].

Die Ergebnisse dieser Untersuchung gingen, auf den neuesten Forschungsstand gebracht, u.a. in Rudolf Reinhardts quellen- und literaturgesättigte Studie „Das Bistum [Konstanz] in der Neuzeit" und die dazugehörigen Bischofsviten aus seiner Feder im 1993 erschienenen Konstanz-Band der „Helvetia Sacra" ein[19], – bis hin zum letzten Konstanzer Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg (1800–1817), dem vielgeschmähten Erzbischof und Kurfürsten von Mainz, Kurerzkanzler des Reiches und Fürstprimas des Rheinbunds[20]. Zu Dalbergs längst überfälliger Ehrenrettung hatte er bereits 1964 mit seiner öffentlichen Antrittsvorlesung als Tübinger Privatdozent beigetragen[21], zusammen mit Georg Schwaiger[22] und Heribert Raab[23]. Und was Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1861), den gleichfalls maßlos

---

[18] Ebd. 14 f.

[19] Rudolf Reinhardt, Das Bistum [Konstanz] in der Neuzeit, in: Helvetia Sacra Abt. I Band 2 Erster Teil, Basel-Frankfurt 1993, 122–152; die Konstanzer Bischofsviten: Ebd. 376–478. – Siehe auch Rudolf Reinhardts Beiträge in: Elmar L. Kuhn u.a. (Hrg.), Die Bischöfe von Konstanz I-II, Friedrichshafen 1988; ferner in: Erwin Gatz (Hrg.) Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1990; ders. (Hrg.), Die Bischöfe des Heiligen Römichen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1996.

[20] Reinhardt, Das Bistum [Konstanz] (wie Anm. 19) 464–478.

[21] Rudolf Reinhardt, Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) im Lichte der Neueren Forschung, in: TQ 144 (1964) 257–275; wiederabgedruckt in: Festgabe Reinhardt (wie Anm. 1) 9–19.

[22] Georg Schwaiger, Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, in: MThZ 9 (1958) 186–204; ders., Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803–1817) (= MThS.H. 13), München 1959, bes. 148–172; ders., Das dalbergische Fürstentum Regensburg (1803–1810), in: ZBLG 23 (1960) 42–65; ders., Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg, in: BGBR 1 (1967) 11–27.

[23] Heribert Raab, Karl Theodor von Dalberg, in: AmrhKG 18 (1966) 27–39. – Zu Dalberg siehe neuestens: Karl Hausberger (Hrg.), Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst (= Schriftenreihe der Universität Regensburg 22), Regensburg 1995; 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, in: ZKG 108 (1997) 75–92.

verleumdeten Konstanzer Generalvikar Dalbergs und letzten Konstanzer Bistumsverweser, betrifft, eine hochgebildete, kirchenpolitisch und pastoral engagierte Persönlichkeit des Übergangs „Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz"[24], dessen pastorales und liturgisches Werk, damals als „Wessenbergianismus" abqualifiziert und verketzert, durch das Zweite Vatikanum weithin (freilich unausgesprochen) bestätigt worden ist, so stellte Rudolf Reinhardt in seinem Festvortag zur 150-Jahr-Feier des Bistums Rottenberg 1978 fest: „Wir sind froh, daß man heute so über Wessenberg denkt und redet. Die Geschichte hat gezeigt, daß später kaum einmal etwas Besseres an die Stelle dessen trat, was er geschaffen hat. Wir versuchen mit großem Aufwand, was zu seiner Zeit schon Wirklichkeit gewesen ist. Trotzdem bleibt: Wessenbergs Erbe wurde vernichtet. Einflußreiche Kräfte, die nur den totalen Kampf kannten, wollten mit dem Kirchenpolitiker, der nicht zu ihrer Richtung gehörte, auch den Liturgen, den Pastoraltheologen und den Reformer treffen. Dabei hatte man damals sehr wohl den Wert dessen erkannt, was der Konstanzer Generalvikar wollte und tat." Deshalb sei eine Aussage wie: „‚In mehr als einem Punkt ist Wessenberg heute durch die Liturgiereform des 2. Vatikanums überraschend bestätigt worden' [Erich Keller], wohlmeinend als Rechtfertigung gedacht, ... eine Anklage, eine beschämende Anklage gegen alle, die mitgekämpft, und gegen alle, die wider besseres Wissen geschwiegen haben." – „Wir müssen uns fragen lassen: Dürfen wir so mit den Besten unserer Kirche umgehen?" Um aber etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, ist in Anmerkung „erläuternd" beigefügt: „Notabene lieber Leser: Nicht jeder, der sich dafür hält, ist ein Wessenberg ..."[25].

Seine auf archivalischem Befund basierenden Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat, in der Habilitationsschrift vor allem am Beispiel der Beziehungen zwischen Konstanz und Österreich jeweils in thesenartiger Zusammenfassung herausgearbeitet, präzisierte Rudolf Reinhardt nochmals in der 1967 erschienenen Festschrift zur 150-Jahr-Feier der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät[26]. Sie laufen letztlich

---

[24] So der Titel eines Beitrags Rudolf Reinhardts (in: TQ 158 [1978] 36–50), in dem u.a. noch einmal Dalbergs erfolglose Bemühungen gewürdigt werden, nach dem Untergang der Reichskirche zur Verhinderung landeskirchlicher Bestrebungen eine Neuorganisation der Kirche Deutschlands auf der Grundlage eines alle deutschen Länder umfassenden Konkordats zu schaffen.

[25] Rudolf Reinhardt, Die Diözese Rottenburg 1828–1978. Antworten und Fragen, in: TQ 158 (1978) 243–256, hier 245 247. – Zu Wessenberg siehe neuestens: 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; Manfred Weitlauff – Markus Ries (Hrg.), Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg. Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801 bis 1821 I–II (= Quellen zur Schweizer Geschichte. Neue Folge III. Abt.: Briefe und Denkwürdigkeiten XI), Basel 1994; Manfred Weitlauff, Dalberg als Bischof von Konstanz und sein Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: Hausberger, Carl von Dalberg (wie Anm. 23) 35–58.

[26] Rudolf Reinhardt, Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und

auf die quellenmäßig ausführlich und überzeugend begründete These hinaus, daß bei kritischer Betrachtung der Entwicklung das historische Verhältnis zwischen der geistlichen und der weltlichen Gewalt keineswegs „als Wechsel zwischen Bedrückung und Freiheit für die Kirche" zu begreifen ist, wie eine weitverbreitete, aber in der Sicht des 19. Jahrhunderts und seines engen, korporativen Kirchenbegriffs befangene Meinung behauptet; vielmehr zeigt sich „seit der Christianisierung der Germanen und der damit verbundenen Verschmelzung des Christlichen mit dem Germanischen" in diesem Verhältnis „ein *ununterbrochenes Zunehmen kirchlicher Selbständigkeit und Unabhängigkeit*", freilich mit zeitweiligen Rückschlägen und retardierenden Phasen. „Die ... Entwicklung vollzog sich in der doktrinären Abklärung und in der alltäglichen Verwaltungsarbeit. Dabei war die theoretische Reflexion der praktischen Verwirklichung zeitlich meist weit voraus"[27]. Diese These ist mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf verbunden, daß ihr das „Bündnis von Thron und Altar" im 19. Jahrhundert keineswegs widerspricht; denn wo es „ein von beiden Seiten angestrebtes Bündnis war, ... war es eine ‚Vernunftehe' zwischen Partnern, die sehr wohl um ihre Eigenberechtigung wußten"[28]. Man denke an die – durchaus neuartige – Konkordatspolitik Papst Pius' VII. und seines Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts: Sie markierte kirchlicherseits den definitiven Endpunkt des jahrhundertelangen Prozesses der Ausschaltung der „seitherigen Träger hoheitlicher Gewalt ... durch die großen, übergreifenden Machtgruppen"[29], indem nunmehr (unter Ausnützung der „Gunst der Stunde", nämlich des durch Französische Revolution und Untergang der Reichskirche und des Reiches entstandenen Vakuums) *„die Kirche"*, repräsentiert durch den Papst, als eigenständiges, (theoretisch) unabhängiges, gleichberechtigtes Rechtssubjekt mit Einzelstaaten, unter Ausschaltung der zuständigen Bischöfe, zur Regelung landeskirchlicher Angelegenheiten in Verhandlungen eintrat und darüber rechtsverbindliche, völkerrechtlich anerkannte Verträge schloß – nachdem zuvor immer wieder auch Bischöfe für ihren Bereich Vertragspartner von Staaten oder weltlichen Territorialherren gewesen waren, zuletzt Dalberg als Bischof von Konstanz mit den zu seinem Konstanzer Sprengel gehörenden eidgenössischen Kantonen Luzern (1806) und Aargau (1813)[30]. Die Scheidung zwischen Kirche und Staat wurde jetzt vollständig, mit der „schleichenden" Tendenz zu beider völliger Trennung (wie sie heute – wenn die neuesten Zeichen nicht trügen – auch innerkirchlich von einflußreichen Kräften angestrebt zu werden scheint, beispielsweise durch das Erzwingen eines schrittweisen Rückzugs der Kirche aus der ge-

---

Staat, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967 (= Tübinger Theologische Reihe 1), München-Freiburg i. Br. 1967, 155–178.

[27] Ebd. 169. – Siehe auch: Reinhardt, Die Beziehungen (wie Anm. 16) 1–16 309–314.

[28] Reinhardt, Bemerkungen (wie Anm. 26) 178.

[29] Ebd. 164.

[30] Ebd. 163. – Manfred Weitlauff, Kirche und Staat im Kanton Luzern. Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806, in: ZKG 101 (1990) 153–196.

sellschaftlichen Mitverantwortung aus „prinzipiell" theologischen Erwägungen, wie es heißt).

Im Lichte dieses Befunds ist aber auch die in karolingischer, dann vor allem in ottonisch-salischer Zeit grundgelegte alte Reichskirche mit ihrer Verfassung, ihren Einrichtungen und Lebensäußerungen historisch zu würdigen. Mit ihrer immerhin über neunhundertjährigen Tradition spielt sie in der Entwicklungsgeschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat und der allmählichen Entflechtung und Verselbständigung der beiden Gewalt-"Komponenten" eine herausragende Rolle. Hierzu hat Rudolf Reinhardt eine ganze Reihe höchst substantieller Beiträge vorgelegt[31], teilweise in Auswertung der inzwischen reichlich fließenden Literatur zum Thema. Die wichtigsten Beiträge aus seiner Feder zu diesem Thema sind nunmehr in der ihm gewidmeten Festgabe gesammelt[32].

Die Reichskirche, d.h. die Hochkirchen des Reiches – Bischofssitze, Großklöster –, ursprünglich Stützen der sakral aufgefaßten königlich-kaiserlichen Zentralgewalt und deshalb mit Königsgut und Privilegien ausgestattet, bildeten einen integrierenden Bestandteil des in eine Vielzahl großer und kleiner Herrschaftsräume unterschiedlichen Ranges zergliederten Reichskörpers und der Reichsverfassung und blieben als ein über das ganze Reich gespanntes „Netz" von geistlichen, d.h. „zölibatären" Wahlmonarchien, eingesprengt in diese Herrschaftsräume, bis zuletzt dessen tragendes Fundament – vor allem auch im Hinblick auf die Reichsidee, die in der Reichskirche am längsten lebendig blieb (länger als im Träger des Kaisertums selbst). Obwohl sich auch die Reichsbischöfe und -äbte allmählich von der königlich-kaiserlichen Zentralgewalt emanzipierten und gleich den weltlichen

---

[31] Rudolf Reinhardt, Zur Reichspolitik der Pfalz-Neuburger Dynastie, in: HJ 84 (1964) 118–128, wiederabgedruckt in: Festgabe Reinhardt (wie Anm. 1) 73–83; ders., Zur Reichskirchenpolitik Papst Benedikts XIV., in: RQ 60 (1965) 259–268, wiederabgedruckt in: Festgabe Reinhardt (wie Anm. 1) 84–91; ders., Die Reichskirchenpolitik Papst Klemens' XII. (1730–1740). Das Motu proprio „Quamquam invaluerit" vom 5. Januar 1731, in: ZKG 78 (1967) 271–299, wiederabgedruckt in: Festgabe Reinhardt (wie Anm. 1) 92–117; ders., Die Stellung der römischen Kurie zum Erst-Bitt-Recht deutscher Bischöfe und Landesherren im 18. Jahrhundert, in: ZSRG.K 55 (1969) 282–321; ders., Kontinuität und Diskontinuität. Zum Problem der Koadjutorie mit dem Recht der Nachfolge in der neuzeitlichen Germania Sacra, in: Johannes Kunisch (Hrg.), Der dynastische Fürstenstaat. Zur Bedeutung von Sukzessionsordnungen für die Entstehung des frühmodernen Staates, Berlin 1982, 115–155, wiederabgedruckt in: Festgabe Reinhardt (wie Anm. 1) 118–150; ders., Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche des 17. bis 18. Jahrhunderts, in: RQ 83 (1988) 213–235, wiederabgedruckt in: Festgabe Reinhardt (wie Anm. 1) 151–170; ders., Konvertiten und ihre Nachkommen in der Reichskirche der frühen Neuzeit, in: RJKG 8 (1989) 9–37, wiederabgedruckt in: Festgabe Reinhardt (wie Anm. 1) 171–202; ders., Die Kumulation von Kirchenämtern in der deutschen Kirche der frühen Neuzeit, in: Manfred Weitlauff – Karl Hausberger (Hrg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1992, 489–512, wiedergabgedruckt in: Festgabe Reinhardt (wie Anm. 1) 203–221; ders., Gründe für den wirtschaftlichen Niedergang der Reichskirche in der Neuzeit, dargestellt am Beispiel Konstanz. Eine Antwort und eine Anfrage, in: ZKG 103 (1992) 226–230.

[32] Siehe Anm. 31 und Anm. 1.

Fürsten, in Konkurrenz mit ihnen, eigene Landesherrschaften ausbauten, dadurch freilich mitsamt ihren Kirchen bzw. Stiften – entgegen der ursprünglich „antidynastischen" Konzeption der Reichskirche – zugleich in das territorialpolitische Kalkül der Reichsdynastien gerieten, trug die Reichskirche als ganze dennoch erheblich zur Ausbalancierung der politischen Kräfteverhältnisse im Reich bei, weshalb sie stets einen unverzichtbaren Faktor der kaiserlichen Politik darstellte[33]. Und insofern ist es wenig historisch geurteilt (mag es vielleicht auch protestantischer Sicht entsprechen), wenn man – wie im neuesten Band der Theologischen Realenzyklopädie – die Reichkirche als „Anachronismus einer katholischen Adelskirche, deren Bischöfe zugleich weltliche Herrscher waren" abtut[34], es sei denn man sieht im ganzen Reich und seiner Geschichte einen Anachronismus. Tatsächlich war die Reichskirche durch alle Jahrhunderte ihres Bestehens eine lebendige Institution, die sich noch in den Jahrzehnten unmittelbar vor ihrer Säkularisation unter dem Einfluß der josephinischen Reformen und einer katholischen Aufklärung im ganzen als erstaunlich regenerationsfähig erwies. Freilich konnte die Bildung geistlicher Sekundogenituren – also geistlicher „Quasi-Erbfolgen" – zur Stärkung dynastischer Positionen im Reich, beispielsweise der pfälzischen Wittelsbacher bzw. des Hauses Pfalz-Neuburg, des Hauses Bayern oder der Reichsgrafen von Schönborn und ihrer Sippe, nicht verhindert werden; zuzeiten wurde sie auch vom Kaiser gefördert oder doch zumindest geduldet. Und nach den schweren Verlusten der Reichskirche im Reformationszeitalter war ihr noch überlebender Restbestand im Süden, am Rhein und in Westfalen nebst dem kaiserlichen Schutz auf die Protektion katholisch gebliebener potenter Fürstenhäuser angewiesen. Diese wurde für sie zur Überlebensfrage. Es sei nur erinnert an die Rettung des Erzstifts Köln im Jahr 1583 durch den Einsatz des Hauses Bayern und die dadurch begründete rund zweihundertjährige bayerische Sekundogenitur am Rhein, eine fortan (durch Koadjutorie) vom Oheim an den (zweit- oder nachgeborenen) Neffen übergehende „Erbfolge" in einem ganzen „Bischofsreich", bei der natürlich von Anfang an das Ziel der Sicherung des Katholizismus und des reichskirchlichen Systems (in den Jahren 1687/88 kurzfristig auch die Sicherung der Reichsintegrität gegen Übergriffe Frankreichs) mit hausmacht- und versorgungspolitischen Zielsetzungen verschmolz. Andererseits wirkten nicht selten auch Kaiser und Papst mit vereinten Kräften zusammen, wenn es galt, einem fürstlichen Konvertiten – aus geschuldetem Dank für seine „Rückkehr" – in der Reichskirche ein standesgemäßes „Äquivalent" zu verschaffen, jedoch keineswegs immer mit Erfolg[35]. Gerade unter dem Blickwinkel des Schutzes der Reichs-

[33] U.a. hat Prof. Reinhardt dies am Beispiel der Fürstpropstei Ellwangen aufgezeigt: Rudolf Reinhardt, Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert. Zugleich ein Beitrag zur politischen Geschichte des Stifts, in: Ellwangen 764–1964 (Festschrift), Ellwangen 1964, 316–378, wiederabgedruckt in: Festgabe Reinhardt (wie Anm. 1) 21–72.

[34] Georg Schmidt, [Reich/Reichsidee:] II. Reformation und Neuzeit, in: TRE 28 (1997) 450–457, hier 455. – Einen Artikel „Reichskirche" sucht man in diesem großen Nachschlagewerk vergeblich.

[35] Reinhardt, Konvertiten (wie Anm. 31).

kirche als einer tragenden Säule des „Reichssystems" und seiner Verfassung aber kann man gleichwohl die in ihr verbreiteten Tatbestände wie das Koadjutoriewesen oder die Kumulation von Bischofsstühlen und Domkanonikaten nicht ohne weiteres als „abusus" verwerfen. Sie hatten in der Realität des Reiches und der Reichskirche wie im Denken der Zeit einen anderen Stellenwert, waren zum Teil angesichts einer Notsituation geboten und – was man nicht vergessen darf – ohne päpstliche Dispens nicht praktizierbar[36]. Für die Päpste aber ergaben sich daraus nicht selten ausweglose Zwangssituationen; bei anderen Gelegenheiten benützten sie die ihnen reservierte Gewalt zur Dispens von kanonischen Defekten – Ausfluß ihrer „plenitudo potestatis" – gerade in der Neuzeit freilich auch als „Hebel" politischer Einflußnahme im Reich, gegebenenfalls in Konkurrenz zum Kaiser – mit eine Folge des Versagens des Konzils von Trient in dem entscheidenden Punkt der Residenzpflicht. Ganz abgesehen davon lebte auf der „Ebene" der Bischofsstühle und der adeligen Domkapitel das mittelalterliche Benefizialdenken, ungeachtet der tridentinischen Reformvorschriften, fast ungebrochen fort, auch wenn sich hier, zweifellos als Wirkung von „Trient" und der Aufklärung, in der Allgemeinheit eine zunehmende Sensibilisierung und Distanz bemerkbar machte. „Nicht jede Nachricht von einem Skandal" – schreibt Rudolf Reinhardt – „berichtet auch von dessen Entstehen. Mit anderen Worten: Werden historische Begebenheiten zum ‚Zustand', so ist der Zeitpunkt, an dem solche Zustände zu ‚Zuständen' werden, nicht notwendig mit deren Entstehungszeit identisch. Oft bekommt der spätere Betrachter, ja selbst der Zeitgenosse, solche Gegebenheiten erst dann ins Blickfeld, wenn sie von manchen Beteiligten als ‚Mißstand' empfunden und behandelt werden. Dies gilt für alle Sparten des kirchlichen Lebens und damit auch für die Beziehungen zur weltlichen Gewalt"[37].

Rudolf Reinhardt hat diese problematischen Aspekte der reichskirchlichen Forschung in ihrem geschichtlichen, verfassungs- und kirchenrechtlichen Kontext sachlich-präzise herausgearbeitet und damit die Voraussetzungen wenn nicht für eine Rehabilitation, so doch wenigstens für ein besseres Verständnis dieser reichskirchlichen Verfassungsfiguren geschaffen. „Die deutsche Reichskirche der Neuzeit" – so eine seiner Zusammenfassungen zum Thema – „hatte ihre eigenen Strukturen und ihr eigenes Gesicht. Wer diese Reichskirche (z.B. der sogenannten ‚Schönbornzeit') verteidigt und mit Lob überschüttet oder ihren Untergang bedauert und beklagt, der sollte nicht vergessen, daß Kumulationen eben auch dazu gehörten, ja zum Teil eine Voraussetzung für ihre Erfolge und ihre typische Ausprägung waren. Das Machtgefüge im Heiligen Römischen Reich war labil, oft vom Zerbrechen bedroht. Stabilisierend wirkten die geistlichen Sekundogenituren der großen Dynastien (Bayern, Habsburg, Pfalz-Neuburg, Sachsen). Diese Kirchenstaaten wurden in der Vertikalen, im Ablauf der Zeit, durch Koadjutorien mit dem Recht der Nachfolge gesichert. In der Horizontalen, im zeitlichen Nebeneinander, waren oft, vor allem beim Mangel an geeigneten Kan-

[36] Reinhardt, Zur Reichspolitik Papst Klemens' XII. (wie Anm. 31); ders., Zur Reichspolitik Papst Benedikts XIV. (ebd.)

[37] Reinhardt, Bemerkungen (wie Anm. 26) 160.

didaten, Kumulationen der einzige Weg, um gestaltend eingreifen zu können. Ein Letztes: Bei der so sehr beliebten Kritik an den Kumulationen sollte nicht übersehen werden, daß dieses System von der obersten kirchlichen Autorität nicht nur geduldet, sondern auch, da den eigenen Zwecken dienend (z.B. bei der Besoldung der Kardinalnepoten), mitgeprägt wurde. Kumulationen boten überdies die Möglichkeit, im Reich einzugreifen und Politik zu machen. Wer Kumulationen bedauert, sollte in seine Kritik auch die Tatsache einschließen, daß es auf dem Trienter Konzil nicht gelungen ist, die Residenzpflicht (vor allem der Bischöfe) als göttliches Recht zu definieren und so der Verfügungsgewalt der päpstlichen Kurie und der römischen Theologie zu entziehen. Das eine bedingte das andere, und dies sollte man nicht vergessen."

Rudolf Reinhardt hat mit seinen in der Hauptsache archivalischen Forschungen zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, deren Ertrag hier gerade nur angedeutet werden konnte, nicht nur mit Blick auf das altehrwürdige, am Beginn des 19. Jahrhunderts unterdrückte Bistum Konstanz auf weite Strecken Neuland erschlossen, sondern auch immer wieder, aus je verschiedenem Blickwinkel, die komplizierte, mit der gängigen Rechtsbegrifflichkeit nicht faßbare Verfassungsstruktur der Reichskirche zur Anschauung gebracht und im übrigen deren hohe Bedeutung für die kirchliche, kulturelle und politische Entwicklung Deutschlands ins Gedächtnis gerufen. Seine Arbeiten sind in methodischer Hinsicht und in ihren Ergebnissen für die moderne reichskirchliche Forschung richtungweisend. In ihnen verbindet sich wissenschaftliche Akribie mit scharfer historischer Urteilskraft, die aus einem bewundernswerten Wissensfundus schöpft und sehr sorgsam zu unterscheiden weiß; im übrigen versteht es Rudolf Reinhardt meisterhaft, historische Tatbestände und Zusammenhänge ebenso komprimiert wie anschaulich-lebendig zur Darstellung zu bringen und die Schilderung von Sachverhalten und Vorgängen immer wieder einmal mit seinem erfrischend „trockenen" Humor zu würzen. Rudolf Reinhardts profunde Monographien und Aufsätze zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit sind Kabinettstücke kritischer Kirchengeschichtsschreibung, angefangen von seiner Dissertation, einem Musterbeispiel wissenschaftlich-kritischer Darstellung der Geschichte eines Reichsprälatenklosters. Die historische und kirchenhistorische Forschung schuldet ihm für sein *Opus magnum* vielfältigen Dank.

Die Aufhebung des Templerordens (1307–1314) nach neueren Untersuchungen*

Von Joachim Seiler

Das Thema des Templerordens[1] und seines durch das Zusammenspiel zwischen staatlicher Macht und päpstlicher Legitimierung verursachten Untergangs läßt auch heute, fast 700 Jahre nach den historischen Ereignissen und nach einer langen Forschungstradition[2], nicht unberührt. Entsprechend vielfältig sind die Felder der Auseinandersetzung: Strenge historische Wissenschaft, die dem erschreckenden Geschehen durch eine breitere Quellenbasis auf die Spur zu kommen sucht – die zentralen Nachweise der Prozeßverfahren vor den Behörden des französischen Königs und verschiedenen päpstlichen Kommissionen sind freilich seit dem vergangenen Jahrhundert bereits publiziert[3] –, apologetische Versuche, die Autorität der päpstlichen Kurie, des Episkopates und der am Geschehen mitbeteiligten Orden zu retten[4], Stimmen der Identifikation mit einer längst untergegangenen, ideal

---

* Erweiterte Fassung des Referates für das wissenschaftliche Kolloquium im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München am 18. November 1997.

[1] Allgemeine Einführung: Alain Demurger: Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120–1314. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser [Vie et mort de l'Ordre du Temple, Paris 1985] (= Beck's Historische Bibliothek), München 1991–1997 – Ders.: Encore le procès des templiers! A propos d'un ouvrage récent, in: Le Moyen Age. Revue d'Histoire et de Philologie 97 (1991) 25–39 mit einer knappen Übersicht der einzelnen Prozeßphasen – Ders.: Clément V, in: Dictionnaire Historique de la Papauté, hg. von Philippe Levillain, Paris 1994, 367–369 – Ders.: Templer, in: Lexikon des Mittelalters VIII, 3. Lieferung [1996] 534–537 – E. Lalon: Templerprozeß. Ebd. 537–539.

[2] I[gnaz]. von Döllinger: Der Untergang des Tempelordens [fragmentarisch erhaltene letzte Rede vom 15. November 1889], in: Ders., Akademische Vorträge, Dritter Band, hg. von Max Lossen, München 1891, 245–273 – Johannes Haller: Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. Fünfter Band: Der Einsturz, Tübingen 1945, [2]Stuttgart 1953, bes. 275 mit dem berühmten Urteil, das „Ende des Tempelordens" sei „der ungeheuerste Justizmord", „den die Geschichte" kenne, „begangen vom französischen Staat, zunächst nicht gehindert, dann geduldet und schließlich gefordert vom Papst".

[3] Neuauflage der zentralen Quellenveröffentlichung: Jules Michelet: Le Procès des Templiers [1841–1851]. Préface de Jean Favier, 2 Bände, Paris 1987.

[4] Alain Pujol: Clément V, le pape maudit, La Brède 1988.

zum Hüter des Heiligen Grals verklärten Institution von Seiten freimaurerischer und esoterischer Kreise (bis in die jüngste Zeit hinein)[5], schließlich für breitere Kreise bestimmte Publikationen[6] und literarische Bemühungen, in denen das Schicksal der Templer als Stoff für historische Romane verwertet wird. Diese Beweggründe haben dazu geführt, daß das Thema der Templer im letzten Jahrzehnt immer wieder zum Objekt von Publikationen geworden ist.

Hier interessiert allein die streng wissenschaftliche Betrachtung der Geschehnisse, durch die Erschließung von Quellen, neuerdings nicht mehr primär aus dem unmittelbaren Umfeld der Beamtenschaft des französischen Königs und der päpstlichen Kurie, sondern aus den Randbereichen der Wirksamkeit des Templerordens, der auf päpstliches Geheiß in der gesamten abendländischen Christenheit sein Ende fand. Im Zentrum der Betrachtung steht nicht die Frage nach einer tatsächlichen Schuld der Ordensmitglieder im Sinne der Anklagepunkte (diese wird bis heute kontrovers beurteilt) und nach der Fairneß des Prozeßverfahrens, sondern das Faktum, daß sich der bedeutendste Machthaber seiner Zeit in Europa, der König von Frankreich, der obersten kirchlichen Autorität, des Papstes, bemächtigte, um einen real existierenden oder vermeintlichen politischen Gegner, den Templerorden, für immer auszuschalten. Obgleich der Schwerpunkt des Ordensbesitzes in Frankreich lag und die für seinen Untergang bestimmenden Ereignisse sich in Frankreich abspielten, ist die englischsprachige Literatur heute führend in der seriösen Fortschreibung des im 19. Jahrhundert noch von deutschen Historikern stärker berücksichtigten Forschungsthemas[7]. Ins Blickfeld geraten neuerdings stärker die ökonomischen und sozialen Beziehungen des Ordens, die als Vorbedingung seiner Auslöschung seine Isolierung innerhalb der christlichen Welt bewirkten. Der Sturz des Or-

---

[5] Louis Charpentier: Macht und Geheimnis der Templer. Bundeslade, Abendländische Zivilisation, Kathedralen [Les mystères des Templiers, Paris 1967], übersetzt von Renate Leiffer und Manfred Barthel, Herrsching 1986 – Monika, Hauf: Der Mythos der Templer, Solothurn-Düsseldorf 1995 – Rolf Affeldt / Heinrich Frank: Die Templer-Kapelle von Mücheln. Nach sieben Jahrhunderten ein echtes Testament der Templer: Auf den Spuren einer Grenz-Komturei im Saale-Tal bei Wettin (= Mitteldeutsche Geheimnisse aus der Vergangenheit 2), Leipzig 1996.

[6] Giorgio Perrini: Les aveux des Templiers, Paris 1992 – Andreas Beck: Der Untergang der Templer. Größter Justizmord des Mittelalters?, Freiburg-Basel-Wien 1992 – Ivan Gobry: Le procès des Templiers (= Vérités et Légendes), Paris 1995.

[7] Malcolm Barber: The Trial of the Templars, Cambridge-London-New York-Melbourne 1978 – Ders.: The New Knighthood. A History of the Order of the Temple, Cambridge 1994 – Malcolm Barber / Peter Edbury / Anthony Luttrell / Jonathan Riley-Smith (Hg.): The Military Orders. Fighting for the Faith an Caring for the Sick, Aldershot/Hampshire 1994 – Malcolm Barber: Crusaders and Heretics, 12th-14th Centuries, Aldershot/Hampshire 1995 – Peter Partner: The Murdered Magicians. The Templars and their Myth, Oxford-New York 1982: Diese Studie stützt sich teilweise auf die Forschungsergebnisse Malcolm Barbers, macht aber den (spät-)mittelalterlichen Hexenglauben für die Verfolgung der Templer verantwortlich und hat das angebliche Fortleben der Templer in verschiedenen Geheimbünden als zweiten Schwerpunkt. – Anne Gilmour-Bryson: The Trial of the Templars in the Papal State and the Abruzzi (= Studi e Testi 303), Città del Vaticano 1982.

dens war vorbereitet, als die Lawine der seit langem dokumentierten Templerprozesse losbrach. Sein Schicksal fügt sich ein in die Bezwingung des hochmittelalterlichen Papsttums durch den um Geschlossenheit bemühten Staat[8].

Die wohl größte Schwierigkeit bei der Erforschung des Templerordens besteht darin, daß die ordenseigene Quellenüberlieferung verlorengegangen ist, zumal das nach dem Verlust des Heiligen Landes mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Zypern verbrachte und dort in die Hände des Malteserordens übergegangene Archiv der Templer-Großmeister spätestens bei der osmanischen Eroberung dieser Insel vernichtet worden ist[9] und die an verschiedenen Orten erhaltenen Prozeßakten kaum ein objektives Bild zeichnen. Der Wert von dort festgehaltenen Geständnissen ist in erster Linie von der Beurteilung der Folter abhängig. Deren Anwendung erscheint aber nicht im Wortlaut der Texte, sondern kann nur indirekt erschlossen werden, und die Protokolle überliefern schwerpunktmäßig stereotype Schuldeingeständnisse – daran allein waren die verfolgenden Mächte interessiert[10]. Diese Umstände haben seit jeher die Spekulation um die Hintergründe der Templerverfolgung und um ein Fortleben des Ordens als Geheimgesellschaft begünstigt[11].

Der Orden verdankte seine Entstehung dem Bedürfnis, christliche Pilger auf ihren Reisewegen ins Heilige Land und zwischen den Heiligen Stätten vor räuberischen Übergriffen zu schützen. Im Jahre 1119 legten mehrere Ritter aus Nordfrankreich, näherhin aus der Champagne, vor dem lateinischen Patriarchen von Jerusalem zu diesem Zweck ein Gelübde ab. Vom Jerusalemer König Balduin II., der wohl den Anstoß zur Gründung einer bewaffneten Bruderschaft anstelle einer reiner Mönchsgemeinschaft gab, erhielten sie ein seiner Residenz benachbartes Grundstück auf dem Bezirk des ehemaligen Jerusalemer Tempels. Dort entstand, zunächst noch unter der Jurisdiktion des Jerusalemer Patriarchen, der Sitz des Großmeisters, der der ganzen Gemeinschaft den Namen gab. Ein Jahrzehnt später wurde die Regel der Gemeinschaft auf dem Provinzialkonzil von Troyes approbiert. Darin ist der militärische Charakter des Ordens eindeutig festgeschrieben: Einem Ordensritter wurde der Besitz von bis zu drei Pferden und selbst von Dienern

---

[8] Malcolm Barber: James of Molay, the last Grand Master of the Order of the Temple [Erstdruck in: Studia Monastica 14, 1972, 91–124], in: Ders., Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 124.

[9] Barber, The New Knighthood (wie Anm. 7) 310.

[10] Roger Sève / Anne-Marie Chagny-Sève (Hg.): Le procès des Templiers d'Auvergne (1309–1311). Édition de l'interrogatoire de juin 1309 (= Mémoires et documents d'Histoire médiévale et de philologie 1), Paris 1986, 65, 89 – Gobry, Le procès des Templiers (wie Anm. 6) 87 – Anke Krüger: Schuld oder Präjudizierung? Die Protokolle des Templerprozesses im Textvergleich (1307–1312), in: Historisches Jahrbuch 117 (1997) 340–377, bes. 377.

[11] Kritisch bewertet bei Partner, The Murdered Magicians (wie Anm. 7) und bei Barber, The New Knighthood (wie Anm. 7) 317–334. – Vgl. dagegen Charpentier, Macht und Geheimnis der Templer (wie Anm. 5), und Hauf, Der Mythos der Templer (wie Anm. 5). – Beck, Der Untergang der Templer (wie Anm. 6) 229 f., zieht eine Traditionslinie der Templerbewegungen über Adolf Lanz von Liebenfels bis Adolf Hitler.

erlaubt, das tägliche Offizium hingegen auf etliche Vaterunser reduziert. Waffenfähigkeit, nicht Bildung oder religiöse Erweckung, war die entscheidende Voraussetzung für die Aufnahme. Armut, Keuschheit und Gehorsam wurden situationsgerecht ausgelegt. Die an die kriegerische Realität angepaßte Askese drückte sich im Verbot adliger Modebeschäftigungen aus; einzig auf den Kampf gegen die Feinde der Christenheit sollte das Tun der Templer ausgerichtet sein; lediglich die Jagd auf gefährliche Löwen war erlaubt. Diese Lebensform, für die es bis dahin in der christlichen Welt kein Vorbild gab, wurde von keinem Geringeren als von Bernhard von Clairvaux – den älteren Begriff „miles Christi" (der bereits unter Papst Gregor VII. dazu diente, die Aggressivität des Adels zu kanalisieren) interpretierend – als die neue Form des christlichen Ritters verteidigt. Sein „Liber ad Milites Templi de Laude Novae Militiae" war eine Werbeschrift für ein Leben im Dienste des Heiligen Landes. Das Beispiel eines militarisierten Ordens, gewissermaßen von bewaffneten Zisterziensern, führte zur Weiterentwicklung anderer ursprünglich karitativ tätiger Gemeinschaften (Hospitaliter vom hl. Johannes) zu Ritterorden und teilweise auch deren Verschmelzung mit den Templern (Lazaristen, zu denen ältere Templer übertraten). Etliche lokale, vorwiegend auf der iberischen Halbinsel entstandene Ordensgründungen wurden ebenfalls in den Verband der Templer eingegliedert. Die Wurzeln dieser neuen Anschauung zum Waffendienst des christlichen Adels sind mit Sicherheit im Reformpapsttum des ausgehenden 11. Jahrhunderts und in der von ihm propagierten Kreuzzugsidee zu suchen. Umstritten bleibt nach wie vor, inwieweit kriegerische Moslembruderschaften beim Entstehen der monastischen Ritterorden Pate standen[12].

Die Templer waren nach dem Vorbild der Zisterzienser zentralistisch organisiert und schufen sich, vor allem mittels ablaßbegünstigter Schenkungen, ein Netz von Besitzungen mit Schwerpunkt in Nordfrankreich, gefolgt von Südengland, Südfrankreich, Aragón, Portugal und – als wichtige Nachschubbasis für den Seeweg ins Heilige Land – in antistaufischen Teilen Italiens. In Deutschland und Polen, wo sich der von den Staufern unterstützte Deutsche Orden stärker durchsetzte, erwarb der Orden hingegen erst verhältnismäßig spät wenige Besitzungen. Ihre Privilegien, allen voran die von dem Bernhard-Schüler Papst Innozenz II. (in der Bulle „Omne Datum Optimum") zugestandene Exemtion sowie das Recht auf freie Wahl des Großmeisters, waren dazu gedacht, den enormen Bedarf an Menschen und Material zu decken und weiträumige strategische Operationen im Interesse der gesamten Christenheit zu erleichtern. Die Förderung des Ordens durch verheiratete Leute, die davon abgehalten waren, selbst ins Heilige Land zu fahren, wurde, mit Vergünstigungen, die ansonsten nur Kreuzfahrern gewährt wurden, attraktiv gemacht[13].

Die päpstlichen Einschränkungen der bischöflichen Rechte und der rasch wachsende Reichtum des Ordens riefen aber schon wenige Jahrzehnte nach

---

[12] Malcolm Barber: The Origins of the Order of the Temple [Erstdruck in: Studia Monastica 12, 1970, 219–240], in: Ders., Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 219–240 – Ders., The New Knighthood (wie Anm. 7) 40.

[13] Barber, The New Knighthood (wie Anm. 7) 44–58.

seiner Entstehung um die Mitte des 12. Jahrhunderts Widerspruch im Klerus hervor. Johannes von Salisbury kritisierte die übermäßige Ausstattung mit Privilegien als Anreiz zum Geiz und als Korruptionsgefahr. Der Kanonist Vincentius Hispanus führte in seiner Kritik an übermäßigen päpstlichen Privilegierungen ohne gleichzeitige ausreichende päpstliche Kontrolle namentlich den Templerorden an[14]. Der rechtliche Status der Ritterorden wurde von der theologischen und juristischen Wissenschaft zudem nicht hinreichend abgeklärt, so daß die Hofgelehrten König Philipps des Schönen im Prozeßverfahren erklären konnten, die Privilegien der Kleriker, näherhin die geistliche Exemtion, seien nicht auf Ritter, zumal häresieverdächtige, anzuwenden[15].

Weitere Gefahren für den Orden, der sich – vor allem in der Schlußphase der Kreuzzugsepoche – im Orient und in Spanien befestigte Stützpunkte aufbaute und darin die Souveränität beanspruchte, entstanden durch den Neid der Herrscher in den Kreuzfahrerstaaten und im christlichen Westen sowie durch konkurrierende Ritterorden. Von einer eigenständigen Verhandlungstaktik mit islamischen Nachbarn war es nur ein kurzer Schritt zum Vorwurf, die Templer würden Verrat an der Sache der Christen üben und in ihren Niederlassungen islamische Riten dulden. Die vernichtende Niederlage des christlichen Heeres gegen Sultan Saladin in der Schlacht von Hattin 1187 bedeutete nicht nur den dauerhaften Verlust des Stammsitzes Jerusalem und den vorübergehenden Zusammenbruch der Ordensstrukturen im übrigen Palästina, sondern den Großmeister der Templer traf der Vorwurf, maßgeblich an jenem Desaster schuld zu sein. 1229 und 1244 folgten schwere Konflikte zwischen den Templern und dem Staufer-Kaiser Friedrich II.: Verräterisches Paktieren mit Moslems und die Zulassung islamischer Riten in ihren Niederlassungen wurden als propagandistische Vorwürfe gegen die Templer eingesetzt, und in der Tat hatten die Templer aus wirtschaftlichen Gründen Moslems in ihren Besitzungen, etwa auf Mallorca und in Valencia, angesiedelt[16]. Gleichwohl hatten sie auch in den militärischen Niederlagen einen hohen Blutzoll entrichtet und wurden während der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von den Heeren der ägyptischen Mamelucken nach und nach ihres Stützpunktnetzes beraubt. Nachdem am 25. Mai 1291 die von Flüchtlingen überfüllte Templerfestung am Hafen als letzter Teil des christlichen Akkon von islamischen Kriegern im Sturm genommen wurde, sah sich der Orden gezwungen, bis Mitte August des Jahres alle übrigen noch verbliebenen Küstenfestungen (Sidon, Tortosa und Atlit) zu evakuieren und sein Hauptquartier nach Zypern zu verlegen, in der Hoffnung, von dort unter günstigeren Bedingungen einen Gegenangriff einleiten zu können. Ein gescheiterter Landungsversuch auf der Insel Ruad und lokale Konflikte mit zypriotischen Herrschern aus dem Hause Lusignan brachten den Orden in eine schwere Krise. Gleichwohl scheint unter seinen

---

[14] Ebd. 59–63, 282.

[15] Malcolm Barber: The social context of the Templars [Erstdruck in: Transactions of the Royal Historical Society 34, London 1984, 27–46], in: Ders.: Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 46 – Gobry, Le procès des Templiers (wie Anm. 6) 97.

[16] Barber, The New Knighthood (wie Anm. 7) 249.

führenden Mitgliedern um 1300 das Projekt einer groß angelegten Invasion, die durch eine bis in die entlegensten westlichen Komtureien reichende Logistik abgesichert war, verfolgt worden zu sein. Und während der Prozesse fanden sich für den Orden in Zypern, den Johanniterprior von Nikosia ausgenommen, nur positive Zeugnisse über Lebenswandel und orthodoxe Frömmigkeit seiner Angehörigen. Der von der Vertreibung aus dem Heiligen Land ebenfalls betroffene Johanniterorden konnte hingegen seine Stellung durch die Eroberung der Insel Rhodos und deren Umwandlung zum Ordensstaat behaupten[17].

Dafür daß die Ordensdisziplin gleichzeitig in Verfall geraten sei, gibt es vor dem vom französischen König überfallartig begonnenen Verfahren keinerlei Anzeichen, Sodomie – in den Templerprozessen der immer wieder thematisierte Standardvorwurf – wurde in den Ordensstatuten überaus scharf sanktioniert; man wird freilich zwischen Recht und inoffizieller – quellenmäßig kaum faßbarer – Praxis in einer Gemeinschaft, aus der Frauen strikt ausgeschlossen waren und die jedwede Preisgabe interner Geheimnisse streng ahndete, unterscheiden müssen.

Für eine Endzeit der Ritterorden in ihrer bisherigen Gestalt an der Schwelle zum 14. Jahrhundert spricht, daß eine Diskussion um die Vereinigung aller Ritterorden, allen voran der Templer und der Johanniter, aufbrach. Einem derartigen Befehl Papst Clemens' V. aus dem Jahre 1306 widersetzte sich Jacques des Molay[18], der nach dem Fall von Akkon gewählte letzte Großmeister des Ordens, jedoch energisch. Die Vision des Raimundus Lullus von einem „Bellator Rex" als Anführer eines einheitlichen militärischen Ordens der Christenheit und seine den Templern gegenüber erhobene Beschuldigung, durch ihren Partikularismus einen neuen großen Kreuzzug zu verhindern, fanden sowohl an der päpstlichen Kurie als auch am französischen Hof offene Ohren. Philipp der Schöne sah sich bereits selbst in der Rolle des „Bellator Rex" und erwog, einen seiner Söhne zum Großmeister des neuzuschaffenden Einheitsritterordens zu erheben, um sich den Zugriff auf Strukturen und Vermögen aller Ritterorden zu verschaffen. Es darf allerdings mit gutem Grund bezweifelt werden, ob Philipp der Schöne wirklich seinen Sitz in Jerusalem aufschlagen wollte, längst diente die Kreuzzugsidee zur Legitimierung einer Realpolitik, die auf die flächendekkende Konsolidierung im engeren Staatsgebiet, hierbei aber auch auf Kontrolle aller exemten Körperschaften, abzielte. Wenn er Kreuzzugsabsichten beteuerte, so tat er dies, um Bedenken gegen die Besteuerung des Klerus zu zerstreuen[19]. Bei seinen Plänen bediente er sich Clemens' V. Dessen Papstwahl bereits war von ihm gesteuert worden, und durch den geschickten Rückgriff auf die öffentliche Meinung und den gegen seinen Vorgänger Bo-

[17] Peter Edbury: The Templars in Cyprus, in: Barber / Edbury / Luttrell / Riley-Smith, The Military Orders (wie Anm. 7) 189–195 – Anne Gilmour-Bryson: Testimony of Non-Templar Witnesses in Cyprus, ebd. 205–211 – Annetta Iliévra: The Suppression of the Templars in Cyprus to the Cronicle of Leontios Makhairas, ebd. 212–219.

[18] Barber, James of Molay, in: Ders., Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 91–124.

[19] Haller: Das Papsttum (wie Anm. 2) 275 – Barber, James of Molay, in: Ders., Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 105 – Ders., The New Knighthood (wie Anm. 7) 284 f.

nifaz VIII. angestrengten, doch nicht abgeschlossenen Häresieprozeß blieb Clemens zeitlebens von königlichen Repressalien bedroht[20]. Der Templergroßmeister hingegen warb für einen gemeinsamen Kreuzzug aller christlichen Herrscher, der von ihm selbst koordiniert werden und Zypern als Landungsbasis nutzen sollte. Deswegen reiste er 1307 in den Westen, geradewegs in die Falle! Denn in Frankreich mußte er als Feind der neuen Königsidee erscheinen. Nicht von ungefähr verbreiteten die Propagandisten Philipps, daß seine Wahl zum Großmeister nicht korrekt verlaufen sei.

Bis zuletzt hatte der Orden die Gunst der Mächte genossen: Papst Bonifaz VIII. hatte der Orden noch zahlreiche Privilegien, darunter die Gleichstellung Zyperns mit dem nunmehr verlorenen Heiligen Land[21], abgewinnen und auch in den ersten beiden Jahrzehnten König Philipps des Schönen seine dominierende Rolle bei der Kontrolle des königlich französischen Staatsschatzes und Zahlungsverkehrs bewahren können. Selbst das im Jahre 1295 im Pariser Louvre eigens eingerichtete königliche Schatzmeisteramt wurde unter königlicher Oberaufsicht von den Templern verwaltet, und die außenpolitischen Unternehmungen des Königs, sogar sein Prozeß gegen Bonifaz VIII., wurden von den Templern mitgetragen. Während einer Revolte im Dezember 1306 noch suchte der „Falschmünzer-König" im Pariser Temple Schutz. Der zur gleichen Zeit ausgetragene Streit um die Besteuerung des Klerus und die Konfiskation von Vermögen lombardischer Bankiers und Juden durch königliche Beamte kündeten freilich an, wer als nächster Opfer des ins Unermeßliche steigenden Finanzbedarfs der auf Expansion bedachten Krone Frankreichs sein würde[22].

Letztlich wurden die Templer also Opfer ihrer Strategie: Um ihren Nachschubbedarf zu decken und ihre Festungsbauten zu finanzieren, sorgten sie nicht nur für eine vorbildliche Bewirtschaftung ihrer ländlichen Mustergüter, sondern praktizierten auch einen für ihre Zeit fortschrittlichen Geldverkehr. Ihre überregionalen Beziehungen verliehen ihnen den Charakter einer Großbank und multinationalen Handelsgesellschaft, und nicht wenige Herrscher, darunter auch der König von Frankreich, vertrauten den um ihrer Zuverlässigkeit willen geschätzten Brüdern des Tempels ihren Staatsschatz an. Nicht wenige Päpste, darunter Innozenz III., benutzten sie zu erstrangigen Geldgeschäften. Der Pariser „Temple", Festung, königliche Schatzkammer und das bedeutendste Finanzzentrum des Landes, umfaßte ein separat befestigtes Stadtviertel auf dem rechten Ufer der Seine („Ville-

---

[20] Haller, Das Papsttum (wie Anm. 2) 267 – Gilmour-Bryson, The Trial of the Templars in the Papal State and the Abruzzi (wie Anm. 7) 13 – Tilman Schmidt: Der Bonifaz-Prozeß. Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V. (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 19), Köln-Wien 1989, bes. 424–426: Das Verfahren wurde im Frühjahr 1311 nach der Absolution des königlichen Ministers Wilhelm von Nogaret von den Kirchenstrafen, die er sich wegen des Attentates von Anagni zugezogen hatte, durch Papst Clemens von königlicher Seite eingestellt.

[21] Peter Edbury: The Templars in Cyprus, in: Barber / Edbury / Luttrell / Riley-Smith, The Military Orders (wie Anm. 7) 195 – Barber, James of Molay, in: Ders., Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 94.

[22] Barber, The New Knighthood (wie Anm. 7) 296–298.

neuve du Temple"). Der Aufstieg der französischen Monarchie im 13. Jahrhundert wird den Schatzmeistern des Pariser Tempels zugeschrieben. Auch andere Ordensniederlassungen dienten Leuten, die sich zu einer Pilgerfahrt oder sonstigen Reise aufmachten, als sicheres Depot, und nicht selten blieb ein Teil des anvertrauten Gutes dem Orden als Lohn für die Aufbewahrung oder für die Testamentsvollstreckung. Dem Ideal des jugendlichen Kämpfers für das Reich Christi entsprach in der Schlußphase des Bestehens des Ordens offensichtlich nur mehr ein Teil seiner Mitglieder, viele unter ihnen glichen viel eher dem Bild eines erfahrenen Gutsverwalters und Geschäftsmannes[23]. Höchstes Vertrauen in die Unbescholtenheit von Ordensmitgliedern, denen ihre Regel den persönlichen Besitz von Geld über den Reisebedarf hinaus verbot, und der Verdacht des Hochverrates an den königlichen Interessen liegen allerdings nahe beieinander, zumal der Orden nicht nur in den Kreuzfahrerstaaten die Herrscherhäuser an Stabilität bei weitem übertraf. Und der Pariser Schatzmeister – der erste Finanzberater des französischen Königs – wurde schließlich nicht von diesem selbst, sondern vom Großmeister des Ordens ernannt. Was lag also näher, als sich von dieser Abhängigkeit zu befreien, um der eigenen Souveränität noch mehr Raum zu verleihen? Für dieses Tatmotiv Philipps[24] sprechen seine sonstigen Bemühungen, Einfluß auf den Papst zu nehmen und ihn in den eigenen Machtbereich zu translozieren, damit die Phase des Avignonesischen Papsttums einzuleiten. Königliche Übergriffe auf den Schatz der örtlichen Templer hatte es bereits vorher in London und im aragonesischen Perpignan gegeben, doch hatten sich damit die jeweiligen Kronen noch mehr Schaden als Nutzen zugefügt[25]. Die sorgfältige Inventarisierung der in allen Provinzen Frankreichs gelegenen Besitzungen der verhafteten Templer spricht jedenfalls eine deutlichere Sprache als alle verbalen Dementis!

Ihre spezielle Note erhielt die Templerverfolgung durch den eifernden Charakter des Königs, der 1305 seine Gemahlin vergiftet wähnte, in den Folgejahren alle Juden aus seinem Reich vertrieb, auch Hostienfrevel und Ehebruch, selbst innerhalb des eigenen Hauses, rigoros verfolgte. Daß Sexualität im Templerprozeß ein so hohes Gewicht bekam, mag durch des Königs persönliche Obsessionen verursacht worden sein[26]. Unter solchen Umständen verwundert auch nicht, daß Idolatrie und perverse Praktiken die Verhörschemata füllen: erst Anschuldigungen dieses Gewichts ermöglichten nämlich Prozesse nach den Regeln der Inquisition, die jede erfolgreiche Gegenwehr aussschalteten. Zu einer wirksamen Verschwörung gegen den

---

[23] Alan Forey: Towards a Profile of the Templars in the Early Forteenth Century, in: Barber / Edbury / Luttrell / Riley-Smith, The Military Orders (wie Anm. 7) 196–204 – Malcolm Barber: Supplying the Crusader States; the role of the Templars [Erstdruck in: The Horns of Hattin, hg. von B. Z. Kedar, Jerusalem-Aldershot 1992, 314–326], in: Ders.: Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 315–322 – Barber, The New Knighthood (wie Anm. 7) 267–273.

[24] Dominique Poirel: Philippe le Bel (= Collection Passé simple), Paris 1991 – Barber, The New Knighthood (wie Anm. 7) 274.

[25] Barber, The New Knighthood (wie Anm. 7) 278 f.

[26] Ebd. 299.

König waren die rund 2.000 französischen Templer nicht in der Lage, auf jeden Fall aber hatte die königliche Propaganda genügend Stoff, um vom eigentlichen Zweck des Vorgehens abzulenken[27].

Im Sommer 1307 wurden zunächst Gerüchte über die im Orden herrschende Unmoralität lanciert. Die königlichen Räte bedienten sich kompromittierender Aussagen von zwei abgefallenen Templern. Die Weigerung Clemens' V., die verlangte Untersuchung der angeblichen Vorfälle unverzüglich durchzuführen, lieferte den Beratern des Allerchristlichsten Königs den Vorwand, die von der höchsten geistlichen Gewalt verschleppte Verfolgung der Perversionen selbst in die Hand zu nehmen, um dann Philipp als den Retter der Christenheit vor einer häretischen Verschwörung darzustellen. Das Vorgehen gegen den Orden diente letztlich auch dazu, der Welt eine neue Qualität der Rechte eines weltlichen Monarchen in geistlichen Dingen bei Versagen der kirchlichen Autorität vor Augen zu führen: Nach der wortreich geführten Propaganda hätten der König und seine Mitarbeiter für Christus den größten Sieg seit der Erlösung ermöglicht. Gelegenheit zum überraschenden – und im ganzen Land gleichzeitigen – Losschlagen am 13. Oktober 1307 bot ihm nach längerer Vorbereitungszeit die Anwesenheit der gesamten Ordensspitze bei einem Requiem für seine Schwägerin in Paris. Die rasch aufeinanderfolgenden Geständnisse und Widerrufe selbst führender Ordensmitglieder, die in ganz Frankreich verhaftet werden konnten, allen voran die des völlig überforderten Großmeisters, vor der Inquisition des Dominikaners Wilhelm von Paris, der hohen Geistlichkeit und der Universität Paris, besonders zu Anklagepunkten wie Idolatrie, Verhöhnung des Kreuzes und obszöne Küsse (auf den Bauch oder „in ano")[28], lassen auf eine gekonnte Mischung von Versprechungen und Folterandrohungen durch die königlichen Beamten schließen. Die Geständnisse der Ordensleitung, die einem bereits am Tag nach Beginn der Massenverhaftung publizierten königlichen Manifest folgten[29], wirkten niederschmetternd auf einfache Ordensmitglieder[30]. Stark divergierende Geständnisse zur Götzenverehrung lassen vermuten, daß dieses Thema der Phantasie der Verfolger entsprang. Dagegen stimmen die Aussagen zur Aufnahme von Neumitgliedern – oft gekoppelt mit Bekundungen des Widerwillens gegen Zumutungen – weitgehend überein. Bei diesen unter Ausschluß der Öffentlichkeit stattfindenen Akten zumindest scheint von vielen Oberen grober Unfug verübt worden zu sein[31]. Die phantasievoll divergierenden Geständnisse zum The-

---

[27] Barber, James of Molay, in: Ders., Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 108.

[28] Charpentier, Macht und Geheimnis der Templer (wie Anm. 5) 217: Esoterische Deutung der Aufnahmeriten.

[29] Demurger, Clément V, in: Dictionnaire Historique de la Papauté (wie Anm. 1).

[30] Barber, James of Molay, in: Ders., Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 111.

[31] In der älteren Forschung (Haller, Das Papsttum [wie Anm. 2] 238; Döllinger, Der Untergang des Tempelordens [wie Anm. 2] 262) werden bisweilen alle Geständnisse unter dem Aspekt der Anwendung der Folter undifferenziert als unhaltbar angesehen. – Vgl. hingegen Sève / Chagny-Sève, Le procès des Templiers d'Auvergne (wie Anm. 10) 51, 88: Ob die Folter, die in den Verhörprotokollen aus der Auvergne nicht erwähnt wird, angewandt wurde, könne nicht eindeutig beantwortet werden. Ob den Geständnissen eine Realität zugrunde liegt, sei sich die historische Forschung uneins. – Barber,

ma Verehrung eines Götzenbildes lassen vermuten, daß dieses Thema der Phantasie der Verfolger entsprang und im Laufe der Untersuchungen ausgeweitet wurde. In keiner Aussage der theologisch zumeist ungebildeten Ordensbrüder tritt freilich ein häretisches Glaubenssystem explizit zutage. Die Überbetonung des Gruppengeheimnisses wirkte sich nun gegen den Orden, der kein Noviziat, keine theologische Bildung, dafür aber die ausschließliche seelsorgerliche Betreuung durch Ordenskapläne kannte, aus. Die Schweigepflicht umfaßte mehr als nur militärische, finanzielle und politische Geheimnisse, und durch sein Elitebewußtsein hatte sich der Orden längst vor den dramatischen Ereignissen der Jahre 1307 bis 1314 des Rückhalts bei Klerus und Laien beraubt.

Papst Clemens V.[32], von Geburt Gascogner und vor seiner Wahl durch die Gunst seines Vorgängers Bonifaz VIII. Erzbischof im königlich englischen Bordeaux, residierte in der ersten Phase der Templerverfolgung in Poitiers, auf königlich französischem Territorium. Als er von Beamten Philipps mit vielfach eingestandenen Greueltaten eines ihm allein unterstehenden Ordens konfrontiert wurde, suchte er nur noch seine primatiale Rolle formal zu wahren. Inhaltlich konnte er, ohne sich selbst wegen Begünstigung der Häresie zu beschädigen, nicht von der vom König und seinen Beamten vorgegebenen Linie abweichen. Seine ausgeprägte Familienpolitik machte ihn überdies angreifbar. Sein unter dem 22. November 1307 in der Bulle „Pastoralis praeeminentiae" erfolgter Protest gegen die Verletzung der päpstlichen Exemtion des Ordens durch den König blieb bloßes Papier, es trat nur für einige Monate eine Verzögerung ein. Aber zumindest alle künftigen Schritte gegen die Templer, ganz gleich, welche Richtung sie nahmen, sollten zumindest in seinem Namen geschehen. Indem der Papst somit formal die Verantwortung für das weitere Geschehen übernahm, wurde er zum Komplizen des königlichen Unrechts. Clemens V. befahl zugleich, alle Templer in der gesamten Christenheit auch außerhalb Frankreichs in seinem Namen in Haft zu nehmen, doch wurde diese Weisung anfänglich nur inkonsequent beobachtet[33]. Ferner ordnete er Einzeluntersuchungen durch päpstliche Beauftragte an, in der Sache freilich konnte er gegen den entschlossenen Willen des Königs, seiner Beamten und des ihm ergebenen Klerus, die alle Kontakte der päpstlichen Kommissare mit den gefangenen Templern überwachten, nichts ausrichten: Wo verteidigungsbereite Templer wegen Widerrufs ihrer Geständnisse verbrannt wurden – auf dem in Paris unter Vorsitz des neuen Erzbischofs Philippe de Marigny, Bruder eines königlichen Hofbeamten, tagenden Konzil der Kirchenprovinz von Sens 1310 allein 54 Personen – brach jegliche Verteidigung des Ordens im Terror

---

James of Molay, in: Ders., Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 113, verneint sogar, daß der Großmeister gefoltert worden sei.

[32] Pujol, Clément V, le pape maudit (wie Anm. 4) – Demurger, Clément V, in: Dictionnaire Historique de la Papauté (wie Anm. 1).

[33] B. Alart: L'Ordre du Temple en Roussillon et sa suppression [1867], [Neudruck] hg. von P. Schrauben, Rennes-le-Château 1988.

zusammen, aber um gerechte Verfahren, die die Wahrheit ans Licht bringen sollten, ging es überhaupt nicht[34].

Seit Sommer 1308 mußte der Papst den Drohungen König Philipps, der sich auf von ihm vorbestellte Aufrufe seiner Landstände stützte, nachgeben. Die ihm mittels neuer Verhöre in Poitiers präsentierten „Geständnisse" sorgfältig präparierter Templer überwiegend niederen Ranges hatten nun auch ihn von deren Schuld „überzeugt"[35]. In alle Teile der Christenheit erließ er einen umfassenden Verhörauftrag, um ein definitives päpstliches Urteil über den Orden vorzubereiten[36]. Der Inhalt der 127 Fragepunkte war bereits durch die ersten, im Herbst 1307 von der königlichen Inquisition produzierten Pariser „Geständnisse" vorgegeben: Verleugnung Christi und Idolatrie, mit dem Kreuz begangene sakrilegische Akte, Anleitung zur Homosexualität, Auslassung der Wandlungsworte durch die Ordenskapläne, Absolution von Sünden durch Ordensobere. Im Juni 1311 beendeten die von der königlichen Macht zunehmend eingeschüchterten päpstlichen Kommissionen ohne konkreten Abschluß ihre Arbeit in den Bistümern Frankreichs. Auch auf dem mit einjähriger Verspätung eröffneten Konzil von Vienne[37] verhinderte der Papst mit allen Mitteln, daß die Konzilsväter, von denen etliche keineswegs mit der päpstlichen Linie übereinstimmten, über die Schuld des Ordens diskutierten und über ihn einen Urteilsspruch fällten. Damit war jede Gefahr gebannt, daß König Philipp wegen seines beispiellosen Vorgehens gegen die Templer kompromittiert würde. Im März 1312 – unmittelbar vor dem königlichen Einzug auf dem Konzil – erklärte er die Templer in der Bulle „Vox in excelso" – ohne formalen Schuldspruch – in einem Geheimen Konsistorium auf Grund apostolischer Vollmacht für aufgehoben. Im Mai 1312 wurde in der Bulle „Ad providam" das frühere Eigentum der Templer dem Johanniterorden übergeben, dem französischen König aber wurden nur ersatzweise 200.000 Livres zuzüglich 60.000 Livres Unkosten für Haft und Gerichtsverfahren, dem Papst selbst die Templergüter in der Provence zugeschlagen. Den geständigen und bußfertigen Templern wurden in der Bulle „Considerantes dudum" auf Lebenszeit Pensionen zugestanden, die rückfälligen und unbußfertigen allerdings mit harten Strafen bedroht, die führenden Mitglieder des Templerorden schließlich in der Bulle „Ad certitudinem" der päpstlichen Gerichtsbarkeit vorbehalten. Sofort nach diesen Publikationen wurde die Konzilsfarce geschlossen[38].

Der Fortgang des päpstlichen Prozesses gegen die Ordensleitung offenbart ein letztes Mal die Ohnmacht Clemens' V. Am 18. März 1314 wurde der letzte, zwischen königlichen Beamten und päpstlichen Beauftragten zerrie-

---

[34] Gobry, Le procès des Templiers (wie Anm. 6) 227–229.

[35] Barber, James of Molay, in: Ders., Crusaders and Heretics (wie Anm. 7) 115 – Gobry, Le procès des Templiers (wie Anm. 6) 135–146.

[36] Gilmour-Bryson, The Trial of the Templars in the Papal State and the Abruzzi (wie Anm. 7) – Sève / Chagny-Sève, Le procès des Templiers d'Auvergne (wie Anm. 10).

[37] Publikation eines älteren Manuskriptes: Lilian Wetzel: Le Concile de Vienne 1311–1312 et l'abolition de l'Ordre du Temple, Paris 1993 – Haller, Das Papsttum (wie Anm. 2) 272.

[38] Gobry, Le procès des Templiers (wie Anm. 6) 256–266.

bene, von seinen Untergebenen mehrfach, doch nicht stichhaltig sexueller Verfehlungen und des Götzendienstes beschuldigte Großmeister Jacques de Molay von einer Kommission aus drei Kardinälen, darunter ein päpstlicher Nepot, ein Pensionär und ein ehemaliger Beichtvater König Philipps, zu lebenslänglicher Haft verurteilt. Er sah sich durch dieses Vorgehen offenbar nochmals getäuscht und widerrief bei seiner öffentlichen Vorstellung vor der Pariser Kathedrale seine früheren Geständnisse. Daraufhin wurde er auf Geheiß des Königs noch am selben Tag, ohne die auf den nächsten Tag anberaumte Entscheidung der drei päpstlichen Kommissare abzuwarten, zusammen mit einem Mitbruder auf einer Seeinsel unterhalb der Kathedrale Notre Dame öffentlich verbrannt, die päpstliche Autorität damit vor vollendete Tatsachen gesetzt[39]. Die angeblichen Ausrufe des Großmeisters auf dem Scheiterhaufen – er soll den König und den Papst binnen kurzer Frist vor das göttliche Gericht zitiert haben, und beide starben kurz darauf unter schlimmen Umständen – haben den Anstoß zu zahlreichen Legenden gegeben[40].

Die von den königlichen und päpstlichen Kommissionen mittels fester Frageschemata durchgeführten Untersuchungen haben sich an verschiedenen Orten in noch erhaltenen Verhörprotokollen von etwa 1.000 Templern niedergeschlagen. Einige Prozeßserien haben in jüngster Zeit eine kritische Edition mit statistischer Auswertung und teilweise unter Zuhilfenahme moderner Computertechnik erfahren[41]. Textvergleiche bestätigen im Wesentlichen die bisherigen Forschungsansichten[42]. Ein glimpfliches Verhör ohne Folter und ein meist mit Freispruch endende Behandlung erfuhren die Angeklagten dort, wo die Untersuchung gegen sie außerhalb des Machtbereichs des Hauses Anjou und seiner Verbündeten geführt wurde, etwa in den Königreichen der iberischen Halbinsel und im Heiligen Römischen Reich, wo man ihnen zumeist den Übertritt in den Deutschen Orden ermöglichte. Anders als in Frankreich, wo sich ihnen keinerlei Chance einer bewaffneten Verteidigung geboten hatte, gab es hier bis zur ersten Klärung durch lokale Autoritäten militärische Zusammenschlüsse. In diesen Ländern fällt auch der Teil, der die absurden Anschuldigungen des Fragenkatalogs konsequent ableugnete, wesentlich höher aus. Unterschiedlich sind die Ergebnisse im politisch zerrissenen Italien und auf den britischen Inseln. Auch hier verschwanden viele Templer, als ihr Orden als ganzer unrettbar verloren schien, in anderen Orden. Diese uneinheitliche Praxis, die nicht immer oder erst nach wiederholten Mahnungen den päpstlichen Vorgaben folgte, illustriert nochmals den politischen Charakter der Verfahrensweise[43].

---

[39] Ebd. 267–273.

[40] Charpentier, Macht und Geheimnis der Templer (wie Anm. 5) 270 f.: Esoterische Deutung der Überlieferung zum Tod des Großmeisters Jacques de Molay.

[41] Gilmour-Bryson, The Trial of the Templars in the Papal State and the Abruzzi (wie Anm. 7) – Sève / Chagny-Sève, Le procès des Templiers d'Auvergne (wie Anm. 10).

[42] Krüger, Schuld oder Präjudizierung? (wie Anm. 10).

[43] Gilmour-Bryson, The Trial of the Templars in the Papal State and the Abruzzi (wie

Auf der iberischen Halbinsel, wo die Front zwischen christlichen und islamischen Herrschern im 14. Jahrhundert noch weiterbestand und militärisch ausgerichtete Ritterorden auch weiterhin als notwendig angesehen wurden, wurden die regionalen Templerverbände auf Betreiben der jeweiligen Könige in ersatzweise neugegründete „nationale" Ordensverbände eingegliedert So entstanden 1317 – mit unverändertem Habit – der spanische Ritterorden Unserer Lieben Frau von Montesa und der portugiesische Christusorden.

Daß die kirchliche wie die königliche Gewalt nach der Zerschlagung der Ordensstruktur kein Interesse mehr an der Verfolgung einzelner Mitglieder hatte, zeigt sich daran, daß Jahre nach den Prozessen „geständige" ehemalige Templer in zahlreichen französischen Bistümern Pensionszahlungen erhielten. 1318 wurden sogar Eheschließungen von Templern wegen deren Gelübden, die nach wie vor als gültig angesehen wurden, durch ein Breve verboten, Papst Johannes XXII. wollte sie zum Beitritt in einen anderen Orden drängen[44]. Gleichwohl wurden gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts zwei ehemalige Ordensmitglieder, die bei der islamischen Eroberung von Akkon 1291 in Gefangenschaft geraten waren und im Ehestand in Palästina leben konnten, von einem deutschen Pilger in ihre südfranzösische Heimat repatriiert. Ihnen wurde ein ehrenvoller Empfang am päpstlichen Hof zu Avignon bereitet. Von einem Prozeß gegen ihren einstigen Orden hatten sie, so beteuerten sie, nie etwas gehört[45].

Anm. 7) 17–28 mit Überblick über einzelne lokale Prozeßverfahren – Gobry, Le procès des Templiers (wie Anm. 6) 277–284.

[44] Gobry, Le procès des Templiers (wie Anm. 6) 306.

[45] Barber, The New Knighthood (wie Anm. 7) 1, 280.

Anti-Papalismus und begrenzte Monarchie in François Hotmans „Franco-Gallia"

Von Gunter Zimmermann

1. Das Problem

Nach einer knappen Darstellung der Theorie des Papsttums, die sich in den politischen Schriften des großen jesuitischen Kontroverstheologen Robert Bellarmin findet, behauptet *George H. Sabine* in seiner bekannten „History of Political Theory", daß sich mit Ausnahme der divergenten Auffassung von der Kirchenleitung die Staats- und Kirchenanschauung des katholischen Systematikers in nichts von der Konzeption der Calvinisten unterscheide. Beide, Katholiken und Reformierte, treten seiner Ansicht nach für die Unabhängigkeit der Kirche in allen Lehr- und Glaubensentscheidungen ein, beide konnten die staatliche Herrschaft in einer nationalen Kirche nicht anerkennen und das unerschütterliche und unumstößliche göttliche Recht eines häretischen Königs nicht akzeptieren. Darum ist es nach dem Urteil des amerikanischen Historikers gerechtfertigt, daß in der Polemik der Royalisten, der Anhänger eines mehr oder weniger begründeten monarchischen Absolutismus, Katholiken und Calvinisten zusammengefaßt werden. Das Epigramm des englischen Königs Jakob I., daß Jesuiten nichts anderes seien als puritanische Papisten, ist nach dem Verständnis *Sabines* typisch für diese Art der Diskussion und Auseinandersetzung. Wesentlicher als die historische Feststellung ist jedoch die in die Geschichte der politischen Theorie zielende Behauptung des modernen Interpreten, daß diese königliche Aussage im großen und ganzen wahr ist[1].

Für eine der größten Ironien in der Geschichte der politischen Ideen hält es der amerikanische Historiker, daß sowohl die Katholiken als auch die Reformierten durch ihr hartnäckiges Festhalten an der kirchlichen Supraordination zu einer Regelung und Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche beigetragen haben, die sie beide seiner Ansicht nach verabscheuten und strikt ablehnten. Die gesamte christliche Überlieferung sprach nach der Interpretation *Sabines* gegen den Versuch, die weltliche Obrigkeit zum Schiedsrichter in Glaubensfragen und religiösen Angelegenheiten zu ma-

[1] Vgl. *George H. Sabine*, A History of Political Theory, 4. Aufl., rev. durch *Thomas L. Thurston*, Hinsdale/Illinos 1973, S. 361.

chen. Selbst wenn die nationalen Kirchen in der Tat die Angehörigen der gesamten Nation zu ihren Mitgliedern zählten, war es seiner Auffassung nach im Zeitalter der Reformation und der Konfessionskriege nicht möglich, dem weltlichen Regiment die Bestätigung geistlicher Entscheidungen zu überlassen. Daher war auf der Basis der christlichen Tradition die von Katholiken und Calvinisten verfochtene Forderung, daß die Kirche sich unabhängig von der weltlichen Gewalt organisieren und entfalten müsse, unausweichlich und unvermeidlich[2].

Die kirchliche Unabhängigkeit, fährt *Sabine* in seiner Erzählung fort, war jedoch nur um den Preis zu haben, daß Staat und Kirche in der Theorie zu zwei eigenständigen und voneinander unabhängigen Gemeinschaften erhoben wurden, die im tiefsten Grunde nichts miteinander zu tun hatten. Dieses Zugeständnis, das au fond die moderne Zeit charakterisiert, wollten nach *Sabine* jedoch weder die Katholiken noch die Calvinisten machen. Im wesentlichen waren seiner Darstellung nach die katholischen, besonders die jesuitischen Kontroverstheologen sogar aufgeschlossener gegenüber den neuen Möglichkeiten, die sich durch den Gang der Ereignisse aufdrängten. Doch letzten Endes intendierten beide Konfessionen in der Perspektive des amerikanischen Historikers, die mittelalterliche Einheit der Christenheit, die „respublica christiana" in einem neuen Gewand, in einer neuen Gestalt weiterzuführen bzw. wiederzubeleben[3].

Die strukturelle Übereinstimmung zwischen den politischen Theorien katholischer und reformierter Provenienz, die *Sabine* aus den Niederungen der Pamphlete und Flugblätter der royalistischen Propaganda des 16. und 17. Jahrhunderts zu einem festen geistesgeschichtlichen Faktum erhebt, ergibt sich seinem Verständnis nach aus der gemeinsamen historischen Situation. Für beide Konfessionen war es seinem Urteil nach notwendig zu betonen, daß erstens die politisch-weltliche Verpflichtung nicht als zwingend und absolut verbindlich zu betrachten sei und daß zweitens das Widerstandsrecht gegen einen ketzerischen und häretischen Herrscher als legitim und berechtigt angesehen werden müsse. Beide Konfessionen setzten sich deswegen für den Gedanken ein, daß die politisch-weltliche Gesellschaft ihre eigenen Obrigkeiten und Magistrate erzeugt und erschafft und daß sie diese öffentliche Gewalt nach ihren eigenen Maßstäben und Kriterien regulieren und kontrollieren kann. Stringenterweise waren deshalb nach dem amerikanischen Historiker beide Konfessionen der Überzeugung, daß die politische Macht im Volk selbst liegt, daß sie von ihm durch einen Vertrag auf den Monarchen übertragen wird und daß der König schließlich abgesetzt werden kann, sofern er die ihm gesetzten Grenzen überschreitet und zum Tyrannen wird. Aufgrund dieser von beiden Konfessionen anerkannten Prinzipien der politischen Ordnung ist es nach *Sabine* möglich, in der Darstellung der Geschichte der politischen Theorie die katholischen und die calvinistischen Schriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts als verwandt und sogar als zusammengehörig zu betrachten[4].

---

[2] Vgl. aaO., S. 361.
[3] Vgl. aaO., S. 361.
[4] Vgl. aaO., S. 361 f.

Erheblich vorsichtiger beurteilt *Mark Goldie* den Versuch, unter dem Gesichtspunkt des durchgängigen Anti-Royalismus Katholiken und Reformierte in einer entente cordiale zusammenzufassen. Aber auch er bemerkt zustimmend, daß sich zwischen den Jahren 1600 und 1610 eine internationale Bewegung konstituierte, die die ganz Europa verheerenden und zerstörenden Auseinandersetzungen zwischen den rivalisierenden Konfessionen zu überwinden suchte. Ihr entscheidendes politisches Mittel bei ihrem Vorhaben, den Frieden herzustellen und zu stabilisieren, war das Bemühen, den absoluten Vorrang des weltlichen Staates gegenüber allen klerikalen und demokratischen Konzeptionen zu behaupten. Ihr hauptsächliches Argument war die nüchterne Feststellung, daß die Suprematie der irdischen Obrigkeit in der politischen Praxis ständig untergraben werde durch die Versuche der klerikalen Parteien, die öffentliche Gewalt an sich zu reißen[5].

Schon früher hatten nach *Goldie* die Anhänger des Royalismus in England damit begonnen, die puritanischen Forderungen als „papistisch" zu brandmarken. Seit den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts war diese Etikettierung eine mächtige polemische Waffe. Die aufschlußreichste Ausprägung dieser monarchistischen Reflexionen über geschichtliche Zusammenhänge, in der die calvinistische Lehre von der Volkssouveränität und vom Widerstandsrecht des Volkes als Abkömmling aus dem politischen Denken des Katholizismus begriffen wurde, bildete die 1610 erschienene Schrift des Geistlichen David Owen, „Herode and Pilate Reconsidered", die mit dem eindrucksvollen Bild endet, daß die Könige der Christenheit wie ihr Herr Jesus Christus täglich zwischen zwei Dieben gekreuzigt werden, nämlich zwischen den Papisten und den Puritanern[6].

Auch in der Folgezeit hörten die Royalisten und ihre Erben, die Tories, nicht auf, ihre Gegner als Vertreter einer papistischen Politik zu verunglimpfen. Nach dem Prozeß gegen König Karl I. und seiner Verurteilung zum Tode deklarierten mehrere Parteigänger des Monarchen, die puritanischen Rebellen hätten nur das vollendet, was die Papisten seit langem beabsichtigt hätten. Diese Vermutung führte zu dem in der Logik des Gedankens liegenden Vorwurf an die politischen Schriftsteller des Katholizismus, sie seien an der Hinrichtung des Herrschers mitschuldig. Die Strategie, zum Zweck der Propaganda Calvinisten und Katholiken zusammenzufassen, erklärt *Goldie*, setzte sich bis ins 18. Jahrhundert fort, in dem ebenfalls noch Jesuiten, Hugenotten, revolutionäre Puritaner und Whig-Philosophen in ein und denselben Topf der politischen Übeltäter und Unruhestifter geworfen werden[7].

Auch der englische Historiker konstatiert, daß derartige Etikettierungen polemischen Zwecken dienten. Aber wie *Sabine* hält er sie nicht für frei erfunden. Seiner Überzeugung nach hat der protestantische Radikalismus tat-

---

[5] Vgl. *Mark Goldie*, Absolutismus, Parlamentarismus und Revolution in England, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hg. v. *Iring Fetscher* und *Herfried Münkler*, Bd. 3: Neuzeit: Von den Konfessionskriegen bis zur Aufklärung, München und Zürich 1985, S. 289 f.

[6] Vgl. aaO., S.295 f.

[7] Vgl. aaO., S. 296.

sächlich auf dem Weg über die Lektüre katholischer Kontroverstheologen viel von den katholischen Lehren und Argumenten übernommen. Wenn die Propagandisten der Tories am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts die Abhängigkeit der Whigs von dem bereits erwähnten Robert Bellarmin und anderen jesuitischen Schriftstellern enthüllten, wiesen sie seiner Auffassung auf geschichtliche Zusammenhänge hin, die faktisch die Konvergenz von „Rom" und „Genf" nahelegten[8].

Abgesehen von der Zuspitzung auf die beiden Konfessionen der Katholiken und Reformierten unter Ausschluß des Luthertums ist das zugrundeliegende Modell *Sabines* und *Goldies* die bekannte historische Rechtfertigung des Absolutismus, der seine Legitimation aus der Überwindung des permanenten Bürgerkriegs gewinnt. Die Überlegung, daß der Bürgerkrieg nicht den Sieg über die vorausgesetzte Ketzerei bringt, sondern nur Haß, Elend und Feindschaft, und der Gedanke, daß die Waffen kein geeignetes Mittel sind, um die Spaltung im Glauben zu beseitigen, führen dazu, den formellen Frieden als ein selbständiges, in sich autonomes Gut den Schrecken und Leiden der kriegerischen Auseinandersetzungen gegenüberzustellen. Dieser formelle Friede ist nur zu erreichen durch die Einheit und Uniformität des Landes; die Einheit und Uniformität des Landes ist nur möglich durch die Achtung vor dem Befehl des Königs als des obersten Gesetzes; der Monarch ist in diesem Gedankengang die neutrale Instanz, die nicht nur über den Bürgern, sondern auch über den streitenden Parteien steht. Er kann den formellen Frieden erhalten, indem er darauf achtet, daß seine Untertanen sich nicht in heimtückischem Starrsinn zu vernichten suchen. Das Risiko der Tyrannei ist dabei auf sich zu nehmen, um die Chance des formellen Friedens zu gewinnen[9].

Verständlicherweise ist nicht alles an den Darstellungen *Sabines* und *Goldies*, die mehr oder weniger auf dem traditionellen Verständnis des Absolutismus aufbauen, falsch. Der Grundgedanke, die Betonung und Herausstellung der angeblichen strukturellen Übereinstimmung zwischen den katholischen und den calvinistischen Publizisten der frühen Neuzeit, trifft jedoch in keiner Weise die entscheidenden Reflexionen der politischen Schriftsteller der reformierten Kirchen. Gerade weil die Frage der Kirchenleitung, auch für *Sabine* das „Schibboleth" zwischen den beiden streitenden Parteien, im 16. und 17. Jahrhundert für die politischen Anschauungen von überragender Bedeutung war, mußten bei anderen Themen, z.B. bei dem erwähnten Verständnis von Staat und Kirche als zwei getrennten und unabhängigen Gemeinschaften und bei dem Versuch, diese Größen einander zuzuordnen, im calvinistischen Bereich andere Konsequenzen gezogen werden als in den Gebieten der römischen Kirche. Um diese These in der gebotenen Kürze zu erläutern, wollen wir zunächst einmal das Fundament

---

[8] Vgl. aaO., S. 296.

[9] Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Ders.*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, stw 163, Frankfurt a.M. 1976, S. 51 und *Martin Kriele*, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaats, rororo studium 35, Reinbek 1975, S. 53.

aller politischen Überlegungen in der protestantischen Theologie, die Zwei-Reiche-Lehre, beschreiben, um anschließend an den Ausführungen des Monarchomachen François Hotman in seiner großen Geschichtserzählung „Franco-Gallia" in erster Linie den in diesem Werk herrschenden Anti-Papalismus, daneben aber auch die seine Ausführungen bestimmende Vorstellung der Begrenzten Monarchie zu entwickeln.

2.
Die Zwei-Reiche-Lehre

In seinem Gutachten für Kurfürst Ludwig V. von der Pfalz über die Zwölf Artikel der Bauern vom März 1525 verwendet der Stadtprediger von Schwäbisch Hall, Johannes Brenz, das Instrument der Zwei-Reiche-Lehre, um die Unrechtmäßigkeit und Illegitimität der „Christlichen Vereinigung" aufzuzeigen, jener politischen Verbindung der Bauern, die nach ihrer Gründung in der Reichsstadt Memmingen als Zusammenschluß der drei Bauernhaufen in Oberschwaben, des Baltringer, des Allgäuer und des See-Haufens, den Bauernkrieg, den Aufstand gegen die geistlichen und die weltlichen Herren, trug[10]. In einer eindrucksvollen Argumentation entfaltet der lutherische Theologe in dieser Auslegung der Zwei-Reiche-Lehre Gedanken, die gerade wegen ihrer Repräsentativität und allgemeinen Verbreitung für die Einschätzung dieser politischen Konzeption des Protestantismus wichtig sind.

Der Stadtprediger von Schwäbisch Hall beginnt seine Ausführungen mit der These, daß die Heilige Schrift zweierlei Weise unterscheide, mit der irdisch-weltlichen Wirklichkeit, genauer gesagt: mit dem Bösen und der Sünde als dem Kern dieser Realität, umzugehen. Beide Methoden, die drängenden Probleme und Schwierigkeiten zu bewältigen, sind qualitativ weit voneinander entfernt, wenngleich beide in der Ordnung des Schöpfers angelegt sind. Der erste, der im großen und ganzen übliche Lebensstil des gesellschaftlichen Verhaltens wird realisiert in der Welt der politischen Ordnung und des bürgerlichen Rechts, die zusammengeschlossen sind unter der Herrschaft des weltlichen Regiments, das nach Brenz in Gottes Auftrag in seinem jeweiligen Territorium regiert. Diese Lebenseinstellung und diese Verhaltensformen werden gewissermaßen im natürlichen Leben erfahren, wobei begreiflicherweise anzumerken ist, daß im Gegensatz zu der Zeit der Reformation der unbefangene Umgang mit dem Adjektiv „natürlich" heute fragwürdig geworden ist. Der zweite Modus, die andere Art und Weise, die irdisch-weltliche Wirklichkeit zu erfassen und sich mit dem Bösen und der Sünde auseinanderzusetzen, ist die christliche, die in der Welt der christlichen Gemeinschaft, im Reich Christi, verwirklicht wird. Diese zweite, nicht als „natürlich" zu kennzeichnende Handlungsmöglichkeit zu offenbaren hat sich die Heilige Schrift selbst vorbehalten[11].

---

[10] Vgl. z.B. *Günther Franz*, Der Deutsche Bauernkrieg, 11., um ein Vorwort erw. Aufl., Darmstadt 1977, S. 127–131.

[11] Vgl. Johannes Brenz, Werke, hg. v. *Martin Brecht* und *Gerhard Schäfer*: Frühschrif-

Aus der Alternative der beiden Lebensstile folgt, daß jeder Mensch, dem diese beiden Möglichkeiten bewußt sind, sich in jeder Lebenssituation zu entschließen hat, ob er nach weltlicher („natürlicher") oder nach christlicher Weise vorgehen will. Er hat im gegebenen Fall also zu entscheiden, ob er im Kampf und Widerstand gegen Ungerechtigkeit und Unrecht, gegen das Böse und die Sünde die weltliche oder die christliche Methode wählen, ob er „weltliches" oder „christliches Recht" suchen will. Wenn, um das aufgrund der Vorlage vorausgesetzte, konkrete Beispiel Brenz' heranzuziehen, der Leibeigene von seinem „Vorgesetzten" tyrannisch und autoritär behandelt wird, muß er hinsichtlich seiner eigenen Reaktion zwischen zwei Verhaltensformen wählen: Er kann entweder weltlich im Sinne der politischen Gesellschaft, im Sinne des Reichs der Welt, seinen Leibherrn nach dem positiven Recht und Gesetz verklagen und vor dem kaiserlichen Gericht seine Ansprüche und Rechte einfordern, oder er kann christlich im Sinne der christlichen Gemeinschaft, im Sinne des Reiches Christi, seinem „Vorgesetzten" nach der Heiligen Schrift, dem Wort Gottes, entgegenkommen und begegnen[12].

Sofern man, was offensichtlich sachgemäß ist, mit den Mitteln der modernen Psychoanalyse diese Lebensform erläutert, wird die ausschlaggebende Feststellung lauten müssen, daß nicht die moralisch-affektive, sondern die analytische Haltung gegenüber dem Bösen und der Sünde realisiert wird: Das gegebene Phänomen, z.B. das tyrannische und autoritäre Verhalten, wird unter dem Gesichtspunkt des gewaltlosen Widerstands und der Sündenvergebung als Symptom, als Zeichen einer unbewußten Triebkraft und Dynamik verstanden. Aufgrund dieser Voraussetzung wird der Christ aktiv und energisch in der Perspektive der Feindesliebe zu begreifen suchen, was der Gegner, der Feind, in seinem Handeln fühlt und empfindet, was er mit seinen Äußerungen auszudrücken und zu explizieren sucht. In der Weise des geduldigen und liebevollen Zuhörens wird er sich unter diesen Umständen bemühen, die Gewalt mit Gewaltlosigkeit, die Unruhe mit Ruhe, den Haß mit Liebe und das Böse mit Gutem zu überwinden. Er wird, mit anderen Worten, die linke Backe hinhalten, nachdem ihm bereits auf die rechte geschlagen wurde[13].

Den beiden Lebensstilen und Handlungsformen entsprechen, wie schon angedeutet, zwei verschiedene Ausübungen und Manifestationen von Herrschaft und damit zwei divergente Reiche. Die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und dem christlichen Reich resultiert daraus, daß der Heiland, der innerhalb der christlichen Gemeinschaft, innerhalb des Reiches Christi, den Ton angibt, bestimmt und regiert, für das Zusammenleben in seiner Ordnung andere Regeln und Normen aufgestellt und aufgerichtet hat als die in den politischen Gesellschaften üblichen. Während in der Welt,

---

ten, T. 1, hg. v. *Martin Brecht, Gerhard Schäfer* und *Frieda Wolf*, Tübingen 1970, S. 137, 15–27.

[12] Vgl. aaO., S. 155,15–38.

[13] Vgl. *Emil Abderhalden*, Psychoanalyse und Seelsorge, wieder abgedr. in: *Volker Läpple* und *Joachim Scharfenberg* (Hg.), Psychotherapie und Seelsorge, WdF 454, Darmstadt 1977, S. 78.

d.h. innerhalb der weltlichen Reiches, Fürsten und Obrigkeiten mit Gewalt und Zwang führen und herrschen, ist im christlichen Reich derjenige groß und geachtet, der ein Diener und Knecht aller ist und mit allen in Liebe und Freundlichkeit kooperiert. Das wesentliche Prinzip der christlichen Gemeinschaft lautet, daß Leitung Untertänigkeit bedeutet. Das Vorbild des christlichen Regiments im christlichen Reich ist der Menschensohn, der nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen[14].

Durch sein Leben, Leiden und Sterben hat der Erlöser alle Angehörigen seiner Gemeinschaft, alle, die auf ihn vertrauen und an ihn glauben, zu Herren, Fürsten und Kaisern gemacht. In der Vorstellung des weltlichen Reiches, der politischen Gesellschaft und des bürgerlichen Rechts, wären alle Mitglieder des Reiches Christi „gleichberechtigt" – wenn es im christlichen Reich „Rechte" gäbe. Das aber ist nicht der Fall. Die Eigentümlichkeit des Lebens in der christlichen Gemeinschaft liegt gerade darin, daß nach dem Haller Reformator in ihm keine Konflikte, Streitigkeiten und Auseinandersetzungen auftreten, die auf dem Wege des weltlichen, positiven Rechts entschieden und geschlichtet werden müßten[15].

Die Regierung des christlichen Reiches, des christlichen Volkes, das in diesem Gemeinwesen versammelt ist, geschieht durch das Evangelium. Mit anderen Worten heißt dies, daß in dieser Vereinigung Herrschaft, Obrigkeit und Regiment nicht notwendig sind. Aufgrund des Vertrauens in die Frohe Botschaft von der Sündenvergebung, das unter den Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft verbreitet ist, sind Zwist und Hader unbekannt, die im Reich der Welt, im Reich der politischen Gesellschaft und des bürgerlichen Rechts, die öffentliche Gewalt mit ihrer Gesetzgebung, Rechtsprechung und Exekution zu einer unvermeidlichen und unerläßlichen Institution machen. Im christlichen Reich besteht niemand mit bewaffneter Macht auf seinem Recht auf Leben, Freiheit und persönlichen Besitz; niemand geht vor Gericht, um seine Ansprüche durchzusetzen, weil niemand mit Gewalt das Böse, die Sünde, das Unrecht und die Ungerechtigkeit bekämpft[16].

Als biblische Belege für seine Auffassung nennt Brenz an erster Stelle die Bergpredigt, die die Versöhnung mit dem Widersacher empfiehlt, danach aber die Mahnung des Apostels Paulus an die Gemeinde von Korinth I Kor 6,1-8, in der der Botschafter Jesu Christi es den Christen in der griechischen Hafenstadt als Fehler anrechnet, daß sie ihre Streitigkeiten und Auseinandersetzungen vor einem heidnischen Gericht austragen und durch einen heidnischen Richter entscheiden lassen. Damit stellen sie sich selbst durch ihr eigenes Verhalten als unchristlich, als weltlich dar. Christen an sich brauchen innerhalb des christlichen Reiches kein Rechtswesen und keine Rechtsprechung, weil sie lieber ihre Feinde lieben und verstehen als angreifen und prozessieren, und keine Regierung und Herrschaft, weil sie ihr Recht und ihre Ansprüche lieber in Frage stellen als darauf beharren[17].

---

[14] Vgl. Johannes Brenz (wie Anm. 11), S. 138,7–25.
[15] Vgl. aaO., S. 138,26–34.
[16] Vgl. aaO., S. 139,1–21.
[17] Vgl. aaO., S. 139,21–25.

Die christliche Gemeinschaft, deren Zusammenleben und Kooperation der Haller Reformator in diesen Worten in aller Kürze beschrieben hat, existiert als sozialer Verband nirgendwo in dieser Welt: „Aber das volck, disem regiment zustendig, sind nit by einander, werden auch, dieweyl son und mon scheint, nit zusamen in ain stat oder landt gebrocht, das man sie bloß mit dem euangelio on schwert oder gesatz (wie dan sie dero nit bedorffen, dieweyl sie sich durch das wort Gots ziehen lassen) regir, sondern sie sein zurstrawt hin und her, hie zwen, dort vier, hie einer, dort funff"[18]. Es ist ein großer Zufall, ein seltenes Ereignis, wenn sich an einem Ort vier oder sechs Christen begegnen – „es must ja ein gut, schon wetter am himel sein, das vier oder sechs christen an ein ort zusamen komen"[19].

Nicht das Wesen der Politik an sich, sondern das Wesen des Menschen, der auf Dauer diese christliche Verhaltensweise nicht durchhalten kann, die ihre Rechte und Ansprüche nicht mit Gewalt verteidigt und das Böse und die Sünde vergibt, unterbindet die Gründung christlicher Reiche als gesellschaftlicher Vereinigungen in dieser Welt. Die christliche Gemeinde, die auf ihren Herrn vertraut und der Frohen Botschaft des Evangeliums glaubt, lebt nach dem lutherischen Theologen – wenn sie nicht überhaupt nur als Möglichkeit existiert – unerkennbar, unentdeckbar, unauffindbar, diasporahaft in der Verborgenheit des stillen Winkels, nicht in der Öffentlichkeit der lauten Politik. Alle Versuche, an dieser strukturellen Gegebenheit etwas zu ändern, sind nach dem Haller Reformator als teuflische Versuchungen zum Scheitern verurteilt[20].

Die öffentliche Auseinandersetzung und der öffentliche Streit der Interessengruppen und Sozialverbände sind Lebensweisen und Lebenswege, die mit dem Verhaltensstil und der Existenzform des Christen nicht vereinbar sind. Diese Aktionen und Tätigkeiten, die dem Christen nichts nützen, die vor Gott weder fromm noch gerecht machen und dem Feind weder dienen noch helfen, sind beheimatet in jenem anderen Raum, den der Allmächtige in seiner ewigen Schöpfung ebenfalls eingerichtet hat, in der Ordnung des weltlichen Reiches. Beide Bereiche widersprechen sich nach Brenz nicht, sondern finden sich als Möglichkeiten des Zusammenlebens und der Kooperation nebeneinander. Um diese These plausibel zu machen, beschreibt der Stadtprediger mit Metaphern aus dem ontologischen und kosmologischen Feld die Unvergleichlichkeit und Inkomparabilität der beiden Reiche, die dennoch in der göttlichen Harmonie zusammen existieren. Wie dem Sichtbaren das Unsichtbare und der Natur die Über-Natur gegenübersteht, so steht dem weltlichen Reich das christliche gegenüber. Wie die Diskontinuität der Zeiten, Stunden, Tage, Wochen, Monate und Jahre, der ständige Wechsel der sichtbaren Welt, die Antithese bildet zur Kontinuität des nunc aeternum, der beständigen Ruhe der unsichtbaren Welt, so stellt die Ungleichheit der Bürger im weltlichen Reich den Gegensatz dar zur Gleichheit der Christen im christlichen Reich. Im weltlichen Reich leben Obrigkeiten und Untertanen zusammen, Herren und Knechte, Hohe und Niedrige,

---

[18] AaO., S. 139,27–32.
[19] AaO., S. 139,34 f.
[20] Vgl. aaO., S. 140,1–141,29.

Mächtige und Ohnmächtige, Reiche und Arme, wobei diese Diskrepanzen die Verfassung und das Wesen der politischen Ordnung im weltlichen Bereich konstituieren; im christlichen Reich sind alle gleich, denn alle haben in gleicher Weise die Wohltaten und Benefizien des Befreiers und Erlösers empfangen, die Vergebung der Sünden, die ewige Gerechtigkeit und die ewige Seligkeit. Diese Gleichheit innerhalb der Angehörigen der christlichen Vereinigung würde in der Welt, wie Brenz lakonisch bemerkt, nicht eine halbe Viertelstunde währen, weil die zerstörbaren Schätze dieser Erde, die an einem anderen, an einem unvergleichlich anderen Ort liegen als die unzerstörbaren Gaben des Himmelreiches, Gleichheit unter den Angehörigen der politischen Gesellschaft nicht zulassen[21].

Das christliche Reich ist sozusagen, in moderne Terminologie gefaßt, nach dem Haller Reformator ein unerreichbares und unrealisierbares Ideal gemeinschaftlicher Kooperation; die zwanglose und gewaltfreie Gleichheit des himmlischen Jerusalems ist in diesem Äon nicht zu verwirklichen. Keine weltliche Gewalt kann die Frömmigkeit, die Liebe zum Feind und die Bereitschaft zur Vergebung, das Verständnis zum Ertragen des Bösen und die Geduld zum Erleiden des Unrechts, erzwingen, die den christlichen Lebensstil auszeichnen. Allein die Predigt des Evangeliums, die Frohe Botschaft, kann die Überlegenheit dieser Lebensweise, dieses Lebensweges, verkünden. Nur wenige jedoch fassen diese Gute Nachricht, nehmen sie an und leben nach den Grundsätzen und Prinzipien, die der Herr Jesus Christus aufgestellt hat. Die große Mehrheit der Bevölkerung dagegen muß mit Statuten und Satzungen, darüber hinaus aber auch mit dem Strafrecht zur Einhaltung der äußerlichen Gerechtigkeit und der bürgerlichen Sitte und Moral angeleitet und geführt werden[22].

Damit ist nach den Ausführungen Brenz´ klar, daß die Zwei-Reiche-Lehre, die er in Übereinstimmung mit den grundlegenden Gedanken Luthers entfaltet hat, den Siegeszug des Wortes Gottes durch die geschichtliche Welt ausschließt. Sofern unter dieser Idee die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden verstanden wird, widersprechen die strukturellen Gegebenheiten der politischen Gesellschaft, des Reiches der Welt, diesem Vorhaben. Die soziale Ordnung mit Zwang und Gewalt zur christlichen Gemeinschaft, zum Reich Christi, umzugestalten, kann nur jemand fordern, der die entscheidenden und wesentlichen Züge der Vereinigung der Gläubigen mit ihren herrschenden und leitenden Verhaltensformen und Einstellungen nicht begriffen hat.

Verständlicherweise handelt es sich bei der Zwei-Reiche-Lehre nicht um eine lutherische Spezialauffassung. Vielmehr wird in ihr eine politische Konzeption vorgestellt, die in der frühen Neuzeit das gemeinsame Gut aller Protestanten war. Auch Johannes Calvin legt seiner Darstellung der weltlichen Herrschaft, mit der er in allen Ausgaben der „Institutio Christianae Religionis" seine theologischen Ausführungen beschließt, die Zwei-Reiche-Lehre zugrunde. Bereits vorher hat der Genfer Reformator, der wie Brenz auf bekannte Metaphern zurückgreift, im Menschen selbst ein zweifaches

[21] Vgl. aaO., S. 140,1–141,29.
[22] Vgl. aaO., S. 141,30–142,3.

Regiment unterschieden, ein geistliches, das sich auf die Seele oder auf das Innere des Menschen erstreckt und zum ewigen Leben notwendig ist, und ein weltliches, das sich auf den Leib oder auf das Äußere des Menschen bezieht und zur Ordnung der zeitlichen Verhältnisse unerläßlich ist. Von der geistlichen Herrschaft will der Verfasser der ´Institutio´ in dem von uns herangezogenen Kapitel seines Werkes nicht reden, da er die charakteristischen Grundzüge dieser Regierungsweise bereits an einer früheren Stelle entfaltet hat. Dennoch kann es bei der Beschreibung der politischen Obrigkeit nicht ausbleiben, daß das christliche Reich, in dem die geistliche Gewalt verankert und verwurzelt ist, andeutungsweise skizziert und entworfen wird, weil es den Hintergrund, die Folie abgibt für das weltliche Reich, das sich vom geistlichen Reich, vom Reich Jesu Christi, vom Reich Gottes, so unterscheidet wie der Leib von der Seele, wie das Innere vom Äußeren[23].

Gegen seine eigenen Intentionen, die begreiflicherweise in eine andere Richtung führen, machen nach dem Genfer Reformator die herangezogenen Analogien für das Verhältnis von christlichem und weltlichem Reich deutlich, warum jeder Versuch abzulehnen ist, die beiden Gebiete, das Reich Gottes und das Reich der Welt, voneinander zu trennen. Wie die Seele auf den Leib und das Innere auf das Äußere angewiesen sind, behauptet Calvin, so bedürfen die Predigt der Guten Nachricht und die Verwaltung der Sakramente, die er wie jeder Reformator als die herausragenden Kennzeichen des geistlichen Regiments und der geistlichen Obrigkeit betrachtet, der politischen Herrschaft, damit ihr ungestörter Fortgang in der äußeren Welt gesichert und gewährleistet wird. Daß diese Aussage jedoch weder auf der Bild- noch auf der Sachebene stichhaltig ist, bedarf keines Beweises: Weder ist die Seele bzw. das Innere auf den Leib bzw. das Äußere angewiesen[24], noch bedarf die christliche Gemeinschaft zu ihrer Existenz in irgendeinem Sinne des Reiches der Welt. Irrtümlicherweise deklariert der Verfasser der ´Institutio´ darum, daß die beiden aus der Zwei-Reiche-Lehre folgenden Feststellungen, die Christen, die ihre Feinde lieben und dem Bösen und der Sünde nicht mit Gewalt und Zwang begegnen, hätten sich um die politische Ordnung nicht zu kümmern und die Politiker könnten sich ohne den christlichen Glauben und die christliche Lebenseinstellung in der politischen Welt zurechtfinden, zurückzuweisen seien. Beiden Gedanken, die sich mit Notwendigkeit aus dem Gedanken der Trennung, der Unvergleichlichkeit und der Inkomparabilität des Reiches Gottes und des Reiches der Welt ergeben, will der Genfer Reformator mit seiner Erörterung des politischen Regiments entgegentreten, weil er der Überzeugung ist, daß allein durch die Demonstration der gegenseitigen Verbindung, der gegenseitigen Interdependenz von geistlichem und weltlichem Regiment, von Reich Gottes und Reich der Welt, die Integrität des Glaubens bewahrt werden kann[25].

---

[23] Vgl. Inst. IV,20,1 (OS 5, S. 471,12–17).

[24] Vgl. etwa *Wilhelm Windelband*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert" und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung hg. v. *Heinz Heimsoeth*, 15. durchges. und erg. Aufl., Tübingen 1957, S. 105 f. u.ö.

[25] Vgl. Inst. IV,20,1 (OS 5, S. 471,17–472,3).

Im Gegensatz zu dieser Ankündigung ist allerdings auch nach Calvin in der Realität die grundlegende Trennung und Separation zwischen dem christlichen und dem weltlichen Reich in jeder Hinsicht zu beachten: Das christliche Reich ist, wie dies schon in den Ausführungen Brenz' deutlich geworden ist, ein Reich der Freiheit, in dem konsequenterweise keine Gewalten und keine Obrigkeiten, keine Autoritäten und keine Mächte, keine Herrscher und keine Könige existieren. In gleicher Weise ist das Reich Gottes ein Reich der Gleichheit, in dem nach Gal 3,28 und Kol 3,11 alle natürlichen, ethnischen, sozialen und politischen Differenzierungen aufgehört haben, die üblicherweise zwischen den Menschen gelten. Und schließlich ist das geistliche Reich ein Reich der Brüderlichkeit, in dem alle Angehörigen dieser Gemeinschaft einander in familiärer Weise als Familie Jesu Christi verbunden sind. Gegenüber diesem Land der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ist das weltliche Reich gekennzeichnet durch Regierungen und Behörden, Amtsinhaber und Institutionen, die im Rahmen ihrer Möglichkeiten Gesetze und Verordnungen erlassen sowie Gerichte und Verwaltungen zur Wahrung des Friedens und der Rechtssicherheit einsetzen, auf diese Weise aber die Freiheit des Bürgers in seinem eigenen Interesse beschneiden und begrenzen. Ebenso ist für die politische Gesellschaft, deren Ziel nach dem Genfer Reformator die äußere, leibliche Gerechtigkeit ist, die Differenzierung der Menschen nach natürlichen, ethnischen, sozialen und politischen Gesichtspunkten sowie die unterschiedliche Bewertung der einzelnen Positionen und die damit geschaffene Ungleichheit der Bürger geradezu konstitutiv. Wie für den Haller Reformator zerstören darüber hinaus im Reich der Welt die öffentliche Auseinandersetzung und der öffentliche Streit der Interessengruppen und Sozialverbände die Brüderlichkeit, die sich im geistlichen Reich aus der einmütigen gegenseitigen Liebe der Gläubigen ergibt[26].

Angesichts dieser augenfälligen Kontraste, die jeden Vergleich zwischen den beiden Herrschaften ausschließen, kann der Verfasser der ‚Institutio' wie der Stadtprediger von Schwäbisch Hall betonen, daß die sachgemäße Unterscheidung der beiden Reiche die bestehenden sozialen und politischen Zustände schützt und stabilisiert. Die klare Grenzziehung zwischen dem Reich der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf der einen und der gegebenen sozialen und politischen Ordnung auf der anderen Seite stellt sicher, daß im Bereich des weltlichen Rechts und der äußerlichen Gerechtigkeit mit dem Evangelium keine demagogische Propaganda betrieben und keine rechts- und gesetzlose Anarchie verkündet werden kann. Die Aufhebung von Zwang und Gewalt, von Repressionen und Sanktionen, die die Frohe Botschaft vermeldet, bezieht sich nach Calvin auf die geistliche Gemeinschaft, nicht auf die politische Gesellschaft. Der Gläubige, der die jeweilige Eigenart der beiden Reiche erkennen und beurteilen kann, wird sich deshalb nicht aufmachen, das Reich Christi, das Reich der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, unter den Reichen dieser Welt zu suchen – oder zu verwirklichen. Letzten Endes divergiert die Zwei-Reiche-Lehre, die der Genfer Reformator in seinem großen Lehrbuch der Systematischen

[26] Vgl. aaO., IV,20,1 (OS 5, S. 472,3–17).

Theologie entfaltet, damit nicht von den Ausführungen, die der lutherische Theologe als Antwort auf die Forderungen der Bauern in seinem Gutachten für den Kurfürsten von der Pfalz niedergeschrieben hat[27].

3.
Der Kampf gegen das Papsttum bei Beza und Hotman

Die Zwei-Reiche-Lehre, deren grundlegende Züge im letzten Abschnitt in den tiefgreifenden Reflexionen Brenz' und Calvins wiedergegeben worden sind, lehnt prinzipiell jede Unterordnung des weltlichen Regiments unter die geistliche Obrigkeit ab. Alle theokratischen Behauptungen, daß die Menschen im Reich der Welt, im Bereich der Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, notwendigerweise die Predigt des Gesetzes, die Verkündigung der Gebote und Verbote, brauchen, gehen zwangsläufig in die Irre, sofern die Aufrichtung und Verbreitung ethischer Forderungen und Maßstäbe als eine besondere Aufgabe angesehen wird, die nur die geistliche Herrschaft übernehmen kann. Selbst wenn die Heilige Schrift von der weltlichen Gewalt als Grundlage der weltlichen Gesetzgebung, Rechtsprechung und Exekution akzeptiert wird – was begreiflicherweise mitnichten der Fall sein muß –, sind die Inhaber der weltlichen Ämter innerhalb eines Gemeinwesens nach dem Verständnis der Reformatoren a priori mit dem notwendigen Rüstzeug ausgestattet, um ihre Funktionen ohne die Weisungen und Vorschriften einer geistlichen Behörde erfüllen zu können. Gesetzgebung, Rechtsprechung und Exekution sind schließlich Angelegenheiten, die überall in der Welt von den politischen Obrigkeiten erledigt werden. Sie weisen grundsätzlich keine besondere Abhängigkeit von dem Wort Gottes, besonders aber nicht von der Frohen Botschaft, dem Evangelium, auf.

Christen, die in der christlichen Gemeinschaft keine Gewalt und keinen Zwang anwenden und auf alle Rechte und alle Ansprüche verzichten, haben, wie Brenz und Calvin in ihren Gedankengängen verdeutlichen, sich im Reich der Welt den Strukturbedingungen anzupassen, nach denen soziale und politische Gruppen ihre Interessen und Anliegen in öffentlicher Diskussion und Auseinandersetzung verbindlich zu machen suchen. Weil kein Weg sichtbar ist, auf dem die Vereinigung der Gläubigen, die Vereinigung der Menschen, die der Sünde und dem Bösen nicht mit bewaffneter Macht widerstehen, sondern sie mit Liebe, Zuneigung und Verständnis überwinden, an dem öffentlichen Streit und der öffentlichen Auseinandersetzung teilnehmen könnte, ist es von vornherein nicht nur das Beste, wenn die Angehörigen des Reiches Christi die Welt Welt sein lassen und weltliche Dinge weltlich behandeln, es ist darüber hinaus sogar illegitim und ungerechtfertigt, sofern die geistliche Obrigkeit auf der Grundlage eines angemaßten göttlichen Auftrags die weltlichen Amtsinhaber zu einem bestimmten Verhalten, zu einer bestimmten Politik veranlassen und dirigieren will.

---

[27] Vgl. aaO., IV,20,1 (OS 5, S. 472,17–34).

Begreiflicherweise kann jeder Geistliche, Prediger, Kirchenfürst oder sonstige Inhaber der geistlichen Obrigkeit versuchen, die politischen Gewalten, die Könige, Herrscher und Magistrate, in einem bestimmten Sinne zu beeinflussen und zu orientieren. Damit überschreitet er nicht die ihm gesetzten Befugnisse, die in keiner Hinsicht eine Intervention in die Politik ausschließen. Er verletzt mit seinem Vorgehen die Grenzen des geistlichen Regiments nicht, sofern er nicht seine persönlichen oder auch überpersönlichen Forderungen und Begehren mit dem Wort Gottes vermischt. Sobald er jedoch die Durchsetzung und Realisierung dieser Anliegen und Interessen als göttliches Gebot, etwa nach einer möglichen Interpretation als göttlichen Imperativ zur Durchführung eines Kreuzzugs, begreift, verkündigt er nicht mehr die Gute Nachricht, das Evangelium, das die Vergebung der Sünden und die Annahme des Bösen in sich schließt, sondern ein weltliches Regelsystem oder eine politische Idee, die wie alle anderen weltlichen Regelsysteme und politischen Ideen zu betrachten und zu beurteilen sind.

Wie wenig Theodor Beza, der Nachfolger Calvins in der Leitung der Genfer Kirche und der französischen Reformation überhaupt, daran denkt, nach den Stürmen der Reformationszeit die weltliche Herrschaft erneut der Geistlichkeit zu unterwerfen, zeigen seine Reflexionen über den gegenwärtigen Zustand der Christenheit in seiner wichtigsten politischen Schrift, dem 1574 veröffentlichten Traktat „De iure magistratuum in subditos"[28].

Zwei Fragen, die au fond eng miteinander zusammenhängen, sind seiner Ansicht nach angesichts der gegebenen Verhältnisse im christlichen Abendland von höchster Dringlichkeit. Das erste Problem, das die „respublica christiana" belastet, ist die unberechtigte und illegitime Unterwürfigkeit, mit der sich Könige und Völker in ganz Europa dem römischen Bischof verpflichtet haben, das zweite die weltliche Jurisdiktion, die weltliche Gerichtsbarkeit, die sich die Prälaten (einschließlich des römischen Bischofs) angeeignet haben. In beiden Fällen widerspricht die Verfügung über die politische, öffentliche Gewalt nicht nur dem Auftrag und Befehl des Gottessohnes, der den Christen unmißverständlich das Erleiden des Unrechts und das Auf-Sich-Nehmen des Kreuzes aufgegeben hat, sondern auch der Praxis des Heilands, die er selbst gemeinsam mit allen Aposteln nach ihm aufgerichtet und etabliert hat. Daher ist aufgrund der Zwei-Reiche-Lehre, die Beza wie alle protestantischen Theologen voraussetzt, nicht zu bestreiten, daß die weltliche Herrschaft geistlicher Obrigkeiten über keine legitime und berechtigte Grundlage verfügt: Weder können die weltlichen Fürsten ihre Hoheit über die Justiz und das Rechtswesen niederlegen und auf sie verzichten noch können die Inhaber des geistlichen Regiments sie von den Königen oder Völkern erhalten und empfangen. Sie dürfen sie weder mit Geld erwerben noch durch Gewalt oder diplomatische Künste in ihren Besitz gelangen, weil all dies mit den Grundgedanken des Wortes Gottes, des

[28] Die Schrift durfte zunächst wegen ihrer politischen Brisanz in Genf nicht veröffentlicht werden. Sie erschien deshalb fürs erste unter dem Titel „Du droit des magistrats sur leur subjets" anonym (Druckort vermutlich Lyon). Zwei Jahre später wurde eine lateinische Übersetzung publiziert, in der die Abhandlung verbreitet und immer wieder neu aufgelegt wurde, vgl. z.B. TRE 5, S. 767 f.

Evangeliums, der Frohen Botschaft, nicht zu vereinbaren ist. Nach Auffassung Bezas verhindert das Neue Testament, die Urkunde des christlichen Glaubens, mit klaren Worten allen Papalismus und Klerikalismus, d.h. jede politische Herrschaft der spirituellen Obrigkeit[29].

Bereits ein Jahr vor der Abhandlung des Nachfolgers Calvins war die historische Erzählung „Franco-Gallia" des angesehenen Juristen Francois Hotman in Genf veröffentlicht worden. Der Verfasser, aus einer ursprünglich schlesischen Familie stammend, Freund und Ratgeber König Heinrichs IV. von Frankreich, war Studienfreund Bezas und Calvins. In seinem unruhigen und unsteten Leben war er unter anderem an vielen Universitäten als Professor tätig, aber auch immer wieder auf vielen diplomatischen und halbdiplomatischen Missionen unterwegs. Als gesuchter Experte und Verbindungsmann zwischen den französischen und deutschen Führern der Protestanten nahm Hotman verständlicherweise an allen Religionskriegen im französischen Königreich teil. In den kurzen Ruhepausen seiner bewegten Existenz schrieb er jedoch unermüdlich an seinen zahlreichen Veröffentlichungen. Sein Hauptwerk ist aber unbestritten die „Franco-Gallia", die unmittelbare Antwort der Hugenotten angesichts ihrer definitiven Desillusionierung durch die Bartholomäusnacht vom 24. August 1572[30].

Auf den ersten Blick scheint die „Franco-Gallia" eine Darstellung der Geschichte des französischen Königtums zu sein. Faktisch dient dem Juristen der Leitfaden der chronologischen Vergangenheitsbeschreibung allein dazu, durch historische Belege nachzuweisen, daß erstens der König in Frankreich seit der Zeit der Gallier nicht durch eigene Machtvollkommenheit und persönliche Rechte, sondern durch die Wahl des Volkes bzw. seiner Repräsentanten zu seinem Amt gekommen ist, daß er zweitens durch die Annahme der königlichen Funktion Verpflichtungen und Obligationen übernahm, die seiner eigenen Interpretation und Auslegung entzogen blieben, so daß er drittens bei unvollkommener und ungenügender Erfüllung seiner Aufgaben vom Volk bzw. seinen Repräsentanten auch abgesetzt werden konnte[31].

In den Augen Hotmans gründet politische Herrschaft, die in Frankreich seit den Zeiten der Gallier existierte und immer kontinuierlich vorhanden war, auf Zustimmung und Konsens. Das maßgebliche Ideal des französischen Calvinisten ist die jährliche öffentliche Versammlung des Königreiches, auf der alle wichtigen politischen Fragen in der gemeinsamen Aussprache und Beratung der Stände verhandelt werden. Nach *Udo Bermbach* bleibt dabei überraschend, daß der Verfasser, der auch in der historischen Erzählung der „Franco-Gallia" im tiefsten Grunde die Rechte der Hugenotten vertreten will, offensichtlich auf die Einsicht und die Toleranz der katholischen Partei vertraut, die die Etats Généraux dominiert hätte[32]. Doch

---

[29] Vgl. Theodor Beza, De iure magistratuum, hg. v. *Klaus Sturm*, TGET 1, Neukirchen-Vluyn 1965, S. 38 f.

[30] Vgl. z.B. *Udo Bermbach*, Widerstandsrecht, Souveränität, Staat und Kirche, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen (wie Anm. 5), S. 112.

[31] Vgl. aaO., S. 112.

[32] Vgl. aaO., S. 114.

unterschätzt der moderne Historiker mit dieser Kritik, wie sehr Hotman durch die stillschweigende Voraussetzung der Zwei-Reiche-Lehre in seiner Argumentation – begreiflicherweise nicht in der Realität – die Grundlagen dafür geschaffen hat, daß bei Anerkennung seines Gedankengangs die katholischen Angehörigen der Generalstände a priori keine katholische, sprich: päpstliche oder papistische, Politik betreiben können.

Zweifellos ist auch der erstaunliche und ungewöhnliche Verzicht auf theologische Rechtfertigung und religiöse Beweisführung, den *Günter Strikker* in der „Franco-Gallia" entdeckt[33], in dieser Form nicht gegeben. In Wirklichkeit enthält das Werk bereits in der ersten Auflage von 1573 an einer entscheidenden Stelle den deutlichen Hinweis, daß der Verfasser zu diesem Zeitpunkt die Beurteilung des gegenwärtigen Zustands der Christenheit teilt, die Beza ein Jahr später zum Ausdruck bringen wird. Das heißt, daß auch für den Juristen eine unmittelbare Konsequenz der Zwei-Reiche-Lehre, nämlich der Kampf gegen die Einmischung geistlicher Obrigkeiten, vor allem des römischen Bischofs, in das weltliche Regiment, das Fundament seiner Überlegungen bildet, wenngleich die Opposition gegen den monarchischen Absolutismus berechtigterweise im Vordergrund der Darstellung steht.

Die berühmte Erhebung des Hausmeiers Pippin zum König der Franken im Jahre 751 ist der Ansatzpunkt für die tiefgreifenden Reflexionen des französischen Calvinisten im dreizehnten Kapitel seiner Erzählung. Pippins Bestreben, anstelle des macht- und einflußlosen Merowingers Childerich III. selbst Herrscher zu werden, löste das folgenreiche Geschehen aus, das für die nächsten Jahrhunderte weitgehend nicht nur die politische und die kirchliche Orientierung des Papsttums, sondern auch die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Abendland bestimmt hat. Um seine Ansprüche abzusichern, ließ der Hausmeier nämlich durch eine Gesandtschaft Papst Zacharias um sein Urteil über diese von ihm verfolgten Absichten und Intentionen befragen. In seiner weltgeschichtlichen Antwort befand der Nachfolger Petri, daß derjenige, der die Macht habe, auch den Königstitel tragen solle[34].

Was die historische Bedeutsamkeit dieser Erwiderung betrifft, ist auf der einen Seite zunächst einmal festzustellen, daß in den römischen Quellen selbst von diesen Vorgängen nichts berichtet wird. Der Grund ist wohl, daß die Tragweite der Antwort des Papstes fürs erste nicht erkannt wurde, nachdem schon früher in Rom die königliche Stellung der Hausmeier nicht angezweifelt und bestritten worden war. Auf der anderen Seite ist jedoch zu konstatieren, daß die Entscheidung Zacharias´ nach dem Verständnis des Papstes als mehr denn ein bloßes Gutachten betrachtet wurde. Vielmehr war sie seiner eigenen Einschätzung nach die Auflösung eines Streitfalls, der aus einer romverbundenen Landeskirche an den römischen Bischof herangetragen worden war. Damit konnte sie mit Fug und Recht mit einer

---

[33] Vgl. *Günter Stricker*, Das politische Denken der Monarchomachen. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ideen im 16. Jahrhundert, Diss. phil. Heidelberg 1967, S. 125.

[34] Vgl. HEG 1, S. 539 und *Bernhard Schimmelpfennig*, Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance, Grundzüge 56, Darmstadt 1984, S. 98.

Dekretale, einem Weistum, also einem Urteilsspruch, verglichen werden. Losgelöst von der historischen und politischen Situation wurde die päpstliche Antwort von der Nachwelt bald als ein Befehl, als ein Imperativ verstanden, als ein gewichtiger Präzedenzfall für den päpstlichen Anspruch auf das Recht und die Macht, Könige ein- und abzusetzen. Diese Interpretation wurde noch dadurch verstärkt, daß Pippin im Jahre 751 tatsächlich von einem Repräsentanten der Kirche zum König der Franken gesalbt wurde – die Salbung war bis zu diesem Zeitpunkt nur bei den Westgoten üblich gewesen –, während der Merowinger in ein Kloster eingewiesen wurde. Damit war für alle Zeiten festgelegt, daß der fränkische König bei der Einführung in sein Amt der kirchlichen Salbung bedurfte, was den Einfluß der Kirche auf das fränkische Königtum noch einmal beträchtlich vermehrte[35].

Mit dieser Auslegung, nach der der geschichtliche Vorgang dem Papst das Recht und die Macht verleiht, Könige vom Thron zu verstoßen und auf ihn zu erheben, setzt sich Hotman in der „Franco-Gallia" ausführlich auseinander[36]. Seine Gegenargumentation beruht prinzipiell darauf, daß die Geschichte, das geschichtliche Herkommen, die historische Tradition im vorrömischen und römischen Gallien sowie im franko-gallischen Königreich, gegen das Ein- und Absetzungsrecht des römischen Bischofs spricht. Unter der großen Anzahl fränkischer Könige, die bis zu diesem Zeitpunkt gewählt und eingesetzt bzw. abgewählt und abgesetzt wurden[37], gab es seiner Darstellung nach keinen, der durch die Ermächtigung des Papstes auf den Thron erhoben oder von ihm verstoßen wurde. Das Recht, die Herrscher zu bestimmen und über ihre Amtsführung zu urteilen, lag nach den geschichtlichen Zeugnissen bei der öffentlichen Versammlung der Stände, die nach Ansicht des Monarchomachen seit Urzeiten über dieses Privileg verfügte. Wenn daher, so der erste Schritt im Gedankengang des französischen Calvinisten, im allgemeinen irgendwelche Interventionen und Eingriffe des Nachfolgers Petri nicht nur nicht bekannt, sondern auch nicht berechtigt und legitimiert waren, erscheint es fürs erste unglaublich, daß in diesem einen Fall die Vorrechte und Ansprüche der Repräsentation des Volkes nicht beachtet worden wären[38].

Faktisch ist auch, zweiter Schritt, bei der Erhebung Pippins zum König der Franken das Recht der Ständeversammlung nicht verletzt worden. Zur Unterstützung seiner Behauptung verweist der Jurist auf mehrere Geschichtsschreiber[39], die übereinstimmend berichten, daß nach der gewohn-

---

[35] Vgl. HEG 1, S. 539 f. und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 98.

[36] Der Vorwurf, daß bei dieser Erörterung das ideologisch eingeengte Geschichtsdenken zu kurzschlüssigen Resultaten führe, vgl. *Günter Stricker* (wie Anm. 33), S. 121, Anm. 1, ist unberechtigt.

[37] Die Behauptung, daß diese Zusammenfassung eine eigenartige Interpretation historischer Zusammenhänge darstelle, vgl. *Ludwig Cardauns*, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts, Diss. phil. Bonn 1903, S. 61, verkennt die Zielsetzung Hotmans und ist in sich unbegründet.

[38] Vgl. François Hotman, Franco-Gallia, Genf 1573, S. 108 f.

[39] Hervorzuheben ist, daß er sich besonders auf Marsilius von Padua bezieht, vgl.

ten Sitte und der gebräuchlichen Übung des fränkischen Volkes Childerich III. abgesetzt und an seiner Stelle der Hausmeier zum fränkischen König gewählt wurde – und zwar von der Volksvertretung, die allein zu dieser Wahl befugt und berechtigt war. Nach Auffassung Hotmans wurde der neue Monarch demnach nicht auf Befehl und mit der Ermächtigung des Papstes bestimmt und ernannt. Weil seiner Meinung nach genau zwischen dem Recht zum Erteilen eines Rates und dem Recht zur Wahl zu unterscheiden ist, können aus der Erwiderung des römischen Bischofs keine weitergehenden Befugnisse abgeleitet werden. Wenn das erstgenannte Recht dem Papst zuzuerkennen ist und von ihm in Anspruch genommen wird, bedeutet dies deshalb noch lange nicht, daß auch das zweite Recht von dem römischen Bischof ausgeübt werden kann. Vielmehr ist zu konstatieren, daß die Absetzung eines Königs und die Einsetzung eines anderen weder den Papst noch irgendeine andere geistliche Obrigkeit betreffen, sondern allein in die Kompetenz der vereinigten Stände fallen[40].

Historisch geurteilt, entspricht die Aussage des Verfassers der „Franco-Gallia" dem Umstand, daß Pippin in seinem politischen Vorgehen tatsächlich von der Entscheidung des Volkes abhängig war. Begreiflicherweise mußte er die Zustimmung der fränkischen Großen zu seinem folgenschweren Schritt gewinnen und verständlicherweise wurde er König durch die formelle Wahl und Huldigung der Volksversammlung, die in herkömmlicher Art und Weise Ende des Jahres 751 an der altmerowingischen Krönungsstätte Soissons erfolgte[41]. Doch trifft es eben auch zu, was bei Hotman überhaupt keine Berücksichtigung findet, daß nach der traditionellen Königsproklamation, wie bereits angedeutet, die kirchliche Weihe, eine Salbung nach alttestamentlichem Vorbild, vollzogen wurde, die bisher nur bei den Westgoten praktiziert worden war. Dieser Weiheakt wirkte nicht nur über die Jahrhunderte hinweg traditionsbildend, er symbolisierte auch unmißverständlich die bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht scharf und präzis ins Auge gefaßte Verchristlichung nicht nur des Herrschertums, sondern der politischen Welt insgesamt. Von diesem Ereignis an wurde der Gedanke des kirchlich legitimierten Amtes auf das Königtum bezogen, eine Weiterung, deren Konsequenzen in diesem historischen Moment noch gar nicht absehbar waren[42].

Die Grundlagen für die in sich schlüssige Anschauung des Monarchomachen beruhen zweifellos nicht auf einer neutralen und unparteiischen Beurteilung des geschichtlichen Sachverhalts, sondern auf einem vorgegebenen Verständnis des spirituellen Regiments, das die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Anspruchs, Herrscher und Könige nach geistlichem Ermessen ein- und absetzen zu können, von vornherein bestreitet. Hotman setzt a priori voraus, daß eine Institution innerhalb der christlichen Gemeinschaft, innerhalb der

---

Pierre Mesnard, L'Essor de la Philosophie Poltique au XVIe Siecle, De Pétrarque à Descartes 19, 3. Aufl., Paris 1969, S. 332.

[40] Vgl. François Hotman (wie Anm. 38), S. 109–113.

[41] Vgl. HEG 1, S. 540 und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 98.

[42] Vgl. außer den in der vorigen Anm. genannten Werken noch *Günter Kehrer*, Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988, S. 83 f.

christlichen Kirche, die sich in irgendeinem Sinne als „geistliche Gewalt" begreift, zur Durchsetzung ihrer religiösen Ziele nicht die weltliche Herrschaft benützen darf, zumal sie, sofern die einschlägigen Stellen des Neuen Testaments, vor allem die Gebote der Bergpredigt, beachtet werden, nicht einmal für ihre weltlichen Interessen und Anliegen Macht und Zwang, Repressionen und Sanktionen verwenden sollte. Wenn deshalb das geistliche Regiment in irgendeiner Hinsicht dafür plädiert, daß Gesetzgeber, Richter und Administratoren sich mit Autorität und Gewalt um den Glauben und das Vertrauen ihrer Untertanen kümmern, überschreitet es seine Befugnisse und Grenzen und handelt nicht als ein Organ des Reiches Christi, sondern als ein zusätzlicher weltlicher Gesetzgeber, Richter und Administrator, der im Reich der Welt für mehr Ordnung sorgen will, meistens aber für mehr Unordnung sorgt. Wie Hotman andeutet, führt daher von der Zwei-Reiche-Lehre mit ihrer sorgfältigen Unterscheidung und Differenzierung der beiden Obrigkeiten und der beiden Reiche und ihrer detaillierten Beschreibung der Interaktion und Kommunikation in der christlichen Gemeinschaft nicht nur kein Weg zur Theokratie und zum Staatskirchentum, sondern ebensowenig zu der Verchristlichung der politischen Herrschaft und der politischen Welt überhaupt, die in dem Bündnis der Karolinger mit dem Papsttum angelegt war.

Wie alle Reformatoren ist der französische Calvinist der Überzeugung, daß das Evangelium, die evangelische Wahrheit, die geistliche Grundlage der Vereinigung der Gerechtfertigten und Erwählten, auf weltliche Machtmittel und weltliche Zwangsmaßnahmen nicht angewiesen ist. Sie können zur Verbreitung und zur Annahme der Frohen Botschaft nicht das geringste beitragen, weil allein Gottes Geist den Menschen zum Glauben führt, indem er ihn ergreift, in Beschlag nimmt und von der Gültigkeit und Validität der Guten Nachricht überzeugt. Deswegen zählt zu den Aufgaben der weltlichen Herrschaft auch nicht die Verpflichtung, für die Expansion des heilbringenden Glaubens mit politischen Anordnungen und Anweisungen, mit Repressionen und Sanktionen zu sorgen, wie es umgekehrt auch nicht zu den Funktionen der geistlichen Obrigkeit gehört, die weltlichen Gewalten zu diesem Vorgehen anzuhalten und zu ermuntern. Daß aus diesen fundamentalen Gedanken heraus die These abgelehnt werden muß, geistliche Gewalten hätten das Recht, Könige auf den Thron zu erheben und von ihm zu verstoßen, versteht sich von selbst.

In der 1586 in Frankfurt veröffentlichten vierten Auflage der „Franco-Gallia" fügt Hotman zwei weitere Beispiele aus der französischen Geschichte an, um auf der einen Seite die Macht der Etats Généraux in Glaubens- und Gewissensfragen zu dokumentieren und auf der anderen Seite die Illegitimität des päpstlichen Anspruchs auf Gehorsam und Oboedienz in weltlich-politischen Angelegenheiten zu erweisen. Während das erste Ziel, das sich der juristische Geschichtsschreiber gesetzt hat, angesichts der tatsächlichen Beziehungen zwischen König und Ständen in der Geschichte des französischen Königreichs nicht erreicht werden kann, befindet sich der französische Calvinist hinsichtlich der zweiten Intention im Einklang mit der Zwei-Reiche-Lehre, die ebenfalls jeden Einfluß einer geistlichen Gewalt auf weltlichem Gebiet ablehnt. Darüber hinaus demonstrieren die beiden Stellen, daß Hotman entgegen der in der Einführung zitierten

royalistisch-absolutistischen Propaganda und entgegen der Darstellung *Sabines* und *Goldies* in dem Konflikt zwischen dem nationalen Staat und dem universalen Papsttum ohne jede Einschränkung auf der Seite des Monarchen steht.

Den ersten Beleg für die auf der Zwei-Reiche-Lehre aufbauende Konzeption des Monarchomachen bildet die berühmte Auseinandersetzung zwischen König Philipp IV. dem Schönen und Papst Bonifaz VIII. Der Verfasser der „Franco-Gallia" führt in seiner Darstellung die beiden entscheidenden Bullen des römischen Bischofs, „Ausculta fili" vom 5. Dezember 1301 und „Unam sanctam" vom 18. November 1302, an, um aus seiner Perspektive die Unrechtmäßigkeit und Nichtigkeit der papalistischen Ideen aufzuzeigen. Die Antwort des französischen Königs auf das Waffenstillstandsgebot des Papstes für den französisch-englischen Krieg im Jahre 1297 trifft sicherlich weder die staats- noch die kirchentheoretischen Ideen des französischen Calvinisten, wird aber von ihm hinsichtlich der genauen Differenzierung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich, zwischen den geistlichen und den weltlichen Fragen, bereitwillig übernommen. Wenn Philipp schreibt, er sei bereit, dem Apostolischen Stuhl in allen Dingen zu dienen, die seine Seele und die geistlichen Angelegenheiten beträfen, er erkenne aber niemand außer Gott den Herrn in allen Dingen an, die sich auf den Leib und die weltlichen Angelegenheiten beziehen, liegt der Akzent für den Monarchomachen schlicht und einfach auf der Tatsache, daß der französische König auf politischem Gebiet weder den Papst noch irgendeine andere geistliche Gewalt als maßgebliche und entscheidende Autorität akzeptiert. Ebenso drückt für Hotman die Behauptung des Herrschers, er sei nicht gewillt, sich irgendeinem Menschen in den weltlichen Fragen und Problemen seiner Herrschaft zu unterwerfen, denselben Gedanken aus, jede Intervention der spirituellen Obrigkeiten in staatliche und gesellschaftliche Belange zu unterbinden[43].

Dieser grobe Versuch einer klaren Scheidung des weltlichen und des geistlichen Bereichs antizipiert begreiflicherweise nicht die Zwei-Reiche-Lehre, wenngleich nicht übersehen werden sollte, daß Philipp persönlich von dem Bewußtsein der Verantwortung für die Reinheit des Glaubens und der Kirche erfüllt war[44]. Daß er aber in gewisser Hinsicht von ihr aus, wie auch Hotman annimmt, gerechtfertigt werden kann, steht außer Frage.

In dem übergreifenden Konflikt zwischen dem französischen König und dem Papst, der durch die Bulle „Clericis laicos" vom 24. Februar 1296 ausgelöst worden war, führten das Verbot der Ausfuhr von Edelmetall, Geld und Wechseln, das die päpstlichen Einnahmen empfindlich gefährdete, und eine augenblicksbedingte Neuorientierung der päpstlichen Politik Bonifaz dazu, fürs erste die Gültigkeit seiner Stellungnahme für Frankreich aufzuheben. Im eigentlichen Streitpunkt, der Frage der Besteuerung des französischen Klerus, deklarierte der Stellvertreter Christi in der Bulle „Etsi de statu" vom 31. Juli 1297, daß im Notfall die Abgaben aus den kirchlichen Gütern durch das Königtum „inconsulto etiam Romano pontifice" erhoben

---

[43] Vgl. François Hotman, Franco-Gallia, Frankfurt 1586, S. 172 f.

[44] Vgl. z.B. *Erich Hassinger*, Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600, 2. Aufl., Braunschweig 1957, S. 7.

werden könnten. In diesen Zusammenhang der päpstlichen Kompromißbereitschaft gehört auch die Heiligsprechung Ludwigs IX., des Großvaters Philipps, im selben Jahr[45].

Nachdem jedoch Bonifaz im Jahre 1300 durch das erste Heilige Jahr das Ansehen des Papsttums eindrucksvoll hatte steigern und vergrößern können – Hunderttausende sollen damals nach Rom gepilgert sein –, brach die Auseinandersetzung mit dem französischen König im folgenden Jahr mit innerer Notwendigkeit von neuem auf. Ausgelöst wurde die Wiederaufnahme des Konflikts durch die Festsetzung des Bischofs von Pamiers, Bernhard Saisset, der wegen des Patronats über seine Bischofsstadt mit Philipp in Streit geraten war. Der Monarch ließ ihn deshalb wegen Hochverrats und Häresie anklagen und inhaftierte ihn nach der Verurteilung unverzüglich in Narbonne. Im Gegenzug forderte der Stellvertreter Christi die sofortige Freilassung des Prälaten, der sich zu seiner Rechtfertigung nach Rom begeben solle. Die bereits erwähnte Bulle „Ausculta fili" verschlimmerte die Lage noch, indem der römische Bischof expressis verbis verkündete, daß er nicht nur der geistliche, sondern auch der weltliche Gebieter über alle Königreiche und Herrschaften in der Christenheit sei. Er beschuldigte den französischen König daher nicht nur, den Klerus unterdrückt und das Volk betrogen zu haben, er hob auch die Superiorität des Papstes über jeden weltlichen Herrscher hervor und forderte ohne alle Konditionen und Einschränkungen, daß Philipp ihn als obersten Herrn und Fürsten anerkenne, sein Königreich als von ihm empfangen ansehe und zugebe, daß er seine Gewalt durch die Gnade und Huld des Nachfolgers Petri besitze. Darüber hinaus lud er den Monarchen samt seinem Episkopat sowie den Domkapiteln und den Universitätslehrern für den November 1302 zu einer Synode nach Rom ein, auf der über die Reform des Königreiches und die Besserung des Königs selbst beraten werden sollte[46].

Gegen dieses Ansinnen appellierte Philipp, der im Unterschied zu den Behauptungen Hotmans auf französischer Seite die treibende Kraft darstellte, an die öffentliche Meinung. Im Beisein des Königs wurde das päpstliche Schreiben verbrannt, während seine allgemeine Thesen in überspitzten Formulierungen durch eine gefälschte Bulle im ganzen Königreich bekanntgemacht wurden. Auf den 13. April 1302 berief der Monarch eine Versammlung von Delegierten des Klerus, des Adels und der Städte nach Paris – gleichsam ein Vorgriff auf die Generalstände, die zu diesem Zeitpunkt – gegen die Erzählung des französischen Calvinisten – noch nicht konstituiert waren. Die Vertreter des französischen Volkes – sofern wir die Sichtweise Hotmans übernehmen – unterstützten Philipp in jeder Hinsicht. Vor allem bestätigten sie seine Auffassung, daß er in weltlichen Dingen niemandem untertan sei. In Konvergenz mit dieser Behauptung baten sie den römischen Bischof, die Einberufung der ausgeschriebenen Synode zu annullieren[47].

---

[45] Vgl. HEG 2, S. 729 und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 220 f.

[46] Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 170f sowie HEG 2, S. 729 und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 220.

[47] Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 171f sowie HEG 2, S. 729f und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 220 f.

Dennoch hielt Bonifaz an der geplanten Versammlung fest, zu der allerdings nur wenige französische Prälaten erschienen. Nach den Konsultationen erließ der Papst am 18. November 1302 die bereits erwähnte Bulle „Unam sanctam", die in traditionellen, aber nichtsdestoweniger aufsehenerregenden Ausdrücken die päpstliche Stellung noch stärker als zuvor betonte: Der Kirche eignet das geistliche und das weltliche Schwert, das die weltlichen Fürsten nach den Weisungen der geistlichen Gewalt zu führen haben[48].

Während der französische König ein Konzil plante, vor dem der Papst als der Ketzerei verdächtig angeklagt werden sollte, beabsichtigte der römische Bischof die öffentliche Verkündung der kirchlichen Strafe gegen Philipp: Am 8. September 1303 sollte die Exkommunikation des Monarchen publiziert werden. Doch am Tage zuvor stürmte der Großsiegelbewahrer des französischen Königs, Wilhelm von Nogaret, mit einigen Bewaffneten den Palast des Papstes in seinem Geburtsort Anagni und forderte ihn ultimativ zum Rücktritt auf. Als Bonifaz sich weigerte, wurde er gefangengenommen, um zu dem angekündigten Prozeß nach Frankreich gebracht zu werden. Zwar wurde der römische Bischof nach zwei Tagen von der Bevölkerung der Stadt befreit und im Triumph nach Rom zurückgeführt, aber er starb einen Monat später, gebrochen an Leib und Seele, in der „Ewigen Stadt"[49].

In unserem Kontext ist zweifellos nicht wesentlich, daß sich in dem Konflikt zwischen Bonifaz und Philipp in nuce die geschichtliche Entwicklung andeutet, die die folgenden Jahrhunderte charakterisieren sollte: die Zurückdrängung des universalen Papsttums durch den Landesherren und die mit ihm verbündete Landeskirche, der Vormarsch des „Nationalstaats" gegen die übernationale societas christiana. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist vielmehr die Tatsache, daß Hotman in dieser Auseinandersetzung eindeutig die Partei der weltlichen Gewalt ergreift. Der Monarchomach unterstützt ausdrücklich den französischen Monarchen, der mit allen Mitteln versucht, die Abhängigkeit der kirchlichen Organisation seines Königreiches von Rom zu lockern. Er geht aber über die historische Darstellung noch hinaus, indem er von den Geschehnissen der Jahre 1297 bis 1303 einen Blick auf die Gegenwart wirft und mit bitteren Worten beklagt, daß im Gegensatz zu dem selbstbewußten Regiment Philipps heute unter den weltlichen Fürsten und Obrigkeiten eine fürchterliche „Papomanie" herrsche, die alle Freiheit, Selbständigkeit und Autonomie der weltlichen Herrschaft vernichte. Obwohl die Regenten im Reich der Welt den Hochmut und die Anmaßung des geistlichen Tyrannen, der in unzulässiger Weise seine Grenzen überschreitet und in ihm nicht zustehende Bereiche eingreift, sehen und erkennen, werfen sie sich, behauptet Hotman, nieder, um die Füße des römischen Bischofs zu küssen. Sie verhalten sich wie unaufgeklärte Kinder, sie benehmen sich, als ob sie einen vom Himmel herabgestiegenen Gott vor sich hätten[50].

---

[48] Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 174 sowie HEG 2, S. 730 und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 221.

[49] Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 174–177 sowie HEG 2, S. 730 und *Bernhard Schimmelpfennig* (wie Anm. 34), S. 221.

[50] Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 173.

Daß in einem derartigen Gedankengang und in einer derartigen Polemik eine nationale Komponente in die Argumentation komme, wie *Bermbach* behauptet[51], stellt eine ausgesprochen gekünstelte Interpretation der Aussagen des französischen Calvinisten dar. Sofern man angemessen berücksichtigt, daß die Reformation au fond vom erwachenden Nationalbewußtsein der europäischen Völker nicht zu trennen ist, daß das nationale Laientum in der Frühen Neuzeit stets in jeder Beziehung der wichtigste Träger aller staatspolitischen, kirchenpolitischen und sozialen Bewegungen gegen den römischen Herrschaftsanspruch und das römische Einheitsstreben gewesen ist[52], erscheint es sinnvoller, den scharfen Anti-Papalismus, der sich unter Umständen mit dem politischen Engagement für den weltlichen Herrscher und seinem Interesse an der Vorherrschaft über die Kirche verbinden kann, auf das Konto des Protestantismus zu setzen, den Hotman schließlich verteidigen und vertreten will.

Wenngleich der Verfasser der „Franco-Gallia" gegen seine Intentionen in den referierten Ausführungen und Überlegungen kaum auf das Recht der Ständeversammlungen in religiösen Angelegenheiten zu sprechen gekommen ist, hat er den päpstlichen Anspruch auf die Superiorität nicht nur innerhalb der Kirche, sondern innerhalb der ganzen Welt, der letzten Endes auch von den Kontroverstheologen des 16. und 17. Jahrhunderts aufrechterhalten wurde, eindeutig zurückgewiesen und abgelehnt. Diese Stellungnahme wird noch einmal bekräftigt in der Darstellung des zweiten Ereignisses, das Hotman aus der Geschichte des französischen Spätmittelalters heranzieht, um die Freiheit, Selbständigkeit und Autonomie des weltlichen Regiments gegenüber den Eingriffen und Interventionen der geistlichen Gewalt zu demonstrieren. Es handelt sich dabei um die Verkündung der völligen Neutralität Frankreichs im Streit der beiden Gegenpäpste durch König Karl VI. im Mai 1408 in Paris, ein Geschehen, das der französische Calvinist als ebenso exemplarisch betrachtet wie das Attentat von Anagni.

Nachdem Hotman konstatiert hat, daß er den Einfluß der Generalstände bei der Verurteilung der Forderungen Papst Bonifaz' VIII. genügend herausgestellt habe, berichtet er in knappen Zügen die Auseinandersetzung zwischen dem französischen Monarchen und dem Gegenpapst Benedikt (XIII.), der 1394 als eifriger und radikaler Parteigänger Clemens' (VII.) von den avignonesischen Kardinälen auf den Apostolischen Stuhl erhoben worden war. Bereits im Jahre 1398 berief Karl VI. eine Synode ein, die sich für die Aufkündigung der bisher von Frankreich geleisteten Oboedienz gegenüber Benedikt aussprach, ein Beschluß, der die königliche Zustimmung fand und schleunigst proklamiert wurde. Nach langjährigen Verwicklungen beantwortete Benedikt im Jahre 1408 die erneuerte Aufforderung des französischen Monarchen, dem verderblichen Konflikt der Gegenpäpste ein Ende zu setzen und sich mit seinem Gegner über die Besetzung des Apostolischen Stuhls zu einigen, verbunden mit der Drohung, widrigenfalls keinem der beiden Nachfolger Petri Gehorsam zu leisten, mit der Exkommuni-

---

[51] Vgl. *Udo Bermbach* (wie Anm. 5), S. 113.

[52] Vgl. *Joachim Matthes*, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie 1, rde 279/280, Reinbek 1967, S. 37 f.

kation Karls und aller seiner Untertanen. Auf einer Ständeversammlung in der französischen Hauptstadt lehnten die Vertreter des französischen Volkes diese Stellungnahme des Papstes entschieden ab, deklarierten den geistlichen Regenten zum Schismatiker, Häretiker und Zerstörer der christlichen Kirche, bezeichneten die dem Herrscher übersandte Bulle als gottlos, verbrecherisch und die Königliche Majestät beleidigend und verkündeten zum dritten, daß die dem Monarchen und dem Königreich angetane schwere Kränkung sowohl am Papst als ihrem Urheber als auch an denen, die seiner Partei anhingen, gerächt werden solle[53].

Neue systematische Gesichtspunkte werden in der Beschreibung dieses zweiten historischen Ereignisses, in dem sich die übernationale societas christiana und der „Nationalstaat" von neuem gegenüberstanden, nicht genannt. Die Intention der königlichen Regierung, die Kirche in Frankreich ihrer eigenen Aufsicht zu unterstellen und ihre Unabhängigkeit vom Papsttum durchzusetzen, wird von Hotman prinzipiell nicht getadelt. Das heißt, daß der französische Calvinist auch in diesem Fall für den Landesherrn und die mit ihm alliierte Landeskirche plädiert und in Übereinstimmung mit der Zwei-Reiche-Lehre jeden weltlichen Herrschaftsanspruch der geistlichen Gewalt eindeutig ablehnt. Deswegen findet der auch durch das erwachte Nationalbewußtsein begründete Versuch des Monarchen, die Autorität des Apostolischen Stuhls im Königreich zu begrenzen und staatskirchlich-nationalkirchliche Tendenzen zu verfolgen, bei dem Monarchomachen uneingeschränkte Zustimmung. Daß es aus diesem Grunde hinsichtlich der Geschichte der politischen Theorie nicht vertretbar ist, Calvinismus und Katholizismus in einem Atemzug zu nennen, muß nun nicht mehr besonders herausgestellt werden. In der Auseinandersetzung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt stellt sich Hotman ohne Bedenken auf die Seite des Königs, sofern das spirituelle Regiment die Durchsetzung und Realisierung seiner Anliegen und Interessen als göttlichen Auftrag verkündet.

Um das Bild abzurunden, das der protestantische Publizist von der politischen Ordnung entwirft, soll allerdings noch im nächsten Abschnitt in aller Kürze das Modell der begrenzten Monarchie[54] vorgestellt werden, das im fünfundzwanigsten Kapitel der 1586 veröffentlichten vierten Auflage der „Franco-Gallia" ausgeführt wird.

4.
Das Modell der begrenzten Monarchie

Wiederum ist der systematische Gedankengang in der Frage der Beziehungen zwischen dem König und den Etats Généraux als den Repräsentanten des Volkes eher in der später veröffentlichten Schrift „De iure magistratuum" des Nachfolgers Calvins zu finden, der mit diesen Überlegungen fast

---

[53] Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 185–187.

[54] Verständlicherweise ist dieses Modell verknüpft mit dem Gedanken der gemischten Verfassung, in der Krone, Adel und Volk zum Wohl des Ganzen zusammenarbeiten, vgl. *Pierre Mesnard* (wie Anm. 39), S. 331.

am Beginn seiner Abhandlung einsetzt, als in dem Geschichtswerk des Juristen. Begreiflicherweise setzt Beza dabei voraus, daß sich aus dem Aufbau der politischen Konstitution in einem gewissen Sinne der Ort des bewaffneten und gewalttätigen Widerstands bestimmt und definiert, weil sich aus der Struktur des weltlichen Regiments und aus der Konstruktion der weltlichen Obrigkeit die Berechtigung und die Legitimation des aktiven, militanten Widerstandsrechts ergeben.

Für die Zusammensetzung und Gliederung der weltlichen Herrschaft ist unter diesen Umständen, wie nicht anders zu erwarten, die Behauptung wesentlich, daß nicht die Völker ihren Ursprung aus der weltlichen Obrigkeit haben, sondern die weltlichen Obrigkeiten aus den Völkern. Nicht die Völker sind wegen der Herrscher geschaffen worden, sondern die Herrscher sind wegen der Völker eingesetzt worden. Die politischen Gesellschaften sind älter als die politischen Regenten und besitzen aus diesem Grunde die höhere Macht, die gewissermaßen mit dem höheren Alter einhergeht[55].

Dieses Verhältnis zwischen König und Volk läßt nach Beza prinzipiell nur die eine Möglichkeit zu, daß die weltlichen Magistrate von den weltlichen Gemeinschaften erwählt worden sind, ein fundamentales Faktum, das er nach dem Vorbild Hotmans auch für die Erbkönigreiche in Anspruch nimmt. Politische Obrigkeiten, durch deren öffentliche Macht und Gewalt die Untertanen gelenkt und geleitet werden, sind von der politischen Gesellschaft ernannt und bestimmt worden, damit nicht das gesamte menschliche Geschlecht verdirbt und zugrundegeht, damit, positiv gewendet, der öffentliche Friede und die öffentliche Ordnung aufrechterhalten und gewährleistet werden[56].

Die Begrenzung der königlichen Macht, die nach dem Nachfolger Calvins zunächst einmal durch die Gebote der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit, des Glaubens und der Liebe, gefordert wird, beruht nach diesem Modell auf dem Ursprung und der Zwecksetzung der öffentlichen Gewalt. Wenn der Ursprung der weltlichen Obrigkeit – das Volk, aus dem die politischen Regenten sozusagen stammen[57] – und die Zwecksetzung der weltlichen Herrschaft – die Sicherung und Stabilisierung der öffentlichen Ruhe, der Schutz der Frommen und die Bestrafung der Frevler – dem persönlichen Willen und den persönlichen Präferenzen des Monarchen ohne weiteres überlegen sind, muß jede Erörterung über die gerechte bzw. ungerechte Politik des Fürsten bei dem Ursprung und der Zwecksetzung des politischen Regiments beginnen. In dieser Überlegung ist jedoch a priori impliziert, daß die königliche Potenz limitiert ist, insofern sie vom Volk, dem Ursprung der

---

[55] Vgl. Theodor Beza (wie Anm. 29), S. 33 f.

[56] Vgl. aaO., S. 34.

[57] Die These *Ernst Troeltschs*, daß dieses Volk nach den Vorstellungen Bezas nicht künstlich durch den Gesellschaftsvertrag gebildet wird, sondern a priori als organische Einheit gedacht wird, vgl. *Ernst Troeltsch*, Gesammelte Schriften, Bd. 1: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, S. 687 und 691, ist richtig, aber seine weitergehende Folgerung, daß damit auch die Voraussetzung der prinzipiellen Unfreiheit und Ungleichheit der Menschen getroffen werde, widerspricht den grundlegenden Gedanken des Nachfolgers Calvins und aller anderen calvinistischen Publizisten.

weltlichen Obrigkeit, quasi mit einer bestimmten Funktion, darüber hinaus aber auch mit bestimmten Rechtstiteln versehen worden ist. Aus diesem Grunde, deklariert Beza, verlieren auch die Herrscher ihre Legitimation und Berechtigung, die ihre Grenzen – das heißt: ihre vom Volk bestimmten Grenzen – überschreiten und durch List und Betrug eine Macht anstreben, auf die sie keinen Anspruch und keine Anwartschaft besitzen[58].

In diesem Sinne faßt auch Hotman seine geschichtlichen Schilderungen und Beispiele in dem Satz zusammen, daß dem französischen König von dem französischen Volk[59] keine unermeßliche, unbegrenzte und unbeschränkte Macht übertragen worden ist. Die Stellung des Monarchen in der politischen Ordnung Frankreichs ist nicht dergestalt, daß er als von jeder Verfassung und allen Gesetzen gelöst und unabhängig bezeichnet werden könnte. Vielmehr ist diese Position so beschaffen, daß mit der Annahme der vom Volk verliehenen Herrschaft die Bindung an eine bestimmte Verfassung und an bestimmte Gesetze zwangsläufig gegeben ist[60]. Unter allen Gesetzen ragt aber als grundlegende Verpflichtung die Forderung hervor, die Rechte der öffentlichen Versammlung („concilium publicum") unverletzlich und unantastbar zu bewahren und immer dann Sitzungen einzuberufen, wenn das allgemeine Wohl des Gemeinwesens es erfordert[61].

Obwohl der französische Calvinist des weiteren erklärt, daß auf dieser Basis das erste Grundgesetz des französischen Königreichs lautet, daß der König ohne Ermächtigung der öffentlichen Versammlung nichts bestimmen darf in allen Fragen, die das Wohlergehen von Staat und Gesellschaft betreffen, muß er doch anerkennen, daß in der Gegenwart das Parlament, d.h. der Gerichtshof, von Paris weitgehend die Befugnisse der alten ständischen Vertretungen übernommen hat. Deswegen verweist er in seinen Ausführungen unter anderem darauf, daß das Parlament das Recht besitzt, Erlasse und Verordnungen des Monarchen nur unter der Bedingung für gültig zu erklären, daß sie ihm zur Kenntnis gebracht und durch den Spruch der Mitglieder des Gerichtshofs gebilligt worden sind[62].

Die implizite Behauptung Hotmans, daß auf das Parlament in einem von ihm nicht näher erläuterten Akt gewissermaßen ohne Probleme Macht und Recht der ständischen Vertretungen des Königreiches übertragen worden seien, entspricht allerdings weder der rechtlichen Entwicklung noch den

---

[58] Vgl. Theodor Beza (wie Anm. 29), S. 34–36.

[59] Die Behauptung, daß für den Verfasser der „Franco-Gallia" die Aristokratie die einzig berechtigte und zu verwirklichende Staatsform gewesen sei, vgl. *Albert Elkan*, Die Publizistik der Bartholomäusnacht und Mornays „Vindiciae contra Tyrannos", Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 9, Heidelberg 1905, S. 38, unterschätzt die Bedeutung, die der Gedanke der Volkssouveränität für den französischen Calvinisten besitzt.

[60] Damit nimmt auch François Hotman die Verbindung der Idee der Volkssouveränität mit dem konstitutionellen Gedanken auf, vgl. *Ernst Reibstein*, Volkssouveränität und Freiheitsrechte. Texte und Studien zur politischen Theorie des 14.–18. Jahrhunderts, hg. v. *Clausdieter Schott*, Bd. 1, Orbis Academicus, Sonderband 1/1, Freiburg und München 1972, S. 117.

[61] Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 188 f.

[62] Vgl. aaO., S. 189.

faktischen Gegebenheiten. Das Parlament hatte sich Anfang des 13. Jahrhunderts als ständige und spezialisierte Kommission von Fachleuten aus der curia regis entwickelt, die seit dem 10. Jahrhundert als Justizorgan und Verwaltungsbehörde am Hof des Monarchen fungierte. Doch dieser oberste Gerichtshof konnte niemals repräsentativ für Frankreich werden, weil er schlichtweg niemanden repräsentiert hat. Aus diesem Grunde konnte er auch niemals die Rolle spielen, die ihm der Monarchomach in seinen Ausführungen zuweist, und faktisch hat sich das Parlament von Paris zu allen Zeiten mit allen Kräften gegen notwendige Reformen gestemmt[63].

Sabine identifiziert außerdem als größte Schwäche in der politischen Konzeption des französischen Calvinisten den Umstand, daß seine in den letzten Absätzen angedeutete Berufung auf eine öffentliche Versammlung unter den gegebenen Bedingungen keinen praktischen Wert besaß. Die Transformation der Generalstände, an die in diesem Kontext am ehesten, auf jeden Fall eher als an das Parlament, zu denken ist, in eine Körperschaft, die in einem modernen Sinne über die Gesetze des Königreichs hätte beraten und entscheiden können, war seiner Ansicht nach am Ende des 16. Jahrhunderts unmöglich geworden[64]. Geschichtlich ist dieses Urteil so stichhaltig wie die Aussage, daß der Gerichtshof von Paris in keiner Weise zu einer Frankreich repräsentierenden Versammlung werden konnte. Doch die Intention des amerikanischen Historikers, den protestantischen Publizisten als Träumer und Phantasten zu entlarven, geht an der schlüssigen Argumentation und der historischen Bedeutsamkeit der „Franco-Gallia" weit vorbei. Unabhängig von der Frage der geschichtlichen Realisierbarkeit hat Hotman in seiner gesamten Erzählung wie in der Zusammenfassung in theoretisch stimmiger Weise zum Ausdruck gebracht, daß ohne ein funktionierendes Beratungs- und Entscheidungsgremium, ohne eine öffentliche Versammlung, die in der Lage ist, den Herrscher zu kontrollieren und seine Regierungstätigkeit zu überwachen, die in der politischen Konzeption geforderte Begrenzung und Beschränkung der Monarchie nicht durchgeführt werden kann[65].

Als weiteres den weltlichen Regenten bindendes und verpflichtendes Grundgesetz nennt der französische Calvinist fürs erste die Tatsache, daß der französische König nicht über die Kompetenz verfügt, weder zu Lebzeiten noch durch ein Testament über den Thron zu bestimmen[66]. Vielmehr tritt unter Ausschluß der weiblichen Erbfolge der älteste Sohn des Monarchen unbestritten und gleichsam automatisch die Sukzession an. Diese verfassungsmäßige Ordnung ist gewissermaßen der Ausdruck der Kraft des Gewohnheitsrechts, das dem ältesten Sohn des Herrschers ohne

---

[63] Vgl. z.B. *Jean Meyer*, La France moderne de 1515 à 1789, Histoire de France 3, Paris 1985, S. 469 f.

[64] Vgl. *George H. Sabine* (wie Anm. 1), S. 351 f.

[65] Charakteristischerweise haben sich die politischen Theoretiker im England des 17. Jahrhunderts deshalb häufig auf Hotman bezogen, vgl. *Günter Stricker* (wie Anm. 33), S. 127.

[66] Zur rechtsphilosophischen Bedeutung dieses Grundsatzes vgl. *H.L.A. Hart*, Der Begriff des Rechts, Frankfurt a.M. 1973, S. 208–210.

jede Hilfe und Unterstützung des Vaters den Anspruch auf sein Erbe gewährt und garantiert. Deshalb muß er auch seine Herrschaft nicht als von seinem Vater abhängig betrachten, sondern als aus dem allgemeinen Gesetz und den allgemeinen Institutionen des Landes stammend[67].

Weitere Grundgesetze erstrecken sich auf das Krongut des Königs, bei dem der Monarch nicht über das Recht verfügt, irgendeinen Teil ohne Zustimmung der öffentlichen Versammlung – in der Realität beanspruchte auch in diesem Fall das Parlament von Paris die Befugnis, Einspruch zu erheben – zu veräußern, auf das Strafrecht, in dem dem Herrscher nicht das Recht zusteht, ohne Ermächtigung des Parlaments einen Kriminalprozeß niederzuschlagen oder eine schwere Strafe zu erlassen, auf die Administration – der König hat nicht das Recht, einen Beamten abzusetzen, ohne daß der Vorgang in der Versammlung der Pairs bekanntgegeben und geprüft wird – und auf das Münzwesen, in dem der Monarch nicht das Recht besitzt, ohne die Zustimmung einer allgemeinen Zusammenkunft die Währung zu ändern. Alle diese verfassungsrechtlichen Bestimmungen zeigen in ihrer Gesamtheit, daß der französische König nicht die ungeteilte, unbedingte, unbeschränkte und unbegrenzte Macht besitzt, Recht zu schaffen, zu ändern und zu durchbrechen, sondern daß er bedingt, beschränkt und begrenzt ist durch die politische Verfassung, deren wichtigste Repräsentanten nach Hotman die Generalstände bzw. das Parlament von Paris sind[68].

5.
Zusammenfassung

Daß die Anhänger des Divine Right of Kings, des Gottesgnadentums der Könige, und aller anderen royalistischen, monarchistischen und absolutistischen Konzeptionen nirgendwo in Europa über das Modell der begrenzten Monarchie erfreut waren, ist bereits in der Einleitung deutlich geworden. Offensichtlich ist aber diese Auffassung, die letzten Endes aus dem mittelalterlichen Gedanken der ständischen Bindung und Limitierung des Königtums erwachsen ist, im Rahmen des Protestantismus nicht verbunden mit der Vorstellung von der politischen und rechtlichen Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt, sondern mit der Zwei-Reiche-Lehre, die das geistliche und das weltliche Reich strikt separiert und trennt und jede Idee einer Supraordination des Spirituellen ausschließt. Angesichts dieser unauflöslichen Verkettung ist es historisch angebracht, die Anschauung Hotmans (und aller anderen politischen Denker des Protestantismus) von gänzlich anders aufgebauten und strukturierten religiös-politischen Theorien zu unterscheiden und zu differenzieren.

---

[67] Vgl. François Hotman (wie Anm. 43), S. 190–196.
[68] Vgl. aaO., S. 196–200.

Symbolisierung des Unendlichen

Ernest Renan und sein Verhältnis zum Protestantismus*

Von Kurt Nowak

Im Jahr 1992 gedachte Frankreich der Wiederkehr des einhundertsten Todestages von Ernest Renan (1823–1892). An der deutschen Geisteswelt ging das Jubiläum nahezu unbemerkt vorüber. Man kennt den Orientalisten und Religionsphilosophen, den Historiker, Dramatiker, Essayisten und Administrator am Collège de France in Deutschland kaum noch. Allenfalls weiß man, daß er ein „Leben Jesu" schrieb, mit dem er auf dem Buchmarkt einen fulminanten Erfolg erzielte. Im ersten halben Jahr nach Erscheinen des Buchs 1863 waren in Frankreich 60 000 Exemplare verkauft. Die deutsche Ausgabe und weitere Übersetzungen in die Hauptsprachen der Welt gestalteten sich ähnlich erfolgreich.

Französische Forscher sehen in Renan einen Platzhalter protestantischen Geistes im katholischen Frankreich des 19. Jahrhunderts. Für Jean Baubérot war der einstige Seminarist von St. Sulpice ein Kryptoprotestant. Wäre Renan in Deutschland und in einer protestantischen Familie geboren worden, hätte ihn nichts daran gehindert, Professor an einer Theologischen Fakultät zu werden. „Certains théologiens étaient plus radicaux que lui".[1] Die Ehe mit der Protestantin Cornélie Scheffer, Tochter des Malers niederländischer Herkunft Ary Scheffer, bewertet Baubérot als Ersatzhandlung für die aus Rücksicht auf die Mutter nicht vollzogene Konversion. Ähnlich nahe wird Renan in dem einschlägigen Artikel in der „Encyclopédie du Protestantisme" von 1995 an den Protestantismus herangerückt.[2]

Möglicherweise besitzen die emphatischen Äußerungen des germanophilen Renan über Deutschland, die Reformation und den neuzeitlich-modernen Protestantismus eine Verführungskraft, die nähere Prüfungen zu er-

---

* Beitrag zum Symposium der Humboldt-Universität in Zusammenarbeit mit der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel „Ernest Renan – Werk und Wirkung eines nationalen Kosmopoliten" vom 10.–12. November 1997 in Berlin.

[1] Jean Baubérot: Renan et le protestantisme. In: Mémorial Ernest Renan. Actes des colloques de Tréguier, Lannion, Perros – Guirec, Brest et Rennes, recuillis par Jean Balcou. Paris: Honoré Champion Editeur 1993, S. 435–439.

[2] Philippe Chanson: Renan, Ernest (1823–1892). In: Encyclopédie du Protestantisme. Paris/Genève 1995, S. 1321. Eine größere Analyse zu Renan und seinem religiösen Denken legte in jüngerer Zeit Laudyce Retat: Religion et imagination religieuse. Leurs formes et leurs rapports dans l'oeuvre d'Ernest Renan. Paris: Klincksieck 1977 vor.

übrigen scheint. In Renans „Souvenirs d'enfance et de jeunesse" (1883) kann man lesen: „L'esprit particulier de Allemagne me frappa; je crus entrer dans un temple ... Je regrettais par moments de n'être pas protestant afin de pouvoir être philosophe sans cesser d'être chrétien".[3] Selbst in der Stunde der germanophilen Ernüchterung, nämlich in den Monaten des Deutsch-Französischen Krieges von 1870/71, blieb die Tonlage schwärmerisch, so in dem Brief an David Friedrich Strauß vom 13. September 1870. Renan bekannte jenem anderen berühmten Verfasser eines „Lebens Jesu", er verdanke Deutschland „alles, was ich am höchsten schätze, meine Philosophie, ich kann beinahe sagen meine Religion. Ich war im Seminar zu St. Sulpice um's Jahr 1843, als ich anfing, Deutschland kennen zu lernen durch die Schriften von Goethe und Herder ... Deutschland hat die bedeutendste Revolution der neueren Zeiten, die Reformation, gemacht; außerdem hat sich in Deutschland seit einem Jahrhundert eine der schönsten geistigen Entwicklungen vollzogen, welche die Geschichte kennt, eine Entwicklung, die, wenn ich den Ausdruck wagen darf, dem menschlichen Geist eine Tiefe und Ausdehnung zugesetzt hat, so daß, wer von dieser Entwicklung unberührt geblieben ... sich verhält wie einer der nur die Elementarmathematik kennt, zu dem der im Differentialcalcul bewandert ist."[4]

Madame de Staël, von deren Buch „De l'Allemagne" Renans Deutschlandbild beeinflußt war, hätte nicht hingerissener schreiben können. Doch gerade die Emphase mahnt zur Nüchternheit. Was empfing Renan vom Mutterland der Reformation tatsächlich? Überdies nahmen die deutschen Protestanten, gleichviel aus welchem theologischen und kirchenpolitischen Lager sie kamen, das Werk Renans nicht sonderlich beeindruckt auf. Der Verkaufserfolg des „Lebens Jesu" spiegelte nicht das wirkliche Meinungsbild wider. Auch wäre erst die konfessionelle Zusammensetzung der Käuferschichten zu klären. Renans Lob durch Harnack 1885 in seiner Rezension des letzten Bandes der „Histoire des origines du christianisme" oder die wohlwollende Erwähnung des französischen Denkers in einem Atemzug mit Richard Rothe, David Friedrich Strauß, Sören Kierkegard, Paul de Lagarde und Julius Wellhausen im Jahr 1898 durch Ernst Troeltsch war eher die Ausnahme als die Regel.[5] Schon eher repräsentativ war der Renan-

---

[3] Ernest Renan: Souvenirs d'enfance et de jeunesse. Paris: Gallimard 1983, S. 177.

[4] Renan an D. F. Strauß vom 13. September 1870. In: Gesammelte Schriften von David Friedrich Strauß. Nach des Verfassers letztwilligen Bestimmungen zusammengestellt, eingeleitet und mit erklärenden Nachweisungen versehen von Eduard Zeller. Bonn 1876, S. 311–322; hier S. 311. 312 (die Übersetzung ist von Strauß). Seine Entscheidung für die Philologie hatte Renan in einem Brief an Alexander von Humboldt (undatiert; nach November 1848) auf den überwältigenden Einfluß der Gebrüder Humboldt zurückgeführt. „Vos ouvrages et ceux de votre noble frère sont de ceux qui ont le plus influence sur la direction de ma pensée, et décidé ma vocation à la science philologique, si peu comprise parmi nous." In: Ernest Renan: Correspondance 1846–1871. Troisième édition. Paris 1926, S. 11 f.; hier S. 11. – Der Briefwechsel Renan – Strauß erlebte eine neue Aktualität im Ersten Weltkrieg. Vgl. Krieg und Friede 1870. Zwei Briefe von David Friedrich Strauß an Ernest Renan und dessen Antwort. Mit einem Anhang: Carlyle an die Times. Leipzig o. J. (1915).

[5] Adolf [von] Harnack: Renan, Ernest, Marc Aurèle et la fin du monde antique. 4. éd.

Artikel Eugen Lachenmanns von 1905 in der einflußreichen „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche". Lachenmann bedauerte die „tragische Entwicklung" des entlaufenen Priesterzöglings. Der Rock des Bürgers habe ihm nie recht passen wollen. „Seit seinem Austritt aus dem Seminare zeigt uns Renans Leben je länger je mehr ein eigenartiges Doppelbild: auf der einen Seite das Bild des ernsthaften Gelehrten, der auf dem Gebiet seiner Spezialstudien wissenschaftlichen Problemen mit der peinlichsten Gründlichkeit bis ins kleinste Detail nachging; auf der anderen Seite das Bild des heiteren Causeurs, der mit den frivolen Witzen seiner angefaulten Moralphilosophie die ganze Welt und besonders die Halbwelt amüsierte."[6] Zum endgültigen Vernichtungsschlag, der Renan in den seitherigen protestantischen Kirchen- und Theologiegeschichten zu einer Randfigur machte, holte Albert Schweitzer 1906 aus. Kaum ein Werk, so der nicht zimperliche Kritiker, sei derart grauenvoll wie das Buch „Vie de Jésus". „Es ist ‚christliche Kunst' im schlechtesten Sinne des Wortes, Wachsfigurenkabinett." Der sanfte Jesus, der „charmante Tischler" mitsamt der schönen Maria und den „minniglichen Galiläerinnen", sie alle habe Renan „aus dem Schaufenster einer christlichen Kunsthandlung der Place St. Sulpice gestohlen".[7]

Die Beziehungen zwischen Renan und den Protestantismus sind verwikkelt, zumindest uneindeutig. Das trifft auf Renans Rezeption des Protestan-

---

Paris: Calman Lévy, 1882. (VI, 648 p. gr.[8]). In: Theologische Literaturzeitung 10 (1885), Sp. 179–187. Harnack bemerkte mit Bedauern, es sei in Deutschland „fast nöthig, daran zu erinnern, daß dieses Werk existirt ... Und doch haben wir in den letzten Jahren auf dem Gebiet der ältesten Kirchengeschichte kein Werk erhalten, welches dem Renan'schen ebenbürtig ist". Viele Einzelheiten fand Harnack kritikwürdig, fügte aber hinzu, nicht die Detailkritik sei entscheidend, sondern die „Gesammtanschauung ... Renan's großes Werk ist die erste und bisher einzige mit allen Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft ausgearbeitete, vollständige Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche". Von Renan als Religionsphilosoph und Dramatiker hielt Harnack hingegen nichts. Jedenfalls glich die Rezension von Ernest Renan: L'Abesse de Jouarre. Drame. 13. édition. Paris: Calman Lévy 1886 einem Verriß. „Das Stück hat große Feinheiten und ist überreich an geistvollen Paradoxien; als Drama ist es höchst schwach ... Immerfort macht er sich in dem Stück mit der Religion zu schaffen. Wir kennen dieselbe, jenes Gemisch aus einem sublimirten Pantheismus und französischem Patriotismus mit einem ungewissen Respekt vor den kirchlichen Ceremonien und der graciösesten Schwärmerei für die Humanität ..." Renan stelle mit der Hineinziehung der christlichen Religion in das Drama „seinen Credit als Historiker nicht minder in Frage wie seinen Ruf als philosophischer Schriftsteller". In: Theologische Literaturzeitung 12 (1887), Sp. 89–93; hier Sp. 93. 90.

[6] Eugen Lachenmann: Renan, Ernest. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (3. Aufl.) 16 (1905), S. 649–655; hier S. 653. In den Studien „Der Historismus und seine Probleme" (GS II) stellte Troeltsch den französischen Denker hingegen zusammen mit Hippolyte Taine als Hauptvertreter des für die Dritte Republik charakteristischen historischen Positivismus hin. Vgl. Bernard Reymond: Troeltsch et la francophonie. In: Pierre Gisel (Hg.): Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch. Genève 1992, S. 333–359; hier S. 348.

[7] Albert Schweizer: Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1906, S. 179–191 („Renan"); hier S. 181. Schweitzer war zu jener Zeit Privatdozent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg.

tismus zu wie auf die Rezeption Renans durch die Protestanten. Die Rezeptionshistoriographie, so viele Überraschungen sie eventuell bereithält, muß an dieser Stelle beiseite bleiben. Statt dessen fragen wir nach der Beziehung des Katholiken, der 1845 mit dem Katholizismus brach, zum Protestantismus. Hinweise auf Renans Deutschlandschwärmerei, auf seine protestantische Ehefrau und seine Briefkontakte reichen nicht aus. Auch die Hervorhebung der historisch-kritischen Methode, die Renans „Histoire des origines du christianisme" (1863–1881), die „Histoire du peuple d'Israël" (1887–1893) sowie zahlreiche weitere Arbeiten prägte, genügt nicht, um Renans Beeinflussung durch den Protestantismus zu klären. Die historisch-kritische Methode ist nicht eo ipso protestantisch. Richard Simon und Baruch Spinoza waren für Renan mindestens ebenso wichtig wie die Phalanx der deutschen Exegeten. Um über Renans tatsächlichen oder vermeintlichen Protestantismus urteilen zu können, muß man tiefer in das Gewebe seiner Ideen eindringen. Als Propädeutikum ist hierbei die Erinnerung an Renans Jugendwerk „L'avenir de la science" erforderlich. Erst auf diesem Hintergrund erschließt sich die geistespolitische und religionsgeschichtliche Bewertung des Protestantismus, die Renan am eindringlichsten in einem Essay von 1860 in der „Revue des Deux Mondes" vorgenommen hat. Eine Art Probe auf Renans Verhältnis zum Protestantismus bildet das Buch „Vie de Jésus" von 1863.

1. Die Zukunft des esprit humain

„L'avenir de la science" ist ein Bekenntnistext, geschrieben mit dem Kopf und mit dem Herzen. Das Motto lautet: „Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea".[8] So sprach Adam zu Eva, nachdem Gott sie aus seiner Rippe geschaffen hatte. Renan ist Adam, der Mensch, und Eva, Mutter des Lebens, ist „la science": göttlich durch ihre Herkunft und von menschlichem Stoff durch ihr Machart. Die Elemente der Travestie in der Wahl des Mottos zeigen Renan bereits als das, was er bei allem wissenschaftlichen Ehrgeiz stets auch sein wollte, als Dichter. Entstanden ist das Werk von Oktober 1848 bis zum Juni 1849. Auf Anraten seiner Freunde brachte Renan die Blätter damals nicht zum Druck. Renans Lehrer Thierry fand, es sei untunlich, mit dieser geschichtsphilosophischen Last eine wissenschaftliche Karriere zu beginnen. Beigegeben ist dem Text ein Begleitbrief an Eugène Barnouf, Professor am Collège de France und Renans Lehrer beim Studium der alten

[8] Ernest Renan: L'avenir de la science. Pensées de 1848. Paris 1890. Gedankliche Vorstufen zu diesem Werk finden sich in den „Cahiers de Jeunesse 1845–1846. Paris 1906. Die „Cahiers" bestehen aus neun Heften aus dem Zeitraum von ca. Juni 1845 bis Juni 1846. Die rohe Masse der Notate war nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Die Herausgeber der „Cahiers" bewerten den Vorstufencharakter gering. Kein Sujet „se trouve traité de la même façon que plus tard" (Avant-propos). Überdies sind die Materien der „Cahiers" sehr gemischt. Man findet philologische Beobachtungen zum Hebräischen und Syrischen, zu Politik, Religion, Individualität, zum griechischen Sprachstil, zum Kaukasus und vieles andere mehr.

Sprachen. „Ce sont ces réflexions, Monsieur, que j'ai faites pour moi-même, solitaire et calme au milieu de l'agitation universelle, et que j'ai déposées dans ses pages. Grâce aux sentiments qu'elles m'ont inspirés, j'ai traversé des tristes jours sans maudire personne, plein de confiance dans la rectitude naturelle de l'esprit humain et dans sa tendence nécessaire à un état plus éclairé, plus moral et par là plus heureux."[9]

Die „agitation universelle", verursacht durch die Februarrevolution 1848 in Paris und die Welle der Revolutionen in Europa, die ihr folgte, zeigt den Verfasser in einer exzeptionellen Situation. Nach Meinung Renans befand sich die Menschheit an einem dramatischen Wendepunkt ihrer Entwicklung. Mit seinem literarischen Entschluß, die Zukunft des „esprit humain" zu durchdenken, knüpfte Renan an Vorbilder aus dem Zeitalter der Französischen Revolution an. Schon 1789 und in den Folgejahren erschütterte eine „agitation universelle" die zivilisierte Welt. Auch damals sahen sich führende Geister gedrängt, die Zukunftslandschaft des Menschen als denkendes Wesen zu vermessen. Die Reihe der berühmten Namen reicht von Edmund Burke bis Chateaubriand, von Fichte bis Condorcet, von Novalis und Friedrich Schlegel bis zu Schleiermacher. Schreibanlaß und Anlage der „Avenir de la science" deuten darauf hin, daß Renan diese historische Konstellation vor Augen hatte. Renan begnügte sich nicht mit erkenntnistheoretischen und wissenschaftsenzyklopädischen Reflexionen, mit „science" im engeren Sinne. Er griff als Autor ebenso hoch wie seine Vorgänger. Renan schrieb als Geschichtsphilosoph.

In der Schärfe seiner Wahrnehmung für die Krise des Zeitalters ist Renan mit den deutschen Frühromantikern vergleichbar. An sie fühlt man sich bei der Lektüre der „Avenir de la science" passagenweise erinnert. Allerdings fehlt das frühromantische Ironieprinzip, die permanente Überbietung des vorherigen Gedankens durch den nächsten, die Spiegelung der Produktion des Geistes in der Fluchtlinie des Unendlichen. Nachfahre der Frühromantik war der junge Renan durch sein Wissen um die Gebrochenheit des Daseins. Der Mensch erfuhr sich nur noch als Rollenwesen in einer kulissenhaften Gesellschaft. Diese deprimierende Erfahrung wehrte Renan mit immer neuem rhetorischen Aufwand ab, ohne sie mit durchschlagenden Argumenten entkräften zu können: „la vie est conçue non comme une rôle et une intrigue, mais comme une chose sérieuse et vraie".[10] Auf der Ebene der geistigen Tätigkeit des Menschen kehrte das „Nein" zur Entfremdung als Verwerfung eines Verständnisses der „science" wieder, das sie zur bloßen Unterhaltung machte. Sie sei, unterstrich Renan, eine „affaire essentielle de

[9] Ebenda, S. 3 (Begleitbrief vom März 1849). Welche Sorgen sich Renan nach seiner akademischen Qualifikation von 1848 („agrégé pour la philosophie") um seine berufliche Zukunft machte, tritt besonders lebhaft in einem Brief an seinen Bruder vom 8. September 1848 hervor. „On m'a déjà demandé si la chaire de philosophie à Rennes ne me plairait pas. J'avoue que la tentation est délicate. Il est pourtant bien essentiel pour mon avenir que je reste à Paris. Dans 2 ou 3 ans, cela ira tout seul; mais pour les premières années, c'est très difficile". Vgl. Ernest Renan. Lettres à son frère Alain. 1843–1857. Edition originale avec deux portraits inédits d'Ernest et Alain Renan. Paris 1925, S. 108 f; hier S. 109 (Diese bibliophile Ausgabe existiert in 315 numerierten Exemplaren).

[10] Renan: L'avenir, aaO. (Anm. 8), S. 4.

la vie".[11] Einem, wie er es nannte, frivolen Verständnis der „science" erteilte Renan eine Absage. Zugleich verurteilte er jeden amateurhaften Betrieb in den Wissenschaften. Die essentielle Bedeutung der Wissenschaft auf allen Ebenen des menschlichen Lebens – von der ersten Bewegung des Geistes bis zur Organisation der Gesellschaft –, verbot unprofessionelles Hantieren mit ihr. Wegen ihrer lebensgründenden Bedeutung rückte Renan die „science" in die religiöse Sphäre. Wurde sie dadurch zur Religion, oder schrieb Renan ihr beim geistigen Aufbau der Welt lediglich eine strukturell verwandte Funktion zu wie der Religion? Das blieb vorerst unklar. „Mais si la science est la chose sérieuse, si les déstinées de la humanité et la perfection de l'individu y sont attachées, si elle est une religion, elle a, comme les choses religieuses, une valeur de tous les jours et tous les instants".[12]

Was Renan über den „esprit humain" ausführte, stand unter dem Vorzeichen seiner Historizität. Die Geschichtlichkeit des Menschengeistes war in Renans Blättern von 1848/49 die Leitthese überhaupt: „la science de l'esprit humain doit surtout être l'histoire de l'esprit humain, et cette histoire n'est possible que par l'étude patiente et philologique des oeuvres qu'il a produites à ses differents âges".[13] Aus Renans Historismus resultierten sein quellenkritischer und philosophischer Eros, sein Hinaustreten aus dem Lehr- und Dogmengebäude des Katholizismus sowie die lebenslange Bemühung um die Deutung der Welt und des Menschen aus ihrem geschichtlichen Herkommen. An Renans Umgang mit den Quellen der Alten Geschichte, insbesondere mit den Quellen der Geschichte Israels und der mittelmeerischen Welt im Zeitalter des Christentums, hatte die Fachwelt später manches zu tadeln. Beachtliche philologisch-historische Leistungen Renans auf dem Gebiet der Orientalistik verzeichnen die Annalen der Wissenschaftsgeschichte dennoch. Sie trugen dazu bei, daß man Renan mehr auf der Seite des Protestantismus als des Katholizismus sah, was wohl teilweise auf einer perspektivischen Täuschung beruhte. Ebensowenig wie die historisch-kritische Methode ist die Denkform des Historismus schon per se protestantisch.

Die Arbeit an den Quellen der Geschichte war die Voraussetzung zur Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Renan wollte sie nicht auf den judäo-christlichen Kulturkreis beschränkt wissen. Er forderte Spezialstudien auch zum Islam und zum Buddhismus. Renans Entwurf der Bewußtseinsgeschichte des „esprit humain" hat viele philosophische Ahnen. Man bemerkt Anklänge an Herder, Hegel, Condorcet und ist ständig versucht, noch weitere Namen zu assoziieren. Renan unterschied „trois phases" des werdenden Menschengeistes, die er in weiträumigen Andeutungen mit bestimmten historischen Entwicklungsstufen der Menschheit synchronisierte: 1. „vue générale et confuse du tout" (synkretistisches Zeitalter). 2. „vue distincte et analytique des parties" (analytisches Zeitalter). 3. „recomposition synthétique de tout avec la connaissance que l'on a des parties" (synthetisches Zeitalter).[14] Eine gewisse Originalität gewann

[11] Ebenda, S. 38.
[12] Ebenda, S. 2.
[13] Ebenda, S. 5.
[14] Ebenda, S. 301.

das Schema Synkretismus – Analyse – Synthese durch die Behauptung von der Harmonie des Wissens, Glaubens und Tuns im synkretistischen Zeitalter, obschon zwischen Synkretismus und Harmonie eine Spannung gesetzt ist, die Renan systemtheoretisch nicht zu bewältigen vermochte. Im synkretistischen Zeitalter – der Frühgeschichte der Menschheit – durchdrangen sich alle geistigen und praktischen Tätigkeiten des Menschen wechselseitig und repräsentierten so die „grande harmonie de la nature humaine". Zur Charakterisierung jener goldenen Epoche der Menschheit, ihrer „belle enfance", prägte Renan den Ausdruck „humanité simultanée".[15] Die Religion war zu jener Zeit zugleich Philosophie, die Poesie Wissenschaft, die Gesetzgebung Moral. Die Heraufkunft der zweiten Phase, des analytischen Zeitalters, zerstörte dann die Ursprungsharmonie. Die Epoche der Diversifizierung und Fragmentierung brach an. Ihr ordnete Renan auch sein eigenes Zeitalter zu. Die ursprungsmythische Einheit in der Vielheit verwandelte sich in Vielheit ohne Einheit. „L'analyse, c'est la révolution, la révolution de la loi unique et absolue". In der dritten Phase, dem Zeitalter der Synthese, verschmolzen Synkretismus und Analyse zu einer neuen und höheren Qualität.[16]

Das Schema Einheit – Entfremdung – Versöhnung bzw. in Renans Deutung Synkretismus – Analyse – Synthese lag in der Philosophiegeschichte ubiquitär bereit. Nicht seine Verwendung als solche interessiert, vielmehr die erkenntnislogische und praktische Zielstellung, die Renan mit ihm verband. Bei Renan diente das Schema als Sprungbrett für eine Utopie der vollendeten „science". „La paix ne reparaîtra qu'avec la grande synthese, le jour où de nouveau les hommes s'embrasseront dans la raison et de la nature humaine convenablement cultivée".[17] Die Vollendung des „esprit humain" konstituierte uno actu den vollendeten Bruderbund der Menschheit. Renans Utopie umfaßte mit der Bewußtseinsgeschichte des Menschengeistes auch die ideale Organisation der menschlichen Gesellschaft. Der einstige Seminarist von St. Sulpice sprach sich für den Sozialismus und die Demokratie aus. Nach seiner Einsicht waren sie der folgerichtige Ausdruck der dritten Entwicklungsphase. Kurze Zeit später verwandelte sich der Denker der Demokratie in einen Theoretiker des elitären Aristokratismus. Die Abwendung von der Demokratie zeichnete sich bereits im „Averroès" (1852) ab. Nochmals veränderte Renan seine politische Option, als er die Idee der Nation in der Version des französischen Republikanismus aufgriff. Die Repräsentanten der Dritten Republik betrachteten ihn als einen der Ihren. Nach seinem Tod 1892 erhielt Renan ein Staatsbegräbnis.[18]

---

[15] Ebenda, S. 303.

[16] Ebenda, S. 307. Daß Renan mit dem Zustand der Vollendung die Rückkehr in die ursprungsmythische „belle enfance" meinen könnte, wehrte er entschieden ab. „Un tel état semblera un retour à l'âge primitif: mais entre les deux il y aura eu l'abîme de l'analyse, il y aura eu des siècles d'étude patiente et attentive. Rien ne se ressemble plus que le syncrétisme et la synthèse; rien n'est plus divers: car la synthèse conserve virtuellement dans son sein tout le travail analytique: elle le suppose et s'y appuie" (S. 309).

[17] Ebenda, S. 307.

[18] Vgl. The Encyclopaedia Britannica. Eleventh Edition. Volume XXIII. Cambridge

Spitz gesprochen bot Renan mit seinem in wenigen Monaten angefertigten Jugendwerk eine Melange aus Herder, Hegel, Condorcet mit Anklängen an die deutsche Frühromantik. Im übrigen gilt, was Eduard Platzhoff in seinem Renan-Büchlein von 1900 festhielt: „Wollte man Renan allein auf Reminiszenzen hin betrachten, so könnte man wohl nachweisen, das Beste seiner Philosophie bestehe nur aus solchen: man findet hundert Anklänge und lauter gute Bekannte, die nur in ihrem gemischten Beisammensein sonderbar berühren."[19] Modern war der Entwurf durch das Bewußtsein der Historizität des „esprit humain". Er entzieht sich allen Prätentionen des „Objektivismus". Renan wußte um die erkenntniskritische Grenze seines Angebots. Und er wußte um die Möglichkeiten des Absturzes der Zivilisation in die Barbarei. „L'avenir de la science" enthält Sätze, die an das düstere zivilisatorische Szenarium gemahnen, das Chateaubriand in seinem „Essai sur les révolutions" von 1797 entworfen hatte. Eine höchst aufschlußreiche Wendung lautet: „organiser scientifiquement l'humanité". Noch aufschlußreicher ist die Hinzufügung „et après avoir organisé l'humanité organisera Dieu".[20] Gott organisieren, dieser Vorschlag könnte aus einer Programmschrift der Frühromantik stammen. Welches prekäre Gelände des Spiels des Geistes mit sich selbst Renan mit seinem Vorschlag betrat, war ihm bewußt. Er bestehe nicht auf der Idee der Organisation Gottes, fügte er beschwichtigend hinzu. Ihm genüge die Feststellung, „que rien ne doit étonner quand on songe que tout le progrès accompli jusqu'ici n'est peut-être que la première page de la préface d'une oeuvre infinie".[21]

Die Religion war in Renans Entwurf gegenwärtig, doch ihr Ort changierte. Im synkretistischen Zeitalter war sie identisch mit den Tätigkeiten des menschlichen Geistes. Im analytischen Zeitalter sah sie sich durch Diversifikation der „vue générale" dem Schicksal der Fragmentierung ausgesetzt, was sie nach Ansicht Renans der Profanität anheimgab. Sie erstickte unter analytischen Operationen. Im Zeitalter der Synthese sollte dann neuerlich

---

1911, S. 93–95 (Renan). Renan zeige sich im „Averroès" als Liberaler, doch nicht mehr als Demokrat. „The greatest good of the greatest number is a theory as dangerous as it is illusory" (S. 94); Walter Euchner: Vom Recht der Nation. In: Die Zeit Nr. 16 vom 15. April 1994, S. 82 (Essay über Renans Rede zum Begriff der Nation vor der Sorbonne 1882); Ernest Renan: Was ist eine Nation? Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne. Mit einem Essay von Walter Euchner. Hamburg 1996. Euchners der Edition beigegebener Essay „Nation und Nationalismus. Eine Erinnerung an Ernest Renans Rede ‚Was ist eine Nation?'" (S. 41–68) ist in größeren Teilen identisch mit seiner Veröffentlichung in „Die Zeit".

[19] Eduard Platzhoff: Ernest Renan. Ein Lebensbild. Dresden und Leipzig 1900, S. 56–73. Beeinflußt sah Platzhoff den Philosophen von Kant (Ethik), Hegel (Geschichtsphilosophie), Feuerbach (Religionstheorie), Schopenhauer (Willenslehre), Eduard von Hartmann (Teleologie). Diese Beobachtungen beziehen sich auf Renans philosophisches Gesamtwerk. „Seltsamerweise aber hat Renan die Männer nur flüchtig oder gar nicht gekannt, denen er am meisten zu verdanken hat ... Auffallend bleibt, daß Renan sich nie ausdrücklich auf jene bezieht und viel eher seinen Dissensus, als seine Übereinstimmung betont" (S. 71).

[20] Renan: L'avenir, aaO. (Anm. 4), S. 37.

[21] Ebenda.

alles Religion, Religion alles sein. Da das Zeitalter der Synthese den analytischen Status in sich aufgenommen hatte, war Renan bei der Formulierung der neuerlichen Ursprungsmittelbarkeit der Religion zu einem schwierigen Argument gezwungen. Er mußte schlechthin alles – auch die analytische Tätigkeit des Geistes – zur Religion erklären. Das Argument macht auf einen Mangel an Differenzierungskraft aufmerksam, der durch die Suggestion der Wiederkehr des goldenen Zeitalters auf qualitativ höherer Stufe nur mühselig überdeckt wird. Renans religiöse Andacht zum „esprit humain" verwischte die Trennlinie zwischen der Erfahrung der Transzendenz im Jenseits der Bewußtseinstätigkeit des Menschen und der sachhaltigen Arbeit an den Gegenständen der „science". Die „humanité" heiligte sich durch die Arbeit des menschlichen Geistes in einem progressus ad infinitum. Die Brücken zum Gottesverständnis der christlichen Tradition sind abgebrochen. Dennoch ließ Renan Gott als „catégorie de l'ideal" im Spiel. Auch hier erwies er sich als Eklektiker. Die nach heutigem Geschmack arg pathetische Schlußsequenz der länger als vier Jahrzehnte im Schreibtisch aufbewahrten Blätter bekundet: „Adieu donc, ô Dieu de ma jeunesse! Peut-être seras tu celui de mon lit de mort. Adieu, quoique tu m'aies trompé, je t'aime encore."[22]

Es dürfte schwerfallen, „L'avenir de la science" als protestantisch zu identifizieren. Diese Feststellung fällt um so mehr ins Gewicht, weil eine opinio communis will, daß Renan seit 1843 in St. Sulpice und in den Jahren nach dem Bruch mit dem Katholizismus 1845, mithin auch in der Periode der Abfassung seines geschichtsphilosophischen Entwurfs, dem Protestantismus besonders nahestand. Am ehesten fühlt man sich im protestantischen Milieu – einen weiten, fast schon metaphorischen Begriff des Protestantismus vorausgesetzt – bei den geistigen Anklängen an die deutsche Frühromantik. Hinzufügen könnte man die Reminiszenzen an Herder und Hegel. Für die Bestimmung von Renans Verhältnis zum Protestantismus ist „L'avenir de la science" deswegen keineswegs bedeutungslos. Renan entwickelte in den Blättern von 1848/49 eine denkerische Matrix, innerhalb derer die christlichen Konfessionen bestimmte Wertigkeiten und Funktionen erhalten konnten. „L'avenir de la science" erblickte erst im Jahr 1890 das Licht der lesenden Öffentlichkeit. Die innere Prägekraft des geschichtsphilosophischen Entwurfs auf Renan selber dürfte unbeschadet dessen, unbeschadet auch der Modifikationen in den philosophischen Texten der späteren Zeit, erheblich gewesen sein. Für die uns interessierenden Jahre zwischen 1845 und 1863 scheint „L'avenir de la science" jene denkerische Folie abzugeben, auf der der Essay von 1860 und die Leben-Jesu-Darstellung von 1863 ihre Tiefenschärfe gewinnen.

[22] Ebenda, S. 492.

2. Die Zukunft der Religion

Nach seinem Abschied von St. Sulpice hatte sich Renan mit Privatunterricht durchs Leben geschlagen. 1850–1852 finanzierte ihm die Regierung von Louis Napoleon einen Forschungsaufenthalt in Italien. Danach sah man Renan vorerst in einer subalternen Position an der Bibliothèque Nationale. In den Abendstunden schrieb er Artikel für die „Revue des Deux Mondes". 1860 erschien der Aufsatz „De l'avenir religieux des societés modernes".[23] Wiederum war „avenir" das Hauptstichwort, diesmal in Verbindung mit der Religion. Das leicht einschränkende „De l'avenir" von 1860 im Gegensatz zu dem bestimmten „L'avenir" in den Blättern von 1848/49 mochte dem Gebot der wissenschaftlichen Zurückhaltung geschuldet sein. Tatsächlich aber war die Sprache Renans 1860 nicht weniger entschieden als ein reichliches Jahrzehnt zuvor. Ging es 1848/49 um die Zukunft der „science", so beschäftigte sich Renan nunmehr mit der Zukunft der Religion.

Seit dem Ende des „Konfessionellen Zeitalters" war die religiöse Zukunft der Menschheit ein Dauerthema der Philosophen. In dem Maße, in dem die Kenntnis anderer Kulturen und Religionen die Monopolstellung des judäochristlichen Kulturkreises relativierte, war die Prognostizierung der Zukunft nicht mehr an die christliche Tradition gebunden. Im siècle des lumières hatten sich idealisierte Zukunftsprognosen mit China verbunden. „La Chine apparaît de la sorte au premier coup d'oeil comme un paradis de sages, et le XVIII[e] siècle qui prit au sérieux cette niaiserie béate des annales du Céleste – Empire, crut avoir trouvé le peuple modèle".[24] Das Liebäugeln mit China wies Renan als sachlich und historisch verfehlt zurück. Sachlich: das China der Mandarine, der Polizei und der öffentlichen Bildung hatte nichts mit dem China-Ideal der Aufklärung zu tun. Historisch: der Schwerpunkt der Menschheitskultur lag nach Renans Überzeugung nicht mehr im Osten.

Beim Nachdenken über die „transformations possibles du code religieux de l'humanité" vollzog Renan eine weitere Abgrenzung. Er wandte sich gegen die Idee einer aus Judentum, Christentum und Islam gemischten Zukunftsreligion. Anlaß zu dieser Abgrenzung bot das kurz zuvor erschienene Buch von J. Salvador „Paris, Rome et Jérusalem, ou la question religieuse aux dix-neuvième siècle".[25] Renan würdigte Salvadors Eifer bei der „travail religieux de notre temps", tadelte jedoch dessen völlig unhistorischen Sinn. Mit seinen ungezügelten Assoziationen und Kombinationen unterlaufe Salvador die Ansprüche des analytischen Zeitalters. Der an einem emphati-

---

[23] Ernest Renan: De l'avenir religieux des societés modernes. In: Revue des Deux Mondes XXX (1860), Band 29, S. 761–797 (Lieferung vom 15. Oktober 1860).

[24] Ebenda, S. 761.

[25] Paris 1860. – Neben dem Buch Salvadors bezog sich Renan noch auf zwei weitere Titel, nämlich auf Samuel Vincent: Du Protestantisme en France. Avec une introduction de M. Prévost-Paradol. Paris 1859; La Liberté religieuse et la Législation actuelle. Paris 1860. Sofern die Redaktion eine Sammelrezension erwartet hatte, sah sie sich enttäuscht.

schen Begriff des Judentums, dem Mutterboden des Christentums wie des Islam, genährte Traum von „vrai sabbat de l'Éternel" sei unbrauchbar.[26]

Ablehnend verhielt Renan sich schließlich auch zur Gestaltung der religiösen Zukunft durch Maßnahmen des Staates. Die staatliche Gesetzgebung löste keine religiösen Probleme. Gegen die Idee einer Lösung des religiösen Problems durch staatliche Duldung aller Religionen sprach nach Renans Urteil der bloß äußerliche Charakter dieses Weges, vor allem aber das „fièvre ardente de l'absolu" in den Nationen Europas. Einer problematischen Kollektivpsychologie der abendländischen Nationen folgend, bezeichnete Renan sie als „races dogmatiques ... possédées d'une confiance invincible en ce qu'elles croient la verité".[27] Offensichtlich erlag Renan bei der Ablehnung des staatlich verbürgten Religionspluralismus (der faktisch die europäische Entwicklung bestimmte), den Zwängen einer „interprétation totale", die auf das Schema von den drei Zeitaltern zurückzuführen sind. Im Zeitalter der Synthese konnte ein pragmatischer Pluralismus nicht das letzte Wort sein. Die Suggestionen des China-Ideals, der Vorschlag zur Verschmelzung der drei Weltreligionen unter Führung des Judentums und der legislatorisch verbürgte Religionspluralismus paßten nicht zu Renans Geschichtsphilosophie. Das „Nein" zum Modell „China" und zu den ungezügelten Träumen Salvadors war einsichtig, weniger einsichtig jedoch das „Nein" zum Religionspluralismus im modernen Staat.

Der tiefere Grund für die Abgrenzungen lag in Renans Überzeugung von der religiösen Unüberbietbarkeit des Christentums. Die weltgeschichtliche Sonder- und Spitzenstellung des Christentums hielt Renan entschieden fest. Die Kosten hatten das Judentum und der Islam zu tragen. Das Christentum, so Renan gegen Salvador, sei keine Fortsetzung des Judentums, vielmehr eine „réaction contre l'esprit dominant du judaisme".[28] Das religiöse Erbe des Judentums sei verbraucht. Renans Bewunderung für das jüdische Volk von seinen nomadischen Anfängen bis zum Großisraelitischen Reich und der Makkabäerzeit tat das keinen Abbruch. Was den Islam anging, so bewertete Renan ihn als ausgesprochen schädlich: „il a tout étouffé par sa sécheresse et sa desolante simplicité". [29] Die Weigerung, sich auf interreligiöse Synthesen zwischen Judentum – Christentum – Islam einzulassen, verband Renan mit dem Gedanken von der Eigenart der „peuples germaniques" Das „principe germanique" vertrug keine interreligiöse Verwässerung. Auch der Begriff „race" taucht häufig in dem Essay von 1860 auf.[30] In „Leben Jesu" hantierte Renan gleichfalls mit dem Begriff Rasse. Man liest dort, die großen Bildner der Menschheit seien

---

[26] Renan: De l'avenir, aaO. (Anm. 23), S. 764.

[27] Ebenda, S. 762.

[28] Ebenda, S. 766.

[29] Ebenda, S. 767. Schneidende Worte über den Islam finden sich bei Renan häufig. „L'ébranlement du monde musulman va être terrible. L'islam finira par des massacres; le muselman ne sait que massacrer; sur ce terrain-là, il est malheureusement très fort" (Renan an Dr. Suquet vom 17. Juli 1882. In: Ernest Renan: Correspondance. Band II: 1872–1892. Paris 1928, S. 234 – 236; hier S. 235).

[30] Ebenda, S. 767. 771. 773 u. ö.

die indo-europäische und die semitische Rasse. Die Möglichkeit, mißverstanden zu werden, muß Renan wohl empfunden haben. In seiner Rede von 1882 „Qu'est-ce que une nation?" verwandte er erhebliche Mühe auf die Abgrenzung von den Rassenideologen.[31] Renan folgte einem kulturmorphologischen Rassenbegriff, den er mit einer Theorie der Kulturwanderung verknüpfte. Renans Ideen über die Verlagerung des welthistorischen Schwerpunkts von Asien zum lateinisch-mittelmeerischen Raum und schließlich zur germanischen Welt mit den Kernzonen Mitteleuropa, England und den Vereinigten Staaten von Nordamerika könnten durch Hegel inspiriert sein. Angereichert waren sie durch eine Inkulturationstheorie. Sie läßt Renan partiell als Propheten eines „germanischen Christentums" erscheinen. „Restons Germains et Celtes; gardons notre évangile éternel, le christianisme tel que l'a fait notre verte et froide nature".[32]

Höher als das „principe germanique" stand das Prinzip des Christentums. „Christianisme est ... devenu presque synonyme de religion. Tout ce qu'on fera en dehors de cette grande et bonne tradition chrétienne sera stérile ... [Jésus] a determiné pour toujours l'idée de religion pure; tout ce qui a été bâti l'a été sur son fondement".[33] Aus diesen Axiomen entwickelte Renan ganze Serien von Argumenten. Die reine Religion, ausgedrückt „dans l'Évangile", duldete keine explizite Theologie und keine Verfestigung zum Dogma. Sie duldete ebensowenig Versuche zur Schöpfung neuer Religionen (was auch die fehlgeschlagenen Bemühungen des St. Simonismus und die religiösen Kulte der Französischen Revolution erwiesen hätten). Die „religion pure" sei allen Anstrengungen zu ihrer Überbietung immer schon voraus. Durch die Begriffe „religion pure" und „sentiment pure" schuf Renan eine Apologie des Christentums von ganz eigener Art. Die „religion pure" stand in sich selbst. Jeder Versuch zur Detaillierung ihres Gehalts griff ins Leere.

Die „religion pure", die sich aktual – im „sentiment" – repräsentierte, diente Renan als Medium zur Abscheidung des „Unreinen". Renan tauchte das römisch-katholische Christentum, die Orthodoxie und den Protestantismus – die „trois familles chrétiennes – in diese pureté ein. Die religiösen Eigenarten des Katholizismus, der Orthodoxie und des Protestantismus führte Renan nicht auf binnentheologische Problemlagen zurück. Er sah sie in Gegebenheiten der Geographie, Natur und Kultur begründet. „Cette triple division ... correspond à des divisions naturelles, à celles que tracent dans le monde civilisé la séparation des races latines, germanique, gréco-slaves".[34]

---

[31] Renan: Nation, aaO. (Anm. 18), S. 25 („Die Rasse, wie wir – die anderen, die Historiker – sie verstehen, ist etwas, was entsteht und wieder vergeht. Ihr Studium ist für den Gelehrten, der sich mit der Geschichte der Menschheit beschäftigt, von größter Bedeutung. Aber in der Politik hat die Rasse nichts zu suchen. Das instinktive Bewußtsein, das für die Zusammensetzung der Landkarte Europas gesorgt hat, hat die Rasse nicht im geringsten berücksichtigt, und die ersten Nationen Europas sind Nationen gemischten Blutes. Die Tatsache der Rasse, entscheidend am Anfang, verliert also immer mehr an Bedeutung. Die Menschengeschichte unterscheidet sich wesentlich von der Zoologie").

[32] Renan: De l'avenir, aaO. (Anm. 23), S. 768.

[33] Ebenda.

[34] Ebenda, S. 771.

Den römischen Katholizismus und die griechisch-slavische Orthodoxie fand Renan ungeeignet, zu einer „nouvelle forme de christianisme" durchzustoßen. Er bezeichnete sie als gefesselt an ihre Dogmen. Um so mehr unterstrich er den „grand réveil chrétien" der Reformation. Renans Argumente liefen auf eine weltgeschichtliche Schilderhebung des Protestantismus hinaus. Zum ersten Mal sei im 16. Jahrhundert die „liberté du génie germanique" aufgeleuchtet und hätte den Zukunftspfad des Christentums in den europäischen Gesellschaften markiert. Im 18. und im 19. Jahrhundert wäre das protestantische Deutschland dann zu einer bisher unbekannten „hauteur religieuse" aufgestiegen.[35] Nicht allein das Schicksal der Religion, auch die Zukunft der Philosophie und der Freiheit werde dadurch geprägt. Erstmals sei die „religion pure", die Jesus verkündete, nähergerückt.

Der Essay von 1860 enthüllt sich als eine Theorie des neuzeitlichen Protestantismus. Die Reformation samt ihren aufklärerischen und liberalen Weiterentwicklungen im 18./19. Jahrhundert galt als dynamische Kraft der Verwandlung des Christentums in einen „christianisme libre et individuel".[36] Mit dieser Sicht rückte Renan nahe an Protestantismustheoretiker des frühen Liberalismus heran. Die weltweite Ausbreitung der neuen Form des Christentums beurteilte Renan höchst optimistisch. Er verwies, die realen Gegebenheiten freilich stark überzeichnend, auf den protestantischen Einfluß bis zum Kap der Guten Hoffnung und nach Ozeanien. Nicht durch Mission, vielmehr durch die weltweite Expansion der „race européenne" werde der Protestantismus die letzten Winkel der Welt durchdringen. Der kolonisatorische Protestantismus sei im übrigen jetzt schon der katholischen und der orthodoxen Mission überlegen. Für die Herausforderungen der Moderne, meinte Renan, sei der Protestantismus bestens gerüstet. Unabhängig von politischen Machtideen – denen der Katholizismus unterliege –, nicht versklavt in ein despotisches Staatskirchentum wie die russische Orthodoxie, und unabhängig von heiligen Orten und heiligen Personen sei er innerlich wie äußerlich frei für die Zukunft. Eine strukturelle Analogie zum Schema vom idealen Ursprung des „esprit humain" und seiner Palingenesie auf höherer Stufe findet sich in Renans Verkoppelung des Christentums der Zukunft mit dem ideal verstandenen Christentum der frühen Vergangenheit: „Un christianisme libre et individuel, avec d'innombrables variétés, comme fut celui des trois premiers siècles, tel nous semble donc l'avenir religieux de l'Europe".[37]

„L'avenir de la science" hatte eine Entwicklungsgeschichte des „esprit humain" dargeboten, die ihre wissenschaftsenzyklopädische Rahmung durch die These vom Übergang des analytischen Zeitalters in das Zeitalter der Synthese gewann. Seine Fortsetzung fand der Text von 1848/49 im Jahr 1860 auf der Ebene der Religionsphilosophie und in einer Theorie der Neuzeit. Die Vision der Vollendung des „esprit humain" erhielt ihre Ergänzung durch die Theorie der Perfektion der Religion. Beide Theorien standen in

---

[35] Das Verschwinden der Orthodoxie und des Katholizismus vor der Macht des Protestantismus prognostizierte Renan nicht. Er malte ein Bild der „trois puissances destinées à toujours se combattre sans jamais s'anéantir ni même s'affaiblir" (S. 771).

[36] Ebenda, S. 791.

einem komplementären Verhältnis zueinander. Die vollendete „science" führte auf die Religion, und die vollendete Religion befand sich zur „science" in harmonischer Konvivenz. Einen relevanten Gedankenbaustein, welcher der realgeschichtlichen Materialisierung seines Ideengebäudes diente, fand Renan in einer Soziologie des Protestantismus als Prinzip des Fortschritts, der Freiheit und der individuellen Vielfalt.

3. Das Leben Jesu

An die Abfassung seines Buchs „Vie de Jésus" trat Renan nicht als vorurteilsfreier Exeget und Historiker heran.[38] Der Text entstand, wie aus dem Bisherigen deutlich geworden sein dürfte, in einem hochaggregierten Theoriefeld. Wohl kein Jesusbiograph seit dem Aufkommen der Leben-Jesu-Forschung im 18. Jahrhundert hatte sein Unternehmen in derart elaborierte Ansprüche eingebettet wie Renan – mit einer Ausnahme. Diese Ausnahme trägt den Namen David Friedrich Strauß. Wie Friedrich Wilhelm Graf in seiner großen Monographie „Kritik und Pseudospekulation" zeigte, bildete das „Leben Jesu" von Strauß lediglich die historisch-kritische Durchgangsstation zu seiner „Glaubenslehre": einer Bewußtseinsgeschichte des Geistes, der zu sich selber kam, indem er die Dogmen der Kirche hinter sich ließ und das historische Material der Theologie zum Aufbau einer postdogmatischen Menschheits-Christologie verwendete.[39] Zwischen Renans Jesusbiographie, seiner geschichtsphilosophischen „esquisse de l'esprit humain" von 1848/49 und seinem religionstheoretischen Entwurf von 1860 besteht ein Konnex. Der Unterschied zu Strauß liegt neben allen inhaltlichen Differenzen darin, daß Strauß konsekutiv verfuhr, während Renan bereits auf die Gedankenarbeit zurückschaute, der seine Jesusdarstellung dienen sollte. Straußens „Leben Jesu" war eine Vorarbeit, Renans „Vie de Jésus" diente der Verlebendigung jener zuvor entworfenen „religion pure", in welche die religiöse Entwicklung der Menschheit angeblich einmündete.

---

[37] Ebenda. Dem naheliegenden Einwand, daß auch der deutsche Protestantismus eine machtgestützte Konfession und staatskirchlich organisiert war, begegnete Renan mit folgenden Argumenten: „Grâce à la largeur de l'esprit germanique et à l'intelligence remarquable des princes allemands vers la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci, grâce peut-être aussi à ces riches facultés spéculatives que l'Allemagne semble expier par le manque d'influence politique, l'enseignement théologique des universités allemandes à atteint une hauteur, une liberté dont aucun siècle n'avait offert l'exemple."

[38] Ernst Renan: Vie de Jésus. Paris: Michel Lévy Frères 1863. Zitiert wird nach Ernest Renan: Das Leben Jesu. Zürich 1981. Diese Ausgabe folgt der ersten (anonymen) deutschen Übersetzung, die von Renan autorisiert war (Leipzig 1863). Außerdem ziehe ich für einige Zitate in französischer Sprache die neunte Auflage heran (Paris: Naumbourg, chez G. Paetz, Libraire – éditeur 1864).

[39] Friedrich Wilhelm Graf: Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit. München 1982 (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 7), bes. S. 367–424.

Die Bewältigung dieser Aufgabe überforderte selbst den versatilen Renan. Seine Kraft reichte nicht aus, um die Geschichtsphilosophie, die Religionstheorie und die Botschaft Jesu zusammenzubiegen. Auch diese Feststellung ist für die Beurteilung von Renans Verhältnis zum Protestantismus von Belang. Sie deutet auf einen Riß in dem ganzen Gebäude hin, dessen Schlußstein nach Renans Meinung im neuzeitlich-modernen Protestantismus gegeben war. Im Essay von 1860 steht zu lesen: „le protestantisme arrive de nos jours sa dernière conséquence, qui est l'organisation libre de la religion et l'union des chrétiens, non dans la lettre morte des symboles, mais dans la pure idée religieuse, telle que l'Évangile l'a pour la première fois exprimée".[40] Insofern hingen das Gelingen der Jesusdarstellung und die religiöse Zukunftsprognose unter protestantischem Vorzeichen ineinander.

Renan war zu sehr Historiker, um die Überlieferungen des Neuen Testaments umstandslos zur Approbation seines religionstheoretischen Entwurfs zu verwerten, und er war zu sehr Systematiker, um vor den Uneindeutigkeiten und Widersprüchen der historischen Empirie zu kapitulieren. Anders gesagt, Renan befand sich in einem Dilemma. Er löste es durch Flucht in die Poesie. Wie der rauschende Erfolg des Buches zeigte, errang Renan beim religiös interessierten Publikum einen Sieg, der im Blick auf sein Theorieaggregat allerdings ein Scheitern war. Die poetischen Qualitäten der „Vie de Jésus", die sogar Flaubert zu dem bewundernden Ausruf hinrissen, „Der Bursche beherrscht seinen Stoff", waren, wenn man so will, das Ergebnis einer produktiven Verlegenheit. Geringschätzen sollte man Renans Leistung deswegen nicht. Denn die künstlerische Form der Jesusbiographie machte einen überwältigenden Eindruck auf das Publikum gerade auch deshalb, weil die bisherigen Jesusdarstellungen von Johann Jakob Heß (der die „Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu" auf ungefähr 1 400 Seiten ausgebreitet hatte)[41] über Friedrich Schleiermacher bis zu David Friedrich Strauß das Thema in wissenschaftlich-akademischer Manier abgehandelt hatten. Owen Chadwick charakterisiert Renans „Leben Jesu" als „a landmark; no landmark in theology, where its influence was negligible or neglected, but in the attitude of the middle class to religion. It was the first time that a biography of the man was written which excluded the supernatural and the same time was aimed at the general reader and written by a master of evidence".[42]

---

[40] Renan, De l'avenir, aaO. (Anm. 23), S. 792.

[41] Johann Jakob Heß: Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu. Drei Bände. Zürich 1772 (7. Aufl. 1794 u.ö.); ders.: Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, für Katholiken eingerichtet (von J. A. von Krapf). Münster 1782; auch Köln 1788.

[42] Owen Chadwick: The secularization of the European mind in the nineteenth century. The Gifford Lectures in the University of Edinburgh 1973–4. Cambridge 1993 (ND), S. 219. Chadwick charakterisiert Renan im übrigen als die „Victorian and romantic version of a cultured and worldly abbé of the eighteenth century" (S. 221). Seine „priestly education, his art, his memory of mother and of Brittany, prevented him from being a positivist historian ... in the manner of Taine" (S. 213). Albert Schweitzer sah im Autor des „Leben Jesu" einen Theaterdichter, der gleichzeitig sein eigener Regisseur und Direktor war – eine Bosheit, die er von Bruno Bauer: Philo, Strauß, Renan und das Urchristentum. Berlin 1874 aufgenommen hatte. Schweitzer stellte das „Vie de Jésus" als

Die Folgekosten der produktiven Verlegenheit waren erheblich. Renan bezahlte sie mit einem Rückfall hinter die Standards der historisch-kritischen Methode. Auch hinter Strauß, in dessen Fußstapfen man den Autor des „Vie de Jésus" gemeinhin sieht, blieb Renan deutlich zurück. Strauß hatte die Evangelien als Dokumente gelesen, in denen die religiösen Bewußtseinsprodukte der Jesusanhänger ihren Niederschlag gefunden hatten: Sagen und Mythen.[43] Renan hingegen pflegte die Suggestion einer historisch soliden Rekonstruktion der authentischen Verkündigung Jesu, ohne freilich seinen Anspruch einlösen zu können. Gegen Strauß und dessen Theorie von der mythischen Erfindungskraft der Jünger geschrieben wirkt der Satz: „Weit entfernt, daß Jesus von seinen Jüngern geschaffen worden sei, erscheint er in allem seinen Jüngern überlegen. Diese, Paulus und Johannes ausgenommen, waren Menschen ohne Erfindungskraft und ohne Genie".[44] Renan erklärte die Evangelisten im wesentlichen für unfähig, Jesu Größe zu erfassen und interpretierte mit diesem Argument alle exegetischen Probleme hinweg. „Selbst die Evangelisten, die uns das Bild Jesu vermacht haben, stehen so tief unter dem, von dem sie reden, daß sie ihn unaufhörlich entstellen, weil sie an seine Größe nicht heranreichen können."[45] Wer die Evangelien zu einem zersprungenen Spiegel erklärte, der das wahre Bild nur verzerrt und unvollständig wiedergab, hatte sich von den Ansprüchen der historisch-kritischen Arbeit emanzipiert. Renan befreite sich regelrecht von den Regularien der historisch-kritischen Exegese, wiewohl er meinte, ihnen zum Recht zu verhelfen. Er machte das in den Evangelien dargebotene Material zur Spielmasse seiner Intuitionen.

Die religiöse Poesie und das Konstrukt der „religion pure" bedingten und beflügelten einander. Renan erklärte die „religion pure" zur Botschaft des göttlichen Menschen Jesus: göttlich im Sinne der Berührung des Himmels durch einen Genius aus Galiläa, nicht im Sinne einer christologischen Aussage. Dabei entleerte er die „religion pure" nicht nur der Inhalte der späteren theologischen und dogmatischen Tradition (was im Umgang mit den Befunden des Neuen Testaments eine legitime Operation war). Er filterte auch alles aus, was die Schriften des Neuen Testaments theologisch enthiel-

---

Schmierenstück dar. Im 1. Akt ritt der Künder der „delicieuse théologie de l'amour" auf einem langbewimperten Maultier durch das galiläische Land. Im 3. Akt war die Bühne verdunkelt: das Publikum erlebte Gethsemane, den Prozeß Jesu und die Kreuzigung (Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, aaO. [Anm. 7], S. 183–186. Möglicherweise ist die ätzende Schärfe Schweitzers aus der protestantischen Diasporaerfahrung der elsässischen Orte Kaysersberg und Günsbach in katholischer Umgebung erwachsen.

[43] David Friedrich Strauß: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Zwei Bände. Tübingen 1835/36. Band 1, S. IV (ND Darmstadt 1969).

[44] Renan, Leben Jesu, aaO. (Anm. 38), S. 212. An anderer Stelle warf Renan Strauß vor, er habe sich „dans sa théorie sur la rédaction des évangiles" geirrt und bewege sich „beaucoup trop sur le terrain théologique et trop peu sur le terrain historique" (Vie de Jésus [wie Anm. 38], S. X f.). Unverzichtbar sei das „Leben Jesu" von Strauß dennoch, wenn sich der Leser ein Urteil über exegetische Detailentscheidungen verschaffen wolle (S. XI). Das Werk von Strauß lag auch in französischer Sprache vor: Vie de Jésus, par le Dr. Strauss, traduite par M. Littré. Paris: Ladrange. 2. éd. 1856.

[45] Renan: Leben Jesu, aaO. (Anm. 38), S. 213.

ten. An die Stelle einer Theologie des Neuen Testaments, oder enger gefaßt, der jesuanischen Verkündigung, soweit sie noch rekonstruierbar war, trat die Verkündigung Renans. „Jesus hat die unbegrenzte Religion gestiftet, indem er nichts ausschloß, nichts festsetzte, außer dem Gefühl."[46]

„Religion pure" und „sentiment pur" bezeichneten noch keine sachhaltigen religiösen Tatbestände. Renan füllte das Vakuum, welches durch die Ausräumung der neutestamentlichen Theologie entstanden war, mit seiner religiösen Poesie. Die Ersetzung der Theologie durch Poesie manifestiert sich nicht nur in bestimmten Aussagen des „Vie de Jésus", wie zum Beispiel in dem Satz, Jesus sei die höchste Säule des Menschengeschlechts, die aus dem gemeinen Haufen himmelwärts ragt, oder in der Wendung, Jesu „vollkommener Idealismus" habe den „Himmel der reinen Seelen" geschaffen.[47] Sie ist in der Gesamtanlage des Buches gegenwärtig: in den Schilderungen der heiteren Landschaft Galiläas, in der Zeichnung des Charakters Jesu und sogar noch in den lodernden Flammen des Kohlefeuers, das die Jünger wärmte. Renan erklärte sich für „besiegt" durch die plastischen Darstellungen der Evangelien und nahm dadurch für sich den Titel des quellentreuen Historikers in Anspruch. Steigern konnte Renan seinen Kredit bei den Lesern durch deren Wissen, daß der Autor die Originalschauplätze bereist und sein Werk im Nahen Osten geschrieben hatte.

Gaben die Evangelien die Religiosität der „Vie de Jésus" tatsächlich her? Rechtfertigten sie Renans feierliche Rede an den toten Jesus: „Ruhe jetzt in deiner Glorie, edler Bahnbrecher ... Du Sieger über den Tod, ergreife Besitz von deinem Reiche, in das dir, auf der Königsstraße, die du gebahnt hast, Jahrhunderte von Anbetern folgen werden"?[48] Renans theologischer Reduktionismus, der aus dem Horizont seiner Geschichtsphilosophie und seiner Religionsauffassung seine Logik gewann, jedoch in der Auseinandersetzung mit dem Material der neutestamentlichen Überlieferung ganz erheblichen Schwierigkeiten ausgesetzt war, bedurfte der Dichtung, um aussagefähig zu werden. Religiöse Ästhetik und vage Visionen waren die „neue Theologie". Feierlich verkündete Renan: „Aber welche unerwarteten Erscheinungen die Zukunft auch bringen mag, Jesus wird nicht übertroffen werden. Sein Gottesdienst wird sich unaufhörlich verjüngen: seine Legende wird Tränen ohne Ende hervorrufen: seine Leiden werden die besten Herzen rühren; alle Jahrhunderte werden verkünden, daß unter den Men-

---

[46] Ebenda, S. 210.

[47] Ebenda, S. 211. 209.

[48] Ebenda S. 183. Im Original lauten diese Sätze: „Repose maintenant dans ta gloire, noble initiateur ... Pleinement vainqueur de la mort, prends possession de ton royaume, où te suivront, par la voie royale, que tu a tracée, des siècles d'adorateurs" (Vie de Jésus, aaO. [Anm. 38], S. 302. 303). Einen Blick hinter die Kulissen, d.h. auf die Motive von Renans literarischer Technik der Vermischung von Geschichte, Dichtung und Kritik, gewährt eine frühe Notiz: „... pour exercer une vraie influence, il faudra mêler la science et la critique à la poesie, à la création ideale. Un seul poète, construisant à ses seuls frais, ne fera rien. Le passé occupe trop de place, pour qu'il ne soit pas imposé à chacun d'en dire son mot. C'est comme un système qui ne dirait rien de Dieu" (Renan: Cahiers, aaO. [Anm. 8], S. 326 [= Nr. 13]).

schensöhnen kein Größerer geboren ist."[49] Eindeutig faßbar an Renans dichterischem Jesusbild war allein Jesus als Lehrer der Tugend und Menschenfreund. Daniel Schenkel, maßgeblicher Theologe im 1863/65 gegründeten „Protestantenverein", warf Renan deshalb vor, „in vieler Beziehung" die Fehler der „rationalistischen Periode" zu wiederholen.[50]

4. Renan – Gestalt eines Übergangs

Renan verband ein spekulatives Modell der Entwicklungsgeschichte des „esprit humain" mit einem Verständnis des Christentums, dessen Kennwort „religion pure" lautete. Die Zusammenführung beider Linien läßt den Versuch erkennen, die Bewußtseinsgeschichte des Menschen nicht außerhalb und jenseits der Religion ausklingen zu lassen. Renan erachtete die Religion als unverzichtbar im Bewußtseinshaushalt der Menschheit. Stand dieser Gedanke in „L'avenir de la science" noch im Hintergrund, so trat er in dem Essay von 1860 und in der „Vie de Jésus" unmißverständlich hervor. Renan war Apologet der Religion und der Absolutheit des Christentums. Renan, so unterstreicht auch Chadwick, „saw the human need for religion and wanted it for himself."[51]

Sowohl der Geschichtsphilosophie wie der Christentumstheorie von Renan lagen weitreichende Abstraktionsleistungen zugrunde. Bevor Renan Historiker und kritischer Philologe war, ist er ein Philosoph gewesen, der aus der Mannigfaltigkeit der empirischen Erscheinungen heraus Wesensbestimmungen zu geben versuchte. Der Weltgeschichte, dem „esprit humain"

---

[49] Leben Jesu, aaO. (Anm. 38), S. 218.

[50] Daniel Schenkel: Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch. 3. Aufl. Wiesbaden 1864, S. 9; ders.: Das Leben Jesu von Ernest Renan. In: Allgemeine kirchliche Zeitschrift. Ein Organ für die evangelische Geistlichkeit und die Gemeinde 4 (1863), S. 620–625. Trotz seines Erfolges habe Renan „ein *sehr mangelhaftes Buch*" geschrieben. „Wir vermissen darin vor allem den Ernst deutscher gründlicher Wissenschaft ... Eine Reise nach Palästina, ein flüchtiger Besuch an den heiligen Stätten zu Jerusalem und am See von Genezareth, einige Bekanntschaft mit dem Talmud, dessen Beziehungen zu den Evangelien ohnehin sehr zweifelhafter Natur sind, einige Kenntniß der neuesten deutschen Forschungen auf dem Gebiet der Evangelienkritik – das Alles reicht noch nicht hin, um zu einer Darstellung des ‚Lebens Jesu' zu befähigen" (S. 621).Besser beraten war der Leser mit Schenkels „Charakterbild Jesu" auch nicht. Das Buch war eine neutestamentlich kostümierte Auseinandersetzung zwischen liberaler und konservativer Theologie. „Gerade in dem gegenwärtigen Zeitpunkte ist der Versuch erneuert worden, die christlichen Gemeinden wieder unter das Joch des Buchstabens und die Knechtschaft veralteter Satzungen zu beugen. Hierarchen von der Signatur eines Kaiaphas und Staatsmänner nach dem Charaktergepräge eines Pilatus schlagen Jesus noch immer an den Pfahl des Kreuzes ... Das Reich Gottes in seiner Wahrheit, Freiheit und Innerlichkeit gilt ihnen für ein Phantasiegebilde, der Erlöser ist ihnen ein dogmatischer Begriff, der Glaube eine Katechismusformel, um große und kleine Kinder damit in Ordnung zu halten" (S. 234). Zum „Protestantenverein" jetzt Claudia Lepp: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes. Gütersloh 1996 (Religiöse Kulturen der Moderne 3).

[51] Chadwick: Secularization, aaO. (Anm. 42), S. 213.

und der Religion wohnte Renan zufolge eine teleologische Dynamik inne. Sie zielte auf Vollendung des geschichtlichen Prozesses durch harmonische Vergemeinschaftung der Menschen, auf synthetische Perfektion der „science" und auf die Rückgewinnung einer uranfänglichen Authentizität der Religion, die angeblich in der Religion des erhabenen Stifters, Jesus, gegeben war. Der experimentelle Charakter seiner Abstraktionsleistungen ist Renan, zumindest im Ansatz, bewußt gewesen, war aber überformt von der szientistisch anmutenden Gewißheit, aus der historischen Empirie sachhaltige und unbezweifelbar gültige Aussagen gewinnen zu können.[52]

Der Ansatz bei der Geschichtsphilosophie und bei einer eigenwilligen Theorie des Christentums machte den Katholizismus zu einem Epiphänomen, der die „religion pure" dogmatisch und machtpolitisch verzerrte. Als Vertreter des theologischen Modernismus oder Reformkatholizismus des 19. Jahrhunderts wird man Renan (wie Wilhelm Dantine und Eric Hultsch vorschlagen), deshalb schwerlich bezeichnen können.[53] Die Modernisten kämpften gegen ein verhärtetes römisches Kirchentum und verstanden sich dabei als die besseren Katholiken. Ihren Kampf für einen modernefähigen Katholizismus verknüpften sie in aller Regel mit Absagen an den liberalen Protestantismus. Beide Momente waren bei Renan nicht gegeben. Seine scharfe Kritik am Katholizismus ging nicht mit der Hoffnung auf dessen Reformierbarkeit einher, im Gegenteil. Renan prognostizierte einen historischen Dauerkampf zwischen dem wahren Christentum („religion pure") und dem Katholizismus. Untypisch war aber auch seine Hochschätzung der Reformation des 16. Jahrhunderts und des aufgeklärten und liberalen Protestantismus des 18./19. Jahrhunderts. Wenn eine geistig religiöse Bewegung dem Ideal der „religion pure" nahegekommen sei und seine zukunftsverheißende Präfiguration bilde, dann der liberale Protestantismus.

Ist es aufgrund des christentumstheoretischen Orts, den Renan dem Protestantismus zuwies, gerechtfertigt, ihn dem protestantischen Lager zuzurechnen? Die Frage ist nicht mit einem schlichten „Ja" zu beantworten.

---

[52] „In dem großen Werke, welches der menschliche Geist durch die Jahrhunderte verfolgt, nimmt Alles seinen Platz ein. Der Denker vermag nichts ohne den Gelehrten; der Gelehrte hat nur im Hinblick auf den Denker eine Bedeutung. Sie sind beide, um die Ausdrucksweise der Mathematiker zu gebrauchen, *Funktionen* in einem umfassenden Ganzen, welche die vollständige Entwicklung des Weltbewußtseins ist, das durch die Menschheit gebildet wird" (Ernst Renan: Philosophische Dialoge und Fragmente. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Dr. Konrad von Zaekauer. Leipzig 1877, S. 220). Dieses Werk enthält übrigens Renans Ankündigung, „später einmal einen Essay, betitelt ‚Die Zukunft der Wissenschaft' zu veröffentlichen" (S. XVI, Anm.). Geschrieben sind die „Philosophischen Dialoge" im Mai 1871 in Versailles.

[53] Wilhelm Dantine/Eric Hultsch: Lehre und Dogmenentwicklung im römischen Katholizismus. In: Carl Andresen (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität. Göttingen 1989 (Studienausgabe), S. 289–423. Dantine und Hultsch halten einschränkend fest, entscheidend sei die Bestimmung der Reichweite des Phänomens „Katholischer Liberalismus". „Kann man den Bogen von Grillparzer bis zu Renan oder Loisy spannen, und eventuell auch die These von der ‚freien Kirche im freien Staat', die dem Grafen Cavour zugeschrieben wurde, miteinbeziehen?" (S. 297).

Renans Bewertung des Protestantismus nahm nach 1870/71 im Zuge der Enttäuschung seiner Germanophilie teilweise negative Züge an. Die enttäuschte Germanophilie fand einen Rettungsanker in der Theorie von den „zwei Deutschland" – dem militaristischen Preußen und dem Deutschland der Denker und Dichter –, während Renans Urteile über den Protestantismus nach 1870 Aspekte einer generellen Enttäuschung zeigen.[54] In „L'Antéchrist" von 1873, dem vierten Band der „Histoire des origines du christianisme", nannte Renan den Apostel Paulus polemisch den „ersten Protestanten". Paulus sei der geistige Vater des subtilen Augustinus, des trockenen Thomas von Aquino, der finsteren Calvinisten und der jähzornigen Jansenisten.[55] Während eine Reihe von Zeitgenossen Renan in den Spannungsfeldern der „deux Frances" – des gottesfürchtigen, katholischen Frankreich auf der einen, des gottlosen und szientistischen Frankreich auf der anderen Seite – noch immer auf die protestantische Seite hinüberschob, hatte sich seine „Protestantophilie" schon erkältet. Offenbar diente der Protestantismus in Renans Konzept nicht als historisch und sachlich unverzichtbarer Platzhalter und Pionier der „religion pure" und einer Zielbestimmung der Geschichte.

Vergegenwärtigt man sich zusätzlich die religiöse Atmosphäre, die dem Leser aus den Seiten der „Vie de Jésus" entgegenschlägt, zeigt sich Renan – contre coeur – überdies mehr der katholischen Frömmigkeit als einem protestantischen Frömmigkeitstypus verhaftet. Über alle Anleihen bei der pro-

---

[54] Die These von den „zwei Deutschland" entwickelte sich in der germanophilen französischen Kultur seit den 1860er Jahren auf breiter Fläche. Vgl. dazu Claude Digeon: La Crise Allemande de la pensée française. Paris 1959. Ein früher Vorläufer der These vom Wandel des „geistigen Deutschland" in einen brutalen germanischen Giganten ist Edgar Quinet: De l'Allemagne et de la Révolution. Paris 1832 (Extrait de la première livraison de janvier 1832 de la Revue des Deux-Mondes). Quinet meinte, das von Mme de Staël gezeigte Deutschland, – „un pays d'exstase, un rêve continuel, une science qui se cherche toujours, un enivrement de théorie, tout le génie d'un peuple noyé dans l'infinie – existiere nicht mehr (S. 8). Im Jahr 1814 hätten die Deutschen den „goût de l'action politique" entdeckt, und zwar „dans le même rapport où ils ont éveillé chez nous l'esprit de conciliation et goût de repos" (S. 10). Quinet sah diese Entwicklung vor allem in Preußen angebahnt.

An der deutschen protestantischen Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts blieb Renan dennoch stark interessiert. Sie übte auf ihn eine besondere Faszination aus. 1879 beglückwünschte er Charles Ritter, dem er freundschaftlich zugetan war, zu dem Projekt einer Monographie über David Friedrich Strauß und dessen Vorläufer. „Je suis enchanté que vous vous arrêtiez definitivement à l'idee de nous retracer le tableau de ce mouvement extraordinaire où Allemagne a deployé tant de hardiesse et de génie, et où l'on a vu les théologiens d'une religion devenir avec la meilleure foi du monde, les destructeurs de cette religion ... M. Strauss est le dernier aboutissant du grand mouvement dont nous parlons; il le résume et l'exprime dans la perfection" (Renan an Charles Ritter vom 7. Mai 1879. In: Renan: Correspondance II, aaO. [Anm. 29], S. 169 f.).

[55] Ernest Renan: L'Antéchrist. Paris 1873. S. 200. Renans Lieblingsgestalten waren Jesus, Marc Aurel, Franz von Assisi, Spinoza. Zur Wiederkehr des 200. Todestages von Spinoza hielt Renan am 21. Februar 1877 in Haag eine Rede (Ernest Renan: Spinoza. Autorisierte Übersetzung von C. Schaarschmidt. Leipzig 1877). Gemeinsam mit Spinoza bezeugte Renan den Glauben an das Unendliche.

testantischen Exegese hinweg und ungeachtet des Konstrukts der „religion pure" atmet die „Vie de Jésus" eine Frömmigkeit, die das Buch als Produkt eines römisch-katholisch sozialisierten Autors erkennen läßt. Gustave Lansons Urteil belegt das ebenso[56] wie die negativen protestantischen Reaktionen. „Im protestantischen Lager empfand man das Unwürdige der sentimentalen Glasur, welche Renan seinem Werke gegeben hatte, damit es vor dem Volke in lebendigen Farben schillert ..."[57]. Eine deutliche Abgrenzung zeigte sich auch in dem Entschluß Daniel Schenkels, der „Vie de Jésus" eine protestantische Darstellung folgen zu lassen. Sie erschien noch im gleichen Jahr wie Renans Erfolgsbuch.

Renans Vision des „christianisme libre et inviduel", der sich im „sentiment" der religiös empfindenden Menschheit ins Unendliche multiplizierte und auf diese Weise ein Christentum jenseits des Dogmas und jenseits der Institutionen schuf, war das Produkt einer Sinnkrise. Die Krise umfaßte das Schicksal des Menschen insgesamt. Geschichtsphilosophisch setzte Renan der Krise das Ideal des Zeitalters der Synthese entgegen. Christentumstheoretisch versuchte er die Religionen der Menschheit und die christlichen Konfessionen durch Entdifferenzierung ihrer Bestände zur „reinen Religion" zu überwinden, die als „wahres Christentum" deklariert war. Weniger mißverständlich wäre die Charakterisierung der „reinen Religion" als Chiffre für das Unendliche gewesen. Gerichtet waren Renans Bemühungen gleichermaßen gegen den Dogmatismus wie gegen den Skeptizismus.

Die eklektischen Mittel, die Renan bei der Entfaltung der „Zukunftsreligion" zur Verfügung standen, zeigen ihn als Gestalt eines Übergangs. Die kirchlich-theologische Tradition lag hinter ihm. Doch eine feste Perspektive für die Zukunft war nicht gewonnen, auch wenn Renan mit seiner Sprachgewalt das Gegenteil nahezulegen schien.[58]

---

[56] Gustave Lanson: Histoire de la littérature française. 12. Aufl. Paris 1912, S. 1097–1109. „Des raisons d'ordre intellecutel ont éloigné Renan de l'Église: mais il est parti sans colère, sans rancune, le coeur tout pénétré au contraire et parfumé pour la vie de la vertu fortifiante, consolante, ennoblissante du catholicisme ..." (S. 1100). Lanson sah in Renan den Repräsentanten einer „double culture": den Mann, der mit der Kirche brach und der durch sie seine Prägung empfing (S. 1098).

[57] Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, aaO. (Anm. 7), S. 188.

[58] Bemerkenswert erscheint, daß Renan sich in seinen Londoner Hibbert-Lectures von 1880 bei der Darstellung des Christentums auf eine durchweg historisierende Perspektive zurückzog. Dabei wäre gerade die von Robert Hibbert gestiftete „Gesellschaft zur Unterstützung des Fortschritts auf dem Gebiet des aufgeklärten Christentums, der religiösen Geschichte der Menschheit" zur Propagierung der „religion pure" besonders geeignet gewesen. Die vier Vorlesungen behandelten 1. „En quel sens le christianisme est une oeuvre romaine". 2. „La légende de l'Eglise romaine – Pierre et Paul". 3. „Rome, centre de formation de l'autorité ecclésiastique". 4. „Rome, capitale du catholicisme". Lediglich am Ende formulierte Renan einige grundsätzliche Worte: „jede äußere Glaubensformel [ist] unnöthig, weil sie die Gewissen beschwert und unsere freie, geistige Entfaltung verhindert. Bis jetzt hat noch keine einzige, religiöse Gemeinschaft das Privileg der Austheilung der Gaben des Lebens und der Gnade". Vgl. Vorträge von Ernest Renan (gehalten in London April 1880). Frei bearbeitet von Dr. Gottfried Hessel. Leipzig 1880, S. 79.

Friedrich Schleiermacher:

Einleitung zur Vorlesung über Dogmatische Theologie (Sommersemester 1811) Nachschrift August Detlev Christian Twesten

Herausgegeben von Matthias Wolfes

Einleitung des Herausgebers

Der Beitrag Friedrich Schleiermachers zur neueren Geistesgeschichte erstreckt sich auf nahezu alle Bereiche der Theologie und Philosophie. Einen besonderen Rang nimmt dabei Schleiermachers Neubegründung des protestantischen Theologieverständnisses ein. Mit dem Jahre 1821, als der erste Band der „Glaubenslehre" unter dem Titel: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* im Berliner Verlag von Georg Reimer erschien, verbindet sich der Beginn einer neuen Epoche in der Theologiegeschichte.[1] In Aufbau und Durchführung einzigartig, hat Schleiermacher hier eine theologische Konzeption entfaltet, die nicht von einem objektiven Wissen über Wesen und Eigenschaften Gottes ausgeht, sondern deren Grundlage eine spezifische „Bestimmtheit des Gefühls", verstanden als „unmittelbares Selbstbewußtsein", bildet. Das Bewußtsein „reiner Abhängigkeit" sei dadurch gekennzeichnet, daß in den frommen Eindrücken und Wahrnehmungen Gott „auf eine innerliche Weise" als die allein hervorbringende Kraft wirksam sei. Den Weg des religiösen Individualismus schlägt Schleiermacher jedoch nicht ein. Ausdrücklich wird betont, daß die Theologie es „mit der Frömmigkeit vornehmlich nur zu thun habe, wiefern sie Grundlage und Gegenstand einer Gemeinschaft"

---

[1] Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Band 1, Berlin 1821/ Band 2, Berlin 1822. In den Jahren 1830 und 1831 legte Schleiermacher eine weitgehend überarbeitete, inhaltlich zum Teil neugestaltete zweite Auflage vor. – Im folgenden wird nach der kritischen Edition zitiert, die Hermann Peiter innerhalb der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke Schleiermachers vorgelegt hat: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22). Teilband 1. Herausgegeben von Hermann Peiter (Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Hans-Joachim Birkner und Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Heinz Kimmerle, Kurt-Victor Selge. Band 1/7.1), Berlin / New York 1980.

sei.[2] Aus diesem Grunde definiert Schleiermacher die dogmatische Theologie als „Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre".[3] Schleiermachers Auffassung vom charakteristischen Wesenszug der Frömmigkeit ist früh schon, so etwa in Hegels sehr eindeutiger Reaktion, mit dem Vorwurf konfrontiert worden, hier handele es sich um eine nach ihrer inhaltlichen Seite letztlich nicht bestimmbare Bewußtseinstheologie, um einen bloßen Subjektivismus in religiösem Gewande. Dieser Einwand geht am Zentrum der Argumentation Schleiermachers vorbei. Es ist gerade die Formalität der Frömmigkeitsdefinition, die es ihm ermöglicht, den spezifischen Gehalt des christlichen Glaubens in den Kontext der Religionsgeschichte einzustellen und so auch die konfessionellen Differenzen innerhalb des Christentums in einer religionstheoretisch reflektierten Perspektive zu beschreiben.

Eine der Schwierigkeiten, die mit der Interpretation der „Glaubenslehre" verbunden ist, besteht darin, daß es bisher kaum möglich war, die Entwicklung nachzuvollziehen, die Schleiermacher bis zur Ausformulierung seines großen Entwurfes von 1821/22 geführt hat. Zwar lassen sich Verbindungen zwischen diesem theologischen Hauptwerk und etwa den „Reden über die Religion" ziehen. Gerade sie lagen zum Erscheinungstermin der „Glaubenslehre" in einer dritten, wiederum bearbeiteten und mit umfangreichen Anmerkungen versehenen Ausgabe neu vor.[4] Auch schon die 1806 herausgegebene „Weihnachtsfeier" bietet auf dem Gebiet der Christologie einige Anhaltspunkte.[5] Für den Bereich der prinzipientheoretischen Grundlegung aber, die Schleiermacher in der den eigentlich dogmatisch-theologischen Ausführungen vorangestellten *Einleitung* behandelt hat, gibt es nur die sehr knappen Hinweise aus der 1810 ausgearbeiteten und im Winter 1810/11 publizierten „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen". Hier wird – unter anderem in einer Reihe thetischer Formulierungen zur „philosophischen Theologie" – das Modell entwickelt, nach dem Schleiermacher Aufgabenstellung und wissenschaftlichen Charakter der Theologie als einer Theorie des neuzeitlichen Christentums bestimmt.[6] Ein direkter Vergleichstext zur „Glaubenslehre" jedoch fehlte bisher. Es muß davon ausgegangen werden, daß Schleiermacher, nachdem die Druckfassung seiner dogmatischen Theologie vorlag, alle Materialien für Vorlesungen einschließlich seiner früheren Ausarbeitungen vernichtet hat.[7] Nach derzeitigem Kenntnisstand haben sich auch keinerlei Nachschriften erhalten, die nähere Auskünfte über frühere Stadien in der

---

[2] Ebd., 26. 33.

[3] Ebd., 9.

[4] Friedrich Schleiermacher: Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Dritte vermehrte Ausgabe, Berlin 1821.

[5] Friedrich Schleiermacher: Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch, Halle 1806.

[6] Friedrich Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, zum Behuf einleitender Vorlesungen, Berlin 1811. Hier zitiert nach: Kritische Ausgabe herausgegeben von Heinrich Scholz, Leipzig 1910. Nachdruck: Darmstadt 1982.

[7] So bereits Johannes Wendland: Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, Tübingen 1915, 171.

Entwicklung des Theologie-Entwurfes geben könnten. Dies gilt mit einer Ausnahme. Denn zu der Vorlesung, die Schleiermacher im Sommersemester 1811 an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin gehalten hat, der ersten Vorlesung über *Dogmatische Theologie* überhaupt an dieser Universität, existiert eine nahezu vollständige Nachschrift, die Schleiermachers Schüler August Detlev Christian Twesten angefertigt hat. Die umfangreichen Notierungen Twestens zu der *Einleitung*, die den Ausführungen zur dogmatischen Theologie im engeren Sinne vorangehen, werden hiermit erstmals in einer kritischen Edition publiziert.

1. Überlieferung und Textbestand

Schleiermacher hat bereits im Wintersemester 1804/05 in Halle, der Universität seiner Anfänge im Lehramt, „die Haupt- und Fundamentallehren des theologischen Systems" erörtert.[8] Auf zwei weitere Vorlesungen in Halle und Berlin, wo Schleiermacher zunächst private Vorträge anbot, folgte im Sommersemester 1811 die Vorlesung über „Die dogmatische Theologie, nebst vorausgeschickten philosophischen Untersuchungen über die christliche Religion". Bis zur Publikation des Werkes „Der christliche Glaube" las Schleiermacher noch weitere fünfmal über dogmatische Theologie.[9]

Die 1811 vorgetragene Version unterschied sich von ihren Vorgängern nach Auskunft der spärlichen Zeugnisse vor allem dadurch, daß sie erstmals der *Einleitung* eine eigenständige Bedeutung als Sammelort für die religions- und theologietheoretische Grundlegung der dogmatischen Theologie zuwies.[10] Insofern ist es ein besonders glücklicher Umstand, daß gerade aus diesem Semester sich eine Nachschrift erhalten hat – zumal es sich hierbei um einen in seiner Qualität ausgezeichneten Text handelt.

Twestens Manuskript besteht aus zwei sehr unterschiedlich umfangreichen Teilen: Zum einen umfaßt er eine kürzere Nachschrift, die den Titel *Die Dogmatik. Einleitung* trägt. Dieser Text wird hier vorgelegt. Ein zweiter, wesentlich ausführlicherer Teil bietet unter dem Titel *Dogmatik. Nach Schleiermachers Vorlesungen ausgearbeitet von A. Twesten* die Nachschrift zur Vorlesung selbst. Sie umfaßt 32 Doppelbogen, die fortlaufend arabisch numeriert sind;

---

[8] Zitiert nach: Hermann Peiter: Einleitung des Bandherausgebers, in: Kritische Gesamtausgabe. Band I/7. 1, XV–XVI.

[9] Ein vollständiges Verzeichnis der von Schleiermacher angekündigten Vorlesungen findet sich in: Schleiermachers Briefwechsel (Verzeichnis) nebst einer Liste seiner Vorlesungen. Bearbeitet von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond (Schleiermacher-Archiv. Herausgegeben von Hermann Fischer. Band 11), Berlin / New York 1992, 303–330. – Zur Vorlesung von 1811 vgl.: Ebd., 306; sie fand während des Zeitraumes vom 1. April bis zum 22. August 1811 statt und wurde von 32 Hörern besucht.

[10] So heißt es in einem Brief Schleiermachers an Joachim Christian Gaß vom 11. Mai 1811: „[...]; die Einleitung war ganz neu, indem ich alles hierhergehörige aus der philosophischen Theologie hier beigebracht habe" (Fr.[iedrich] Schleiermacher's Briefwechsel mit J.[oachim] Chr.[istian] Gaß. Mit einer biographischen Vorrede herausgegeben von Wilhelm Gaß, Berlin 1852, 94).

von den insgesamt 128 Seiten sind 127 beschrieben. Beide Texte befinden sich als Bestandteil von Twestens Berliner Teilnachlaß in der Staatsbibliothek zu Berlin.[11]

Das Manuskript zur *Einleitung* besteht aus drei Doppelbogen in folio mit insgesamt zwölf beschriebenen Seiten. Die einzelnen Bogen werden auf den Blättern 1^r, 3^r und 5^r mit *I*, *II* und *III* gezählt. Der Text ist in 82 numerierte Absätze unterteilt; Absatz 28 wird doppelt gezählt, Absatz 39 fehlt. Das Schriftbild weist in geringer Anzahl Korrekturen und Streichungen auf, Abkürzungen sind selten, Kontraktionen und Kürzel fehlen ganz. Twestens Handschrift bleibt während des gesamten Textes in Größe und Sorgfalt annähernd gleich. Jede Seite enthält etwa 40 bis 45 Zeilen; der Rand an der Außenseite der Blätter nimmt etwas mehr als ein Drittel der Breite ein. Dieser ansonsten unbeschriebene Rand trägt zwölf Notizen, die bis zur ersten Eintragung auf Bl. 3^r unterstrichen, von da ab nicht unterstrichen sind. In der Funktion von Zwischentiteln stehen sie jeweils neben den ersten Zeilen desjenigen Absatzes, der den von ihnen bezeichneten Abschnitt einleitet. In der Transkription werden sie diesem Absatz vorangestellt.

Eine Reihe von Indizien spricht dafür, daß Twestens Text dem Vortrag Schleiermachers sehr nahe steht. So zeigen etwa der Stil der Nachschrift sowie einzelne formale Aspekte eine auffallende Ähnlichkeit zu der Ausdrucksweise, die Schleiermacher in den Manuskripten zur „Ethik" von 1812 und 1813 gebraucht hat. Die Übereinstimmungen weisen darauf hin, daß Twestens Nachschrift auf Notierungen beruht, die entweder bereits während der Vorlesung oder im unmittelbaren Anschluß daran entstanden sind. Dies wird durch die Art bestätigt, in der Twesten brieflich, d.h. mit einem größeren zeitlichen Abstand, vom Vorlesungsinhalt berichtet hat; in Diktion und Gedankenführung ist er hier stark von den entsprechenden Passagen der Nachschrift abgewichen.[12] Auch ein Vergleich zwischen der Dialektik-Nachschrift, die ebenfalls aus dem Sommersemester 1811 stammt, und den vorhandenen Manuskripten Schleiermachers zu dieser Vorlesung zeigt, daß Twesten den Gedankengang durchweg adäquat wiedergibt.[13] Schließlich spricht für die Qualität der Niederschrift, daß Twesten unter seinen Kommilitonen dafür bekannt war, getreue Texte anzufertigen und mehrfach zu deren Weitergabe aufgefordert wurde.

---

[11] Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Nachlaß August Twesten, Kasten 43 (Twesten Vermischtes).

[12] Vgl. z.B. die Ausführungen in: Georg Heinrici: D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, Berlin 1889, 173–175. – Auf Parallelen zwischen dem Text der Nachschrift und den für Briefzwecke angefertigten Tagebuchaufzeichnungen wird mit ausführlichen Zitaten im Anmerkungsapparat der Edition hingewiesen.

[13] Vgl. Andreas Arndt: Einleitung, in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Dialektik (1811), Hamburg 1986, LXX.

2. *August Detlev Christian Twesten (1789–1876)*

August Detlev Christian Twesten gilt als einer der wichtigsten Schüler Schleiermachers. Er wurde am 11. April 1789 in Glückstadt geboren.[14] Nach einem Studienaufenthalt in Kiel zählte Twesten im Wintersemester 1810/11 zu den ersten Studenten der soeben eröffneten Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Das enge Verhältnis, das sich schon bald zwischen Twesten und Schleiermacher herstellte, wird durch eine große Zahl von Tagebuchaufzeichnungen und brieflichen Dokumenten, darunter auch zahlreiche Briefe Schleiermachers an Twesten, belegt.[15] Auch nach der Beendigung seiner Berliner Studien im Herbst 1811 hielt Twesten die Verbindung aufrecht. Von 1814 bis 1835 lehrte er Philosophie und Theologie an der Universität Kiel. Nach Schleiermachers Tod im Februar 1834 übernahm er die Nachfolge auf dem Berliner Lehrstuhl. Seit 1841 übte er gleichzeitig hohe kirchenleitende Funktionen aus, in denen er sich in verschiedenen kirchenpolitischen Konfliktfällen exponierte. Am 8. Januar 1876 starb Twesten in Berlin. – Dem Werk seines Lehrers und seiner wissenschaftlichen Würdigung widmete Twesten sich zeitlebens. So gab er etwa die Manuskripte zur Vorlesung über die „Ethik" heraus.[16] Vor allem aber mit seinem 1826 erschienenen, mehrfach neu aufgelegten ersten Band der „Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" setzte Twesten sich erfolgreich für die Einführung des Schleiermacher'schen Theologieverständnisses in die theologische Diskussion der dreißiger Jahre ein.[17]

3. *Zur Edition des Textes*

Die eminente werkgeschichtliche Bedeutung der Nachschrift folgt, wie bereits erwähnt, aus dem Umstand, daß es sich um das einzige Zeugnis handelt, das derzeit für Schleiermachers frühe Dogmatik-Konzeption vorliegt. Dennoch hat die Forschung den Text bisher nahezu überhaupt nicht beachtet. Zwar finden sich vereinzelt in der Literatur Hinweise auf seine Existenz; zudem werden Teile daraus in einer Kieler Dissertation von 1973 erörtert;[18]

---

[14] Für die Biographie ist grundlegend: Georg Heinrici: Twesten, August Detlev Christian, in: Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Zweite Auflage, Band 16, Leipzig 1885, 97–108. Vgl. auch: Georg Heinrici: Twesten, August Detlev Christian, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Dritte Auflage, Band 20, Leipzig 1908, 171–177.

[15] Eine umfangreiche, wenn auch unkritische Sammlung bietet: Georg Heinrici: D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, 29–207.

[16] Friedrich Schleiermacher: Grundriß der philosophischen Ethik. Herausgegeben von A.[ugust] Twesten, Berlin 1841.

[17] August Twesten: Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Kompendium des D. W. M. L. de Wette. Band I, Hamburg 1826 (Zweite Auflage: 1829 / Dritte Auflage: 1834 / Vierte Auflage: 1838). Band II/1, Hamburg 1837.

[18] Heinz Zimmermann-Stock: Schleiermachers Christologie nach seiner Vorlesung aus dem Jahre 1811, Diss. theol., Kiel 1973. Der Autor beschränkt sich auf eine Analyse der Passagen zur christologischen und soteriologischen Theorie; eine kritische Auswer-

die Nachschrift als solche jedoch und vor allem die *Einleitung* selbst sind in die Untersuchungen zur Lebens- und Werkgeschichte Schleiermachers nirgends näher einbezogen worden.

Die hier vorliegende kritische Edition des Textes richtet sich nach den folgenden Grundsätzen: Die Transkription gibt den Wortlaut, die Schreibweise und die Zeichensetzung des Originals einschließlich sämtlicher Verschreibungen wieder. Worte, die im Original unterstrichen sind, erscheinen in der Transkription in kursivem Satz. Uneinheitliche Schreibungen eines Wortes (z.B. *Auctorität* oder *Autorität)* und gelegentliche Inkonsequenzen bei der Groß- und Kleinschreibung bleiben bestehen. Alle Angaben in eckigen Klammern sowie sämtliche Anmerkungen stammen vom Herausgeber. Die Blattangabe bezeichnet die Seitenaufteilung des Originals. Fehlende Satzzeichen werden nicht ergänzt. Bei den textkritischen Angaben im Apparat orientiert die Edition sich an den entsprechenden Richtlinien der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke Friedrich Schleiermachers.[19]

Im Einzelnen gilt: Fehlende Wörter werden mit der Formel *„zu ergänzen wohl"* versehen und zu dem voranstehenden Bezugswort angemerkt. Korrekturen, die Twesten selbst an seinem Manuskript vorgenommen hat, werden mit der Formel *„korrigiert aus"* angezeigt. Bei Streichungen im Text erfolgt die Angabe derart, daß das gestrichene Wort oder Teilwort in Winkelklammern notiert und durch die Formeln *„folgt" bzw. „davor"* an das jeweilige Bezugswort, auf das die entsprechende Anmerkung sich bezieht, angeschlossen wird (Beispiel: theils] *folgt* <erhält>). In dem Fall, daß das gestrichene Wort auf der Zeile und das es ersetzende darüber steht, wird die Formel *„darunter"* verwendet.

Die Dogmatik.

Einleitung.

Zweck der Dogmatik.

1. Die Dogmatik, die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens, giebt dem Theologen theils seine wissenschaftliche Sicherheit, indem sie die Bewährung u. Erläuterung sowohl der Schrift als der Ge-

---

tung der Nachschrift will er nicht leisten. – Im Zusammenhang seiner Arbeit hat Zimmermann-Stock den Versuch unternommen, einzelne Textabschnitte zu transkribieren; unter diesen Abschnitten befindet sich neben den Angaben Twestens zur Gliederung der Nachschrift und den Ausführungen zur Christologie weitgehend auch der Einleitungstext. Die gebotene Textversion genügt jedoch den Ansprüchen einer wissenschaftlich brauchbaren Bearbeitung nicht. Abgesehen von der durchgehenden Modernisierung wird der Wortlaut der Nachschrift durch eine Vielzahl von Einzelfehlern, dazu durch gravierende Irrtümer und Leselücken entstellt. – Zur Nachschrift vgl. auch: Martin Redeker: Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk (1768–1834) (Sammlung Göschen. Band 1177/77a), Berlin 1968, 147–148.

[19] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe. Band 1, Berlin/New York 1984, XIII–XVI: „Besondere Grundsätze für die Edition von Handschriften".

schichte des Christenthums giebt, theils[20] leitet sie ihn in seiner Praxis, indem sie ihn in der Anschauung des Ganzen erhält.

Aufweisung des Charakteristischen im Christenthum.

2. Das Religiöse hat seinen Sitz im Gefühl; das Hervortreten desselben[21] in der Anschauung mittelst der Reflexion ist sekundär.
   Beweis. Das Spekuliren auch über den Gegenstand der Religion u. das Handeln von dieser Einsicht aus heißt nur dann religiös, wenn es mit dem Gefühle[22] nicht nur begleitet ist, sondern auch als aus demselben hervorgegangen betrachtet wird.
   Man macht ferner an alle Menschen den Anspruch, daß sie religiös seyn sollen, so wie an alle, daß sie gut, daß sie vaterlandsliebend seyn sollen. Die Wissenschaft aber dessen, was auf Begriffe gebracht Gegenstand der Religion ist, die Philosophie, muthet man eben so wenig[23], jedem zu besitzen, als[24] ein Moralsystem oder die entwickelte Idee des Staats. Die Religion liegt also nicht auf dem Gebiet der Erkenntniß, sondern des Gefühls.
3. Das Religiöse besteht im Bewußtseyn des Verhältnisses des Menschen zu Gott.
4. Religion[25] ist also das Gefühl des Verhältnisses zu Gott, oder das Selbstbewußtseyn, modificirt durch das Bewußtseyn des Verhältnisses zu Gott.
5. Das Christenthum ist eine besondere Form der Religion, außer der es auch noch andere Formen der Religionen giebt.
6. Zu diesen andern verhält es sich nicht als das Vollkommenere zum Unvollkommnern, sondern als koordinirt.

Beweis

a) Die Analogie mit[26] andern ethischen Erscheinungen. In den Entwickelungen von Kunst und Staat giebt es specifische Differenzen, die man nicht als Vollkommneres und Unvollkommneres entgegensetzen kann, obgleich die eine Art einer größern Ausbildung fähig seyn mag, als die andere. (z.B. der alte und der neue Geschmack in der Kunst).

b) Die Geschichte. Es müßte dann jede religiöse Entwickelung sich in das Christenthum enden; wenigstens müßten in ihrer Bildung weiter fortgeschrittene Völker für die Aufnahme des Christenthums empfänglicher seyn, als andere; beides ist nicht der Fall. Das Volk, das das Christenthum annahm, gab seinen eignen religiösen Entwickelungs-

---

[20] theils] *folgt* <erhält>.
[21] desselben] *korrigiert aus* des.
[22] Gefühle] *folgt* <begleitet ist>.
[23] wenig] *folgt* <an>.
[24] ein] *folgt* <d>.
[25] Religion] *davor* <Das>.
[26] mit] *folgt* <der Natu>.

gang auf. Die[27] rohen skandinavischen Völker haben das Christenthum leichter aufgenommen, als die gebildetern Indier.

c. Die Natur des Vollkommenern u. Unvollkommenern in der Religion. Vollkommenheit einer Religion besteht theils in der Strenge des Gegensatzes zwischen Gott und Menschen, theils in dem Grade der Lebendigkeit u. der Herrschaft, und dem Grade der Verbreitung | [1^v] des religiösen Gefühls durch alle Momente des Bewußtseyns. Diese Vollkommenheit kann nicht nur in jeder andern Religionsform auch erreicht werden, sondern auch im Christenthum mehr oder weniger stattfinden, ohne daß es darum Christenthum zu seyn aufhört.

d) Die innere Beschaffenheit des Christenthums. Alles historische in ihm müßte dann als unwesentlich erscheinen, da es doch als besonders wichtig in ihm hervortritt.

e) Seine geschichtliche Entwickelung. Die Lehre von Gott wäre dann das wesentlichste; u. gerade diese ist am allerspätesten und allerwenigsten über die Vollkommenheit herausgegangen, in der sie schon vor dem Christenthum war.

7. Der specifische Unterschied des Christenthums von andern Religionsformen ist nicht eine einzelne hinzugekommene Lehre, sondern ein innerer.

Beweis.

a) Die Analogie anderer specifisch verschiedener Arten in der Natur. Eine Art ist nie gleich der Gattung *plus* einem Merkmal, sondern von andern Arten verschiedenen[28] durch ein inneres ganz durchgreifendes Princip.

b) Sonst könnte der Unterschied nur ein äußerer seyn; das Christenthum könnte sich allenthalben entwickeln; dem Sokrates fehlten zum Christus nur Bedingungen des Ortes und der Zeit.

c) Das, was man als eine solche dem Christenthum wesentliche Lehre betrachten könnte, die Lehre von der[29] Versöhnung und Trinität, findet sich in allen Religionen mehr oder weniger. Die Differenz des Christenthums von manchen Religionen würde dadurch ein Minimum werden, u. lange nicht so beträchtlich seyn, als die Differenzen über diese Lehren im Christenthum selbst.

8. Die Differenzen der Religionen können nicht in der Idee Gottes sondern nur in den Vorstellungen vom Menschen gegründet seyn. In der Ansicht dieses findet sich ein relativer Gegensatz, indem er bald mehr als afficirt durch Freyheit, bald mehr als Natur erscheint. Darauf gründet sich der Unterschied zwischen ethischen u. physischen Religionen. Die christliche ist eine ethische Religion.

9. Das Christenthum unterscheidet sich von andern ethischen Religionen dadurch, daß in ihm die Idee der Versöhnung das alle übrigen Gefühle modificirende ist; daß also alle Unlust sich in ihm auf das Gefühl des Zer-

---

[27] Die] *davor* <S>.

[28] verschiedenen] für verschieden.

[29] der] *folgt* <Trinität>.

fallenseyns, alle Lust auf das Gefühl des Aufhebens des Zwiespalts mit Gott bezieht.

10. Jedes Dogma ist ein christliches, insofern sich[30] die Beziehung auf die Idee der Versöhnung u. das Charakteristische des Christenthums in ihm nachweisen läßt.[31]

Vom Verhältniß des Natürlichen u. Positiven im Christenthum.

11. Je nachdem man das Eigenthümliche des Christenthums entweder in eine einzelne hinzukommende Lehre oder in ein das Ganze durchdringendes u. alles übrige modificirendes Princip setzt, ist auch die Ansicht von dem Verhältniß des Natürlichen und Positiven in ihm verschieden.
12. Der ersten von uns verworfenen Ansicht zufolge ist das Natürliche das, | [2r] was in der Reihe der natürlichen Entwickelung des Religiösen liegt, wohin also alle Religionen kommen müssen; das Positive das, wozu man nicht auf diesem Wege gelangt, was übernatürlich mitgetheilt, geoffenbart ist.
13. Der zweyten, von uns als richtig erkannten, Ansicht zufolge kommt kein religiöses Gefühl in der Wirklichkeit vor, was nicht auf eine besondre Weise durch ein eigenthümliches Princip tingirt[32] wäre; giebt es also in der Wirklichkeit nur Positives, und ist das sogenannte Natürliche nur eine Abstraction des der Mannigfaltigkeit des Positiven Gemeinsamen. Alle Religion ist geoffenbart.[33].
14. Es giebt von dem Positiven auch eine historische Ansicht, weil in jeder Religion das Eigenthümliche derselben sich nothwendig an das Factum seiner ersten Entstehung knüpft. So enthält die Lehre von der Erlösung im Christenthum ein historisches Element.

---

[30] sich] *folgt <das>.*

[31] Vgl. Twestens Tagebucheintragung vom 1. April 1811: „Heute hat Schleiermacher seine Dogmatik und seine Exegese angefangen. Erstere beginnt er mit einem Abschnitte aus der philosophischen Theologie über das eigentliche Wesen der Religion und des Christentums. Indem er nämlich die Religion als eine nothwendige Aeußerung des menschlichen Geistes betrachtet, setzt er zuerst die Theile auseinander, die in jeder Religion nothwendig vorkommen müssen, und bestimmt dann das Gebiet dessen, was zwar auch nothwendig zur Religion gehört, aber in verschiedenen Religionen verschieden sein kann. Das geschichtlich vorhandene Christentum muß dann ausweisen, wie durch dasselbe dieses Gebiet des verschiedenen ausgefüllt werde" (zitiert nach: G. Heinrici: D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, 162–163).

[32] tingirt] *Bedeutung: gefärbt.* Vgl. die zeitgenössischen Belege in: Deutsches Fremdwörterbuch. Begründet von Hans Schulz. Fünfter Band, Berlin / New York 1981, 257–258.

[33] Vgl. die Tagebucheintragung vom 17. April 1811: „Unmittelbar ist im Bewußtsein des Menschen das Gefühl seines Verhältnisses zu Gott gegeben, welches die Religion ausmacht und durch Analysirung desselben auf der Seite des Erkennens einen als gleich unmittelbar erscheinenden Begriff von Gott giebt. Die Gottheit in ihrer ganzen Fülle kann aber nicht rein in das beschränkte menschliche Bewußtsein aufgenommen werden, sondern muß sich demselben assimiliren, muß nach den verschiedenen Formen des Bewußtseins in verschiedene Formen eintreten, und daraus entspringen die verschiedenen Religionen. Diese sind demnach nichts anderes, als verschiedene Weisen, wie das Gefühl des Verhältnisses zu Gott ins Bewußtsein eintritt [...]" (G. Heinrici: Ebd., 173–174).

15. Hebt man das historische des Positiven[34] hervor, so erklärt man das Natürliche für das rein aus der menschlichen Vernunft hervorgehende, das Positive und Historische für das Ueberlieferte, Traditionelle. Versteht man das so, daß das Positive nicht rein a priori deducirt, sondern sein Daseyn nur in der Geschichte erkannt werden könne, so ist das ganz richtig, u. fällt mit unsrer Ansicht zusammen.
16. Manche aber sagen, das historische sey von der Art, daß es nicht aus der menschlichen Vernunft habe hervorgehn[35] können, sondern durch eine Affection von außen entstanden, unmittelbar von Gott hervorgebracht, offenbart sey. Da nun aber in der Wirklichkeit kein Natürliches rein vorkommt, sondern immer unter einer besondern Form, immer positiv, so fragt sich, wie man denn die Hervorbringung des einen von der des andern trennen könne, zumal, da im Bewußtseyn immer beide als gegeben erscheinen?.
17. Andre behaupten, auch auf das Positive könne die menschliche Vernunft allerdings von selbst kommen, aber nicht jeder komme dahin; ein solcher müsse dann das noch Fehlende[36] auf Auctorität annehmen, und dies sey dann für ihn positiv. Aber:
    a) Durch[37] diese[38] Ansicht wird aller Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Specifischen aufgehoben; das Christenthum wird bloß zur natürlichen Religion, und das Eigenthümliche derselben wird Superstition; denn auch, was jemand, ohne es in sich[39] finden, auf Auctorität eines andern annimmt, ist Superstition. Diese Ansicht muß demnach auf der geschichtlichen Seite alles verfälschen.
    b) Eben so widerspricht ihr auch die theoretische Betrachtung alles in der Wirklichkeit vorkommenden; denn theils giebt es in der Wirklichkeit kein Allgemeines, sondern nur immer Individuelles; theils kann man nie das Besondere u. Individuelle[40] aus dem allgemeinen ableiten; z.B. nicht den Begriff des Hundes aus dem allgemeinen des Thiers.[41] | [*2v*]

Aufgabe der christlichen Dogmatik als Analyse des christlichen Gefühls.

18. Die Dogmatik soll die Aussagen des christlichreligiösen Gefühls im Zusammenhange darstellen. Daraus folgt

---

[34] Positive] *folgt* <vor>.
[35] hervorgehen] *folgt* <sonde>.
[36] Fehlende] *folgt* <als>; *über der Zeile* auf.
[37] Durch] folgt <den ersten Theil>.
[38] diese] *korrigiert aus* dieser.
[39] in sich] *zu ergänzen wohl* zu.
[40] Individuelle] *folgt* <aus>; *über der Zeile* aus dem.
[41] Vgl. die Tagebucheintragung vom 17. April 1811: „Die Religion kann [...] nicht anders erscheinen, als in einer bestimmten Form; realiter also kommt keine natürliche Religion vor, sondern diese ist nichts als eine Abstraction des Gemeinsamen in dem wirklich erscheinenden mannichfaltigen, sowie auch z.B. der Begriff einer Pflanze

a) daß sie das christlichreligiöse Gefühl als wirklich vorhanden voraussetzt. Die Lehre von Offenbahrung und Wunder gehört demnach[42] nicht in die Dogmatik.

b) daß sie eines Princips bedarf, welches ihren Schematismus begründet. Das kann natürlich kein andres seyn, als das, was das Eigenthümliche der christlichen Religion begründet, die[43] Idee der Versöhnung. Daher zerfielen auch die ältern Dogmatiken in zwey Theile, deren erster vom Stande der Sünde handelte, der zweyte vom Stande der Gnade.

19. Da im Christenthum, als einer ethischen Religion, das eigenthümliche Princip desselben sich[44] eher u. mehr auf der ethischen Seite ausbilden mußte, als auf der physischen, so darf es nicht befremden, wenn gerade der physische Theil sich jetzt noch nicht bequem unter jenen Schematismus fügt, und also solange noch besonders abgehandelt werden muß, bis auch er vom eigenthümlichen Princip der christlichen Religion mehr durchdrungen ist; etwas, das[45] in der Dogmatik, als[46] welche bloß dem Gefühle folgt, nicht anticipirt werden kann.
20. Das Princip der Dogmatik verhält sich nicht, wie das Princip einer Wissenschaft, aus welchem sich durch Folgerung alles Einzelne ableiten läßt, sondern als ein[47] nach verschiedenen Seiten hin sich aussprechendes Gefühl, welches durch eine vollständige Analyse erschöpft werden soll. Die Form des Zusammenhangs[48] der Dogmatik ist daher keine scientifische[49], sondern eine analytische.
21. Die Dogmatik hat also in Ansehung des Zusammenhangs zu zeigen, daß durch die aufgestellten Dogmen das christlichreligiöse Gefühl wirklich erschöpft werde; in Ansehung jedes einzelnen Dogmas, daß es das Religiöse unter der eigenthümlichen Form des Christenthums enthalte.

Anmerkung. 1. von der Idee der Offenbahrung.

22. Die Dogmatik betrachtet[50] alles Gefühl des Verhältnisses zu Gott als unmittelbar im Bewußtseyn gegeben; für sie giebt es also nichts als Offenbarung, und[51] was noch nicht in dieser Form erscheint, ist für sie noch nicht reif.

---

nichts als eine solche Abstraction ist, die nie rein realiter vorkommen kann; alle Religion ist also nothwendig positiv" (G. Heinrici: Ebd., 174).

[42] demnach] *korrigiert aus* demmach.

[43] die] *folgt* <Lehr>.

[44] sich] *folgt* <mehr>.

[45] das] *folgt* <sich>.

[46] als] *folgt* <ein>.

[47] ein] *folgt* <au>.

[48] Zusammenhangs] *davor* <Der>; *korrigiert aus* Zusammenhang; *über der Zeile eingefügt* Die Form des Zusammen.

[49] keine scientifische] *korrigiert aus* kein scientifischer.

[50] betrachtet] folgt <al>.

[51] und] *korrigiert aus* umd.

23. Ein Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung findet nicht statt, denn.
    a) wenn man unter Geoffenbartem etwas auf äußere Auctorität in die Vernunft hineingekommenes versteht, so läßt sich die Möglichkeit eines solchen Hineinkommens gar nicht denken.
    b) entweder betrachtet man das Bewußtseyn von Gott als unmittelbar mit der Vernunft gegeben, dann fällt jener Pseudobegriff von Offenbahrung weg; oder als etwas sekundäres, hinzugekommenes; dann ließe sich fragen, was denn die Vernunft ohne dasselbe wäre.
24. Der allein richtige Begriff von Offenbahrung, als dem[52] Entstehungspuncte einer neuen Form der Religion, und der Beweis für dieselbe, der nicht aus äußern Kennzeichen, sondern aus der Unmöglichkeit zu | [3r] führen ist, eine specielle Religionsform a priori zu deduciren, gehört in die Apologetik.

2) Von der Idee der Wunder.

25. Wer im Bezirke der Herrschaft einer Religion geboren wird, der ist der Regel nach in die Form derselben gleichsam hineingewachsen; er kann keine andere für die seinige erkennen. Ist dies nicht, so ist es Anomalie. Dies kann man die geschichtliche Gültigkeit einer Religion nennen.
26. Beym Ursprunge einer neuen Religionsform findet eine solche geschichtliche Gültigkeit noch nicht statt. Nun verhalten sich aber die Menschen alsdann zu derselben auf doppelte Weise; entweder sie gehören zu denen, in welchen die neue Form auf eine ursprüngliche Weise sich ausspricht, oder dies ist weniger der Fall, und sie bedürfen eines solchen Complements, als andern die geschichtliche Gültigkeit ist. Dies Complement ist die Wirkung des neuen religiösen Princips auf die Natur, oder die Wunder.
    Auf jenen[53] Unterschied des Verhältnisses der ersten Bekenner beruht es, daß Jesus die Aufmerksamkeit immer von den Wundern weglenkt, und doch als Beglaubigung sich auf sie beruft. Es mußte an jeden[54] versucht werden, ob er nicht auch zu denen gehöre, welche[55] selbst Wunder wirken, für welche die Wunder nicht geschehen sollten.
27. Der Zusammenhang eines ethischen Princips mit der Natur mag räthselhaft scheinen bey unserer noch wenig vollendeten Naturwissenschaft; denkbar ist er sehr wohl. Der Anspruch, als sollten die Wunder etwas außer der Natur liegendes seyn, ist abzuweisen, wie der gleiche Anspruch auf die Offenbarung.
28. Unser Glaube beruht auf den Wundern gar nicht, und auch ursprünglich konnten sie kein Beweis der Wahrheit seyn sollen, sondern nur da-

---

[52] dem] *folgt* <Auf>.
[53] jenen] *für* jenem.
[54] jeden] für jedem.
[55] welche] *davor* <f>.

von, daß die neuentstehende Form geschichtliche Gültigkeit erlangen werde. Die Construction der Wunder gehört daher nicht für die Dogmatik, sondern für die Apologetik, welche[56] zu zeigen hat, daß wirklich solche aus unserer Naturanschauung nicht zu begreifende Facta geschehen sind, um eben auch dadurch dem Christenthum seinen Platz neben andern Religionsformen zu sichern.

Aber wieder nicht, sie jemanden[57] anzudemonstriren, in dem nun nicht[58] in dieser Form die Religion erschienen ist.[59]

---

[56] welche] *folgt* <sie nicht>.

[57] jemanden] für jemandem.

[58] nicht] *folgt* <die>.

[59] Vgl. die Tagebucheintragung vom 17. April 1811: „Heute sind die Vorlesungen von Schleiermacher wieder angegangen. Ich glaube, es wird dir interessant sein, seine Ansicht von Offenbarung und Wunder zu vernehmen. [...].

Jede Religion ist [...] etwas unmittelbar im Bewußtsein gegebenes, ein Gegensatz zwischen geoffenbart und nicht geoffenbart läßt sich also nicht machen; denn auf der einen Seite ist alles Religiöse etwas unmittelbar in der Vernunft, und also nicht durch fremde Autorität hineingekommen; auf der andern Seite ist es etwas Gegebenes und also ist die ganze Religion geoffenbart. Das allen Religionen Gemeinsame das Natürliche zu nennen, und das eigentümliche einer jeden das Geoffenbarte, giebt es durchaus keinen Grund, denn theils kommt beides nie getrennt vor, theils erscheint jenes so gut gegeben, wie dieses.

Wenn man die Religionen in ihrer geschichtlichen Existenz verfolgt, so zeigt sich ein Zeitpunkt, wo eine eigentümliche Form zuerst hervortritt, welche nachher sich über immer mehrere verbreitet. Gewöhnlich sind diese ersten Entstehungen von Wundern begleitet, die nach und nach aufhören, sowie diese Form die Menschen mehr zu ergreifen, geschichtliche Gültigkeit zu erhalten anfängt.

Hat eine Religion geschichtliche Gültigkeit erlangt, so ist als Regel anzunehmen, daß in dem Striche, über welchem sie verbreitet ist, die Religion in jedem einzelnen gerade diese bestimmte Form annehmen wird; jeder wächst mit seinem Bewußtsein gleichsam in sie hinein. Ist dies anders, so liegt die Ursache entweder in der Irreligiösität, oder es ist dies eine Anomalie.

In diesem Falle befinden wir uns in Ansehung der christlichen Religion; es ist vorauszusehen, daß in dem Bewußtsein eines jeden von uns die Religion die Form der christlichen annehmen wird. Worauf beruht denn unsere Ueberzeugung? darauf, daß wir es unmittelbar in unserm Bewußtsein so finden; wer es nicht so findet, dem kann es nicht andemonstrirt werden.

Mit unsrer Ueberzeugung hängen also die Wunder durchaus nicht zusammen. Aber anders ist es mit denen, die zuerst zum Christentum übergingen. Es ist klar, daß diese [...] an dem Produciren dieser besonderen Form der Religion weit mehr Theil haben mußten.

Indes bedürfen sie für das, was uns die geschichtliche Gültigkeit der christlichen Religion ist, gewissermaßen eines Aequivalents, und das sind die Wunder. Wie wir aus der wirklichen historischen Geltung ersehen, daß das Princip einer gewissen Religionsform in der That ein religiöses Princip sei, so ersehen es jene aus den Wundern, als einer Wirkung, die das Princip auf die Natur ausübt. Dieser Bestätigung bedarf natürlich jeder um so mehr, je weniger das Princip auch in ihm als ein ursprüngliches seines Wesens auftritt; um so weniger, als es in ihm selbst hervortritt, und er also mit zu denen gehört, welche diese Religionsform verbreiten und selbst Wunder wirken sollen. Für uns bedarf es aber deren gar nicht, weil eine andere an deren Stelle getreten ist. [...]" (G. Heinrici: Ebd., 174–175).

Vorsichtsregeln für die Dogmatik,
damit sie das religiöse Gefühl rein darstelle.

28.[60] So wie keine Erscheinung der Idee adäquat ist, so giebt es auch im religiösen Bewußtseyn Elemente, welche, obgleich sie als christlich erscheinen, doch dem Christenthume widersprechen. Da die Dogmatik, als Analyse des Gefühls, in[61] Gefahr ist, solche Elemente mit aufzunehmen, so ist es gut, im voraus die Richtungen zu bestimmen, in welchen ein solches Widersprechendes sich finden könnte, damit man, wenn man auf etwas in diese Richtung einschlagendes stößt, die gehörige Behutsamkeit anwende.

29. Unchristlich ist nun zuerst freylich alles, was dem Charakteristischen des Christenthums nicht gemäß ist; aber die Feinde, die unter der Form des christlichen erscheinen, sind die gefährlichsten.

30. Nun ist erstlich klar, daß, inwiefern ein Widerstreit zwischen Gott und Menschen und eine Aufhebung desselben gesetzt wird, beide nur | [3^{V}] relativ seyn können. Dies wird aber verkannt im Manichäismus, indem dieser das Böse als etwas für sich bestehendes setzt.

31. Zweytens ist klar, daß, wie im Zustande des Widerstreits das Uebergewicht der Activität im Menschen, so beym Aufheben des Widerstreites in Gott gesetzt werden müsse; dies verkennt der Pelagianismus, indem er das Uebergewicht der Spontaneität[62] in den Menschen setzt.

32. Auch in dem, was die historische Darstellung der Lehre von der Versöhnung ist, wird sich dieser doppelte Irrthum zeigen.

33. So wie man sich hüten muß, etwas, was nicht aus einem solchen Misverstehn der ursprünglichen Construction des Christenthums, sondern aus einem bloßen Versehn im Gebiet der Semiotik, gleichsam durch einen Rechnungsfehler, entstanden ist, sogleich für Häresis zu erklären, so ist es misverstandene Scheu vor dem Häretisiren, wo ein aus dem Manichäismus oder Pelagianismus hervorgehendes Element sich zeigt, dieses zu schonen.

34. Da wir nicht auf dem Gebiet des Christenthums überhaupt, sondern einer eigenthümlichen Form desselben, des Protestantismus stehn, so entsteht auch hiefür eine ähnliche Aufgabe, nämlich jedes unprotestantische Element in der Darstellung auszuschließen.

35. Der Gegensatz zwischen Protestantismus u. Katholicismus ist aber noch nicht ganz ausgebildet, und daher[63] schwer, das eigenthümliche Princip einer jeden von beiden Formen anzugeben. Von der ideellen oder eigentlich dogmatischen Seite mögte dies vorläufig noch gar nicht möglich seyn, obgleich die Abweichungen von einander auch hier beträchtlich sind. Aber zuerst herausgebildet (und nur als das zweyte u. in Beziehg hierauf das Ideelle) hat sich der Unterschied im Reellen, oder in der kirchlichen Gemeinschaft.

---

[60] Absatz 28. doppelt gezählt.
[61] in] *davor* <*le*>.
[62] Spontaneität] *folgt Verdopplung* ät.
[63] daher] *zu ergänzen wohl* ist es.

36. Ohngeachtet nämlich im Christenthum überhaupt die Tendenz ist, die[64] kirchliche Gemeinschaft vom Staate getrennt rein heraustreten zu lassen, so findet sich doch im Katholicismus eine Anneigung zur jüdischen Form, nämlich zum Uebergewicht der Kirche über den Staat; im Protestantismus eine[65] Anneigung zur griechischen u. römischen Form, der Unterordnung der Kirche unter den Staat.
37. Damit hängt zusammen die Differenz im Verhältniß der idealen zur realen Seite. Im Katholicismus[66] erscheint die Kirche durch ihr Theilhaben an der Auctorität des Staates in einer größern Majestät, wogegen der Einzelne zurücktreten muß. Daher drückt sich jenes Verhältniß im Katholicismus so aus: durch das Seyn in der Kirche hat jeder Einzelne seinen Antheil an der Erlösung; im Protestantismus aber so: durch seinen Antheil an der Erlösung ist jeder zugleich in der Kirche. | [*4r*].

Verhältniß der Dogmatik zur Speculation.

38. Gefühl und Anschauung, wiewohl zwey Seiten unsers Geistes, müssen sich doch immer correspondiren. Das uns unmittelbar gegebene Bewußtseyn von Gott muß sich daher nicht nur in beiden aussprechen, sondern auch auf gleiche Weise aussprechen; denn ergäbe sich in beiden ein Verschiedenartiges, so müßte das Bewußtseyn von Gott zwiespaltig seyn; dann wäre es aber sicher nicht das Bewußtseyn von Gott. Die Totalität des religiösen Gefühls muß also der Totalität der wissenschaftlichen Anschauung gleich seyn, wiewohl nicht geleugnet wird, daß die Art, wie man vom Allgemeinen zum Besondern kommt, in beiden verschieden seyn kann. Da nun die Analyse des Gefühls der Dogmatik anheimfällt, die wissenschaftliche Construction, oder die Durchführung des Bewußtseyns von Gott in der Anschauung der Philosophie, so folgt, daß Dogmatik und Philosophie sich nicht widerstreiten können. Was im Gefühl, ist auch in der Anschauung gegeben.
40.[67] Diesem widerstreitet nicht der Anspruch der Allgemeingültigkeit von Seiten der Speculation bey der Verschiedenheit der Religionen. Denn
    a) Die Religionen sind ja nicht dadurch verschieden, daß die eine Elemente enthält, die der andern fehlen, sondern vielmehr durch den Schematismus des Ganzen.
    b) Die Speculation soll die Idee Gottes in das Einzelne einführen; da nun individuelle Religionsformen aus individuellen Formen der Vernunft hervorgegangen seyn müssen, welche nachzuweisen zur Aufgabe der Speculation gehört, so muß dieselbe auch jene erklären können.

---

[64] die] *davor* <das>.
[65] eine] *korrigiert aus* ein; *folgt* <Uebe>.
[66] Katholicismus] *folgt* <hat>.
[67] Absatz 39. fehlt.

41. Eben so wenig widerstreitet diesem die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme bey der supponirten[68] Einheit des Christenthums. Denn
    a) Es ist gar nicht wahr, daß das Christenthum Eines sey; auch das Christenthum enthält wieder eine Mannigfaltigkeit individueller Formen, die sich nicht verhalten wie Vollkommenes zum Unvollkommenern. Nicht anders die Philosophie.
    b) Wer eine Philosophie versteht, muß auch das Princip ihrer Individualität und dadurch das Princip ihrer Beschränkung verstehn. So ist die christliche Sittenlehre sowohl im Charakter des Eudämonismus als dem des Rationalismus durchgeführt. Der Theologe muß beide in ihrer Relativität erkennen, und in beiden das Christliche aufzufinden wissen. Solange er noch in einer Relativität befangen ist, steht er noch nicht auf dem Standpuncte der Wissenschaft.
42. Es *kann* also unstreitig überall die Identität des Religiösen und Speculativen nachgewiesen werden. Es fragt sich aber, ob sie auch nachgewiesen werden soll, und von wem, und ob in der Dogmatik. | [4^{V}].
43. Bliebe[69] der Religiose und der Philosoph jeder auf seinem Gebiete, so könnte keiner an den andern die Anforderung machen, das, was auf dem einen Gebiete liegt, auch auf dem andern nachzuweisen. Nun soll aber der Theologe als solcher zugleich auch[70] in der Wissenschaft zu Hause seyn, er soll gerade die Identität des Gefühls und der Wissenschaft in sich tragen, es ist also eine Aufgabe, die die Dogmatik als theologische Disciplin nothwendig zu lösen hat, jenes in diese aufzulösen.
44. Noch unmittelbarer leuchtet diese Nothwendigkeit dadurch ein. Schon wenn man das Gefühl in der Reflexion faßt, begiebt man sich auf das Gebiet der Anschauung, denn die Reflexion setzt Sprache und Begriffe voraus. Einmal ins Gebiet der Anschauung übergegangen ist man aber auch ihren Gesetzen unterworfen, und muß die Congruenz der unmittelbaren Anschauung mit der mittelbaren aus dem Gefühl darthun.
45. Der Einwurf der Theologen, die einen Gegensatz zwischen dem Göttlichen u. Menschlichen annahmen, und sich daher[71] diesem Bestreben als einem Unterordnen des Göttlichen unter das Menschliche widersetzten, fällt mit der Nichtigkeit jenes Gegensatzes weg.
46. Obwohl aber eine Congruenz in der Totalität der Anschauung mit der Totalität des Gefühls ist, so haben doch beide ihre besondern Gesetze der Vereinzelung und Combination. Nicht jedes Dogma also ist dadurch, daß es in die Anschauung übertragen ist, zugleich ein philosophischer Satz, sondern die Congruenz kann nur mittelbar dargestellt werden; es sind manche Vorkehrungen zu treffen, um es ganz hinüberzuführen. In der Art dies zu thun kann[72] sich daher noch eine andere[73] Vollkommenheit

---

[68] supponirten] *vgl.: Deutsches Wörterbuch.* Begründet von Jacob und Wilhelm Grimm. Band 10/IV, Leipzig 1942, 1255–1256.
[69] Bliebe] *darunter* <Ließe sich>.
[70] auch] *folgt* <auf dem>.
[71] daher] *folgt* <der>.
[72] kann] *darunter* <zeigt>.
[73] andere] *folgt* <Ar>.

zeigen, als die im primitiven Zweck der Dogmatik als bloßer Analyse liegt. Durch die Kunst, womit sie entweder diese oder jene zu erreichen suchten, u. das Uebergewicht, das sie dieser oder jener gestatteten, unterscheiden sich verschiedene Zeiten sowohl als verschiedene Dogmatiker.

47. Ganz verkehrt ist das Verfahren sowohl derer, welche, indem sie ein philosophisches System zum Typus der Dogmatik machten, was nicht mit Leichtigkeit hineinging, wegschnitten, als derer, welche um eine Mischung von Dogmatik u. Philosophie hervorzubringen, das Eigenthümlich christliche zurückstellten.
48. Zu tadeln sind auch die, welche, den Antheil des Gefühls und der Speculation nicht unterscheidend, abweichende Darstellungen, die nur durch die, schon durch den Uebergang des Gefühls in die Reflexion nothwendige, Beziehung auf speculative Systeme entstanden, für ketzerisch erklärten, wenn doch das gleiche religiöse Gefühl zum Grunde lag. | [5r]

Verhältniß der Dogmatik zur heil. Schrift u. den symbolischen Büchern.

49. Eben so fremd als speculative Deductionen scheinen beym ersten Blick der Dogmatik, als Analyse des religiösen Gefühls betrachtet, die Zurückführungen auf die Bibel und die symbolischen Bücher.
50. Da aber unstreitig von jedem Dogma zu erweisen ist, daß es das eigenthümliche Princip des Christenthums enthalte, die Schrift aber, als enthaltend dasjenige, was als das erste[74] und darum auch reinste Erscheinen eines religiösen Bewußtseyns per eminentiam[75] Offenbarung zu nennen ist, die Norm alles dessen seyn muß, was sich irgendwo u. irgendwann für christlich geben will, so muß auch von jedem Dogma gezeigt werden, daß es auf eine legitime Weise aus der Schrift abgeleitet werden kann, nicht als schon darin enthalten, sondern als eine natürliche Evolution des darin Enthaltenen.
51. Wie nothwendig dies sey, ist auch immer anerkannt, wiewohl nicht immer mit deutlichem Bewußtseyn der Gründe, und nicht ohne Verschiedenheit der Ansicht, so wie die Art der Ableitung auch nicht immer auf ein gesundes hermeneutisches Verfahren gegründet war, u. man oft Identität der Worte für Identität der Gedanken nahm.
52. Uneiniger aber ist man darüber gewesen, ob es auch dem Geiste des Protestantismus angemessen sey, die Autorität der symbolischen Bücher als eine zweyte außer der Schrift anzuerkennen.
53. Man muß hier nicht übersehen, daß manche Aeußerungen der Reformatoren aus ihrer Ansicht ihres Unternehmens hervorgingen, weil sie das Christenthum in seiner Reinheit wieder herzustellen dachten; nachdem sich aber der Protestantismus als eine individuelle Form des Christenthums[76] constituirt hat, würde man die Einheit unserer Kirche aufgeben, wenn man nicht eine allgemeine Norm anerkennte.

---

[74] erste] *korrigiert aus* erstes; *über der Zeile eingefügt* das.
[75] per eminentiam] *in lateinischen Buchstaben.*
[76] Christenthums] *folgt* <angekün>.

54. In den symbolischen Büchern also muß, was protestantisch ist, gegründet, und was mit ihnen im Widerspruch steht, kann nicht protestantisch seyn; aber theils legen wir doch den symbolischen Büchern nicht die Auctorität bey, wie der Schrift; theils macht auch ihre Natur eine etwas andere Verfahrungsart in Ansehung ihrer nöthig.
55. Das erste: Denn das Christenthum verhält sich zur Religion überhaupt ganz anders als der Protestantismus zum Christenthum; wir sind Christen, u. zwar Protestanten, aber nicht religiöse Menschen u. zwar Christen; die Unterordnung unter das Christenthum ist immer hervorstechend vor dem Gegensatz mit andern Formen desselben, und wir können das Entstehn eines neuen Gebiets innerhalb des Christenthums nicht als eine solche primitive Offenbahrung ansehn, als die Entstehung des Christenthums selbst.
56. Das zweyte: Denn zwar müssen in den symbolischen Büchern | [5^{V}] einer Parthey die wesentlichen Unterschiede derselben von andern enthalten seyn, es wird damit aber nicht gesagt, daß nicht manches in ihnen enthalten seyn könnte, was dem Geiste der Parthey widerspräche.
57. Denn erstlich sind die ersten Darstellungen einer Parthey immer polemisch, und zwar ist diese Polemik nicht die ruhige des N.T., wo ein anerkannt neues und specifisch verschiedenes religiöses Princip durchgeführt werden sollte, sondern um so heftiger, je mehr sich die Reformatoren als Reformatoren betrachteten.
58. Das zweyte und Wichtigste aber ist dies, daß, während die neutestamentlichen Bücher auf einzelne Veranlassungen u. zu bestimmten Zwecken, über die sie nicht hinaus gingen, geschrieben wurden, die symbolischen Bücher es darauf anlegten, Dogmatiken zu seyn, und übereilt über Puncte entschieden, bis zu welchen das neue Princip noch nicht hindurchgedrungen war.
59. Wollte man also beybehalten, was in den symbolischen Büchern nicht auf die Gegensetzung sondern auf das Darthun solcher Puncte geht, über die beide Partheien einig wären, so würde man die Entwickelung des protestantischen Princips aufhalten; die vom Geiste des Protestantismus durchdrungenen Lehrsätze muß man von dem noch durchzubildenden rohen[77] Stoffe unterscheiden; was in den symbolischen Büchern den Sätzen der katholischen Kirche gleich ist, muß die Tendenz der Dogmatik seyn zu ignoriren, das aber, worin der Gegensatz sich ausspricht, aufzufassen u. weiter durchzuführen.

Verhältniß der Dogmatik zu den Privatansichten Einzelner.

60. Der Zweck der Dogmatik ist die Aufstellung des in der Kirche geltenden Lehrbegriffes; wenn man daher überall die Functionen, da jemand als ein Glied des Ganzen auftritt, von denen unterscheidet, da er in seiner Persönlichkeit erscheint, so ist es besonders hier nothwendig, die Ansicht des Einzelnen von der des Ganzen zu sondern.

[77] rohen] *korrigiert aus* roheh.

61. Allerdings muß der Einzelne das Recht haben, seine Ansicht darzustellen, weil nur so eine weitere Entwickelung der Kirche, welche zu fordern zum Wesen des Protestantismus gehört, möglich ist; denn alle weitere Entwikkelung, betreffe sie das weitere Durchführen eines Princips durch solche Glieder, die noch nicht von demselben durchdrungen sind, oder ein ganz Neues, kann nur vom Einzelnen ausgehn, und was in seinem Daseyn recht und gut ist, kann in seinem Ursprunge nicht unrecht seyn.
62. Jedoch müssen solche Elemente, wenn man auch voraussetzen kann, daß sie, als aus demselben Princip mit dem schon durchgebildeten hervorgegangen, bald allgemeine Gültigkeit erlangen werden, dennoch mit dem Gepräge dieses bloß Vorausgesetztseyns bezeichnet werden. | [6^r].

Behandlung der einzelnen Dogmen im Folgenden.

63. Das erste bey unserer Darstellung wird immer seyn die einfache Aufstellung des Dogmas, als einer Reflexion über unser Gefühl.
64. Davon unterschieden sind die zum Theil durch historische Umgebungen bestimmten Ausdrücke desselben in der Bibel und in der Kirche.
65. Dazwischen stellen wir also die Aufweisung derselben in der Speculation, und steigen alsdann von diesem Allgemeinen zur biblischen und kirchlichen Gestalt des Dogmas herab.
66. In der Bibel sind die Dogmen entweder wirklich enthalten (welches darzulegen man sich aber immer auf den Geist und Zusammenhang des Ganzen, nicht auf den Buchstaben beziehen muß) oder lassen sich durch ein kombinatorisches Verfahren darin nachweisen.
67. In Ansehung der kirchlichen Gestalt muß man sich zunächst an die symbolischen Bücher halten, doch mit Unterscheidung dessen, was in ihnen regulativ seyn kann und was nicht.
68. Da aber spätere Darstellungen doch die weitere Ausbildung der symbolischen enthalten, so muß auch hierauf eine Beziehung stattfinden, jedoch mit Unterscheidung dessen, was man darin als Privatmeinung und was man darin als in die Ansicht der Kirche übergegangen betrachten muß.
69. Die Entscheidung hierüber fällt nun freylich dem Gewissen des Darstellenden anheim, und ein Schein von Willkühr läßt sich hier nicht vermeiden.
70. Der Darstellende wird hier am richtigsten[78] geleitet durch sein wahres Leben in der Kirche selbst.
71. Jeder, der eine solche Darstellung benutzen will, muß sich dadurch sichern, daß er sich vom Charakter des Darstellenden in dieser Hinsicht eine genaue Kenntniß zu erwerben sucht.

Ordnung der Dogmen.

72. Dem religiösen Gefühl am gemäßesten ist die Unterordnung aller Dogmen unter die Lehre von der Sünde und die Lehre von der Gnade.

---

[78] richtigsten] *folgt* <Ge>.

73. Da aber der auf das Physische Bezug habende und deswegen relativ weniger vom eigenthümlichen Christlichen Princip durchdrungene Theil sich nicht bequem unter diese Ordnung fügt, so schicken wir diesen voraus.
74. Hierdurch soll keineswegs der Gegensatz zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion begünstigt werden; denn a) in einer natürlichen Religion dürfen auch die ethischen Elemente nicht fehlen; β) wir sehen den Uebergang von dem ersten zum zweyten Theil als den Uebergang vom Unvollkommenern zum Vollkommneren an; γ) wir zeigen, wie auch in diesen Elementen schon das eigenthümlich christliche liegt, nur nicht so, daß man danach bequem[79] ihren Ort bestimmen könnte.
75. Das religiöse Gefühl ist das Selbstbewußtseyn unter der Form der Relativität auf Gott, also die *Identität* des Selbstbewußtseyns mit | [6^{v}] dem Bewußtseyn von Gott; die Reflexion löst aber den Gesetzen der Anschauung gemäß diese Identität in Duplicität auf, indem sie das Bewußtseyn des[80] eignen Zustandes und das Bewußtseyn Gottes in besondere Anschauungen verwandelt. So entstehen in jedem Abschnitte zwey Unterabtheilungen.
76. In dem ersten Theile erscheint der Mensch mehr als in der Totalität des Ganzen begriffen, gewissermaßen als Repräsentant des Ganzen, und hier sind es also Dogmen von Gott und Dogmen von der Welt, die sich gegenübertreten.
77. Im zweyten Theil wird der Mensch aus dem Gesichtspunct der Freyheit betrachtet, und da tritt er mehr dem Ganzen gegen über.
78. Da das Endliche unter der Zeit steht, so müssen nothwendig Beziehungen des Unendlichen auf die Zeit hervortreten, also auf Anfang, Fortschreitung und Aufhören des Einzelnen und Ganzen.
79. In dem ethischen Theile ist der erste Gegensatz der zwischen Lust und Unlust, also[81] zwischen der Lehre vom Zustand der Sünde und[82] der vom Zustand der Gnade; beide theilen sich alsdann wieder auf die gedachte Weise.
80. Das Eigenthümlichen[83] beider Abschnitte ist, daß im ersten der Mensch, im zweyten Gott als das eigentliche Agens gesetzt wird.
81. Die Lehre von Gott kann erst mit der Erschöpfung des ganzen religiösen Bewußtseyns vollendet seyn. Zum Beweise des Daseyns Gottes ist also nirgends der Ort, denn das unmittelbare Gefühl desselben wird zu allem religiösen Bewußtseyn vorausgesetzt.
82. Im Gebiete der Philosophie ist dies nicht anders. Beweise geben immer nur untergeordnete Kenntniß, denn jede bewiesene Kenntniß ist eine vermittelte und nicht ursprüngliche.

---

[79] bequem] *folgt* <sie>.
[80] das Bewußtseyn des] *korrigiert aus* des Bewußtseyns der.
[81] also] *folgt* <dieLehre>.
[82] und] *folgt* <dem>.
[83] Eigenthümlichen] *für* Eigenthümliche.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Horizonte der Christenheit. Festschrift für *Friedrich Heyer* zu seinem 85.Geburtstag, hgg. von *Michael Kohlbacher* und *Markus Lesinski*, (= OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie von Karl Christian Felmy und Heinz Ohme, Band 34), Erlangen 1994, 620 S.

Die chronologische Bibliographie von Fr. Heyer, am Ende dieses Ehrenbandes durch Christian Weise, enthält 591 Einträge, mit 11 zusätzlichen Nummern noch im Druck (S. 587–620). Diesem umfangreichen Maßstab bleibt die Festschrift treu mit 48 Nachträgen, zur Ehre von Fr. Heyers ungebremstem Interesse am orientalischen Kirchenleben. Die Breite der betrachteten Gebiete kann man an den Unterteilungen messen : An den Quellen des Nils: *Christen in Äthiopien* (S. 17–90) mit 8 Artikeln, An den Ufern des Nils: *Christen in Ägypten* mit vier Beiträgen (S. 93–134). Rund um Zion: *Christen im Heiligen Land* (S. 137–191) mit drei Untersuchungen, *Zwischen Tur 'Abdin und Kaukasus* mit 5 fünf Artikeln (S. 195–271); *Zwischen Ägäis und Ostsee*: Christen in Südost- und Osteuropa (8 Beiträge S. 275–385). Aus der Gegenwart findet man sechs weitere Studien, wie die Kirchen des Abendlandes sich denen des Morgenlandes begegnen, fünf weitere um die verschiedenen Traditionen, die sich gegenseitig deuten, und sieben *Am Puls der Zeit*. Von besondere Bedeutung schienen uns einige Beiträge: Michael Kohlbacher, *Unpublizierte Fragmente des Markianos von Bethlehem* (S. 137–166) druckt und vervollständigt die markianischen Fragmente, auf die unter CPG 3898 aus dem codex Coislin gr. 622 hingewiesen wurde. Es handelt sich hier um viel mehr als eine bloße Ausgabe. Die handschriftliche direkte und indirekte Überlieferung, die Benutzung 21 handschriftlicher Zeugnisse, die Auslegung der Pandekten oder Hermeneiai von Nikon, und die Lokalisierung des Klosters Markianos' in Zeit und Raum um 454 in Bethlehem (und nicht wie vorher bei J. Lebon als Markianos von Kyrrhos), machen diese Forschung zu einem ausgezeichneten Beispiel an Gelehrsamkeit. Mit *Anmerkungen zur Biographie des Shenute von Atripe* (S. 93–98) stellen Bernd Jørg Diebner und Claudia Nauerth fest, daß Schenouti nicht im Jahre 466, wie allgemein vermutet wird, gestorben ist, sondern im Jahre 441. In *Die aksumitische Lokallegende. Die „Königin des Südens" und das Schlangungeheuer* (S. 78–90) betrachtet Jürgen Tubach den Ursprung der volkstümlichen Ergänzung zu den Ahnen der Königin von Saba in der Nationallegende des *Kebra Nagast*, die als Rechtfertigung gelten sollten für die Nachfolger der Zagwē-Dynastie im 13. Jahrhundert. Dort geht es um den Drachen Waynāba, der die erstgeborenen Jungfrauen vornehmer Familien fraß. Nach 400 Jahren sollte Agabos, der Vater oder Vorvater der Königin, diese Schlange getötet haben. Nachdem J. T. mehrere Zeugnisse dieser Erzählung gefunden hat, erklärt er deren Ursprung durch yemenitische Parallele. Manfred Kropp beschäftigt sich mit der *Stimme der Opposition in der äthiopischen Geschichtsschreibung* (S. 36–48). Er vervollständigt einen bereits 1983 in Tübingen gehaltenen Vortrag. Es geht um den Gelehrten *Liq* Atqu, der zu Beginn des 19. Jhs Hofrichter zu Gondar war. Er war mit Eduard Rüppel, einem Vorfahren des Prof. Heyer, befreundet, und hat Materialien versammelt zur Geschichte Äthiopiens. Diese Materialien gelingt es M. Kropp durch mehrere Zeugnisse weiter zu bestimmen. Mit einem etwas anregendem Titel *Warum schreibt Petrus der Iberer an den Armenier? Ein pseudonymer Brief und die Armenisierung der syrischen Plerophorien* (S. 250–271) legt Andrea Barbara Schmidt aus, wie Vardan in der Mitte des 13. Jhdts. diesen Brief an den armenischen *Pleroforien* angehängt hat, um die Urlegende der Armenier durch Noahs Überlieferung am Ararat zu bereichern. Damit ist auch die Parallelität der verschiedenen *Pleroforien*-Redaktionen untersucht, die dem Johannes Rufus, dem Zeitgenossen des Petrus des Iberers, zugeschrieben sind. Unter dem Titel *Amt und geistliche Vollmacht. Die heilige Nino „Apostel*

und Evangelist" von Ostgeorgien nach den ältesten georgischen Quellen, (S. 224–249), untersucht Fairy von Lilienfeld das sehr verwickelte Dossier der heiligen Nino mit besonderer Berücksichtigung der geistlichen Weitergabe des Amtes an Frauen. Ich möchte vielleicht hier eine andere Parallele aus der georgischen Tradition erwähnen. In § 74 des georgischen *Lebens der Gottesgebärerin* durch Maximos den Bekenner geht es um eine ähnliche Amtsüberlieferung Mariae an die Jüngerinnen Christi, bis hin zu einem parallelen Abendmahl für Frauen (CSCO 478 S. 94–95 und 479, S. 63–63). Mit *Zur altarmenischen Übersetzung des Jakobusbriefes* liefert Christoph Burchard eine grundlegende Übersicht, wie man heute sich den armenischen Jakobusbrief im Rahmen der Bibelüberlieferung vorstellen kann. Zuerst notiert er die 70 Handschriften, die von 1200 bis 1600 zur Verfügung stehen, dann wie durch die Katenen- und Lektionarzitate die armenischen Varianten zu sehen sind. Mit einer umfangreichen Sichtung aller bisher erschienenen Arbeiten zeigt er, daß der armenische Jakobusbrief nicht direkt aus B (Vat.gr.1209) enstanden sein kann, und sich nur sekundär entwickelt hat. Hinsichtlich einer zukünftigen möglichen Bestimmung der theologischen Kontexte des Übersetzers appelliert er an bessere Fachleute armenischer Exegese und Patristik. Dieser Beitrag wird bei keinem Biblizisten unerwähnt bleiben dürfen. Noch weitere interessante Materialien findet man, meistens über die Beziehungen einzelner Kirchen aus der Slavenwelt oder deren gegenwärtige Umstände. Sie können jedoch hier nicht detailliert beschrieben werden. Sie zeigen, wie breit das Spektrum des Interesses Fr. Heyers immer gewesen ist: sie widmen seiner Tätigkeit eine wohl verdiente Ehrenkrone.

München *Michel van Esbroeck*

Diana Wood (Hrg.): Martyrs and Martyrologies. Papers read at the 1992 Summer meeting and the 1993 Winter meeting of the Ecclesiastical History Society (= Studies in Church History 30), Oxford (Blackwell Publishers) 1993, 497 S., Ln. geb., ISBN 0-631-18868-1.

Der im Neuen Testament begegnende Begriff ‚martyrs' meint zunächst die Lebenshingabe eines Gläubigen in der Bezeugung des Wortes Gottes und im selbstlosen Dienst am Nächsten. Trotz der dafür prophezeiten Verfolgungen und Leiden verbindet sich mit dem Wort ‚Zeuge' nicht notwendig der gewaltsam erlittene Tod für von anderen nicht geduldete Glaubensüberzeugungen. Der geläufige Sprachgebrauch des ‚martyrs' als eines für den Glauben Gestorbenen findet sich erst im Martyrium des Polykarp. Seitdem ist das um des Festhaltens am Glauben willen ertragene Leiden und Sterben die „Höchstform der Christusnachfolge" *(Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien,* München 1994, S. 36). Für den abendländisch-christlichen Bereich ist damit ein Begriffsverständnis gewachsen, das sich von vergleichbaren Phänomenen in der außerchristlichen Religionsgeschichte abhob. Die Reservierung des Märtyrertitels für den christlichen Glaubenszeugen erfuhr eine weitere Engführung durch die Spaltungen des Christentums. Die daraus resultierende Konfessionalisierung des Märtyrerbegriffs (vgl. Eduard Christen in *IRE* 22, 1992, S. 216) bedeutete eine Subjektivierung, konnte doch nun innerhalb des Christentums ein Gläubiger dem einen als Häretiker, dem anderen aber als Märtyrer erscheinen. Damit bekam die Glaubenspropaganda einen höheren Stellenwert, denn erst durch sie wurde ein Verfolgter zum Märtyrer erhoben. An die Stelle des gewaltsamen Todes sind in der Moderne im Bereich innerchristlicher Auseinandersetzungen andere Formen der Drangsalierung getreten, während in der Konfrontation mit anderen Religionen oder Ideologien sich das Martyrium in seiner eigentlichen Form durchaus noch ereignet. Zu dieser Vielfalt der Aspekte einschließlich der historischen Entwicklung kommt noch das von Eduard Christen zu Recht beklagte Fehlen einer „Theologie des Martyriums, die verschiedene theologische Aspekte zu einer Gesamtschau verbindet, um einerseits das Martyrium theologisch zu orten und andererseits dessen Bedeutung, Impulse wie Probleme, für die Glaubensreflexion zu erfassen" (ebd. S. 212).

Die Breite des Themas stellt jeden Bearbeiter demnach vor nicht leicht zu meisternde Herausforderungen. Das gilt in besonderem Maße dann, wenn man die Problematik durch die gesamte Kirchengeschichte verfolgen will. Dieser Aufgabe hat sich die Ecclesiastical History Society während mehrerer Tagungen in den Jahren 1992 und 1993 gewidmet. Das Ergebnis ist ein stattlicher Band, der immerhin 33 Aufsätze zu in der Regel chronologisch wie geographisch streng abgegrenzten

Themen vereinigt, die sich von der frühen Kirche bis zu Verfolgung und Märtyrertum in der afrikanischen Kirche des 20. Jahrhunderts erstrecken. Entstanden ist so ein beachtliches Kompendium zu verschiedensten Aspekten des Martyriums, an dem die Forschung in Zukunft nicht wird vorbeigehen können. Freilich ist es nicht leicht, im Hinblick auf eine Theologie des Martyriums die Summe aus den variantenreichen Beiträgen zu ziehen. Man hat es deshalb bei einer recht knappen Einleitung von David Loades belassen und auf eine die Ergebnisse bündelnde Zusammenfassung verzichtet. Sorgfältige Register ermöglichen es indes dem Leser, sich selbst einen Weg durch die Fülle der behandelten Themen zu suchen. Sie können hier nicht allesamt vorgestellt werden, so daß einige Hinweise genügen müssen.

Die frühe Kirche wird relativ kurz mit vier Aufsätzen vorgestellt. Sie behandeln Frauen unter den frühen Märtyrern (Stuart G. Hall), die Entwicklung der Märtyrerverehrung von Origenes zu Athanasius (John Anthony McGuckin) und die Bedeutung des heiligen Georg für England (William H. C. Frend). Chris Jones erörtert „Woman, Death, and the Law during the Christian Persecutions" (S. 23–34) und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die in Rechtsdingen ansonsten inferiore Position der Frauen in der Verfolgung aufgehoben war: „Under law in death alone were women the equals of men" (S. 34).

Immerhin neun Beiträge sind dem Mittelalter gewidmet. Victoria A. Gunn arbeitet heraus, daß Beda in seiner englischen Kirchengeschichte König Oswald von Northumbrien aufgrund seines vorbildhaften Lebens als Heiligen versteht, ihn aber entgegen späterer Überlieferung nicht als Märtyrer präsentiert (S. 57–66). In einer einfühlsamen Studie beschreibt Janet L. Nelson, wie Karl der Kahle das Martyrologium Usuards zu missionsstrategischen Zwecken zu nutzen versuchte (S. 67–80). Colin Morris erörtert den Vorstellungswandel im Umfeld des Ersten Kreuzzuges. Erst in dieser Phase wurden Christen, die im Kampf gegen ‚Ungläubige' den Tod fanden, als Märtyrer verstanden (S. 93–104). Andere Beiträge schildern, wie religiöse Gemeinschaften die Erinnerung an Märtyrer für ihren inneren Zusammenhalt und soziale Kontrolle instrumentalisierten (Paul A. Hayward), oder befassen sich mit Einzelfällen (Boris und Gleb als erste russische Heilige, St. Eiluned von Brecon, die Translation von Thomas Becket 1220, Friedrich II. Auseinandersetzung mit der Kirche 1239–1250, Märtyrer im Spätmittelalter).

Die acht Aufsätze zur Reformationsepoche geben Beispiele für die Konfessionalisierung des Märtyrerbegriffs. Eindrücklich macht das Euan Cameron in dem Artikel „Medieval Heretics as Protestant Martyrs" deutlich (S. 185–207). Mittelalterliche Häretiker wandelten sich durch die Reformation zu einer Art protestantischer Märtyrer. Bei diesem Verfahren, daß sich auch quellenkritischer Methoden bediente, ging es vor allem darum, einen zur Reformation hinführenden Traditionsstrang zu begründen, der Reformation also Geschichte und Kontinuität zu verschaffen. Erwähnung finden des weiteren Luthers Haltung zum Problem des Martyriums, die Situation in Frankreich und vor allem die in England (John Foxe, die Schottische Reformation, John Mush und Margaret Clitherow).

Besonders breit gestreut ist das Themenspektrum der zwölf Aufsätze, die neuzeitlichen Fällen gewidmet sind. Die Definition dessen, was unter Martyrium zu verstehen sei, wird hier verständlicherweise immer problematischer. Sie bleibt im üblichen Rahmen in jenen Beiträgen, die sich mit der Konfrontation von Christentum und anderen Religionen befassen (die Märtyrer von Ikutsuki 1609–1645 und die ‚versteckten Christen' in Japan, Bischof John Coleridge Patteson von Melanesien, Märtyrer im Sowjetsystem, Verfolgung von Christen in Afrika). Das subjektive Moment in der Einschätzung des Märtyrertums wird bei den konfessionellen Auseinandersetzungen faßbar, die durch die weiteren Aufspaltungen der christlichen Kirchen naturgemäß zugenommen haben (Gottfried Arnold, Entstehung der Free Church of Scotland, John Kensit, Bede Camm, Vivian Redlich). Ausgeweitet wird das Thema durch die Frage nach dem Märtyrerkult im Ersten Weltkrieg. Besonders instruktiv für das Entstehen eines Märtyrerbewußtseins bei christlichen Sondergruppen ist der Aufsatz „Martyrs for the Truth: Fundamentalists in Britain" von D. W. Bebbington (S. 417–451; mißlicherweise berücksichtigt diese ansonsten hervorragende Studie nicht die deutsche Forschung, dazu jetzt *Stephan Holthaus: Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn 1993).

Deutlich wird jedenfalls in diesem wie in den anderen Teilen des sorgfältig edierten Bandes, daß sich die mit dem Begriff des Märtyrers verbundenen Probleme im

Laufe der Kirchengeschichte nur unwesentlich geändert haben. Das legitimiert die thematische Weite der Beiträge, die insgesamt betrachtet die Forschung voranbringen werden.

Everswinkel *Lutz E. von Padberg*

850 Jahre Prämonstratenserabtei Weißenau, 1145–1995. Herausgegeben von *Helmut Binder*, Sigmaringen (Jan Thorbecke-Verlag) 1995, 579 S., Ln. geb., ISBN 3-7995-0414-1.

1983 feierte die Pfarrei Weißenau (südlich von Ravensburg gelegen) das 700jährige Jubiläum der Übergabe der (einer) Heilig-Blut-Reliquie an das gleichnamige Kloster durch König Rudolf von Habsburg. Aus diesem Anlaß erschien eine Festschrift (Weißenau in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Peter Eitel. Sigmaringen 1983). Dieses Buch, stark auf die jüngere Geschichte bezogen und für einen weiteren Leserkreis bestimmt, ließ manchen Wunsch offen. Dies um so mehr, da die ehemalige Klosterbibliothek nach der Säkularisation ein ungutes Schicksal hatte und heute, soweit überhaupt noch bekannt, weit zerstreut ist. Ähnlich verhält es sich mit den Archivalien. Abgesehen von den durch die württembergische Archivverwaltung ausgehobenen Urkunden und Akten (heute Bestände B 523 und B 529 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart) sind weitere Quellen, vor allem zur „inneren" Geschichte des Konvents, zerstreut oder ganz verloren (auffallend ist ein Bestand im ehemaligen Archiv der Reichskartause Buxheim, heute im Klosterarchiv Ottobeuren). So waren weitere Forschungen und ein neuer Sammelband durchaus angebracht. Das Jubiläum der Gründung des Stiftes (1145–1995) wurde zu einem willkommenen Anlaß; das Ergebnis, eine neue, respektable Festschrift, gab den Organisatoren recht.

Die wichtigsten Beiträge können hier nur kurz vorgestellt werden. Ulrich G. Leinsle, Weißenau im Rahmen der Prämonstratenserkultur Oberschwabens (S. 9–36) steckt den Rahmen für eine Geschichte des Klosters ab. Die relativ straffe Organisation in der Zirkarie Schwaben, ja des Ordens allgemein, verlangt eine solche Einbettung der einzelnen Klostergeschichte beim Erforschen und Darstellen. Vgl. dazu auch Karl Kaufmann, Weißenau und Schussenried, wechselvolle Beziehung zwischen Mutter und Tochter (S. 219–234). Auffallend ist bei den oberschwäbischen Prämonstratensern ein starker Reformschub um 1600, und zwar durch „jesuitische Inspiration". Diese geistige und geistliche Abhängigkeit von der Gesellschaft Jesu, vor allem von deren Universität Dillingen, blieb bis ins 18. Jahrhundert bestehen. (Dazu auch Hermann Tüchle, Die Bulle Unigenitus und die süddeutschen Prämonstratenser, in: Historisches Jahrbuch 74, 1955, 342–350). Weißenau war ursprünglich ein Doppelkloster. Wie anderwärts, wurde auch hier der Frauenkonvent verlegt, und zwar nach Maisental (heute Mariental), in einiger Entfernung vom Männerkloster. Der Frauenkonvent existierte bis ins 14. Jahrhundert. Das Gotteshaus wurde dann von der Gemeinde Weißenau als Pfarrkirche übernommen. Georg Wieland, Prämonstratenserinnen in Maisental, über 200 Jahre Frauenkonvent in Weißenau (S. 73–96) ging allen Spuren nach und konnte viele der seither offenen Fragen beantworten. – Auf die schlechte Überlieferungsgeschichte des Klosters wurde schon verwiesen. Georg Wieland, Gemeinschaft im Wandel, der Weißenauer Konvent vom 12. bis zum 19. Jahrhundert (S. 119–178) sammelte sorgfältig alle erhaltenen Nachrichten; er konnte unter vielerlei Aspekten und in unterschiedlicher Dichte ein eindrucksvolles Bild des Lebens im Konvent zeichnen: Herkunft, Stärke, Ämter, Konfliktsfälle, literarische Leistungen, Barock, Aufklärung usw. Eine Ergänzung dazu ist ein weiterer Beitrag des selben Autors: Seelsorge im Zeichen des Doppelkreuzes, die Pfarreien des Stifts Weißenau (S. 235–276). Der Autor schildert die Geschichte der zum Kloster gehörigen, meist inkorporierten Pfarreien, die von Mitgliedern des Konvents pastoriert wurden. Auch hier fällt auf, daß die formale Inkorporation durch Papst oder Bischof in der Regel erst geraume Zeit nach dem Kauf oder Erwerb der Pfarreien erfolgte, die deshalb auch hier allein als eine Art kirchlicher Bestätigung der Handänderung anzusehen ist. – Magda Fischer, Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung im 18. Jahrhundert (S. 277–302) kann zeigen, daß im genannten Zeitraum ein reges Interesse am Schicksal des Klosters bestand. Vor allem die Äbte bemühten sich durch Sammeln und Ordnen das Material zur Geschichte des Stiftes zu sichern. Wichtige Aspekte dabei waren die Geschichte der Heilig-Blut-Reliquie und der Gebeine des Katakombenheiligen Saturnin. Möglichkeiten der Präsentation boten die Jubiläen der Zeit (1766 bis 1783).

Eine gewisse Blauäugigkeit und Naivität zeigte eine Anfrage bei Jean Mabillon; von ihm wollte man den Nachweis, daß die Weißenauer Blutreliquie echt und von der heiligen Magdalena nach Frankreich gebracht worden sei. Als der berühmte Mauriner beides verneinte, war man in Weißenau enttäuscht; man versuchte, den großen Historiker zu widerlegen. Auch in der alltäglichen Praxis blieb man völlig ungerührt; um es dem Kloster Weingarten und seiner Heilig-Blut-Reliquie gleichzutun, wurde in Weißenau eine Heilig-Blut-Bruderschaft gegründet (1710) und ein Offizium und Meßformular zu Ehren des Heiligen Blutes eingeführt (1713). Dieses Verhalten und die Auseinandersetzung mit Mabillon offenbart eine gewisse Kritiklosigkeit (bei allem Mühen um die Traditionen des Klosters), ein Zug, der sich übrigens auch für die Benediktinerklöster des Raumes nachweisen läßt, sieht man von den Zwiefaltener Haushistorikern Arsenius Sulger und Magnoald Magnus Ziegelbauer ab (der letztere hielt es in seinem Kloster nicht aus; er zog es vor, in den Stiften Österreichs und Böhmens zu leben und zu arbeiten). Eine ähnliche Zurückhaltung gegenüber historischer Kritik stellte auch Gall Heer (Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner. Ein Beitrag zur Geschichte der historischen Quellenforschung im 17. und 18. Jahrhundert, St. Gallen 1938) fest. Mabillon wurde bei seinen Archivreisen überall freundlich aufgenommen; Verständnis für sein eigentliches Anliegen, nämlich die kritische Wertung der Überlieferung, fand er indes nicht. – Zwei Beiträge beschäftigen sich mit der Weißenauer Musikpflege im Barock: Ulrich Höflacher, P. Christian Keifferer und die Musikpflege im Kloster Weißenau um 1600 (507–524) und Georg Günther, Eine ‚Hohe Messe' aus Oberschwaben, die Messe in G-Dur des Weißenauer Klosterkomponisten Alois Wiest (S. 525–550). Auch diese Abtei mühte sich seit den Reformen intensiv um die polyphone und die Instrumentalmusik, sowohl im Gottesdienst als auch in der Freizeit. Die Konventualen waren daran als Komponisten, Sänger und Instrumentalisten beteiligt. Dieses Phänomen einer intensiven barocken Musikpflege in den oberschwäbischen Männer- (und Frauen)klöstern kam erst vor einigen Jahrzehnten ins Blickfeld der Forschung; die Ergebnisse verdienen Beachtung.

Tübingen *Rudolf Reinhardt*

Leonore Scholze-Irrlitz: Moderne Konturen historischer Anthropologie. Eine vergleichende Studie zu den Arbeiten von Jacques LeGoff und Aaron J. Gurjewitsch (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XIX: Volkskunde/Ethnologie, Abt. B: Ethnologie, 36), Frankfurt a.M. u.a. (Peter Lang Verlag) 1994, 190 S., kt., ISBN 3-631-46773-7.

Die in den letzten Jahren vorgelegten Forschungsberichte zur Geschichte der französischen „Annales" stimmen darin überein, daß die unter diesem Namen versammelte Vielfalt an interdisziplinären Frageansätzen sowie an weit auseinandergehenden Themengebieten angemessen allein dadurch zu beschreiben ist, daß man das Forschungsprofil bestimmter Vertreter der „novelle histoire" einer kritischen Analyse unterzieht: „Die differierenden Zugänge und methodischen Spezifika erst ergeben das nach außen hin so beeindruckende Gebäude der neueren französischen Geschichtswissenschaft." (11) Die vorliegende, an der Humboldt-Universität Berlin als Dissertation vorgelegte Studie greift dieses Desiderat im Blick auf den Franzosen Jacques LeGoff [L.] und den Moskauer Historiker Aaron J. Gurjewitsch [G.] auf.

Die von der Verfasserin in großer Klarheit herauskonturierten Positionen der beiden Historiker weisen Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf: Bei beiden Historikern geht die Suche nach alternativen historischen Ansätzen auf die Auseinandersetzung mit kommunistischen Gesellschaftskonzepten zurück: L. erlebte 1948 während eines Studienaufenthaltes in Prag den dortigen Staatsstreich, G. lernte sich gleichfalls von den kommunistisch geprägten Denkschemata zu distanzieren, mit denen er in seiner sowjetischen Heimat sowie in der Tschechoslowakei in Kontakt gekommen war. Die Folge dieser Erfahrung resümiert die Verfasserin im Blick auf beide Historiker so: „Abwendung von der Überbetonung ökonomischer Faktoren und von der endgeschichtlichen Psychologie der realsozialistischen Welt." (114) Vor diesem Hintergrund fanden L. und G. in der Verbindung von Anthropologie und Geschichte ein neues, vorwärtsweisendes Konzept (114); sie verstehen ihre Arbeiten übereinstimmend als „gegenwartsverbundene Beiträge zu historischer Anthropologie" (114). Ihr vor allem über die Ethnologie verlaufender Zugang zur historischen Forschung beinhaltet besondere Kriterien: Zum einen werden die natürlichen geo-

graphischen und sozialen Beziehungen nicht isoliert untersucht, sondern „im Beziehungsgefüge"; zum anderen geht es der von L. und G. betriebenen historischen Anthropologie um ein „Verstehen des ‚Fremden'" (119). L. betont dabei die „Interdependenz materieller und geistiger Erscheinungsformen als Grundlage historischer Analyse von Geschichte" (121), G. mit seinem von der Sozialgeschichte herkommenden Ansatz „die unlösbare Verbindung zwischen Glauben, Magie und den Strukturen sozialer Organisation, die im Lichte rein ökonomischer Erklärung nicht faßbar würden." (122) Beide Forscher stimmen darin überein, daß es die Fragen der Gegenwart sind, die der Wissenschaftler an das historische Material richtet; der Erkenntnisweg verläuft „vom Bekannten zum Unbekannten" (124). Scholze-Irrlitz hebt auch die Unterschiede im Blick auf Fragestellungen und Methoden von G. und L. deutlich hervor: Gurjewitsch geht es vor allem um den über einen langen Zeitraum sehr geringen Wandel im Bereich der mittelalterlichen Vorstellungen, L. dagegen sucht mehr die „Innovationen (...) im geistigen, religiösen und sozialen Bereich" nachzuzeichnen, „die sich aus dem Aufbruch der mittelalterlichen Gesellschaft in eine rationalere Zeitepoche (...) ergaben." (126) Konsequent untersucht L. z.B. die Jenseitsvisionen für seine „Geschichte des Fegefeuers" mehr im Blick auf die darin enthaltenen rationalen Elemente, G. analysiert die Visionsliteratur für seine Forschungen vor allem hinsichtlich ihrer mythischen Inhalte. Kurzum: „L. und G. denken den Menschen nicht sogleich als politisch ordnendes und wirtschaftlich produzierendes Ding, sondern als leidenschaftliches (...) Wesen. Im Zentrum steht das geistige Erleben, nicht Sein oder Haben. Und wie ein Menschenleben im psychischen Erleben sein Zentrum besitzt (nicht in äußeren Ereignissen), so ist es auch bei einer geschichtlichen Periode." (132)

Insgesamt überzeugt der vorgelegte Vergleich vor allem deshalb, weil er sehr komplexe geschichtstheoretische Zusammenhänge sprachlich einfach und sachlich angemessen darstellt. Die Lesbarkeit erreicht die Verfasserin nicht zuletzt dadurch, daß sie die Ergebnisse ihrer theoretischen Analyse unter Rückgriff auf die von G. und L. vorgelegten Werke präsentiert, ja überdies deren Biographien erläuternd einbezieht. Die Dissertation ist mit großer Sympathie für die vorgestellten Ansätze geschrieben worden; die in der Geschichtswissenschaft fortdauernde Diskussion der Ansätze von L. und G. kommt dagegen kaum zur Sprache. So hätten die u.a. von Otto Gerhard Oexle vorgetragenen Anfragen an das Konzept von L. wie der Mentalitätengeschichte insgesamt in jedem Falle eine ausführlichere Würdigung verdient, als dies auf gerade einmal drei Seiten geschehen ist (129–131). Wenn die Mentalitätengeschichte „vom Primat der offenen Fragen" (130) lebt, wie in der Studie zurecht betont wird, dann muß dieses Plädoyer auch die Diskussion der an ihr geübten Kritik umfassen.

Münster i.W. *Hubertus Lutterbach*

Joachim Mehlhausen (Hrg.): Pluralismus und Identität (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus; Chr. Kaiser) 1995, 637 S., kt., ISBN 3-579-00105-1.

Der VIII. Europäische Theologenkongreß vom 20.–24. September 1993 in Wien stand unter dem Thema „Pluralismus und Identität". Wie Joachim Mehlhausen, Vorsitzender der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und Herausgeber des Tagungsbandes, betont, ging es im gemeinsamen Gespräch der theologischen Disziplinen um zwei Denkbewegungen: hin zur „lebendige(n) Vielfalt" des Protestantismus sowie in „umgekehrte(r) selbstkritische(r) Fragestellung" hin zur Identität, dem „eigenen ‚inneren Gesetz'" (S. 12).

Auf dem Kongreß wurde das Leitthema in beeindruckender Fülle entfaltet. Vorab gab Eilert Herms (Mainz) unter der Überschrift „Pluralismus aus christlicher Identität" einen „Vorblick auf den VIII. Europäischen Theologenkongreß" (S. 15–19). Der Eröffnungsvortrag „Über die Wahrheit der Vielfalt" lag in den Händen von Trutz Rendtorff (München). Vier Hauptvorträge (S. 37–99) und Kommunikationen zu den „Colloquia" (S. 103–189) rahmten die Vorträge aus den Fachgruppen Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Praktische Theologie. Religions- und Missionswissenschaft ein.

Die Rezension des Kongreßbandes in einem Fachorgan der Kirchengeschichte darf sich auf die Beiträge der Kirchengeschichtler konzentrieren. Unter den Autoren der Hauptvorträge sind Kirchenhistoriker nicht zu finden – ein Indiz für die Sperrigkeit des Kongreßthemas bei seiner Anwendung auf die Kirchengeschichte.

„Pluralismus" ist eine neuzeitliche Begriffsprägung. Hanns Christof Brennecke weist darauf hin, daß „pluralitas" im christlichen Latein erst seit Ambrosius belegt ist und „ausschließlich im trinitarischen Sprachgebrauch" Anwendung fand (S. 380, Anm. 3). Der Begriff „Identität" bereitet vergleichbare Schwierigkeiten.

Durch die Hinzuziehung von Kirchenhistorikern unterschiedlicher Kompetenz (Alte Kirche, Frühe Neuzeit, Kirchliche Zeitgeschichte) wollten die Kongreßveranstalter wahrscheinlich die Behandlung von „Pluralismus und Identität" quer durch die Epochen der Kirchengeschichte erreichen. Gelungen ist das nach Ansicht des Rezensenten nur in Ansätzen. Die beiden interessantesten, weil konsequent themenbezogenen Beiträge stammen von Gerhard May und Brennecke. Beide sind als Spezialisten für die Alte Kirche ausgewiesen. May erörterte im Rahmen der „Colloquia" das Thema „Pluralismus und Ethik in der christlichen Antike" (S. 103–106), Brennecke behandelte innerhalb der Fachgruppenarbeit den „Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt" (S. 380–397). May akzentuiert den Anspruch des Christentums inmitten der heidnisch-antiken Welt auf die „absolute Wahrheit" und damit auf „Einheit, Einzigkeit und Eindeutigkeit" (S. 105). Die „labile Koexistenz" zwischen Christen und Heiden im 4. Jahrhundert mußte nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion zur Unterdrückung des Heidentums führen (das aus der Defensive heraus auf religiösen Pluralismus pochte). Der Weg in die Staatsreligion sei im Horizont der christlichen Absolutheit „historisch konsequent" gewesen. Brennecke ist an der Frage interessiert, wie sich das frühe Christentum im heidnisch-religiösen Umfeld profilierte. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den Apologeten. Er würdigt an ihrer Denkarbeit das integrativ-situative Element. Nicht der Rekurs auf einen puristisch-fiktiven „biblischen" Begriff des christlichen Glaubens sei für sie entscheidend gewesen, vielmehr eine den konkreten Kontexten der zeitgenössischen Philosophie und Religionswelt zugewandte Theologie. Die Apologeten machten – gewiß in den ihnen eigentümlichen Grenzen – deutlich, „wie angesichts eines religiösen Pluralismus christliche Identität gewahrt und der in dieser Situation unerhörte Anspruch aufrecht erhalten werden kann, daß allein in Christus das Heil für die ganze Welt erschienen ist" (S. 396). Die Winke des Patristikers für die Gegenwartstheologie sind unübersehbar. Lesenswert ist Brenneckes Beitrag im übrigen auch wegen seiner sehr bestimmten Auseinandersetzung mit der „Hellenisierungsthese". Sie setze voraus, daß es überhaupt einmal ein „nichtgriechisches Christentum" gab. Daß die „Hellenisierungsthese" im wesentlichen eine interessenpolitische Konstruktion ist, in der sich liberale (Harnack) und konservative Theologen gleichermaßen trafen, hätte Brennecke vielleicht noch schärfer sagen können. Bei der Bewertung von Einzelproblemen kann man z.T. zwischen den Meinungen von May und Brennecke wählen. So ist bei May von einem „zunehmend intensivierten Kaiserkult" im Imperium Romanum die Rede (S. 105), während Brennecke meint: „Rolle und Funktion des Kaiserkults werden im allgemeinen und besonders gern von evangelischen Theologen maßlos überschätzt" (S. 385 f.).

Die weiteren Beiträge in der Fachgruppe Kirchengeschichte stammen von Klaus Koschorke (München), Johannes Schilling (Kiel) und Hartmut Ludwig (Berlin). Koschorke erläutert die Missionsmodelle Akkomodation, Indigenisierung und Kontextualisierung (S. 398–412). Schilling stellt den Kirchenkundler Paul Drews vor, offenbar in der Absicht, für die Erweiterung der Kirchengeschichte um die religiöse Volkskunde zu plädieren (S. 413–425). Ob der Skopos (methodische Pluralisierung der Kirchengeschichte) den Anspruch des Tagungsthemas einlöst, ist hier ebenso die Frage wie bei Koschorkes Darlegungen. Man muß wohl in bonam partem lesen und interpretieren. Da Paul Drews in Volker Drehsens „Neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen der Theologie" (Gütersloh 1988) ausgiebig behandelt wurde, vermag Schilling kaum neue Informationen zu bieten. Bescheiden und resigniert bekennt er, Drehsen habe Drews bereits „ausführlicher und tiefgründiger" behandelt (S. 414). Ludwig entwickelt seinen Beitrag „Besinnung auf die Mitte des Glaubens. ‚Theologische Existenz heute' als Absage an den religiös-politischen Pluralismus nach 1933" im Anschluß an ein Barth-Wort vom 30. 9. 1933: „Diese Unentschiedenheit könnte der Theologie so passen" (S. 426–438; hier S. 426). Für Leser, die der theologischen Logik Barths (und Ludwigs) nicht folgen können, ergibt sich bei der Bewertung der religiösen und politischen Lage nach 1933 nahezu an allen Punkten das Gegenteil des Behaupteten: nicht Pluralismus, sondern Homogenitätszwang. Hinzufügen muß man: In den Homogenitäts-

zwängen wirkte der Pluralismus zumindest theologisch weiter, und zwar in allen protestantischen Gruppen und Strömungen. Das Thema des theologischen „Pluralismus" unter den Bedingungen des Dritten Reiches zu erörtern, ohne dabei in der Deskription bestimmter bekenntniskirchlicher Theologumena stecken zu bleiben, hätte die Beiträge aus der Fachgruppe Kirchengeschichte durchaus bereichern können.

Namen- und Sachregister bieten willkommene Erschließungshilfen für den umfangreichen Band.

Leipzig *Kurt Nowak*

Alte Kirche

Helga Botermann: Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert (= Hermes Einzelschriften 71), Stuttgart (Steiner-Verlag) 1996, 200 S., kt., ISBN 3-515-06863-5.

Mag man sich zunächst wundern, wie man über einen einzigen kurzen Satz (Sueton, vita Claudii 25,4: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit) ein eigenes Buch schreiben kann, so erkennt man bereits bei der Lektüre der ersten Seiten den wahren Grund: Die Verf., selbst Althistorikerin, hat sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, die Aussagen von Sueton und Cassius Dio in den Kontext der urchristlichen Überlieferung zu stellen und in ihrer Person den Dialog zwischen der Religions- und der Altertumswissenschaft (Alte Geschichte, Klassische Philologie)zu führen, der in den letzten Jahren fast ganz zum Erliegen gekommen sei. Auffällig ist dabei, daß Sie mit ihrem bereits in der *Einleitung* angeführten Ergebnis, daß in der Suetonnotiz die Anfänge der christlichen Verkündigung in Rom zu sehen seien, den Theologen, welche sich fast durchgehend für eine interpretatio Christiana entscheiden, näher steht als ihren meist skeptischen Fachkollegen; denn bekanntlich denken diese seit langem an einen unbekannten jüdischen, in Rom lebenden Unruhestifter namens Chrestos, der mit Jesus Christus nichts zu tun hat.

Daß die Verf. im *zweiten* Kapitel über die Apostelgeschichte dieser gegen alle moderne Kritik einen hohen Stellenwert als Geschichtswerk zuerkennt(mit Berufung auf A. v. Harnack), erstaunt nicht, da sie mit vielen anderen die bekannte Stelle über die Vertreibung des jüdischen Ehepaares Aquila und Prisca aus Rom durch Claudius (Act. 18,2) als solide Aussage in engem Kontakt mit der Suetonnotiz sieht. Bekanntlich läßt sich dieses Ereignis durch die sichere Datierung des Prokonsuls von Achaia Gallio (vor dem Paulus in Korinth vor Gericht stand) ziemlich sicher auf die Zeit unmittelbar davor (wohl 49) datieren. Freilich bleibt unbewiesen, ob die Eheleute, die später wieder in die Tiberstadt übersiedelten, so früh schon „Christen" waren und sich unter den tumultuantes befanden.

Im zentralen *dritten* Kapitel über die Suetonstelle schränkt die Verf. mit der Übersetzung „Die Juden, die – angestiftet von Chrestos – ständig Tumulte verursachten, vertrieb er aus Rom" die Zahl der Vertriebenen auf die, welche in die Chrestos-Unruhen verwickelt waren, ein (während doch ein kausales Verständnis bei impulsore Chresto wesentlich näher liegt, und Lukas Act. 18,2 von *allen* Juden spricht), bei der Datierung braucht sie die gewiß verdächtige Orosius-Angabe (VII 6,15) für das J. 49 nicht, weil sie sich an Lukas hält. Im Abschnitt über das impulsore Chresto (jüdischer Anführer und/oder Messiasprätendent) wird zunächst ein jüdischer Messiasanwärter abgelehnt, weil die häufig genannte jüdische Messiaserwartung, verbunden mit einem antirömischem Affekt, gerade in der neueren Literatur als Mythos erkannt worden sei. Die Juden seien im Völkergemisch der Großstadt fast verschwunden. Ihre Charakteristik als „Ferment der Unruhe", wie etwa durch Cicero (Flacc. 66) oder die Maßnahmen des Tiberius deutlich wird, läßt sie nicht gelten. Das nicht mehr zu leugnende Beispiel Alexandria wird als Sonderfall abgetan. Nach einem längeren Rückblick auf die Kontroverse um Chrestus-Christus in der älteren Forschung, wo als Kernpunkte der Kritik die Nicht-Anwesenheit Christi in Rom, die Namensverschiedenheit (i bzw. e) und die richtige Bezeichnung Christiani bei Sueton an einer anderen Stelle (Ner. 16,2) herausgehoben werden, aber auch zu Recht auf

apologetische Tendenzen verwiesen wird, bietet die Verf. eine erste Erklärung: Die Heiden hätten die Bezeichnung Christiani und die verbundene Vorstellung von einer eigenen Gruppe nicht verstehen können, deshalb hätten sie Chrestiani bzw. Chrestus gebraucht, außerdem habe es den Christennamen in dieser frühen Zeit noch gar nicht gegeben. Ist also Suetons Chrestus nur ein späterer Hör- oder Schreibfehler? Aber es wird noch weiter spekuliert, was man auch an den ständig wiederkehrenden Floskeln wie „meines Erachtens, ich meine, nach meiner Überzeugung" u.ä. ablesen kann. Es könnte auch so sein, wie B. gleich darauf ausführt, daß Suetons Satz über das Verbannungsedikt ein Exzerpt aus einem Archiv darstellt, wo man irrtümlich festgehalten habe, der besagte Chrestus sei in persona der Anstifter von Unruhen gewesen. Wenn es gleich weiter heißt, daß Sueton selbst seine Vorlage so verstanden haben kann, warum hat er dann in der Nerovita 16,2 die richtige Form Christiani? Damit alles klar wird, liest man am Ende sogar, es sei ausgeschlossen, daß der gleiche Autor die Zusammenhänge nicht durchschaut habe. Fazit: Obwohl der Name Chrestos in Rom häufig bezeugt ist, sei es doch besser, da sich kein Kandidat für einen unbekannten Messiasprätendenten finden lasse, eben den Christus zu nehmen, den man kenne. Man solle nicht so übertrieben skeptisch sein und die Informationen so verknüpfen, daß man möglichst wenig zusätzliche Informationen benötige. Wer möchte sich da nicht schon jetzt an den Satz des Althistorikers H. Wolff von dem gewaltsamen und an Mißverständnissen reichen Vorgehen mancher Vertreter der interpretatio Christiana erinnern (Die Juden im antiken Rom, Passau 1989, 41 f.)?

Das *vierte* Kapitel ist dem Claudiusedikt bei Cassius Dio (LX 6,6) gewidmet, welches auf das J. 41 datiert werden kann und von einem Versammlungsverbot, aber ohne Ausweisung, spricht. Diese Äußerung, die häufig in Verbindung mit den angeblich toleranten Judengesetzen des Claudius verbunden wird, wie sie Flavius Joesphus referiert (ihre Echtheit wird von B. mit D. Hennig zu Recht abgelehnt), wird hier in der Weise verstanden, daß sich die Unruhen nach diesem Jahr fortsetzten, wahrscheinlich sogar durch die Predigten des jetzt angeblich in Rom anwesenden Petrus (warum dann eigentlich nicht Petro impulsore, wenn man heidnischerseits Christus und die Christen noch gar nicht kannte?) und daß die Behörden acht Jahre später sich nicht mehr mit einem Gottesdienstverbot begnügten, sondern die „Christen" (die nach B. gar keine waren und auch keine sein wollten!) aus der Stadt verbannten. Hier noch eine Feinheit: Wenn Dio auch sagt, daß die Juden bei ihrer hergebrachten Lebensweise bleiben sollten (trotz des Versammlungsverbots), so sei hierzu der Anstoß von jüdischer Seite erfolgt, etwa durch offizielle Anzeigen gegen die störenden „Christen", und die kaiserliche Entscheidung sei eine Antwort auf die „christliche" Mission gewesen, so fragt man sich, wie denn anders die Beibehaltung der tradtionellen Lebensweise möglich gewesen sein soll als durch einen gemeinsamen Gottesdienst? Warum aber das Versammlungsverbot für die Juden überhaupt, wenn die noch gar nicht erkennbaren „Christen" die steten Unruhestifter und die Juden die ruhigen Bürger waren? Der Schuß ging also nach hinten los, in der Tat, „die einzige Erklärung, die sich vernünftigerweise anbietet".

Im *fünften* Kapitel geht es um das Aufkommen des Christennamens und das Verhältnis des römischen Staates zu den Christiani im 1. Jh. Auch hier reizt die einleitende Bemerkung, daß es zunächst in Rom und auch sonst keine Christen gegeben habe (auch nicht in der Apostelgeschichte), da diese Juden gewesen seien und auch nichts anderes sein wollten, zum Widerspruch, wenn man z.B. bedenkt, daß der Römerbrief des Paulus geschrieben (ca. 54) in Rom bereits Heidenchristen voraussetzt (1,5 f.). Am Anfang steht wiederum eine längere Auseinandersetzung mit verschiedenen Forschungsmeinungen bes. über Act. 11,26, in deren Verlauf die Verf. die gängige Interpretation über die Entstehung des Namens Christiani in Antiochia um das Jahr 44 bestreitet (Lückenhaftigkeit der Quellen), einer späteren Selbstbezeichnung der Vorzug gibt (was allerdings auch anders gewesen sein könne) und schließlich jede theologische Interpretation (Trennung von den Juden, Entstehung einer Weltreligion) in Abrede stellt. Anders dagegen beim Auftreten des Paulus vor Herodes Agrippa in Jerusalem (im J. 62). Mit dessen Antwort, daß er ihn fast zum Christen mache (Act. 26,28), sei das Wort erstmals geprägt worden, und zwar im Sinne einer stets unruhigen, jüdischen Sekte. Dies müsse als „ein Datum von welthistorischer Bedeutung" gelten; denn damals sei das Christentum in die Weltgeschichte „katapultiert" worden. An dieser ihrer Entdeckung, so die Verf. recht selbstbewußt, sehe man, daß die historische Kritik

an der Apostelgeschichte noch gar nicht begonnen habe. Freilich heißt es gleich darauf, daß es sich nicht sicher beweisen lasse, daß Agrippa mit dieser Augenblickseingebung das Wort wirklich geprägt habe. Es nimmt nicht wunder, daß B. selbst bei Tacitus die Christen noch immer nicht als eine vom Judentum getrennte Glaubensgemeinschaft ansehen will; denn nach ihm hätten sie ihren Namen von einem hingerichteten jüdischen Verbrecher (steht das Wort Jude ann. XV 44,3 eigens dabei?). Damit die Interpretation des Christenkapitels auch stimmig wird, wird statt des meist gewählten confessi dem weniger gut bezeugten coniuncti der Vorzug gegeben (was natürlich möglich ist); denn zu bekennen habe es damals noch nichts gegeben. Man fragt sich unwillkürlich, wann sich denn die Christen endlich zu ihrem Namen bekannten, der bei dem gleichzeitig lebenden Plinius bereits als solcher „Verbrechensqualität" besaß? Hierfür hat sich die Verf. am Ende noch eine besonders einleuchtende Erklärung aufgespart. Es war die Verweigerung des fiscus Iudaicus, den Domitian mit besonderer Härte von allen Juden eingezogen hat (Suet. Dom. 12,2). Nun aber sollen Christen, weil sie plötzlich keine Juden mehr waren, die Zahlung verweigert haben. Diese „Frechheit", in deren Zusammenhang auch Act. 11,26 gehöre, habe man von Seiten der Behörden als eine grundlegende Kriegserklärung an den römischen Staat aufgefaßt. Warum eigentlich erstmals in Antiochia, so könnte man entgegnen? Wo steht überhaupt etwas von einer Verweigerung der Judensteuer durch die Christen? Zahlten sie vielleicht auch sonst keine Steuern?

Es ist schon mehr als merkwürdig, was jener angeblich „erste Kontakt zwischen der Reichsregierung und den später so genannten Christen" für Gedanken nach sich zieht.

Wendelstein *Richard Klein*

Marie-Odile Boulnois: Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 143), Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 1994, 681 S., kt., ISBN 2-85121-146-3.

Um es gleich vorweg zu sagen: Diese Studie ist in ihrer philologischen Exaktheit und Gründlichkeit, aber auch wegen ihres Ausgreifens über Cyrills Trinitätstheologie hinaus vor allem auf deren logische Grundlagen künftig ein unverzichtbares Referenzbuch, auch für diejenigen, die sich um die Trinitätstheologie des Jahrhunderts vor Cyrill und der Zeit nach ihm bemühen. Daß bei dieser Arbeit ein weites Feld insbesondere der Herausarbeitung der theologischen Fundamente und Traditionen noch z. T. offen geblieben ist, vielleicht sogar jetzt als Aufgabe erst klar hervortritt, braucht man der klassischen Philologin und ihrer bei A. Le Boulluec verfertigten Thèse nicht als Mangel anzurechnen sondern wird man dankbar als Anreiz zu weiterer Forschung und zu einem vertieften Fachgespräch verstehen; die Forschung zu Cyrills Trinitätstheologie stand ja bislang – zu Unrecht, wie dieses Buch aufzeigt – weitgehend im Schatten der Beleuchtung seiner Christologie.

Kurz zum Aufbau und Inhalt: Das Werk gliedert sich in vier Teile (I: „Les fondements herméneutiques de la controverse trinitaire" S. 27–102; II: „La sémantique des images" S. 105–177; III: „Les outils philosophiques du discours triadologique" S. 181–331; IV: „Identités et relations" S. 335–589); es folgen: Eine Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 591–599), ein Appendix (S. 601 f.) zu Fragen der Verfasserschaft zweier Werke, die Cyrill wohl direkt eingesehen hat, nämlich Didymus (?), De trinitate (CPG 2570), und Ps.-Ath. (Apolinarius?), Adversus Eunomium IV-V (CPG 2837) (beide Schriften bedürfen weiterer Untersuchungen), eine Bibliographie, Indices zu griechischen Begriffen, Schriftstellen, Zitaten aus Cyrill und zu den übrigen Quellen; es fehlen leider ein Sach- und ein Namensregister, die bei dem umfangreichen Werk für die Benutzung sehr hilfreich gewesen wären.

ἐρανίζομαι und καταρρινέω charakterisieren am besten Cyrills Arbeitsweise, Exegese und Theologie (S. 98 f. 102), treffen aber auch Methode und Inhalt der Studie von B. Beiden geht es um eine „multiplicité d'approches partielles" (S. 102). Für Cyrill bedeutet dies: Wiederholte Lektüre der Schriften seiner Gegner, wobei das Bedenken ihrer Argumente, die Verinnerlichung der Bibel und das eigene theologische Reflektieren eine einzige Pendelbewegung bilden, oder, wie Cyrill sich selbst ausdrückt (Cyrill., Dial. Trin. V 558ab): „Aus ständiger Betrachtung sammeln wir mit viel Schweiß und Mühe die Erkenntnis wie in einem Spiegel, gewinnen aber erst die Unerschütterlichkeit im Glauben, wenn wir äußerst scharfsinnige und nach Vermögen ausgefeilte Ideen re-

flektieren und eine Vorstellung wie bei einem Rätsel im Verstand entwickeln."

Ebenfalls durch eine ungeheure Fülle an entweder selbst übersetzten oder aus Übersetzungen (meist mit leichten Adaptionen und Korrekturen) übernommenen Belegstellen, demonstriert B. die sowohl sprachliche wie gedankliche Rezeptivität und traditionsverbundene Kreativität Cyrills. Dabei wird erstmals in dieser Schärfe klar, daß Cyrill nicht nur wie ein kenntnisreicher alexandrinischer Bibliothekar die Bestände (meist offensichtlich recht exakt) zu exzerpieren weiß (wofür wir ihm heute noch dankbar sind, da eine ganze Reihe philosophischer und historischer Schriften nur noch in den Fragmenten auf uns gekommen sind, die Cyrill – etwa in seiner Schrift „Gegen Julian" – notiert hat), sondern daß er das pagane wie christliche Wissen auszufeilen, zu glätten und in eine bisweilen genuine Argumentation umzubauen versteht.

In verschiedenen systematischen Anläufen stellt B. die cyrillischen Konzeptionen, Metaphern und Theologietheoreme vor. Den exegetischen Methoden vorweg umreißt sie die Hermeneutik Cyrills, nämlich seine Theorie vom gnadenhaften Ursprung menschlicher Sprache und der damit verbundenen begrenzten Reichweite innerhalb des Erkenntnisbemühens um Gott, der alleine diese Sprache, seinen Logos, der Natur nach genuin besitzt und ist (S. 37–54); dabei entgeht B. nicht, daß Cyrill nicht thetisch formuliert, sondern antithetisch. Denn es ist Cyrills Antwort auf den arianischen, vor allem eunomianischen Ansatz, den B. darum kurz, zu kurz – man vermißt bei diesem grundlegenden Eingangskapitel die Auseinandersetzung mit wichtiger Standardliteratur zu Eunomius, cf. etwa den Arbeiten von R. P. Vaggione, L. R. Wickham, E. Cavalcanti, M. S. Troiano, Th. A. Kopecek, F. X. Funk, K.-H. Uthemann u.a. – als Negativskizze zu Cyrill vorweg skizziert (S. 29–36). Doch wie wichtig die eunomianischen Thesen für Cyrills Antithesen sind, wird bereits im nächsten Kapitel von B. herausgestellt. Denn Cyrills Exegese ist doppelt geprägt: dogmatisch und polemisch (S.55–58). Mehr noch als B. es skizziert, hätte man anhand der einzelnen Merkmale der cyrillischen exegetischen Methode zeigen können, daß beide Prägungen unlösbar miteinander verwoben sind. Wenn B. als erstes Cyrills Rekurs auf die Philologie und die Betrachtung des Kontextes heraushebt (S. 58–98), so sind dies eben gerade die Felder, auf denen der Kampf zwischen den Theologen und Parteien seit den greifbaren Anfängen des „arianischen Streites" ausgetragen wurde (cf. u.a. Euseb. Caes., De eccl. theol. III 2); aufschlußreicher als die ausgezogenen patristischen Linien sind in diesem Teil der Untersuchung B.' konzise und wichtige Darlegungen zu den vor allem neuplatonischen Parallelen zu Cyrills Antworten auf Eunomius. Sie kann nachweisen, daß Cyrill nicht nur diese Quellen durch Studium (bei Hypatia? S. 187 f. 394–397) und Eigenlektüre überdurchschnittlich gut vertraut waren, sondern daß er auch Themata, die an verstreuten Stellen in peripatetischen Schriften begegnen, zusammenschauen und sehr subtil verarbeiten konnte, wie B. am Beispiel der Antistrophe (S. 74 f.) oder des Skopos (S. 76–87) belegt.

Im zweiten Teil, zur Bildsemantik, geht es um Cyrills Benutzung von Analogien zur Veranschaulichung seines Verständnisses der Trinität: Es sind für die christliche Theologie der Zeit konventionelle Bilder, die z. T. spätestens seit Tertullian für das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist herangezogen wurden, um nur die Ausgangsebenen der Vergleiche zu nennen: Quelle, Wurzel (S. 115–121), Licht, Feuer, Honig (S. 121–128), Parfum (S. 159–170); zu erwähnen sind auch die Vergleiche mit Vernunft und Logos (S. 129–146), Atem und Pneuma (S. 147–157). Die Analogien dienen Cyrill zur Verdeutlichung, daß Vater, Sohn und Geist in einer unumkehrbaren Abstammungskorrelation zueinander stehen, drei Hypostasen bilden, die dem Denken und der Realität nach verschieden sind, jedoch aufgrund ihrer Homoousität (ὁμοούσιος, ὁμογενς, συμμορφός, ὁμοφυής, cf. S. 236–247) eine einzige Natur und Gottheit sind. Cyrill hebt ausdrücklich den paradoxen Charakter dieser theologischen Erkenntnis hervor (etwa durch die Betonung, Gott sei ὑπερούσιος, cf. S. 229–236).

Bei der Darlegung, daß Gott überseinsmäßig ist, ja daß er eigentlich derjenige ist, der ist (cf. Ex 3,14), geht es m. E. jedoch nicht bereits um den Unterschied zum Seinsbegriff der Philosophie überhaupt (S. 233), sondern allenfalls darum, daß Cyrill wie bereits platonisierende Philosophen und Theologen vor ihm Kritik am peripatetischen Seinsbegriff äußert und statt dessen eine doppelte Bedeutung von „Sein" annimmt; letzteres stellt auch B. heraus. Eigentlich (κυρίως) kommt Sein nur Gott zu, nur uneigentlich (καταχρηστικῶς) und gnadenhaft kommt Sein auch den Geschöpfen zu (cf. S. 233 f.; klarer S. 242: Unterschied zw. eigentlicher

und uneigentlicher Redeweise). Die Aussage Cyrill., Thes. III, 36AB, „Gott werde folglich nicht eigentlich οὐσία genannt", will nicht, wie B. meint, das ὑπερούσιος begründen, sondern gehört zu einem Syllogismus, dessen Prämisse Cyrill nicht teilt und die er gerade durch die aporetische Schlußfolgerung, die B. (S. 232 f.) fälschlicherweise für eine Aussage Cyrills genommen hat, zu Fall bringen möchte.

Im dritten Teil, den philosophischen Werkzeugen des trinitarischen Diskurses, bewegt sich B. auf sichererem Boden als bei den theologiehistorischen Ausblicken. Sie arbeitet detailliert die Einflüsse des Peripatos und diejenige Platos, Numenius', Plotins, Hermes Trismegistos' und anderer auf Cyrill heraus (S. 181–227); hier wie auch sonst in ihrem Werk geht sie von differenzierten Wortbetrachtungen aus, skizziert die Bedeutungsgeschichte eines Begriffes und befragt dessen präzisen Konnotationsgehalt bei Cyrill; B. kommt aber auch zu einer generellen Einschätzung von Cyrills Haltung gegenüber der paganen Weisheit, vor allem des Neuplatonismus: „Cyrille ne rejette pas le platonisme, et ..., malgré certaines critiques, il approuve et loue aussi ses approches de la vérité. ... (Mais) il insiste à plusieurs reprises sur le danger subordinatien du système platonicien qui établit une hiérarchie entre les hypostases" (S. 225).

Im vierten Teil werden im Anschluß an das Thema der hypostatischen nichtkommunikablen Eigentümlichkeiten (S. 322–331) die ausschließlichen Wesenseigenschaften von Vater, Sohn und Geist herausgearbeitet (cf. v.a. S. 349). Dabei ist Cyrills terminus technicus für die Grundlage der ausschließlichen Eigentümlichkeiten von Vater, Sohn und Geist: τρόπος τῆς ὑπάρξεως (S. 335). Daß er dennoch nicht im Modalismus endet, liegt daran, daß er eine göttliche, nämlich ewige Tropologie konzipiert, keine akzidentelle; es ist ein Ansatz, der zusammen mit dem terminus technicus nicht zufällig wiederholt auch in Ps.-Bas., Adv. Eun. IV–V begegnet (cf. weiter unten). Ausführlich behandelt B. vor allem die Stellung des Geistes bei Cyrill, zumal die Pneumatologie bei ihm eine herausragende Rolle spielt (cf. S. 593). Hierbei stellt B. auch ausführlich die historischen Hintergründe der pneumatologischen Debatten dar, die hinüberspielen in den Streit um die Christologie (S. 402–444. 445–529). Beim Geist wird das Proprium nicht wie bei Vater und Sohn aus der Relationalität abgeleitet, sondern der Geist ist (immer noch im Sinne der Tropologie) die Qualität der Gottheit, ihre Vervollkommnung (S. 429–432) und, wodurch er die ekklesiale Vermittlung von Theologie zur Ökonomie herstellt, das Gottes- oder Himmelreich (S. 432–437). In einem letzten Kapitel dieses Teils werden verschiedene Ausdrucksweisen für die drei Hypostasen in einer einzigen Gottheit vorgestellt: Diastole und Systole, die trotz der heftigen antimarkellischen Debatten zu diesen Begriffen im 4. Jh. von Cyrill aufgenommen werden, die Perichorese, das Bild-Urbildmodell, Präpositionenbeispiel usw.

Warum, so fragt man sich und hätte bei B. gerne eine Antwort gelesen, hatte Cyrill in all seiner seelsorglich und politisch an Ereignissen reichen Zeit so viel Schweiß und Mühe auf umfangreiche trinitarische Schriften verwendet, etwa auf seine 7 Dialoge über die Trinität (3 Bde. SC), den Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate (PG 75,9–656) und den Johanneskommentar (3 Bde. ed. Pusey)? Wer einen solchen, in der griechischen christlichen Spätantike unvergleichlichen Sprachschatz hat wie Cyrill, wird nicht nur viel gelesen, sondern muß auch gerne geschrieben und formuliert haben. Ob er aber aus rein literarischen Motiven seinen Feldzug gegen Arianer und Eunomianer begonnen hätte? Aus der Gegnerschaft zu Julian, der zwei Generationen vor Cyrill lebte und gegen den er eine Apologie verfaßte, wissen wir durch Cyrills eigene Angaben, daß die philosophisch-heidnischen Fragen in der Weltstadt Alexandrien virulent waren und eine christliche Antwort verlangten. Offenkundig muß man also zumindest auch mit der Möglichkeit rechnen, daß auch arianisches Gedankengut in dieser Stadt, in der Arius Presbyter war, noch lebendige Vertreter hatte. Bedauernswerterweise gibt B. zu diesen Fragen (wie sie sich überhaupt zur historischen Verortung selten äußert, cf. S. 308) keine Auskünfte, sondern betrachtet es für weitgehend selbstverständlich, daß Cyrill in bewußter Anlehnung an und in Fortschreibung von Athanasius gegen Arianer und Eunomianer zieht. Deren Argumente referiert B. selten für sich und in ihrer historischen Entwicklung sondern meist aus dem (allerdings einseitigen) Blickwinkel des Gegners Cyrill (cf. z. B. S. 350–354; Joh 14,28 gehört entgegen der Behauptung von B. auch schon vor Eunomius auf eusebianischer Seite zu den Belegstellen, cf. z.B. Euseb., De eccl. theol. I 11; II 7 [70; 105 Kl./H.]; Asterius, frg. 42 [106 V.]; ähnlich einseitig aus der Perspektive Cyrills wird auch Nestorius behandelt, cf. S. 401). Darum ist jedoch eine

wichtige Frage nicht gestellt und folglich auch nicht beantwortet: Wie sieht das genaue gegnerische Profil für Cyrill aus, gegen das er streitet? Auch eine zweite theologiehistorische Fragestellung kommt immer wieder lediglich zu Einzelstellen in den Blick, ohne daß sie zusammenfassend beantwortet würde: Welches sind die Väter, auf denen Cyrills eigene Gedanken zur Trinität fußen? B. meint zu Recht, es sei überwiegend Athanasius (cf. S. 242). Sie hätte als Stütze für ihre These A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg u.a. ^{2}1979, 605–614.673–686) anführen können, wäre dann aber auch auf die zweite Quelle gestoßen, die sie zwar nennt, jedoch weitgehend außer Acht läßt: Apolinarius von Laodicea (Vor allem Apolinarius' Kata meros pistis wäre einschlägig gewesen). Der Bedeutung halber, die dieser in seiner Christologie viel kritisierte, in seiner Trinitätstheologie jedoch weitgehend widerspruchslos rezipierte Theologe für Cyrill besaß, seien wenigstens noch einige zu B. ergänzende Bemerkungen angefügt:

B. bemerkt, daß Cyrill den Gedanken, daß Vater, Sohn und Geist der „Zahl" (ἀριθμός) nach drei sind, nicht Athanasius entnahm (S. 266), kann aber auch keine andere Quelle benennen. Hätte sie über eine nur kursorische Lektüre von Ps.-Ath., c. Ar. IV (auf den sie in drei Anm. als Text des Apolinarius verweist, cf. S. 659 [auf S. 133[24] ist diesbezüglich nicht auf c. Ar. IV 30, sondern vielmehr auf c. Ar. IV 1–4.15.21 f. zu verweisen], überhaupt die einzigen direkten Bezugnahmen auf „Apolinarius"!) diesen Text genauer gelesen und andere, für Apolinarius reklamierte oder gesicherte Texte, zu Rate gezogen, wäre ihr zumindest eine mögliche Basis für Cyrill begegnet. In Apol., de fide et inc. 7 (199,21 Lietzmann) steht: ἐν τῇ τῆς τριάδος ἐξαριθμήσει; und in Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (PG 28,105B) heißt es zu Vater und Sohn: „Scheue nicht die Zweiheit! Denn der Natur nach ist sie nicht getrennt, und es entfremdet auch nicht, wer die zwei nennt, das ‚Erzeugnis' vom Zeugenden ... Zwei *der Zahl nach* (ἀριθμῷ), aber eine einzige vollkommene οὐσία" (cf. auch ebd. 3,104A ; Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 f., PG 26,480A-D); überhaupt pocht Apolinarius darauf, daß Vater und Sohn eine Zweiheit, Vater, Sohn und Geist eine Dreiheit sind (cf. R. M. Hübner, Die Schrift des Apolinarius von Laodicea ..., PTS 30, Berlin/New York 1989, 230, eine Studie, die wie die meisten anderen zu Apolinarius einschlägigen Arbeiten nicht eingesehen wurde). Eine weitere wichtige Berührung zwischen Cyrill und Apolinarius liegt in der grundlegenden τρόπος ὑπάρξεως-Lehre (cf. S. 335–337). B. verweist zu Recht neben Bas., De Sp. S. XVIII 46 (152B) und Amph. Icon., frg. 15 (PG 39,112D) auf Ps.-Bas., Adv. Eun. (weitere Autoren und Werke bieten G. L. Prestige, God in Patristic Thought, ^{6}London 1985, 245–249; und F. X. Risch, Pseudo-Basilius ..., SVigChr 16, Leiden 1992, 126. 129–131); doch für Apolinarius war, wie E. Mühlenberg, Apollinaris von Laodicea (FLDG 23), Göttingen 1969, 236 feststellt, dies die grundlegende trinitarische Erkenntnis: „Die trinitarischen Personen sind ... Seinsweisen Gottes, aber im Unterschied zu dem dogmengeschichtlich feststellbaren Modalismus als ewig gedacht", man vgl. etwa Apol., k. m. p. 18 (173,16 f. Lietzmann). Mehr noch, wie Apol., k.m.p. 15 (172,11–13 L.) leitet auch Cyrill aus 1 Kor 8,6 die Gottheit als das personale Proprium des Vaters ab, welches aufgrund der Zeugung bzw. des Hervorgangs auch im Sohn und im Geist ist (cf. S. 242. 417[397] [in der Klammer ist anstelle von ‚Dieu' ‚Jésus-Christ' zu lesen]). Und wie Apol. leitet Cyrill aus dem Zeuger-Erzeugnis-Verhältnis von Vater und Sohn ab, daß trotz und gerade wegen der Selbigkeit der Natur der Vater wegen des Zeugerseins gegenüber dem Sohn als größer bezeichnet werden kann. Hierzu gibt es wieder keine Parallele bei Ath., dafür aber diejenigen bei Ps.-Bas., Adv. Eun. IV (680A-681B.696A), auf die B. S. 374 verweist, diesen ist aber hinzuzusetzen: Apol., ep. ad Bas. (= Bas., ep. 362). Eine Parallele zwischen Cyrill und Ps.-Bas., Adv. Eun. IV–V, auf die B. verweist, ist zu präzisieren: Cyrill ist gegenüber dem Begriff αἴτιον für den Vater wegen möglicher subordinatianischer Interpretation zurückhaltend. Doch er läßt ihn zu (S. 117). Gleiches gilt aber auch für Ps.-Bas., denn auch hier wird der Begriff nicht abgelehnt (wie B. ebd. meint), sondern lediglich das Prinzipsein des Vaters von einem αἴτιον nach geschöpflicher Art abgegrenzt; cf. auch Ps.-Ath., c. Ar. IV 3. Eine Parallele betrifft auch die Pneumatologie. Cyrill erklärt anhand von Spr 9,1 und Lk 1,35, daß die Weisheit (= der Logos) sich sein eigenes Haus, nämlich den Leib Christi, gebildet hat (S. 472). B. verweist zu Recht wegen der Deutung von Lk 1,35 auf Ps.-Bas., Adv. Eun. V 716A (nicht: 715A) und nach E. Cavalcanti darauf, daß dies ein zentrales Argument für Apol. sei (cf. Apol. [?], frg. 189 [321,13–21 L.]); hinzuzufügen ist aber auch Ps.-Ath., c. Ar. IV 34, worin in gleicher Weise Spr 9,1 ausgelegt wird.

Trotz dieser Bemerkungen, was Anlage und Details betrifft, überwiegt das Positive bei weitem. Sie sollen vielmehr zeigen, wie anregend das vorliegende Werk von B. auf den Rez. wirkte. Auf S. 380 betont B., daß Cyrill bei all seiner enzyklopädischen Veranlagung auch Fragen offen gelassen hat. B. tat es ihm nach. Wer will es ihr verdenken?

Berlin *Markus Vinzent*

Mittelalter

Brigitte Englisch: Die Artes liberales im frühen Mittelalter (5.–9. Jh). Das Quadrivium und der Komputus als Indikatoren für Kontinuität und Erneuerung der exakten Wissenschaften zwischen Antike und Mittelalter (= Sudhoffs Archiv. Beiheft 33) Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, 494 S., kt., ISBN 3-515-06431-1

Auf der Basis von Macrobius, Martianus Capella, Cassiodorus, Isidor v. Sevilla, Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus stellt Verf.rin die Entwicklungsgeschichte des Quadriviums (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, während die Musik beiseite bleibt) sowie des Komputus dar. Dabei wird gegen die These angeschrieben vom Frühmittelalter als einer Phase wissenschaftlichen Niederganges, als Zeit des „Verlustes klassischer Bildungsauffassung", überstrahlt von der klassischen Antike mit ihren „genuinen naturwissenschaftlichen Entdeckungen" sowohl wie vom 12. Jahrhundert, in welchem man die „Wiederentdeckung dieser antiken Kenntnisse" feierte. Verf.rin findet zu dem Ergebnis, daß auf dem Felde der „exakten Wissenschaften" jene depravierenden Momente, die bisher genuin dem Frühmittelalter angelastet und als Kulturverfall, als Reduktion von Intellektualität gedeutet worden sind, sämtlich Charakteristika bereits der Spätantike selbst waren. Für die Übergangszeit zwischen Spätantike und Frühmittelalter bietet die Geschichte dieser Wissensbereiche folglich eher Beispiele für Kontinuitäten als für Traditionsbrüche. Leider wird dem Leser die Beschäftigung mit dieser thematisch interessanten wie kulturgeschichtlich wichtigen Arbeit arg verleidet durch die allgegenwärtigen sprachlichen und nicht selten auch begrifflichen Schwächen in der Darstellung.

München *Georg Jenal*

Gunther G. Wolf: Die Wiener Reichskrone (= Schriften des Kunsthistorischen Museums, Band 1 (Kunsthistor. Museum Wien – Hermes Verlag) 1995, 205 S., kt., 82 Abb., ISBN 3-900-325-40-5.

Das Wiener Kunsthistorische Museum eröffnet mit dem anzuzeigenden Werk eine Reihe von „Schriften", die mit dem Ziel, Wissenschaft und anspruchsvolle Präsentation miteinander zu verbinden, Werke aus eigenen Sammlungen vorstellen wird. Wie Generaldirektor Hofrat Seipel als Herausgeber im Vorwort schreibt, verdanken diese Sammlungen vor allem „ihren unerschöpflichen Reichtum an Objekten dem Mäzenatentum von Mitgliedern des Hauses Habsburg, die, ihren persönlichen Neigungen und Interessen folgend, Werke von höchster künstlerischer und historischer Bedeutung erwarben". Jedem Besucher der Weltlichen Schatzkammer in der Wiener Hofburg leuchtet diese Meinung unmittelbar ein. Nur wird man angesichts der „Reichskrone", der sich in den letzten 25 Jahren eine Fülle von Artikeln und sogar mehrere Monographien gewidmet hatten, noch hinzufügen dürfen, daß dieses mit der Heiligen Lanze höchste „Insigne" des Alten Reiches seine Wiener Anwesenheit vor allem der Tatsache verdankt, daß die Kaiser aus dem Hause Habsburg am längsten und bis zuletzt im Jahre 1806 und, auch unter konfessionellem Vorbehalt sei es gesagt, am treuesten Träger und Depositare dieser Krone gewesen waren. Die Rechtsstreitigkeiten über den legitimen Aufbewahrungsort der Reichskleinodien in Wien, Aachen oder Nürnberg (Reichsschatzkammer immerhin von 1424 bis 1796 und 1938 bis 1945, letzteres jedoch als ein NS-Gewaltstreich) dürften nach 1945 endgültig der Geschichte angehören, obwohl sie in den 50er Jahren noch im Bonner Bundestag und noch heute gelegentlich erörtert wurden (vgl. Klaus-Peter Schroeder, Die Nürnberger Reichskleinodien in Wien. Ein Beitrag zur ‚großdeutschen' Rechts- und Zeitgeschichte, ZSRG. G 108,1991).

Gunther Wolfs Präsentation der Reichskrone wird den an diese neue Reihe gestellten Erwartungen vollauf gerecht. Das wird man schon im Blick auf die so gut wie vollständige Aufarbeitung von Quellen und Literatur und auf den ausgezeichneten Bildteil (82 bestechend klare, meist farbige Abb.) sagen dürfen. Die leidige Pflicht des Rezensenten, Errata aufzulisten, kann sich nach meiner Lektüre von vornherein kurzfassen: Pilatus mit einer der Reichskrone merkwürdig ähnlichen Plattenkrone auf dem Kopf befindet sich in Hildesheim auf der Bernwardtür, nicht Bernward-Säule (so aber Abb. 21). – Auf S. 115 stehen Anmerkungen 34–43 erst nach Anm. 61 und die Anmerkungen 44–49 fehlen.

Die Darstellung verfolgt vom Anfang bis zum Schluß eine in immer neuen Perspektiven um Absicherung bemühte historische These, wonach die Reichskrone im Sommer 965 von Erzbischof Brun von Köln, dem Bruder Kaiser Ottos I., in der Benediktinerabtei St. Pantaleon zu Köln in Auftrag gegeben wurde und rechtzeitig zur Mitkaiserkrönung Ottos II. Weihnachten 967 in Rom fertig war. Wolf datiert die Fertigstellung in Köln auf Frühjahr 967. Die Fragen nach Datierung und Lokalisierung der Reichskrone sind freilich keine Nebensachen. Immerhin ist sich die Forschung zumindest hinsichtlich der Bedeutung dieser Fragen schon lange einig gewesen, geht es ja um „das geschichtlich bedeutendste und künstlerisch am höchsten stehende Herrschaftszeichen des mittelalterlichen Abendlandes"; so J. Deér 1962 (weitere neuere universalhistorische Klassifizierungen hier im Abschnitt über „die Bedeutung für die Geschichte", 162–164). Vf. durfte auf weitgehende Unterstützung der Wiener Kronenspezialisten (bes. H. Fillitz, G. J. Kugler, H. Trnek) bauen. In der Vorbemerkung (S. 9) weiß auch er sich den Arbeiten von P. E. Schramm, H.-M. Decker-Hauff und W. Ohnsorge verpflichtet und meint zu meiner Monographie von 1976 zum Thema, daß sie „bis heute in wesentlichen Punkten, vor allem der Datierung, gültig" sei. Das zu lesen, tat dem Rezensenten, dessen Kronen-Studien auch bissiger Kritik ausgesetzt waren, gut (vgl. seinerzeit schon die positiven Stellungnahmen u.a. von H. Beumann, HZ 229, 1978, 677–679; R. Folz, Erasmus 1977, 506–508; vgl. ders. in: Revue Biblique 259, 1978, 177–179; H. Pfeifer in: Archivium Historiae Pontificale 15, 1977, 388–392; W. Störmer, ZBLG 43, 1980, 724 f.; J. H. Waszink, VigChr 32, 1978, 228–233; H. Zimmermann, JEH 205 f.). Im folgenden werde ich aber gerade daher weniger die „Übereinstimmungen im Wesentlichen" als mehr die abweichenden und kontroversen Interpretationen im Einzelnen hervorheben (vgl. R. Staats, Theologie der Reichskrone, MGMA 13, Stuttgart 1976. Im folgenden = Theol.). Methodisch geht auch Wolf vom Primat der archäologischen, materialtechnischen und stilistisch-komparatistischen Forschung aus, aber „ihre Legende: – Gold, Steine, Bilder und Inschriften – soll von Theologen und vor allem Historikern erschlossen werden" (S. 127). Da er selbst sowohl Historiker als auch Theologe ist, durfte man auch theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Kompetenz erwarten.

Der erste Hauptteil „Die Beschreibung der Krone" (13–85) bietet reiches Vergleichsmaterial zu allen Einzelansichten. Die abendländische Kronengeschichte wird vom sechsten Jahrhundert an verfolgt und die exklusive Funktion der Reichskrone jedenfalls für die Frühzeit (10.–13. Jh.) stark eingeschränkt: „Wenn also die ‚Wiener Reichskrone', was bislang noch von niemandem bestritten wurde, vor der Mitte des 12. Jahrhunderts entstand, dann ist sie prima vista zunächst nur eine neben vielen anderen Kronen, die es vor, neben und nach ihr gab, die aber zumeist längst verschollen sind" (16). Dieses Resultat wurde, was nachzutragen ist, in einer genauen rechtsgeschichtlichen Analyse noch zu den Doppelwahlen der Jahre 1198 und 1314 bestätigt: Von insgesamt 21 Erstkrönungen zwischen 1198 bis 1486 geschahen 10 nachweislich ohne Reichskrone. Noch die Goldene Bulle schweigt von den Reichsinsignien! Damit steht auch Wolf in der m.E. richtigen Forschungstradition, die weniger den Gebrauch als den Besitz der Reichskrone und der anderen Kleinodien gleichsam als Reichsreliquien für wesentlich hält. (Vgl. J. Petersohn, „Echte" und „falsche" Insignien im deutschen Krönungsgebrauch des Mittelalters? Kritik eines Forschungsstereotyps. Sb WGF, Band XXX, Nr. 3, Stuttgart 1993). – Die Form der Krone, ihre Steinplatten, bes. Stirn- und Nackenplatte werden genau, auch in ihren Maßen, vorgestellt. Der Ansicht, daß die 12 Steine der Stirnplatte die Apostel symbolisieren, ist zuzustimmen, sofern nicht völlige Eindeutigkeit behauptet wird; aber „spekulativ" dünkt mir doch die Ansicht zu sein, daß die Nackenplatte an die 12 Söhne Jakobs (vgl. Gen 37,9f.) erinnere und daß auch deren verlorener Leitstein „mit allem Vorbehalt als ‚Jo-

sephs-Stein' benannt werden kann" (25). Eine nur alttestamentliche Begründung dieser Ansicht ist eben zu wenig. Hinzu müßten Belege aus der Exegese, Frömmigkeits- und Kunstgeschichte des 10. Jh.'s kommen. Ich hatte dagegen mit der älteren Forschung stärker die Beziehungen zum Zwölfer-Steinplan des hohepriesterlichen Choschen (Ex 28,15–21) und des himmlischen Jerusalems (Apk 21,10–20) gesehen (Theol. 65–75). Die Bedeutung von Apk 21 für die frühmittelalterliche Herrscheridee sollte ja nicht unterschätzt werden, wofür u.a. nicht nur Hrabanus Maurus (De universo libri XXII, MPL 111,472), sondern überhaupt die breite Kenntnis von Augustins „De civitate Dei" spricht (vgl. G. Kretschmar, Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend, Stuttgart 1985). Der m.E. zu kurz kommenden „apokalyptischen" Interpretation entspricht auch der Befund, daß eine ausführliche Erörterung der beiden kongruenten Schläfenplatten fehlt, die doch eindeutig und hauptsächlich die apokalyptische Thronanbetung der 24 Ältesten (Apk 4,2–7 u. 22,1–3) widerspiegelt (vgl. Theol. 57–65).

Wesentlich unterscheiden sich unsere Ansichten über den „Waisen". „Über kaum ein anderes mittelalterliches Thema ist in den letzten Jahrzehnten mehr gerätselt und geschrieben worden", in der Tat. Dies belegt die ausführliche Diskussion wohl sämtlicher Quellen und der Literatur aus verschiedenen Disziplinen (S. 28–58). Einer Deutung als Christus-Stein und als Jaspis nach Apk 21,11 verschließt sich Vf. keineswegs, kommt aber auch aufgrund der bekannten Primärquelle zum Waisen bei Albertus Magnus (De mineralibus II 2.13) zu dem Resultat, er sei „ein Edelopal unbekannter Herkunft, der wohl in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts bei der Fertigung der Reichskrone in diese eingefügt" wurde, dort wo heute als mittlerer Stein der oberen Reihe der Stirnplatte ein unpassender Saphir sitzt: „Der Waise steht also zu der von der Antike, von Persien über Rom und Byzanz bis hin zur Tarôt-Karte des ‚Jüngsten Gerichts' reichenden Bedeutungsreihe: der Tradition des Sternjuwels" (41). Der hier gründlich dokumentierten byzantinischen Tradition des „Waisen" ist auch nichts entgegenzuhalten. Nur meinen Einwand, daß die wichtigsten literarischen Quellen des Mittelalters zum Waisen davon sprechen, daß sich dieser Stein „hinten" in der Reichskrone befand, sehe ich immer noch nicht widerlegt. Walther von der Vogelweides „der weise ob sine nacke stet" (19,2–4) muß doch wohl real begriffen werden. Nach Auskunft mittelhochdeutscher Lexika muß „Nacken" wörtlich verstanden werden. Hinzu kommen die Rechtsquellen, nicht nur Helbling (um 1300) und das Eisenacher Rechtsbuch (um 1400). Sie sollen Walther mit eigenen Worten nur ausgeschrieben haben (45)? Natürlich macht die Nacken-These aufs erste interpretatorische Schwierigkeiten. Aber wer möchte dabei nicht auch an ein Grundmotiv mittelalterlicher Herrscherauffassung denken, nämlich das der politischen und metapolitischen Existenz des Königs, wie es Ernst H. Kantorowicz beschrieb: „The King's Two Bodies", wenn es entsprechend nun im Eisenacher Rechtsbuch (II,1) heißt: „Daz her in dem nacken dez kaisers an der kronen stet, daz bedutit, daz eyn teil sines richis ist, daz her nicht besehin mag, noch bewarin, daz her mucz bevelin Gothe..." (vgl. Theol. 82)? Gibt es nicht auch in der imperialen Kunst des Frühmittelalters eine Bedeutung des Raumes „hinter" uns? Man denke an das Westwerk. Die von Wolf auch nicht ausgeschlossene Interpretation des Waisen als „lapis angularis" oder als Christus-Stein würde durchaus zu dessen Sitz auf der Nackenplatte, Mittelstein der zweiten oberen Reihe, passen. Auch dort ist ja der heutige Saphir ein Ersatz für einen früher verlorengegangenen Stein. Der Alttestamentler E. Ruprecht (Seesen) teilt mir (Brief v. 2. 1. 1997) seine Idee mit, daß sich der Waise somit in der Vierung eines Edelsteinkreuzes befinde, was besonders bei Autopsie der Edelsteingrößen auf der Nackenplatte einleuchten mag. Das Haupt des Gekreuzigten sehen wir auf dem ottonischen „Lotharkreuz" und auch auf dem der Reichskrone aufgesteckten Kreuz – jeweils auf deren Rückseiten! Ich deute damit nur an, daß mir die Diskussion über Ort und Sinn des Waisen auch durch diese Studie noch nicht abgeschlossen zu sein scheint. Der Nackenstein-These wurde übrigens schon seinerzeit nicht nur von meiner Arbeit im Wesentlichen zustimmenden Rezensenten gefolgt, sondern auch von einem eher skeptischen Gelehrten (H. Thümmel, ThZ 37, 1981, 255), und es wiegt nicht leicht, daß vor zwanzig Jahren ein Mitglied einer Philosophischen Fakultät, das meiner Theologischen Heidelberger Fakultät ohne eingehende Begründung den Vorwurf gemacht hatte, mich habilitiert zu haben, immerhin in diesem Punkte meinte: „Soweit mag man ihm folgen" (H. Hoffmann, RhV 41, 1977, 369).

Die Präsentation der Bildplatten besticht vor allem durch den genauen Nachweis der byzantinischen Bezüge; die Inschriften werden auch paläographisch genau untersucht. Die Maiestas-Domini-Platte vorne rechts bringt den mir seinerzeit noch nicht geglückten ikonographischen Nachweis, daß es sich bei den geflügelten Wesen nicht um Seraphim nach Jes 6, wie in der Literatur meist behauptet, sondern um Cherubim nach Hes 1; 10,1–21 u. Apk 4,5 handelt (73). Auch dies also ein apokalyptischer Bezug! Zur Ikonographie der Hiskiaplatte (hinten rechts) möchte ich einwenden, daß die Darstellung Hiskias („Ezechias stützt auf seine recht grob gearbeitete Hand den Kopf bzw. eine rechte Wange; die wesentlich feiner gearbeitete Linke faßt zum Herzen") doch nicht hauptsächlich als Gestus eines „kranken" oder „feindabwehrenden" Beters zu sehen ist (72; vgl. auch 165), sondern ganz im Sinne von Jes 38,5 (vgl. 2. Könige 18,20) als Gestus eines „weinenden" und leidenden Menschen. Just die Darstellung eines leidenden und weinenden Königs ist im Unterschied zum außerchristlichen Herrscherkult ja so eigentümlich christlich – und wirkt auch hier wieder sehr byzantinisch (vgl. den Trauergestus der zur Wange greifenden Hand – eine gewiß auch religionsgeschichtliche und allgemein menschliche Haltung im Moment todverkündender Nachricht – bei zahllosen, hier von uns spontan gefundenen Darstellungen: a) *Maria unter dem Kreuz*, Bucheinband des EB Aribertus, Vorderdeckel, Mailand, zwischen 1018 und 1045. Vgl. H. Fillitz in: Propyläen Kunstgeschichte 5, Berlin 1969, Abb. XXVII. Evangeliar aus Van, 1038. Vgl. M. Zibawi, Die christliche Kunst des Orients, Solothurn 1985, S. 113, Abb. 113. – b) *Johannes unter dem Kreuz*, Emailplatte, zwischen 912 u. 957 Tbilissi. Vgl. W.F. Volbach u. J. Lafontaine-Dosogne, in: Propyläen Kunstgeschichte 3, Berlin 1968, Abb. XXIII. – c) Die über den Tod des Jünglings zu Nain *weinende Mutter*, vgl. Luk 7,13, Gruppe der Magdeburger Elfenbeinplatten, darunter das bekannte Bild des mit Bügelkrone gekrönten Ottos I., zwischen 967 u. 973. Vgl. Katalog: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen, Mainz 1993, Abb. II – 14c und m.).

Beim „Formvergleich mit anderen mittelalterlichen Kronen" überzeugt das Ergebnis, daß die oktogonale Form der Reichskrone jedenfalls in der Tradition des Westens kein Vorbild kennt (76). Die byzantinische Herkunft der Plattenkrone ist evident. Dafür spricht doch auch die Abbildung des Einzugs eines byzantinischen Kaisers auf dem Bamberger „Gunther-Tuch" um 1050 (Abb. 33) und natürlich die Krone Romanos' II. auf der berühmten Pariser Elfenbeintafel mit Kaiserin Eudokia. Jedoch ein Oktogon erkenne ich hier nicht (Abb. 19), wohl aber auf der Ikone Marias als Kaiserin in Santa Maria Trastevere (auf S. 76 fehlt ein Hinweis auf Abb. 9). Diese wohl für Papst Johannes VII. (705–707) geschaffene Krone weist gewiß nach Byzanz, weil dieser Papst ein Grieche war. Diese Tatsache verdiente nicht nur eine Anmerkung (S. 77, Nr. 19); denn von den 13 Päpsten zwischen 678 und 752 waren elf von Geburt Sizilianer, Griechen und Syrer. Mithin ist starker orientalischer Einfluß für das päpstliche Rom in dieser Zeit anzunehmen, und die oktogonale Krone der Maria in Trastevere ist auch byzantinischen und nicht westlichen Typs, so daß von daher auch eine oberitalienische Ableitung der Reichskrone ausscheidet (anders H. Fillitz, Bemerkungen zur Datierung und Lokalisierung der Reichskrone, ZfKG 56, 1993, 313–334). M. Illert (Kiel) verdanke ich die Kenntnis einer der Reichskrone nicht unähnlichen und eindeutig byzantinischen Krone und Gewandung Marias auf einem Mosaik im „Oratorium des Papstes Johannes VII." (heute Florenz, Museo di San Marco. Abb. bei P. Verzone, Werdendes Abendland, 2. Aufl. Baden-Baden 1967. Vgl. J. Nordhagen, The Mosaics of John VII., 705–707 A.D. The Mosaic Fragments and their technique, in: Acta ad archaeologiam et artium historia pertinentia 2, 1965, 121–166).

Mit dem zweiten Hauptteil „Die geistige Umwelt der ‚Wiener Reichskrone'" (86–130) kommt der Politikhistoriker Wolf zum Zuge. Die politischen Bezüge zumal auf den Bildplatten werden herausgearbeitet. Im Unterschied zu mir hebt er stärker auf die „Apostelgleichheit" des gekrönten Herrschers ab, was sich bei der Auffassung nur der Stirnplatte als Apostelplatte ja auch nahelegt, wogegen ich im Gesamtprogramm stärker das Motiv des „Vicarius Christi" erkannte. Die Voranstellung Salomos vor David wird auch hier anhand ottonischer Quellen (Liutprand u. Hrotsvit) auf Otto II. und Otto I. bezogen. Etwas gewagt erscheint mir aber, aus dem Regierungswechsel von Otto I. auf seinen Sohn im Jahr 965 nach Christus eine sozusagen millenaristische Wiederholung des Regierungswechsels von David zu Salomon im Jahre 966/65 vor Christus anzunehmen, trotz der frühmit-

telalterlichen Liebe zu kalendarischen Zahlenspielereien im Stile Bedas (89 f.). – Eine allzu wörtliche Bezugnahme der Hiskia vom Propheten zugesagten weiteren 15 Lebensjahre auf eine Krankheitsgeschichte Ottos I. lehnt auch Wolf ab, entdeckt aber aufgrund der Regierungsdaten Hiskias (25 + 29 Jahre; 2 Chron 29,1) eine verblüffende Analogie: „Denn auch Otto I. war im 25. Jahr, als er 936 König wurde", dazu 29 Jahre kommt man auf das Jahr des Kölner Hoftages 965, als Otto I. sein Haus bestellte. – Das Melchisedek-Motiv, zumal nach dem Hebräerbrief, wird als theologische Grundlage der frühmittelalterlichen „Rex et sacerdos"-Herrscheridee bestätigt. In M-förmig geschwungenen Spruchbändern eine Andeutung an Melchisedek zu sehen, mag diskutabel sein (99). – „Die geistige Welt Bruns von Köln" wird nicht nur nach Ruotgers „Vita Brunonis" erschlossen. Die Westbeziehungen Bruns lassen seine Reise nach Compiégne, „einer Zentrale griechischer Studien in Frankreich", im September 965 bedeutsam erscheinen, kurz vor dem Kölner Hoftag, auf den, wie gezeigt, sich schon die Hiskia-Platte bezogen haben könnte. Aus den verfügbaren Quellen wird erschlossen, daß es in Köln um mehr als einen ottonischen „Familientag" ging: um die Absicherung der ottonischen West- und Byzanzpolitik durch Heiratspolitik, was ja auch mit der Verlobung von Ottos Stieftochter Emma mit dem französischen König Lothar sogleich glückte, und was, womöglich damals eingefädelt, mit der Verheiratung Ottos II. mit Theophanu endlich 972 glücken sollte: „In diesem Kontext ‚paßt' auch die Legende der Reichskrone" (114). Nebenbei: So sicher die romfreundliche Haltung des in Köln wohl bewußt abwesenden Erzbischofs Wilhelm von Mainz ist, so unsicher scheint es mir zu sein, auch im Blick auf Liutprand von Cremona eine Papsthörigkeit anzunehmen (130, s. auch 132, 140). – Die hier nicht zu zitierenden archäologischen Belege für das Vorhandensein einer Gießerei für „Kleinkunst" in St. Pantaleon 960/65 (dabei auch chemische Altersbestimmung der dort gefundenen Holzkohlen zwischen 880 und 980) belehren mich, der auch ich Köln und damit St. Pantaleon als Ursprungsort nicht ausgeschlossen hatte, daß gegenüber Essen/Werden, Trier, Compiégne (?), und schon gar gegenüber bis heute sich behauptenden Ortsangaben wie Reichenau und Oberitalien an diesem Ort die Fertigung der Reichskrone am wahrscheinlichsten anzunehmen ist. In diesem Komplex vermisse ich ein Argument, das auch nach H. Beumann (HZ 229, 1978, 679) einer gründlichen Prüfung bedarf: Thietmar von Merseburg (Chron. II,23) berichtet, daß Brun seinen Schwager Hugo von Franzien zum König krönen wollte und dazu „paratis instrumentis regalibus" auch eine Krone bereitgehalten habe. Bruns Krönungsplan ist Kernstück dieser Erzählung, die sich auf ein Ereignis Ostern 954 bezieht. Selbst beim Nachweis einer Fiktion dieser merkwürdigen Story – die schon fertige Krone ging schließlich durch eine ‚pia fraus' Bruns zu Bruch – ist sie doch ein starkes Argument dafür, daß im Urteil der Zeitgenossen gerade ein Brun große Politik mit Krone und Krönung zu inszenieren wußte. Nicht anders ist die Aufnahme dieser Geschichte in die Chronistik zu erklären (dagegen ohne genauere Prüfung und nur beiläufig Wolf 17, Anm. 41: „Zur Stelle recht unbefangen: Staats 1976, S. 123 ff., dem ich hier nicht zustimmen kann").

Im dritten Hauptteil „Westreich und Byzanz" (131–142) wird deutlich, warum die Reichskrone mehr als eine von anderen Kronen, nämlich eine wirkliche Kaiserkrone von Anfang an war. Wieder steht der Kölner Hoftag 965 im Mittelpunkt, weil damals und dort noch vieles offen war, was gerade gegenüber Byzanz nach 967 kaum noch möglich war. Danach begannen die Zeit des Mitkaisertums Ottos II. und die Brautwerbungen in Byzanz 967/72. Wichtig ist, was auch ich schon nachgewiesen zu haben meine (Theol. 83 ff., 94, 128), und hier mit weiteren byzantinischen Argumenten gestützt wird (134 ff.), daß der so unrömische, so unpäpstliche Charakter der Reichskrone ein Datierungsanhalt für ihre Entstehung 965/67 ist. In Anlehnung an G. J. Kuglers Begriff „Kampfzeit" waren eben diese Jahre 965/67 eine Zeit besonderer „Romfreiheit". Spätestens nach 980 ist auch die so unrömische Darstellung der alttestamentlichen Könige in fränkischer Tracht kaum noch vorstellbar (140). Die Verbindung des Kronenplans mit dem Kölner Hoftag Juni 965 ist also eine diskutable These. Auch ich hatte Ottos Mitkaiserkrönung in Rom Weihnachten 967 als Zieldatum herausgearbeitet, war aber beim „Terminus post quem" vorsichtiger: 961. Immerhin starb Brun sobald nach dem Hoftag, Oktober 965. Käme man dann nicht umhin, für Idee und Ausführung nur vier Monate anzunehmen? Auch mag der Plan eines Mitkaisertums Ottos II., wofür die Voranstellung der Salomon (= Otto II.) – Platte spricht, durchaus schon seit 961 ge-

reift sein. Völlig vergessen lassen möchte ich auch nicht das für Decker-Hauff und Schramm so wichtige, leider von Deér arg problematisierte Zeugnis Luitprands zur Kaiserkrönung Ottos I. am 2. 2. 962: Salbung und Krönung erfolgten am denkwürdigen Tage der Erneuerung des abendländischen Kaisertums offensichtlich „miro ornatu novoque apparatu" (De ottone rege 3; vgl. Theol. 137).

Schließlich drei kleinere, gleichwohl wertvolle Teile: *1. Älteste „Bild- und Wortzeugnisse"*. Schade, daß der sensationelle Münzfund in der Südtürkei von 1982 mit einer in Nürnberg geprägten Darstellung der Reichskrone aus dem „Schatz" Barbarossas 1189 nicht bildlich exakt dokumentiert wurde (143). Jeder würde sich gern selbst überzeugen, daß damit ein ältestes Bildbeispiel gefunden ist. Wie aber steht es mit jener, womöglich aus der Gegenpropaganda Waldemars I. von Dänemark (1157–1182) stammenden Plattenkrone, die wie ein Gegenstück zur Reichskrone aussehend, ja wie eine Kontrafaktur zu Walthers von der Vogelweide Spruch „die cirkel sint ze here..." (9,13), auf dem Taufstein der Kirche von Munkbrarup/Angeln abgebildet ist (W. Steinwarder wird darüber in den „Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte" II, 48, 1997 = Jubiläumsband, berichten)? Undiskutiert bleibt hier auch meine Beobachtung zum Jahr 1015: „Die Pilatuskrone in der Bernwardstür und die Reichskrone. Eine auffallende Parallele" (Das Münster 1993, 219–226). Älteste Wortzeugnisse in den Königssprüchen Walthers von der Vogelweide sind in der Tat „eindeutig" (144), trotz gelegentlicher Infragestellung (E. Nellmann, Philippe setze en weisen uf. In: R. Krohn, Hg., Stauferzeit = Karlsruher Kulturwissenschaftliche Arbeiten 1, Karlsruhe 1977, 87–104). Neuerdings wagt auch R. Elze zu Walther die Frage: „Meinte er eine besser passende Krone, die wir nicht kennen?" (DA 42,2, 1993, 706). Elzes einziges Argument ist bisher der dem Kopf nicht angepaßte große Durchmesser der Krone, die nur durch eine Innenmütze von einem Mann getragen werden konnte. Die Tatsache, daß solche Innenkappe schon im Mittelalter zur Kronenausstattung gehörte, nimmt Elze nicht zur Kenntnis. *2. Einige in letzter Zeit auftauchende „Spätdatierungsversuche"* sind untereinander völlig widersprüchlich, doch die von H. C. Faussner (1986) und M. Schulze-Dörrlamm, letztere im Rahmen der Speyrer Salierausstellung 1990/91 sogar mit breiter Publizität gefördert, werden in ihrer Absurdität zerpflückt (148–161). Der Haupteinwand, daß Frau Schulze-Dörrlamm mit der Spätdatierung der Reichskrone (= „Krone Konrads II.") auch eine Serie von Umdatierungen anderer Kunstwerke verbinden muß, die herkömmlich als ottonisch gelten, ist methodisch so schwerwiegend, daß sich m.E. eine weitere Debatte zur Hauptthese dieses Speyer-Buches erübrigt (die Krone werde hier „ad maiorem sponsorum gloriam", wie Wolf S. 155 scharf bemerkt, gar auf die Landeshauptstadt Mainz „fixiert"). Die in jedem Proseminar einzustudierende methodische Regel, keine Hypothese gleich mit mehreren anderen Hypothesen begründen zu wollen, wurde auch sonst gegen diese publikumswirksame Arbeit erhoben (bes. von H. Westermann-Angerhausen u. H. Fillitz, s. hier S. 142 Anm. 189 u. 190, auch von mir in: Spektrum der Wissenschaft, 1992,8f.). *3. In universalhistorischer Perspektive* wird schließlich diese von Brun für Bruder Otto I. und Neffen Otto II. geschaffene Krone als ein *Inbegriff des alten Reiches* in der Mitte Europas gewürdigt (162–164).

Ein erster, weniger zum Thema gehörender Exkurs widmet sich den Ruotbert-Grabbeilagen in Trier. Sie sollen beweisen, daß trotz der Normannenzerstörung von 882 schon vor Egbert (977–993) in Trier „eine Goldschmiedewerkstatt wahrscheinlich" ist (167). Ein zweiter Exkurs widmet sich dem 1880 in der Nähe des Mainzer Domes gefundenen „Hort der Kaiserinnen". Dessen berühmte herrliche Schmuckstücke (Adlerfibel, Lorum, Maniakon und Mondsichelohrgehänge) werden als byzantinisch beeinflußt und als wahrscheinlich wie die Reichskrone in Köln St. Pantaleon geschaffen präsentiert. Die wohl mögliche Zuschreibung zu einem Schmuck schon der Kaiserin Theophanu (gestorben 991) wird die Diskussion beleben. Die Umdatierung auch dieses Mainzer Schatzes durch Schulze-Dörrlamm auf das mittlere 11. Jahrhundert in einer weiteren Sonderpublikation zur Ausstellung „Die Salier und ihr Reich" (Mainz 1991) bedarf allerdings keiner weiteren Erörterung. – „Einige ergänzende Bemerkungen zu ottonischen Goldschmiedearbeiten", auch zum Lotharkreuz, schließen sich an und werden auch für die künftige Forschung als „für den Vergleich taugliche Stücke zur Datierung der ‚Wiener Reichskrone'" nach neuestem Forschungsstand zitiert (174–180). Nützlich ist auch der letztendlich von Christiane Wolf mitgegebene tabellarische Aufriß zur Reichskrone und den

Reichskleinodien in der Zeitgeschichte 1938–1995. Es wird auch die Anwesenheit der Reichskleinodien in den letzten Kriegstagen in Nürnberg, ja bis zum durch den Alliierten Kontrollrat verfügten Rücktransport nach Wien Januar 1946 aufgelistet. Ich selbst war in meinem populärwissenschaftlich gemeinten Büchlein (Die Reichskrone. Geschichte und Bedeutung eines europäischen Symbols, Göttingen 1991) hinsichtlich der letzten Kriegsmonate einer Zeitungsente aufgesessen. (Selbstkorrektur in: Das Münster 1993, 226; dort auch Verweis auf E. Kubin, Die Reichskleinodien, Wien 1991, 239 ff., wo das Wirrwarr um echte und falsche, nämlich Aachener Insignien 1945/46 nach Fotos der „National Archives" in Washington D.C., dokumentiert ist).

Wolfs Buch, fürchte ich, wird andere Versuche der Spätdatierung nach sich ziehen. H. M. Schaller möchte die Reichskrone, so auf den Göppinger Staufer-Tagen 1996 angemeldet, in die Stauferzeit bringen. Alle Spätdatierungen werden aber, darin bin ich mit Wolf ganz einig, nur ohne Beachtung des theologiegeschichtlichen Programms auskommen müssen, welches eindeutig in den Kreis ottonischer Hoftheologie paßt. Die Reichskrone ist ein genuin christliches Symbol, zu dessen Interpretation man ohne genaue Untersuchung ihrer direkten und indirekten Anspielungen auf Bibelstellen und deren konkreter auslegungsgeschichtlicher Anwendung zu einer bestimmten Zeit scheitern muß. Exegesegeschichte und zumal reale Wirkungsgeschichte der Bibel sind gerade bei der Erklärung eines mittelalterlichen Sakralkunstwerkes mehr als ein Hilfsargument. R. Elze hatte es sich seinerzeit zu leicht gemacht, als er bei der Edition der biblisch durchsättigten „Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin", MGH.F., Hannover 1960, insgesamt (!) nur mal rund 13, zum Teil dieselben sofort ins Auge fallenden Bibelstellen notierte. – J. Fried, wird sich freilich hüten müssen, nun auch gegen Wolf wie früher gegen mich das Pauschalverdikt „theologisch spekulativ" zu erheben (so in dem Oldenbourg-Grundriß „Die Formierung Europas 840–1046", OGGb, 2. Aufl. München 1993, 165). Denn in einer in der Presse schon zu einem neuen „Historikerstreit" hochstilisisierten Kontroverse mit G. Althoff bekennt sich Fried neuerdings selbst zu „Phantasie und Spekulation", die mit zu den „wertvollsten Fähigkeiten des Historikers" zählen sollen (HZ 260, 1995, 179). Ich halte eine so positive Bewertung und Anwendung von „Spekulationen" nicht einmal bei erzählender Geschichtsdarstellung für richtig und schon gar nicht bei der Erklärung der Reichskrone, so verlockend es ist, allen ihren zu Gold und Edelstein, Perlen und Emailbildern verwobenen frommen Geheimnissen nachzuspüren. Methodisch gilt: man darf nicht alles erklären, obwohl alles einen Sinn zu haben scheint. Wolfs zurückweisender Kritik an dem vor einigen Jahren erschienenen Reichskronenbuch des Benediktinerpaters A. Gerke (Münsterschwarzach o.J.) muß ich daher wegen dessen exklusiver Anwendung mittelalterlicher Zahlenallegorese zustimmen (so erfreulich für mich natürlich war, daß auch Gerke meiner Waise-Nacken-These gefolgt ist; vgl. Wolf 161, Anm. 263). Es kommt gerade bei diesem sowohl politischen als auch theologischen Kunstwerk darauf an, daß die Erklärung stets auf eine Synopse der verschiedenen Spezialdisziplinen achtet und dabei demjenigen Argument die Evidenz zuspricht, das von mehreren Disziplinen, unabhängig voneinander, gestützt wird. Daß dabei die Bibel und ihre mehr oder weniger reflektierte Auslegung im 10. Jahrhundert ein methodischer Leitfaden ist, hat dieses Buch im Wesentlichen und mit neuen Präzisierungen auch gegenüber meiner früheren Arbeit nachgewiesen. Denn die Reichskrone ist ein einzigartiges Paradigma für den in aller Kirchengeschichtswissenschaft, signifikant im mediävistischen Bereich, nötigen interdisziplinären Diskurs.

Kiel *Reinhart Staats*

Christoph Markschies: Gibt es eine „Theologie der gotischen Kathedrale"? Nochmals: Suger von Saint-Denis und Sankt Dionys vom Areopag. Vorgelegt von Martin Hengel am 12. November 1994 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jahrgang 1995, 1. Abhandlung), Heidelberg (C. Winter) 1995, 80 S., 7 s/w-Abb., kt., ISBN 3-8253-0272-5.

Ausgangspunkt und höchste Entfaltung der Gotik liegen in Frankreich. Der neue Stil entstand seit 1130 in der Île-de-France, die nunmehr mit der Hauptstadt Paris das Zentrum des Landes, die hier entstehende Universität aber zum geistigen Mittelpunkt des ganzen Abendlandes

wurde. Wie mächtig die Impulse waren, die im 12. Jahrhundert von Frankreich ausgingen, ermißt man an der Gestalt des heiligen Bernhard von Clairvaux (1090–1153). Der Zisterzienserabt hat nicht nur das Klosterleben entscheidend reformiert, er wurde in der ersten Hälfte des nach ihm benannten Jahrhunderts der geistige Lenker der Christenheit, auf dessen Rat Könige und Päpste hörten. Unter seinem Einfluß wandelte sich auch die Marienverehrung zu jener Innigkeit, die sich in dem neuen Namen „Notre Dame" ausspricht und die ihren Niederschlag in Namengebung und Plastik der Kathedralen gefunden hat. Der zweite Kreuzzug (1147–1149) war das Werk Bernhards von Clairvaux. Da der König von Frankreich – ebenso wie der deutsche König – an dem unglücklichen Unternehmen teilnahm, wurde der Abt der vor den Toren der Île-de-la-Cité gelegenen Benediktinerabtei Saint-Denis-en-France, Suger (1080/81–1151), zum Reichsverweser bestellt. Dieser großartige Mann wurde zum Bahnbrecher des neuen Stilgefühls. Schon vor seiner Regentschaft hatte er – seit 1130 – in Saint-Denis den Westbau und den Chor der Abteikirche erneuert, und zwar in so neuartiger Weise, daß man diesen Bau als den Ausgangspunkt der Gotik, als ihren „Gründungsbau" (Otto von Simson) und Suger als ihren Bauherrn und Architekten zugleich betrachten kann. Dabei ist unter „Gotik" weit mehr als ein Konstruktionsprinzip, mehr als nur ein Baustil zu verstehen; der Begriff bezeichnet eine Kulturepoche, eine von der Kirche geprägte Weltanschauung, deren Grundzüge alle Lebensäußerungen des hohen Mittelalters durchdringt. So bezeichnet Georges Duby denn auch den Zeitraum von 1130 bis 1280 als die „Zeit der Kathedralen" (Le Temps des cathédrales, 1976, deutsch 1980). Sein Anliegen, „diesen Abschnitt des Hochmittelalters heutigen Menschen aufzuschließen und darzustellen von den Kathedralbauten her, die während jener Epoche mit so großem ideellem, technischem und finanziellem Engagement auf- und ausgebaut wurden zu wahren Kronen der jeweiligen Städte", greift Markschies, wie er in der Einleitung zu seiner – und dies sei vorweggenommen – ganz vorzüglichen, aussagekräftig bebilderten Studie darlegt, auf: „Gelingt nun von den Kathedralen her auch – so hat sich Kirchen- und Theologiegeschichte im Anschluß an Dubys Arbeit zu fragen – ein Blick auf die Theologie dieses Mittelalters? Und umgekehrt: Gewinnt die Theologie jener Epoche Gestalt in den Bauten? Gibt es so etwas wie eine „Theologie der gotischen Kathedrale"? (S. 11)

Zur Beantwortung dieser Fragen, die der Verfasser als Überprüfung traditioneller Antwortversuche der Kunstgeschichte verstanden wissen will, beginne man am besten mit dem Neubau von Saint-Denis durch Suger seit 1130 und dessen drei ausführliche Schriften zur Kirche und ihrer künstlerischen Ausstattung, denn diese Kirche der Benediktinerabtei „eignet sich vorzüglich für solche Untersuchungen, weil es sich nicht nur um ein ganz frühes Beispiel für die Gotik handelt, sondern um eine der wichtigsten Abteien, wenn nicht *die* wichtigste Abtei des Reiches..., Memorie eines der wichtigsten Heiligen von Paris und ganz Neustrien, Grabstätte vieler Könige seit der Merowingerzeit, Erziehungs- und Aufenthaltsort französischer Könige seit der Karolingerzeit, permanenter Aufbewahrungsort wichtiger kirchlicher und staatlicher Zeichen und Symbole, z.B. der verschiedenen Kronen der französischen Könige oder der ‚Oriflamme', der sagenhaften ‚Goldfahne' Karls des Großen, nicht zuletzt ‚Hort des Krönungsschatzes' (Percy Ernst Schramm). Durch diese Heiltümer und die übrigen Reliquien des Kirchenschatzes wurde die Abteikirche zu einem zentralen Pilgerziel" (S. 11 f.).

Mit der größtmöglichen Akribie analysiert Markschies die klassischen Theorien Erwin Panofskys (S. 13–23) und Otto von Simsons und seiner Nachfolger (23–39). Während Panofsky in seinen Arbeiten von 1946 und 1979 „eine Theorie über den geistigen Hintergrund seines *Bauherrn*, jedoch noch keine direkte Ansicht zur ‚Theologie der gotischen Kathedrale' im Sinne einer These über den geistigen Hintergrund eines bestimmten *Bauwerkes*" vertrat (S. 14), tat genau dies von Simson 1956, indem er „die angeblichen theologischen und philosophischen Prämissen Sugers", den er als „Vater der Gotik" bezeichnet, „in der christlich-neuplatonischen Mystik des Areopagiten kausal mit der architektonischen Erscheinung der vom Abt errichteten Neubauteile der Abteikirche verbunden hat" (S. 23), was Markschies zur Zuspitzung dieser These führt: „Ohne Pseudo-Dionys keine Gotik" (S. 28).

Diese grundsoliden Analysen bilden das Fundament, auf dem sich der Verfasser in den geradezu spannend zu lesenden Abschnitten „Vorüberlegungen eines Theologen zu einem möglichen Zusammenhang von mittelalterlicher Theologie und Architektur" (S. 40–46) und „Welcher

Zusammenhang besteht zwischen Sugers Schriften und dem Corpus Dionysiacum?" (S. 46–60) sicheren und geradezu leichten Fußes, in jedem Falle souverän bewegen kann hin zu einer vorläufigen, dabei aber schon maßgeblichen Bilanz („Zusammenfassung und Ausblick", S. 60–65), nach der „Abt Suger von Saint-Denis kein origineller theologischer Denker war, sondern an der entsprechenden Koine seiner Zeit partizipierte, die (noch) nicht im Besonderen vom *Corpus Dionysiacum*, sondern allgemein von christlich-platonischem Denken geprägt war, was freilich auch längst abgeblaßt, rein topisch angewendet wurde ... Woher die architektonischen Neuerungen und Einfälle der beiden Phasen des Abteineubaus unter Abt Suger kommen, müssen zunächst einmal die Kunsthistoriker klären. Eine einlinige und monokausale geistesgeschichtliche Ableitung, z.B. aus einer Philosophie oder theologischen Modeströmung des zwölften Jahrhunderts, dürfte nun aber nicht mehr möglich sein" (S. 60). Die Forschung könne sich jetzt, da Suger seiner Rolle als „Kronzeuge" für die „geistige Grundlage" der Gotik, für die „Theologie der gotischen Kathedrale" verlustig gegangen sei, den Fragen zuwenden: „Inwiefern gehören Sugers Bauten zu einem Klosterreformprogramm? Wieweit hat er das traditionelle Material der Licht- und Abbildvorstellungen neu und eigenständig dienstbar gemacht für eine gegen Clairvaux und Bernhard gerichtete ‚theologische Ästhetik'? ... Erst wenn wir über ein vollständiges und philologisch brauchbares Inventar solcher ‚Theologumena der Kathedralen' verfügen und wenn auch die kirchenpolitischen Implikationen solcher Bauten weiter aufgedeckt sind, werden wir die andere große Frage nach der ‚Theologie der gotischen Kathedrale' beantworten können ... Zu dieser immensen Arbeit, die sich nur in gemeinsamen Anstrengungen von Kirchen- und Kunstgeschichte bewältigen lassen wird, wollten unsere Überlegungen einen kleinen Beitrag leisten" (S. 62–65).

Wie bedeutend der Beitrag der vorliegenden Studie – sie findet ihren Abschluß mit einem Anhang („Die Bauinschriften [tituli] Sugers, übersetzt und kommentiert", S. 66–68) und einer ausführlichen Bibliographie (S. 70–80) – aber jetzt schon ist, werden künftige Anstrengungen – und dessen ist sich der Rezensent sicher – eindrucksvoll unter Beweis stellen können.

München *Manfred Heim*

Regesten der in Niedersachsen und Bremen überlieferten Papsturkunden 1198–1503, bearbeitet von *Brigide Schwarz* (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 37; Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter 15), Hannover (Hahn'sche Buchhandlung) 1993, 674 S., geb., ISBN 3-7752-5861-2.

Das Buch ist singulär. Ein Papstregestenwerk, welches die Kehr-Jaffé-Potthast-Schwelle 1198 bzw. 1304, das die Zäsuren der ‚Régistres et lettres des Papes' 1378 und des ‚Censimento' 1417 überschritte, und sogar bis in das kaum findmittelerschlossene 16. Jahrhundert vordränge, gab es bisher nicht.

Der Band besitzt freilich einen älteren Halbbruder: Frau Schwarz, die sich seit dreißig Jahren der Erforschung der Kurienbehörden und ihrer Personen widmet und u.a. maßgeblich am Repertorium Germanicum beteiligt ist, hatte niedersächsische Papsturkunden bereits für den sog. ‚Censimento' regestiert und in der Reihe ‚Index Actorum Romanorum Pontificum' ihre ‚Originale von Papsturkunden in Niedersachsen 1199–1417' als Band IV (Città del Vaticano 1988) vorgelegt (siehe dazu D. Girgensohn, in: AHP 27 (1989) S. 444–447). [Nach langer Stagnation scheint das ‚Censimento'-projekt etwas Tritt zu fassen. Nach Schwarz erschienen in der Reihe Bände über England 1305 bis 1415 (1991) und Baden-Württemberg 1198 bis 1417 (2 Bde.1993), sowie Österreich 1198-1304 (Fontes rerum Austriacarum II 83, 1991)].

Von 2288 Nummern sind also 472 bereits im älteren Band ausführlich erfaßt. Die Doppelung rechtfertigt sich indes durch das Neue, das diese Regesten unter Beibehaltung des regionalen Aufbewahrungskriteriums bieten: a) der Erfassungszeitraum endet mehr als 80 Jahre später, mit dem Pontifikat Alexanders VI. 1503. Ursprünglich war sogar das Jahr 1550 anvisiert. Jedenfalls setzen die Regesten den ‚Censimento' (was die Originale betrifft) fort. b) auch nichtoriginale Überlieferung ist aufgenommen (Deperdita, Copiare, gelehrte Abschriften), sowie c) Stücke, die nicht in der kurialen Kanzlei gefertigt wurden; u.a. Schreiben von Rota, Pönitentiarie, Kammer, Kardinalsbriefe; ferner - noch zu erläutern - Urkunden von päpstlichen Legaten und von Konzilien; z.T. ist aber auch in partibus entstandenes Schriftgut integriert, das mit der amtlichen Produktion, v. a. bei Prozessen, in

Zusammenhang steht (S. XXVII), etwa Appellationen, Geldüberweisungen.

In der Einleitung (S. VII–XXXVIII) bietet Schwarz einen Überblick über Anlage und Art der Materialerfassung des Bandes. Es folgt eine knappe, auch für sich genommen sehr empfehlenswerte Quellenkunde kurialen Schriftguts und seiner Terminologie, verbunden mit einer Skizze verschiedener Geschäftsgänge, etwa bei der Umsetzung von Provisionen. Den Beschluß bilden – was bei Werken dieser Art selten ist – detaillierte Hinweise auf ‚Möglichkeiten einer Nutzung der Publikation' (S. XXVIII–XXXIV), d.h. einer Nutzung für die allgemeine wie speziell für die niedersächsische Kirchengeschichte (Thema Stadt-Kirche im Spiegel der Kurienprozesse, Bedeutung der delegierten Richter, Vordringen landesherrlicher Eingriffe, Prosopographie und Sozialgeschichte des Klerus etc.).

Die sauber gearbeiteten chronologischen Regesten bestehen aus einer knappen deutschen Zusammenfassung des Urkundentexts, gefolgt von Incipit und Datierung in originalem Wortlaut. Den Apparat bilden Archivangaben mit knapper Charakterisierung von Originalmerkmalen und Besiegelung, Hinweise auf Registertradition (sporadisch), auf Drucke und Regesten, sowie sparsame Sachanmerkungen.

Die ‚niedersächsischen' Stückzahlen weichen nicht wesentlich von dem ab, was Länge und Intensität der Pontifikate erwarten liessen. Wie schon in Schwarz' Censimento-Band (101 Stücke) kommt auch im erweiterten Regestenwerk Bonifaz IX. mit 200 Stücken auf den ersten Platz (nr. 1117–1316). Dies bestätigt das Bild von der Bedeutung dieses Pontifikats für Deutschland (so auch Girgensohn, wie oben S. 445).

Die heutigen Länder Niedersachsen und Bremen umfassen ganz oder in Teilen vornehmlich die damaligen Diözesen Bremen, Verden, Hildesheim, Osnabrück und Minden, sowie einen nördlichen Streifen von Mainz; insgesamt ein Gebiet, das Schwarz selbst etwas pauschal, aber, gemessen an ersten Auswertungen des Repertorium Germanicum, im ganzen wohl zutreffend als ‚kurienfern' (S. XXVIII mit Anm. 117) einstuft. ‚Kuriennähe' und ‚Kurienferne' sind nur sehr bedingt Resultate der zentralen oder peripheren geographischen Lage, mehr schon der Dichte der geistlichen Institutionen; vor allem aber sind sie Ergebnis der Kontaktintensität zwischen Kurie und partes, der Nachfrageintensität ex partibus und umgekehrt der Reaktions- und Interessenintensität der Zentrale. Nachprüf- und berechenbar ist dabei der schriftliche Niederschlag in Gestalt von Appellationen und Suppliken, Reskripten und Breven etc. Geht man diesen Fragen von der Empfängerüberlieferung aus nach, spielt der lokale Quellenverlust eine wichtige Rolle, ohne relativ aussagekräftige Befunde unmöglich zu machen. Insofern bietet Schwarz' Regestenwerk einen Beitrag zu der von Erich Meuthen angeregten (QFIAB 71 (1991) 280–309, bes. S. 303 ‚Basiszahlen'), und derzeit von Götz R. Tewes anhand der Kurienregister betriebenen ‚ländervergleichenden Komparatistik' (ebd. S. 293) der Kurienkontakte.

Würdigt man ausgewählte Aspekte, so erscheinen unter anderem die Konzilien und Legationen bemerkenswert. Letztere rufen geradezu nach einer umfassenden Untersuchung. Bei Schwarz verzeichnet sind u.a. diejenigen der Kardinäle Guido von Palestrina 1201–1204 (nr. 20–26), Konrad v. Urach 1224–1226 (nr. 167–187), Otto Candidus 1229–1232 (nr. 220–230), Hugo von S. Sabina 1251 (nr. 400–435), Petrus Capocci 1254/55 (nr. 438–441). Nach einer bemerkenswerten Pause von über 120 Jahren (!) erscheint erst wieder Kardinal Pileus 1378–1382 als Legat (nr. 1064–1070). Die Legationen der Kardinäle Orsini 1423 und Branda 1427/28 unter Martin V. haben – im erhaltenen niedersächsischen Material – kaum Spuren hinterlassen (nur nr. 1540). Der nächste Legat (Cesarini wird dem Basler Konzil zugeordnet) ist Juan Carvajal 1447–1449 (nr. 1736–1745); ihm schließt sich, am reichsten dokumentiert, die Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/52 an (nr. 1766–1875), zu welcher der betreffende Teilband I,3 der ‚Acta Cusana' gerade erscheint. Spätere Legationen eines Bessarion 1460 (nr. 1967), Barbo 1474 (nr. 2071) und Geraldini 1482–1484 (nr. 2133) finden wieder nur spärlichen Niederschlag. Die wichtige, geradezu ‚vorreformatorisch' aufgeladene Legation des Raimundus Peraudi von 1502/03 konnte leider nicht mehr in den Band aufgenommen werden.

Konzilien als Behörden: Pisa 1408 (nr. 1359–1362), Konstanz zunächst unter Leitung Johannes' XXIII., dann während der Sedisvakanz, 1414–1417 (nr. 1395–1404, 1405–1442). Der immense Urkundenausstoß des Basler Konzils, dessen Produkte in kaum einem Archiv fehlen, ist von der Forschung nicht erfaßt, und wohl auch kaum erfaßbar. So mag sich erklä-

ren, daß die bei Schwarz – inclusive der Legaten- und Richterurkunden – erfaßten 107 Nummern (1560–1667) das – soweit ich sehe –, umfangreichste Spektrum aufbereiteter Basler Urkundenüberlieferung darstellt. [Zum Vergleich: Der aus diversen europäischen Archiven eher willkürlich zusammengezettelte Schedario Baumgarten, Bd. 4, Città del Vaticano 1986, enthält 81 Basler Originale (nr. 7369–7450)]. – Signifikant, wie sich der weitestgehende Kontaktunterbruch der deutschen Kirche zu Eugen IV. zwischen 1438 und 1444 auch im – fehlenden – ‚niedersächsischen' Material niederschlägt. – Nr. 1619, der Auftrag des Basler Konzils von 1436 Jan. 22 an die nordeuropäischen Bischöfe zur Benediktinerreform (vgl. auch nr. 1647), ist jetzt neu untersucht und nach dem Original (HStA Hannover, Celle Or. 100, Michaeliskloster Lüneburg nr. 755) teilediert in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift Erich Meuthen, München 1994, Bd. 1, S. 87–121, bes. 112–117.

Mit seinen Indices steht und fällt der Gebrauchswert eines Werks wie des vorliegenden. Sie sind hier in der Tat hervorragend (S. 568–673): Personen- und Ortsnamen, ein nach Institutionen/ Personengruppen und Einzelpersonen zweigeteiltes Sonderverzeichnis Römische Kurie, vor allem aber ein Sachindex, schließlich ein Verzeichnis der Incipit, sie zusammen machen den Band zu einem intensiv nutzbaren Arbeitsinstrument.

Nicht recht ersichtlich ist, warum die Arbeit Bernd Hergemöllers über ‚Pfaffenkriege im spätmittelalterlichen Hanseraum', 2 Bde., Köln 1988, im Zusammenhang der auch bei Schwarz reich dokumentierten Konflikte in Braunschweig, Osnabrück und Lüneburg (‚Prälatenkrieg') kommentarlos ignoriert wird. Dabei bietet v.a. dessen 2. Band den jüngsten und oft einzigen (freilich auch vielfach nicht korrekten) Druck: Schwarz nr. 1345a = Hergemöller II (H) nr. 7; nr. 1392 = H nr. 12; nr. 1405 = H nr. 13; nr. 1472 = H nr. 19; nr. 1522 = H nr. 25, dem allerdings das Original StA Osnabrück Rep. 5 nr. 755 entgangen ist, stattdessen nach ASV Reg. Lat. 251 f. 50v ediert; nr. 1524 = H nr. 27 und nochmals als Insert in nr. 31; nr. 1616 = H nr. 34; nr. 1918 = H nr. 43; nr. 1994 und nr. 2004 = in H nr. 56 S.150–153 als Doppelinsert). Einige Unsauberkeiten bei Hergemöller lassen sich umgekehrt durch Schwarz korrigieren. – Zu nr. 1919 (vgl. auch nr. 1907) mag man fragen, ob das auf 1455 Jan. 31 datierte Beispiel der durch Paulinus C(h)appe massenhaft verbreiteten Zyprischen Ablaßbriefe womöglich ein Exemplar des berühmten Frühestdrucks (GW 6555–6556) darstellt.

Schwarz' exemplarischer regionaler Kraftakt hat sich gelohnt! Zwar sind ‚Papstregesten in Niedersachsen' eigentlich so anachronistisch wie die ‚Römer in Nordrhein-Westfalen'; weit höheren Sinn würde das Ganze machen, wenn man Regestenwerke gleicher Art etwa für Sachsen-Anhalt, Rheinland-Pfalz, Bayern und weitere Bundesländer erhoffen dürfte. Doch dafür spricht leider nichts. Die schon traditionelle Papsturkundennähe der niedersächsischen Archivare bleibt ein Sonderfall. So wirkt gerade das Singuläre des Werks als einziger Wermutstropfen.

Köln *Johannes Helmrath*

Meta Niederkorn-Bruck: Die Melker Reform im Spiegel der Visitationen (= Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergänzungsband 30), Wien – München (R. Oldenbourg-Verlag) 1994, 262 S., kt., ISBN 3-486-64830-6.

Der hier zu besprechenden Veröffentlichung, die als 30. Ergänzungsband in den Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Wien, erscheinen konnte, liegt die gleichnamige Dissertation der Verfasserin – damals noch unter Meta Bruck – zugrunde. Die Masch. Dissertation trägt die Jahrezahl 1986. Ein Jahr zuvor präsentierte K. Hallinger als Bd. XI,1 in seinem Corpus Consuetudinum Monasticarum die „Caeremoniae regularis observantiae sanctissimi patris nostri Benedicti ex ipsius regula sumptae, secundum quod in sacris locis, scilicet Specu et monasterio Sublacensi practicantur", ein Kompendium, das die wichtigsten Grundlagen, die Verweise auf den recht komplizierten Prozess der Entstehung, Inhalte und die Entfaltung des wichtigsten Traditionsgutes jener Quellen zugänglich macht, die zur Observanz von Subiaco (ab 1379 im Zusammenschluß von „Monasterium Sublacense", heute S. Scolastica und Sacro Speco) führten. Diese recht differenzierte Ausformung der Observanz von Subiaco findet einen Niederschlag in der Textgenese und in den Texten selbst und wird in der textkritischen Edition in Bezugnahme auf die verschiedenen Einzelredaktionen (a, e, i, o, u) und deren laufende Abhängigkeit voneinander durch die schichtenweise Druckwiedergabe deutlich gemacht. 1987 folgte als Bd. XI,2 das „Breviarium caere-

moniarum monasterii Mellicensis" (= y), der eigentliche, aus Subiaco herausgewachsene Text der „Consuetudo" von Melk, wenn man, wie es häufig in der Sekundärliteratur geschieht, mit diesem in seiner Verwendung so bunt schillernden und vielfach mißverständlich gebrauchten Wort „Consuetudo" die im CCM XI,2 in Schriftform vorliegende Lebenspraxis des Klosters Melk um 1460 bezeichnen möchte.

Schon aus der Kurzcharakterisierung des grundlegenden Quellenwerks für die „Melker Reform" mag deutlich werden, wie komplex die Vorgeschichte, wie verwoben und vielfältig sich der Prozess der historischen Abläufe allein schon bis zum Entstehen dessen darbietet, was als „Melker Reform" bezeichnet wird. Hinzukommt das Faktum einer verwirrenden Vielfalt von Begriffen aus der „monastischen Phraseologie", um mit dem Wort des Kassius Hallinger jene Phänomene anzusprechen, die im 14. und 15. Jahrhundert für die Benediktiner noch kaum fixiert waren oder gerade damals mutiert wurden. Wer also aus nur heutiger Sicht und auf dem Hintergrund der seit dem Tridentinum geläufigen Begriffe wie Orden, Kongregation, Visitation, Statuten, Consuetudines usw. bemüht ist, sich der historischen Wahrheit über die „Melker Reform" zu nähern, der muß Gefahr laufen, viele Zeitdokumente einseitig und mit „normativen" Gehalt befrachtet zu verstehen. Die daraus resultierende Aneinanderreihung von Zitaten aus der mit lobenswertem Fleiß eingesehenen Vielzahl von Handschriften und auch Publikationen vermag dennoch nicht Aufhellung, Zusammenschau und neue Erkenntnisse zu erbringen, sondern gleicht eher einer bunten Aufzählung von Textstellen unter Überschriften, Schemata und Kombinationen, die leider wissenschaftlich kaum greifen. Dabei sei zugebilligt, daß die Quellenlage für die „Melker Reform" gerade in Melk, also „in situ" eine fast erdrückende Üppigkeit aufweist und die Versuchung daher nahe liegt, vor allem wenn man wie Meta Niederkorn-Bruck in Melk geboren und im dortigen Stift ausgebildet wurde, der vielfach schon in der Barockzeit gesichteten und teilweise veröffentlichten Materialfülle zu erliegen und weniger der im Titel angekündigten wissenschaftlichen Herausforderung zu entsprechen.

Diese Vorbemerkung erschien mir nötig zu sein, um das Verständnis der weiteren Ausführungen zu erleichtern, wobei ohnedies auf die vielen verführerischen, weil als sicher dargestellten Fehlinterpretationen einzelner Texte, die willkürlichen Zusammenstellungen von Einzelfakten, die einem „Nicht- Insider" verzeihlichen Fehlgriffe eben im Gebrauch der monastischen Terminologie nicht eingegangen werden kann. Es muß genügen, in großen Linien den Spiegel über die Melker Reform zurechtzurücken.

Der Ansatzpunkt für M. Niederkorn-Bruck, so in ihrer Schlußbemerkung (S. 175) stellt „die Frage nach weiteren Quellen zur Ausbreitung der Reform – also zu den Visitationen – und zur geistlich- geistigen Grundlage der Reform" dar. Um ihrem Thema gerecht werden zu können, muß sie weit ausholen und beginnt in ihrer Einleitung mit den „Bemühungen um die Erneuerung des benediktinischen Lebens im 13., 14. und 15 . Jahrhundert" (S. 11 – S. 40). Auf S. 17 wird festgestellt: „Die Reform von Subiaco in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts war schließlich ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zur Erneuerung des benediktinischen Lebens" (d.h. in den „italienischen Benediktinerklöster" = Titel), „auch wenn das Interesse der Kurie an der Reform sicherlich durch fiskalische Überlegungen geweckt worden war"! Knapp und nicht ganz exakt wird dann auf die Entstehung der „Consuetudines Sublacenses" eingegangen, die „dann im 15. Jahrhundert zunächst als Grundlage für das Programm der Melker Reform" dienten, aus denen schließlich „bis etwa um 1460 eigene Consuetudines Mellicenses ausgearbeitet wurden. Subiaco sollte der Ausgangspunkt für die Reform anderer Benediktinerklöster werden", so schreibt die Autorin. Nach solch grundsätzlichen Behauptungen, für welche man die Begründungen vermissen muß – es gibt sie nicht –, folgt die Einschränkung: „Erst das Reformprogramm, das auf dem Konstanzer Konzil für die gesamte Kirche erarbeitet wurde, schuf die Voraussetzungen für eine erfolgreiche und bleibende Erneuerung des Klosterlebens in Italien" (S. 19).

Unter Absatz I, 3 „Die Reformpläne Herzog Albrechts V. von Österreich ..." erzählt die Vf. Abläufe und Geschehnisse, die zur Melker Reform führten, ohne je der bereits vorliegenden, einschlägigen und aktuellen Literatur das Wort zu belassen. Ein „siehe" oder „vgl." kommt in ihren Angaben kaum vor. Vieles ist doch in den letzten Jahrzehnten gemäß dem Stand der Forschung publiziert worden, etwa Gerda Koller, Princeps in ecclesia ... MIÖG Bd. 124, Wien 1964. Ich darf in aller Bescheidenheit auch auf meine Veröf-

fentlichungen verweisen. Vieles davon liest sich in der nachfolgenden Rezeption weit unpräziser. Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang die Frage zu klären: was besagt „Melker Reform"? Nur die Visitation und Reformation in den Klöstern im Verständnis eines Albrecht V.? Oder klösterliche Erneuerung mittels der Einführung der Sublazenser Observanz, also grundlegende Veränderung der Lebensweise in ihrer monastischen Gesamtheit? Holte man dazu nicht eben die Mönche aus Subiaco nach Melk, auch wenn oder eben weil sie bedeutende Österreicher waren? Universitätsprofessoren wie ein Nikolaus Seyringer, der schon im Verband von Subiaco Erfahrungen als Prior hinter sich gebracht hatte, ehe er als Abt in Melk eingesetzt wurde. Zu all dem zählt in nicht zu geringem Ausmaß auch die Liturgie bis in ihre musikalische Ausgestaltung. Ganz abgesehen von all der anderen Literatur über Regelinterpretation, Adaptierung, Aktualisierung und schließlich Weitergabe des Observanzgutes bis hin zu den Unionsverhandlungen im Zusammenklang mit Tegernsee (Niederkorn-Bruck verkennt total die Beziehungen zwischen Melk und Tegernsee). Daß selbst die deutschsprachigen Schriften für die Konversen einerseits die veränderte und vergrößerte Zusammensetzung des Konvents in Melk und den darin sich spiegelnden Fortschritt dokumentiert, andererseits den gesamten auch geistig-geistlichen Aufschwung augenscheinlich offenlegt, der eine Folge jener über Jahrzehnte anhaltenden und wirksamen Erneuerung war, die eben erst dank der Eingriffe durch die Visitationen einsetzen konnte, das alles muß doch angemessene Berücksichtigung auch bei der Festlegung einer umfassenden Begriffsbestimmung finden. So lange hier keine Übereinstimmung besteht, kann es passieren, daß der Begriff „Melker Reform" , etwa im Lexikon des Mittelalters (VI, 498), wie Strandgut acht- und lieblos an den Rand des Unbedeutsamen geschwemmt wird. (Zur Begriffsbestimmung „Melker Reform" und für eine Übersicht siehe J. Angerer, Die liturgisch-musikalische Erneuerung der Melker Reform. Österr. Ak.d.Wiss. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 287. Bd., 5. Abhdl., Veröffentlichung der Kommission für Musikforschung 15, Wien 1974, S. 19/20 und S. 29 – S. 75 Kap. II „Die Melker Reform. Eine Übersicht").

Aus diesen und anderen vorausgehenden Veröffentlichungen wäre die darin bereits behandelte Konfrontation mit den Quellen und die Beurteilung zahlreicher weiterer Vorpublikationen weit übersichtlicher und verständlicher abzulesen und folglich die Vorbedingungen und das Vorwissen für alle nachfolgenden Ausführungen grundgelegt, als dies bei Niederkorn-Bruck im Anlauf einer Rund-um-Schau versucht wurde. Diese eigenwillige Vorgangsweise – ihr begegnet man auf das ganze Werk verteilt mutatis mutandis immer wieder – zwingt die Vf., Texte im Druck zu wiederholen – es mag vielleicht als Erleichterung für den Benützer gedacht sein. Üblich ist es nicht –, die Anselm Schramb schon in seinem „Chronicon Mellicense" 1702 vorlegte hatte, wobei gerade G. Koller etwa, aber auch A. Madre (Nikolaus von Dinkelsbühl. Leben und Schriften...Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen XL, 1965, H.4) in besonderer Form auf die „Reformationis methodus" etwa des Nikolaus von Dinkelsbühl, des wichtigsten Beraters Herzog Albrecht V., eingehen. Seinem Vorschlag und Wunsch gemäß ließ der Herzog „Reformmönche" aus Subiaco nach Melk rufen (über Konstanz bzw. der Provinzialsynode von Petershausen), um von dort aus die Visitationen in den Jahren ab 1418 durchzuführen.

Was bei M.Niederkorn-Bruck dann unter den nachfolgenden Überschriften „4. Melk als Zentrum einer Reformbewegung: Die Visitationen im Zeitraum von 1418 bis 1452" samt allen Unterabteilungen folgt, wie „a) Die Visitationen von 1418 und 1419: Die erste Visitationsperiode. b) Das Übergreifen der Melker Reform auf den bayerischen Raum: Die zweite Visitationsperiode. c) Die Visitationen zur Zeit des Basler Konzils: Die dritte Visitationsperiode. d) Die Visitationen der Jahre 1451 und 1452: Die vierte Visitationsperiode", das ist ebenfalls aus der Vorliteratur bekannt. Dort in Details teilweise sogar umfangreicher und schlicht endgültig erfaßt. Neu freilich ist im vorliegenden Werk die Art der Periodisierung. Auf den ersten Blick wirkt sie bestechend, aber gerade das Spezifikum der „Melker Reform" kommt dabei zu kurz oder wird geradezu negiert, nämlich: Es waren die vielen unterschiedlichen Kräfte und Persönlichkeiten, die im Dienste unterschiedlicher Auftraggeber zunächst von 1418 ab die Klöster des Herrschaftsgebietes eben Albrechts V. visitierten, um überhaupt einmal die disziplinären Voraussetzungen für eine nachhaltige Reform – von „Melker Reform" war da noch keine Rede! – zu schaffen. 1426 bat der Bischof von Freising, ähnli-

ches in seiner Diözese durchzuführen. Lange Zeit ist genau zu unterscheiden, in wessen Auftrag eine Visitation erfolgte. Deshalb auch die Bedeutung der konvergierenden „Modi procedendi in reformatione monasteriorum", von denen zwei Textzeugen im Anhang der vorliegenden Publikation unter „2. Editionen"(!) transkribiert – entgegen übrigens der Wiener Praxis größtenteils in moderne Schreibweise versetzt – weitgehend erneut in Druck genommen wurden (S. 214 – S. 222). Zumindest der Fragenkatalog nämlich, der zum 2. Modus aus cod. Mell. 911, f. 331 ff. gehört (S. 217 ff.) deckt sich weitgehend mit dem Interrogatorium des Provinzialkapitels von Petershausen, das schon bei J. Zeller (Das Provinzialkapitel im Stifte Petershausen. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformen im Benediktinerorden zur Zeit des Konstanzer Konzils. Stud.Mitt.OSB 41–42, 1921–1924, 1–73) veröffentlicht ist.

Bedauerlicherweise muß beim Leser der Eindruck entstehen, alle die von Niederkorn-Bruck angeführten und besprochenen Texte könnten in ein und dieselbe Linie gebracht werden, eben in jene der „Melker Reform". Leider – ich muß es wiederholen – liegen die Verhältnisse wesentlich vielschichtiger. Lediglich bei den allgemein in der Literatur als „Cusanus-Reform" bezeichneten Visitationen der Jahre 1451/52, die im Auftrag des Kardinals Nikolaus von Kues im gesamten süddeutschen Raum durchgeführt wurden, gab es ein Schema für den Visitationsbericht in den jeweiligen Klöstern, worüber wir gute Aufzeichnungen besitzen. Die Vorlage hiefür – sie konnte und wurde jeweils geringfügig mit Bezug auf die konkrete Situation in einem Kloster abgewandelt – stammt aus Melk. Diese „Charta visitationis" – auch über die unterschiedliche Benennungen der Visitationsprotokolle, die Rückschlüsse zulassen, gibt es Abhandlungen und Literaturverweise – ist das Werk jener überragenden Persönlichkeit dieser Periode nach dem Konzil von Basel in Melk, des Johannes Schlitpacher von Schongau bzw. von Weilheim.

Es steht außer Zweifel, daß alle Urkunden, Dokumente und besonders, was richtig erwähnt wird, „die Korrespondenz der Visitatoren als Quelle für das Visitations- und Reformgeschehen" zu werten sind (S. 51). Niederkorn-Bruck bleibt freilich ihre Auswertung schuldig. Die alleinige Aufzählung der Adressaten und gewisser Themata genügt nicht. (Das geschah bereits andernorts.) Schon gar nicht ihre Feststellung: „Die in der Regula Benedicti, in den Consuetudines und in den Regelkommentaren festgelegten Normen sind die Grundlagen für die Reformforderungen" (S. 51). Es ist staunenswert, wie sehr vereinfacht wird, Ursache und Wirkung verwechselt werden konnte, und wie selbst aus Regelkommentaren „Normen" abzuleiten seien.

Die Verkennung vieler Zusammenhänge führt zu ungenauen Verallgemeinerungen, zu Fehleinschätzungen und -zuweisungen und läßt ein völlig falsches Bild dessen entstehen, was wir mit Melker Reform, d.h. mit dem harten Erneuerungsvorgehen, den Visitationen und Nachvisitationen in den Klöstern zu Beginn des 15. Jahrhunderts überliefert erhalten, nämlich eine wirkliche Fülle von wichtigen und vitalen Einsichten in die Interna der einzelnen Klöster, die damals keinen Verband, geschweige denn eine Kongregation bildeten. Erst über die Jahrzehnte gelang es, auf freiwilliger Basis – die genuine, gute Observanz wurde jedem Kloster laut Visitationsdokumenten, weitgehend sogar in der Kusanusvisitation belassen. Das war benediktinische Vorgangsweise, die die Melker in Gegensatz zu den Bursfeldern auszeichnete. Deshalb mußten die Unionsverhandlungen scheitern – durch die Vorlagen der Lebensgewohnheiten und des Liturgiegutes, das die Melker aus Subiaco überbrachten, abänderten, adaptierten, jedoch immer wieder nach Subiaco ausrichteten, eine gemeinsame Observanz unter jenen Klöstern zu erwirken, die sich bemühten, ihre eigene Lebensweise gemäß den Vorlagen aus Melk-Subiaco positiv und regelgetreu umzugestalten und zu vereinheitlichen.

M.Niederkorn-Bruck bringt vieles gleichsam als neu, was lange schon nicht nur aus Melker Vorlagen bekannt und bearbeitet wurde. An vielen Stellen der Lektüre fühlte ich mich an eine Weitwinkeleinstellung eines Zoomobjektivs erinnert, das eine Unmenge von Konturen eines weiten Spektrums erahnen läßt, dem aber die Scharfeinstellung fehlt. Dies geht nicht nur bei einem fototechnischem Vorgang auf Kosten einer exakten Wiedergabe und auf die wahrheitsgetreue Umsetzung des Gesamtbildes.

Auf Grund der Themenstellung wäre zu erwarten gewesen, daß die Vf. zusätzlich zu den bereits vorliegenden Arbeiten zum Thema „Melker Reform", seit 1985 letztlich auch auf dem sicheren Fundament der die Grundlagen der Reform bildenden Observanztexte, neue Erkenntnisse, Ergänzungen oder Erweiterungen zum Gesamtkomplex Melker Reform vorlegen

hätte können. Spätestens in ihrem Absatz III. „Die Erneuerung des benediktinischen Lebens nach den Richtlinien der Melker Reform" wäre das zu erwarten gewesen. Spätestens in diesem Kapitel, in dem man ebenfalls vielen wörtlichen Zitaten begegnet, die Niederkorn-Bruck anscheinend unmittelbar den Kodizes zu entnehmen vorgibt, spätestens hier gerät die Vf. in Konfrontation zum eigentlichen Thema. Denn was im Folgenden geschildert wird, entspricht weitgehend einer Auswertung der Texte der „Caeremoniae regularis observantiae..." (Bd. XI,1 im CCM) und des „Breviarium caeremoniarum monasterii Mellicensis" (CCM XI, 2), was durchaus legitim ist, aber eben nicht der „Melker Reform". Den Beweis bleibt die Vf. eben schuldig, daß nämlich diese Vorlagen und Vorgaben tatsächlich über die Visitationen in die Klöster der Melker Reform gebracht und dort in den klösterlichen Alltag umgesetzt wurden. Die „Exekutoren des Reformprogramms" (S. 81 ff.) waren größtenteils nicht der Abt oder der Prior eines Klosters, wie es da aus den „normativen" Vorlagen ohne stringente Rechtskraft insinuiert werden soll. Ganz im Gegenteil! Deren Versagen hatte die Zugriffe von außen notwendig gemacht. Das wiederum ließ dem Herrscher Albrecht V., auf Veranlassung der Wiener Professoren, die Reform von Melk und der anderen Klöster in seinem Bereich wichtiger erscheinen, als selbst die Neugründung eines Klosters. Die Auslegungen also aus den „Consuetudo" – Texten der Sublazenser Observanz, zusammengefaßt unter der Überschrift „Schwerpunkte der Reform" (S. 125 ff.) samt allen Details spiegeln die Lebensformen der Observanz von Subiaco wider, die später in jener von Melk weitergeführt wurde. Ihr, der Observanz nach dem Vorbild von Subiaco – Melk ist es zu verdanken, wenn in einer Reihe von Klöstern die Lebensform bei der Kusanus-Visitation dann als „bona" oder „regularis" als regelgetreu befunden wurde. Es waren übrigens gar nicht allzu viele. Ich sehe darin die eine Seite der Betrachtungsweise einer teilweise gut erforschten Epoche in den Benediktinerklöstern des 15. Jahrhunderts, jener Zeit die Reform von innen heraus durchzuführen noch vor der eigentlichen Reformation. Die zweite Seite, inwieweit sich Ideal und Wirklichkeit dekken, die Entsprechung in der Realität und im historischen Ablauf eben im Sinne der „Melker Reform anhand der Visitationen" gegeben waren, erfährt bei M. Niederkorn-Bruck in keiner Weise eine befriedigende Darstellung. Sie muß nach Vorliegen weiterer vor allem in den Grundlagen schürfenden Untersuchungen und das Grundsätzliche treffenden Überlegungen nachgeholt werden. Dies zusätzlich unter Berücksichtigung der Gesichtspunkte, wie etwa: Nachdem die Texte so vieler Visitationen aus dem angesprochenen Zeitraum erhalten geblieben sind, wäre es ein absolutes Desiderat, alle diese Textzeugen zu sammeln, zu vergleichen und eventuell textkritisch zu edieren. Erst dann ließen sich Behauptungen in Feststellungen umwandeln, wie weit die Visitatoren nach Schematas vorgingen bzw. wie weit sie diese auf das einzelne Kloster bezogen veränderten usw. Dann erst ergäbe sich der direkte Einblick in die konkrete Situation, somit in die Lebensweise der vielen einzelnen Klöstern. Dann ergäben sich Zusammenhänge und Einsichten auf einer soliden Grundlage der Visitationen der Melker Reform.

Albert Groiß OSB legte übrigens am Pontificio Ateneo di Sant' Anselmo in Rom eine „Thesis ad Lauream" vor mit dem Thema: „Spätmittelalterliche Lebensformen der Benediktiner von der Melker Observanz auf dem Hintergrund ihrer Bräuche. Ein darstellender Kommentar zum Caeremoniale Mellicense des Jahres 1460". A. Groiß weist darin auf fundierte Weise nach, welche Bedeutung dem Johannes Schlitpacher in jener Periode zukommt, in der man tatsächlich von Melker Reform im Sinne von Observanz sprechen kann, d.h. von einem Ordnungsprinzip, das in der Spätphase einem quasi-Verband von Kloster zu Kloster gleichgesetzt werden kann, womit die Unionsverhandlungen der 60er und 70er Jahre – alles bei Niederkorn-Bruck nur angesprochen – zu Bursfeld, Kastl als ehrliches Bemühen aller Beteiligten zu erklären wären. Man vergleiche hiezu die Briefe des Abtes von Tegernsee nach Melk, des Kaspar Ayndorffer (1426–1461), um das gesamte Spektrum des hier nur Andeutbaren erahnen zu können. Angestrebt wurde eine „observantia regularis" in allen Klöstern des deutschsprachigen Raumes und dies auf freiwilliger Basis – „modo Benedictino", ich wiederhole es –, um zu garantieren, daß durch die gleiche Observanz und über eine gewisse Institutionalisierung der darin begründeten Beziehungen von Kloster zu Kloster jene Zustände nicht mehr das Leben in den Konventen gefährdeten, die schließlich die „Melker Reform" auslösten.

Unter „V. Anhang" (S. 178) bietet die Vf. eine Aufstellung der „Klöster, die im Laufe des 15. Jahrhunderts von der Mel-

ker Reform erfaßt wurden". So wünschenswert, so verdienstvoll diese reiche Materialzusammenstellung ist – vieles bedarf leider auch hier der Überprüfung –, die Frage bleibt nach dem „Wie". Wie, in welcher Form wurden diese Klöster erfaßt? Gehören sie nun zur „Melker Reform", um im Bild zu bleiben, oder waren die Melker nur die Ausführungsgehilfen oder übernahmen und lebten diese Konvente nach der Observanz von Subiaco-Melk?

Nach der Lektüre der Dissertation von Meta Niederkorn-Bruck wird deutlich, daß die „Melker Reform" auch nach oder gerade nach dem fleißigen Einsatz der Vf., deren sonstigen Veröffentlichungen in diesem Themenkreis nicht unerwähnt bleiben mögen, für die Zukunft ein reiches Betätigungsfeld bleiben wird. Dabei wünscht man allen nachfolgenden Bearbeitern ähnliche Kenntnisse und Voraussetzungen, wie sie der Vf. eigen sind. Normalerweise gilt es als Glücksfall, wenn wie bei der Quellenlage zur „Melker Reform" eine solche Überfülle und dies größtenteils „vor Ort", im Stift Melk selbst auf uns kommt. Die darin verborgene Vielfalt freilich von Personen, Persönlichkeiten, von Fakten, Daten, Texten, Begriffen sowie Bereichen – letztere aus der „Vita regularis" selbst stammend und daher oft „in solis scriptis" kaum, besser „et per usum" vermittelbar – mögen zur schier erdrückenden und verwirrenden Belastung für den einzelnen werden, seien die Absichten noch so redlich und die Ziele gar hartnäckig und eigenwillig verfolgt. Zu empfehlen wäre das Arbeiten im Team und in Absprache oder besser in „Vernetzung". Sind nicht jetzt die besten Voraussetzungen hiezu gegeben?

Stift Geras *Joachim F. Angerer*

Reformation

Gabriele Schmidt-Lauber: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften (= Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 6), Köln – Weimar – Wien (Böhlau Verlag) 1994, 7, 164 S., Ln. geb., ISBN 3-412-11193-7.

In ihrer von Bernhard Lohse angeregten Hamburger Dissertation von 1992 geht Gabriele Schmidt-Lauber (S.-L.) von der doppelten Bezeugung von Luthers in den Jahren 1515/16 gehaltenen Römerbriefvorlesung aus: Erhalten ist nicht nur Luthers eigenes Manuskript (ediert von Johannes Ficker in WA 56), es existieren auch fünf studentische (Teil-) Nachschriften (ediert von dems. in WA 57), die übereinstimmend eine vom Manuskript stark abweichende Fassung des Vorlesungsdiktats bezeugen. Erstaunlicherweise ist trotz des lebhaften Interesses an den frühen Vorlesungen als Zeugnissen der Genese der Theologie Luthers diese Quellenlage in der Forschung bisher „nirgends ausgeschöpft" (1) worden. Zwar hat man natürlich gesehen, daß der diktierte Text erheblich kürzer ist als der des Manuskripts, hat aber nie gefragt, ob mit der quantitativen Reduzierung eine sachliche Verschiebung verbunden sein könnte, oder ob sich gar eine methodische Bearbeitung des Manuskripts zum Diktat erkennen läßt. S.-L. fragt nun nach den Unterschieden und Übereinstimmungen der Textfassungen mit dem Ziel, die „Gedanken Luthers auf ihrem Weg von seiner Studierstube bis an die Ohren der studentischen Hörer" zu verfolgen (3). Die Differenzen zwischen Manuskript und Diktat sollen analysiert werden im Blick auf Akzentsetzungen in Luthers eigener Theologie, aber auch mit dem Interesse an der frühesten quellenmäßig faßbaren Lutherrezeption in der akademischen Öffentlichkeit.

Nach einem Eingangsteil (9–16), der den Quellenwert der studentischen Nachschriften im Anschluß an Johannes Ficker als gewissenhaften Niederschlag des tatsächlich gehaltenen Lehrvortrages bekräftigt, vergleicht S.-L. Manuskript und Diktat in einem ersten Durchgang nach formalen Gesichtspunkten (17–46). Sie kommt zu einem ganzen Katalog von Eingriffen für das Diktat, der neben umfänglichen Streichungen und Kürzungen auch einige wenige Erweiterungen sowie Umstellungen und Strukturierungen auflistet. Die Frage nach der Bedeutung der Rhetorik für die Bearbeitung des Manuskripts wird zwar gestellt, aber leider nicht beantwortet (37–39). Die verschiedenen Bearbeitungsmöglichkeiten werden am Scholion zu Röm 1,21 veranschaulicht (43). Deutlich ist, daß sich Luther gegen Ende des Kollegs wesentlich stärker als am Anfang von seiner Vorlage löst, daß er,

vielleicht auch unter Zeitdruck, auf erhebliche Teile seines Manuskripts verzichtet. Eine mechanische Methode des Umgangs mit dem Manuskript ist jedenfalls nicht erkennbar; vielmehr weist S.-L.s Auflistung darauf hin, daß Luther die didaktische Umformung seines Manuskripts mit einem hohen Maß an Bewußtheit vorgenommen hat.

Das eigentliche Interesse der Verfasserin gilt dann im dritten Teil den sachlich-theologischen Konsequenzen der Bearbeitung für den Vortrag. An vier exemplarischen Textkomplexen führt sie einen minuziösen Vergleich durch. Der Schwerpunkt liegt auf den für die Grundlegung der Rechtfertigungslehre zentralen Texten Röm 1 (47–69); 3,4–7 (70–90) und 4,6f (91–112); außerdem werden die ethischen Aussagen zu Röm 12 und 13 analysiert (113–133). Der Vergleich kann im Rahmen einer Rezension nicht nachvollzogen werden. S.-L. zeigt, daß Luther in den meisten Fällen zu Präzisierungen seiner Gedanken kommt. Immer wieder ist damit eine Verschärfung oder Radikalisierung von Aussagen verbunden (z.B. 74, 99, 112, 132). Es gibt aber auch (von S.-L. „verwundert" zur Kenntnis genommene) Passagen, in denen das Manuskript eine radikalere Auffassung zum Ausdruck bringt (z.B. 84; vgl. 24 zu Röm 5,12). Festzuhalten ist, daß der äußeren „Prägnanz und Ordnung" im Diktat eine „innere Konzentration auf die zentralen Themen der Rechtfertigungslehre" entspricht (89). Wiederholt weist S.-L. darauf hin, daß sich im Diktat gegenüber dem Manuskript kein entscheidender theologischer Neuansatz aufweisen läßt (90, 112), daß aber ein strengerer, der Klarheit dienlicher Aufbau der Gedanken erkennbar ist; teilweise strafft Luther seine Aussagen zu „Merkformeln" (99). Besonders an den Texten zu Röm 1,17 sammelt S.-L. eine Fülle von Beobachtungen, die erkennen lassen, in welchem Maße Luther von dem Text und seiner theologischen Sache auch bei der Bearbeitung des Manuskripts für das Vorlesungsdiktat umgetrieben ist. Besonders aufschlußreich für die Frage nach der frühen Rezeption Luthers ist der Nachweis, daß er im Diktat polemische Aussagen der Kirchen- und Zeitkritik gegenüber dem Manuskript ebenso eingeschränkt hat wie die Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie: „Luther hat sich zur Zeit der Römerbriefvorlesung den Studenten nicht als Polterer gezeigt, nicht als der große Kritiker der vorherrschenden Theologie." (110). S.-L. erwägt Gründe für diese Zurückhaltung (Schutz der Hörer, mönchische Loyalität, Unsicherheit, Angst vor religiösen Konsequenzen), ohne zu einer Entscheidung zu kommen. Ich möchte ein weiteres mögliches Motiv nennen: Luthers Zurückhaltung gegenüber der schultheologischen Auseinandersetzung könnte sich aus einem programmatischen Genügen an der Schriftexegese erklären, wäre dann also das Ergebnis der im Manuskript der Vorlesung zu verfolgenden Selbstklärung hin zu einer theologischen Position.

In einem kurzen vierten Teil ihrer Untersuchung geht S.-L. auf textübergreifende Einzelaspekte ein (134–150). Sie betrachtet den Umgang Luthers mit den Autoritäten der spätmittelalterlichen Theologie (134–143) und stellt dabei fest, daß die Berufung auf Augustin im Diktat gegenüber dem Manuskript noch gesteigert ist. Erhellend für die Diskussion um die inhaltliche Bestimmung und Datierung der theologischen Grundeinsicht Luthers sind die Beobachtungen zu den von Ernst Bizer herangezogenen Demutsaussagen der Römerbriefvorlesung (143–150). Sie sind fast sämtlich der Bearbeitung für das Diktat zum Opfer gefallen. Das deutet darauf hin, daß Luther sein Glaubensverständnis unabhängig vom Bezug auf den Gedanken der Demut vortragen konnte, daß dieser im Manuskript also eher den Rang einer Hilfskonstruktion einnimmt. Derartige Folgerungen werden von der Verfasserin freilich nur mit äußerster Vorsicht angedeutet.

In ihrem Fazit (151–159) hebt S.-L. das pädagogische Bemühen Luthers hervor, der sich mit seiner Bearbeitung des Manuskripts für das Diktat als „umsichtiger Lehrer" (152) erweist. Sie hält fest, daß insgesamt „die Grundzüge der Rechtfertigungslehre ... in der den Studenten vorgetragenen Version sehr viel klarer zum Vorschein" kommen (154). Andererseits gilt, daß Luther mit seinen eigenen Gedanken „theologisch weiter" ist, „als es der Niederschlag des Kollegs in den studentischen Heften vermuten ließe" (157), vor allem im Blick auf die Auseinandersetzung mit der Scholastik. Mögliche Motive Luthers bei seiner Kollegbearbeitung listet S.-L. nur auf, ohne selbst ein Bild des didaktisch vorgehenden Theologen zu entwerfen. Sie schließt mit dem Appell, die Forschung möge künftig die Diktatfassung der Römerbriefvorlesung „in gebührendem Maße in die theologische Beurteilung" einbeziehen (159).

Dieser Appell sollte nicht ungehört verhallen. S.-L.s Untersuchung trägt neben mancher Einzelbeobachtung für die Lu-

therforschung vor allem den Aufweis aus, daß in der Tat die Interpretation der Römerbriefvorlesung nicht einseitig den vermeintlich „vollständigeren" Text des Manuskripts bevorzugen darf, daß vielmehr mit einem bewußten Bearbeitungsprozeß auf dem Weg zum Diktat zu rechnen ist, der den Vorgang theologischer Klärung und Präzisierung bei Luther nachvollziehen läßt. Der Vergleich der Fassungen zeigt, welche Elemente seiner vorbereitenden Überlegungen Luther selbst für entbehrlich hielt und welche theologischen Einsichten er als akademischer Lehrer weitergeben wollte. Diese Unterscheidung ist auch für die Interpretation der Theologie des Manuskripts höchst bedeutsam. Vor allem am Demutsbegriff zeigt sich auch bei S.-L. die theologiegeschichtliche Brisanz des Quellenvergleichs.

Die Verfasserin selbst hat sich freilich in fast asketisch zu nennender Weise auf den literarischen Befund beschränkt. Es ist schade, daß sie vor theologischen Gewichtungen und thesenartigen Schlußfolgerungen, die das Forschungsgespräch auch inhaltlich weiterführen könnten, regelmäßig zurückschreckt. Freilich ist ihr hoch anzurechnen, daß sie theologiegeschichtliche Kärrnerarbeit geleistet hat! Es liegt in der Sache selbst, daß die Darstellung des von ihr erhobenen Befundes problematisch bleibt. Im Grunde ist der minuziöse Textvergleich in einem durchlaufenden Text überhaupt nicht recht darstellbar: es entsteht eine Reihung von umständlichen Textparaphrasen, die notwendig sind, damit die z.T. minimalen Textunterschiede erläutert werden können. Wer es kürzer und prägnanter schätzt, wird gleich im Anmerkungsapparat die Texte selbst betrachten und dann S.-L.s zusammenfassende Abschnitte lesen. Auf Dauer brauchbarer wäre ein synoptischer Abdruck von Manuskript- und Diktatfassung mit Kommentar. Auch abgesehen von der prinzipiellen Darstellungsproblematik hätte der Arbeit eine sprachliche Überarbeitung gutgetan; einige Unschönheiten seien genannt: „Öffentlichwerdung" (8, 151), „Anspruch einer Vollständigkeit" (17), „fallen ... in den Blick" (39), „Glaub- bzw. Unglaubwürdigkeit" (77), „Handhabung" statt „Handhabe" (137), „ein partieller Beitrag" (151). Psalmverse sollten, wenn ausdrücklich auf die Vulgata verwiesen wird, auch nach deren Zählung angegeben werden (z.B. 105). Folgende Druckversehen sind mir aufgefallen: S.22, Z.27 lies „Marginal-"; 23,14 „Erklärungen"; 23,23 „das" statt „die"; 55,7 „littera"; 140,15 „deren" statt „derer", 158,11f „zugrunde liegende".

Wer immer künftig an Luthers Römerbriefvorlesung arbeitet, wird an S.-L.s methodischen Hinweisen nicht vorbeikommen: Für die theologiegeschichtliche Analyse ist neben dem Autograph das aus den Nachschriften erkennbare Vorlesungsdiktat zu berücksichtigen und zwischen beiden ein eigener, bewußter Bearbeitungsprozeß anzunehmen. Die Aufgabe, sowohl Luthers eigener theologischer Entwicklung, für deren Kenntnis das Manuskript zentral bleibt, als auch seiner frühen Rezeption, deren Grundlage aus den Nachschriften in ihrer didaktisch motivierten Unterschiedenheit von der gedanklichen Selbstklärung erkennbar wird, in ihrer Verflechtung ineinander nachzugehen, ist mit diesem Buch nicht ergriffen, geschweige denn gelöst; sie ist vielmehr der Forschung von neuem gestellt.

Wuppertal *Hellmut Zschoch*

Manfred Hoffmann: Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus, Toronto – Buffalo – London (University of Toronto Press) 1994, 314 S., geb., ISBN 0-8020-0579-9.

Erasmus of Rotterdam, by the enormous extent and great variety of his writings, has long puzzled scholars as to whether there is any central underlying character to his work. Was he poet, antiquarian, satirist, moral reformer, Biblical critic, polemicist, publicist or what? How did his work relate to the dominant late medieval scholastic schools of theology, to the various Protestant reform movements,or to the humanism and classical revival stemming from the Italian Renaissance?

One answer, which I regard as the correct one, has been put forth by Manfred Hoffmann in this book. Along with certain other scholars who have anticipated him in partial and tentative ways, Hoffmann argues that the key to understanding Erasmus lies in seeing him as at once a Renaissance humanist and a rhetorical theologian.

There was of course no formally recognized profession as a rhetorical theologian. There were university degrees and teaching posts for scholastic theologians. Luther, too, had such training but held a post in Biblical theology, and there would soon be formal institutionalization of training of reformed theologians. Melan-

chthon should probably also be considered a rhetorician or humanistic theologian however much or little he differed from Erasmus. Erasmus did, of course attend the College de Montaigu in Paris, a center of Scotist theology, but dropped out of serious pursuit of these studies. He did, however, borrow a copy of Lorenzo Valla's *Dialectica* from Robert Gaguin in January 1498. He was later awarded a doctorate in theology by the University of Turin, though likely *per honoris causa*. Erasmus became a rhetorical theologian by self-study between his decision of 1501 to master Greek in order to study the New Testament and the publication of his *Novum Instrumentum* and *Annotationes* of 1516.

Hoffmann's study is not concerned with his formation as a rhetorical theologian or with the corpus of his religious writings from which he broadly and familiarly draws. He deals primarily with Erasmus' *Ratio verae theologiae* of 1518 and in a major way with his *Ecclesiastes sive Concionator Evangelicus* of 1535, Erasmus' rhetorical handbook for preachers based on Cicero's and Quintilian's rhetorical principles. Hoffmann usefully summarized these works but is much more interested in the theological ideas that are derived from but also underlay and sustain Erasmus' use of rhetoric.

As Hoffmann indicates, Erasmus' theological rhetoric is deliberative (rather than judicial or epideictic). As such his study of Scripture is that of a voice persuading: namely the voice of Christ, God's Word, as manifested through the text. Hence one large part of Erasmus' theology consisted of interpretation of the Scriptures. But this does not take place solely by means of a philological determination of what is literally stated in the Scriptures, the establishment of the authentic Greek text and Latin translation of the New Testament, the Hebrew text and Latin translation of the Old. As Hoffmann shows, Erasmus' major concern was with the reading of the Spirit that inhabits the text. Erasmus' hermeneutic is spiritual and based largely on allegorical interpretation. Since the Scriptures are the sacred speeches of God directly reported by his prophets and Evangelists, or explained by Christ, God's Word, or by his Apostles, this holy language is vibrant with Spirit that is especially receptible to believers. Spirit is also present to the reader of all great literature as well, so that *bonae litterae* are an important source of religious, aesthetic and ethical truth for Erasmus, though at a more preliminary or subordinate level. Thus the hermeneutics of Erasmus is both rhetorical and poetic. Hoffmann is drawing upon his earlier (1972) *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie* here but now with greater awareness of Erasmus' deepened employment of the Italian humanist rhetorical/theological thematics (Petrarch, Boccaccio, Salutati, Valla, Brandolini et al.).

The other major part of Erasmus' theological rhetoric lies in his art of preaching embodied in *Ecclesiastes*, analyzed by Hoffmann in its full rhetorical detail. The central emphasis here, as above with the interpreter, is upon the preacher's „accommodation" of his words to his congregation modelled on Christ the Mediator's accommodation of God's word to mankind. Although Erasmus held to and contended in an ontological duality of God and Satan, good and evil, he also strove to transform conflict into reconciliation throughout his career, and most notably in his failed effort in dealing with Luther. Hoffmann regarded this mediatorial striving as three-sided in contrast to the duality of conflict which Erasmus manifested in his *Apologiae* against his scholastic critics and in *Hyperaspistes*, his reply to Luther's *De servo arbitrio*. He regards both tendencies as fundamental characteristics of Erasmus' thought and behavior.

Hoffmann's book is a most important and valuable contribution to the understanding of Erasmus' theology. He rightly sees that it is a rhetorical theology, one which was in many respects the culmination of the earlier Renaissance humanist efforts to displace scholasticism as the guide and matrix of Christian thought.

Bronxville/New York
The University
of Michigan *Charles Trinkaus*

Rudolf Keller: Die Confessio Augustana im theologischen Wirken des Rostocker Professors David Chyträus (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 60), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1994, 239 S., kt., ISBN 3-525-55168-1.

Die vorliegende Arbeit ist aus einer Habilitationsschrift des Leipziger Seminars hervorgegangen. Untersucht wird die „Historia der Augsburgischen Konfession" des Rostocker Professors David Chytraeus (1530–1600), die 1576 zunächst in einer deutschen und zwei Jahre später dann auch in einer lateinischen Ausgabe erschienen ist. Das Werk, nach Peter Barton

„die erste quellenmäßige Spezialstudie" zur Geschichte des Augsburger Bekenntnisses, hat eine beachtliche Wirkungsgeschichte gehabt und ist auch außerhalb Deutschlands (Schweden, Niederlande) rezipiert worden.

Die Untersuchung umfaßt 9 Kapitel sowie eine kurze Bibliographie (vornehmlich zu den Ausgaben und Nachdrucken der „Historia"). Kapitel 1 („Einleitung") bietet vorab einige knappe Notizen zu Chytraeus' Lebensweg. Der Autor will aber weder eine neue Biographie noch auch eine Analyse von dessen Gesamtwerk bieten. Er greift mit der „Historia" stattdessen bewußt „den Sektor aus Chyträus' Wirken auf, der für sein Selbstverständnis als Schüler von Luther und Melanchthon besondere Aufschlüsse zu geben vermag" (12). Dabei geht es ihm vor allem darum, die Prinzipien und Anliegen des Historiographen Chytraeus herauszuarbeiten und auf diese Weise „einen Schlüssel zum Verständnis seines [i.e. des Chytraeus] gesamten Wirkens" (13) zu gewinnen.

Bevor Keller mit seinen eigenen Analysen einsetzt, unterscheidet er innerhalb der Geschichtsschreibung zum Augsburger Reichstag zunächst zwischen drei „Ebenen": „1. Der Geschehensverlauf auf dem Reichstag von Augsburg 1530 mit den ersten Folgeproblemen. 2. Überlieferung und Kenntnis der Dokumente und Quellen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. 3. Eigenart und Absicht des Werkes aus der Feder des Theologen und Historikers David Chyträus" (13f.). Er selbst will unmittelbar auf der dritten Ebene einsetzen und die Veränderungen der „Historia" „von Auflage zu Auflage" (14) diskutieren. Den Ausgangspunkt hierzu bilden die deutsche Ausgabe von 1580 (Kapitel 2) sowie deren lateinisches Pendant von 1578 (Kapitel 3). „Was wir auf heutigem Forschungsstand über die erste Ebene des historischen Reichstagsgeschehens selbst und über die zweite Ebene der Textüberlieferung [...] wissen, wird in den Anmerkungsapparat verwiesen und dort für die partiellen jeweiligen Interessen festgehalten" (15). Natürlich nötigt dieses Vorgehen zu erheblichen Beschränkungen in der Darstellung. Der Autor weist deshalb auch ausdrücklich darauf hin, daß er bei seiner Untersuchung jeweils „nur das Wichtigste in grober holzschnittartiger Konturierung festhalten" könne (15).

In Kapitel 2 („Historia der Augsburgischen Konfession") wird dann zunächst die engere Vorgeschichte der lateinischen „Historia" beleuchtet. Der Autor macht deutlich, daß es auch schon vor Chytraeus beachtliche Beiträge zur Historiographie des Augsburger Reichstages gegeben habe (Johann Mathesius, Ludwig Rabus, Johann Wigand und Nikolaus Selnecker). Das Werk des Rostockers sei in diesem Zusammenhang aber zweifellos als ein Höhepunkt zu betrachten. Im folgenden kommt er dann erstmals auf die (auch bereits andernorts [z.B. WA.B 14] gut aufgearbeitete) Auseinandersetzung zwischen Chytraeus und Georg Coelestin (1525–1579) zu sprechen (Der Berliner Propst hatte Chytraeus um 1570 zu seinen Augustanastudien angeregt, sich aber 1573 während einer gemeinsamen Reise in die Steiermark mit ihm überworfen. 1577 brachte Coelestin dann ein vierbändiges Konkurrenzwerk zu Chytraeus' „Historia" heraus [„Historia comitiorum anno M.D.XXX. celebratorum"], in dem er – ohne jede Herkunftsangabe – zahlreiche ihm von Chytraeus vor 1573 zugänglich gemachte Reichstagsquellen veröffentlichte). Es folgen ein knapper Bericht über die bisherige (Nicht-)Erforschung des Textes der „Historia" (die „bisher nie selbst zum Thema eigener Untersuchungen gemacht worden" [23] ist) sowie ein Überblick über deren Druckausgaben. Kapitel 3 („Der deutsche Text der Historia") untersucht den Aufbau und den Inhalt der deutschen Ausgabe von 1580. Der Autor führt seine Leser Schritt für Schritt durch das gesamte Werk („Einleitendes", „Bis zur Verlesung der Confessio Augustana", „Der Text der Confessio Augustana", „Reaktionen auf die Confessio Augustana", „Ausgleichsverhandlungen", „Kaiserliche Politik auf dem Reichstag", „Textanhang"). Im Apparat erschließt er gleichzeitig den Zugang zu den modernen Editionen der von Chytraeus gebotenen Texte.

Kapitel 4 („Der lateinische Text der Historia") befaßt sich mit der zwar bereits früher verfaßten, aber erst 1578 zum Druck gelangten lateinischen Parallelausgabe. Der Autor diskutiert deren Entstehung (Druck), das Vorwort aus der Feder des Frankfurter Pfarrers Matthias Ritter und die Widmung an König Johann III. von Schweden. Er beschreibt den Textbestand und markiert das hier zahlreich begegnende Sondergut.

Kapitel 5 („Ergebnisse und Einsichten") faßt die bisher gewonnenen Einsichten zu einem Zwischenergebnis zusammen. Es bietet eine Analyse der unterschiedlichen Zielgruppen der deutschen bzw. lateinischen „Historia". Die deutsche Ausgabe

war demnach vor allem für gebildete Adelspersonen bestimmt. Ihr Zweck waren „der Trost und die Stärkung des Glaubens in Gefahr und Verfolgung um des Bekenntnisses willen [einsetzende Gegenreformation!]" (111). Um dieses Ziel zu erreichen, hat Chytraeus eine bewußte Auswahl unter den ihm vorliegenden Texten getroffen. So hat er z.B. konsequent all diejenigen Stücke ausgelassen, die einen Schatten auf das Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon hätten werfen können. Nach Auffassung des Autors setzen diese Harmonisierungstendenzen die deutsche Ausgabe der „Historia" in ihrem Wert aber keineswegs herab. Vielmehr gilt sie als ein durchkomponiertes und gründlich reflektiertes Werk, in dem sich Geschichtsschreibung und Seelsorge in eindrücklicher Weise mit einander verbinden. Die lateinische „Historia" richtete sich demgegenüber vor allem an die Gelehrten (auch außerhalb Deutschlands). Sie verzichtete auf die in der deutschen Ausgabe vorgenommenen Harmonisierungen und bot überdies einen Textanhang, der wichtige Schriften des damals vielfach in Mißkredit geratenen Melanchthon vor der Verdrängung bewahren sollte.

Kapitel 6 („Die Historia der Augsburgischen Konfession in der Darstellung durch die Zeitgenossen") untersucht die literarischen Reaktionen auf das Werk des Chytraeus. Es konzentriert sich dabei neben Georg Coelestin vor allem auf Christof Hardesheim. Der Nürnberger Jurist Hardesheim war ein entschlossener Vertreter reformierter Positionen. Seine 1580 unter dem Pseudonym „Ambrosius Wolf" erschienene „Historia der Augspürgischen Confession" übte scharfe Kritik an der Konkordienformel und bezog in diese ganz bewußt auch die „Historia" des Chytraeus mit ein. Im Mittelpunkt stand dabei einmal mehr die Abendmahlslehre. Der Streit zog beachtliche Kreise und spiegelte sich u.a. auch in den Korrespondenzen des Chytraeus mit Jakob Monau (1546–1603), Jakob Andreae (1528–1590) und Johannes Olearius (1546–1623) wider.

In Kapitel 7 („Chyträus als Vertreter und Berater seines Landesherrn") wird dann untersucht, wo und in welcher Form Chytraeus an den Ende der 50er Jahre einsetzenden Versuchen zur Einigung der zerstrittenen Anhänger der Confessio Augustana beteiligt gewesen ist. Es geht hier gewissermaßen um die erweiterte Vorgeschichte der „Historia". Dabei werden im einzelnen folgende Stationen berührt: Das Gespräch von Coswig-Wittenberg (1557), das Vorfeld des Wormser Religionsgespräches (1557), der Frankfurter Rezeß (1558), die Weimarer Disputation (1560), der Naumburger Fürstentag (1561), das Lüneburger Mandat (1562) und der Augsburger Reichstag (1566). Die Darstellung ist durchweg detail- und kenntnisreich. Der Bezug zum engeren Thema („Historia") wird aber nicht immer ganz deutlich. Nach Keller waren es vor allem seine im Zusammenhang des Naumburger Fürstentages (1561) gemachten Erfahrungen, die Chytraeus den ersten Anstoß zu seiner Beschäftigung mit der Entstehung und dem Text der Confessio Augustana gegeben haben.

Kapitel 8 („Chyträus als Mitarbeiter an der Konkordienformel") zieht die in Kapitel 7 angelegten Linien weiter aus. Dabei ist allerdings zunächst eine empfindliche chronologische Lücke zu überbrücken. Mitte der 60er Jahre kommen die Einigungsbemühungen unter den Anhängern der Confessio Augustana nämlich weithin zum Erliegen. Erst Andreaes Konkordienwerbung von 1569 gibt an dieser Stelle dann wieder neue Impulse. Chytraeus steht ihr aber zunächst sehr distanziert gegenüber. Erst auf dem Weg zur Schwäbisch-Sächsischen Konkordie von 1574/1575 wird seine Mitwirkung im Einigungsprozeß dann wieder deutlicher faßbar („In der Tätigkeit der Rostocker bei den Änderungen der Schwäbischen Konkordie im Frühjahr 1575 war es Chyträus, der die Feder der Fakultät geführt hat" – 167). Auch in der Folgezeit (Torgisches Buch [1576]; Bergisches Buch [1577]) ist Chytraeus keineswegs durchgehend an der Vorbereitung der Konkordienformel beteiligt. – Aus der Zeit nach 1577 bringt der Autor dann wieder sehr viel eindrücklichere Belege: In einem Gutachten zur Konkordienformel haben sich die Rostokker 1578 dezidiert auf das von Chytraeus in der „Historia" gesammelte Material gestützt. Das gleiche gilt auch für ein von ihnen verfaßtes Gutachten über die Vorrede der Konkordienformel vom August 1579 sowie Chytraeus' „Judicium" über die Apologie des Konkordienbuches von 1584.

In Kapitel 9 („Die Confessio Augustana als Symbol") stellt der Autor dann nochmals heraus, welch zentrale Bedeutung die Confessio Augustana für das theologische Wirken des Chytraeus gehabt hat. Chytraeus ordnet die Confessio Augustana auf eine Ebene mit den altkirchlichen Symbolen und sieht sie in völliger Übereinstimmung mit den Worten Christi. Er selbst stellt sich deshalb auch konsequent

in ihren Dienst. Chytraeus' historische Studien haben seinem Urteil über die theologischen Streitfragen seiner Zeit eine beachtliche Eigenständigkeit verliehen.

Kellers Untersuchungen zur „Historia der Augsburgischen Konfession" des David Chytraeus stellen einen wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte der Spätreformation dar. Sie schließen eine Lücke in der Erforschung von Leben und Werk des Rostocker Professors und eröffnen zugleich exemplarische Einblicke in das Selbstverständnis dieses für seine Zeit so wichtigen und prägenden Theologen und Historiographen. Allerdings lassen sie auch erkennen, wie sehr es immer noch an einer gründlichen Chytraeus-Bibliographie fehlt. Auch die von Keller im Anhang gebotenen Verzeichnisse bringen die Forschung an dieser Stelle nicht wesentlich voran.

Münster i.W. *Christian Peters*

Johann Valentin Andreae: Gesammelte Schriften. In Zusammenarbeit mit Fachgelehrten herausgegeben von *Wilhelm Schmidt-Biggemann.* VII: *Veri Christianismi Solidaeque Philosophiae Libertas (1618).* Bearbeitet, übersetzt und kommentiert von *Frank Böhling,* Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1994, 414 S., Ln. geb., ISBN 3-7728-6.

Dies ist der erste Band der mit Spannung erwarteten Ausgabe der Werke von J. V. Andreae. Eine solche Edition gab es bisher nicht, wenn man von den durch Richard van Dülmen 1972–1973 in drei Bänden der *Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte* neu herausgegebenen Andreae-Schriften absieht. In der Ausgabe van Dülmens liegen vor: die *Christianopolis* (in der neuen Ausgabe vorgesehen für Bd. 14), *Theophilus* (künftig in Bd. 16) und die Rosenkreuzerschriften *Fama Fraternitatis, Confessio Fraternitatis, Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz* (künftig in Bd. 3). Die Tatsache, daß die drei von van Dülmen bearbeiteten Bände z.T. mehrfach aufgelegt worden sind, zeigt, wie sehr die Edition der Werke J. V. Andreaes ein Bedürfnis ist. Je nach Fortschreiten der neuen Edition wird man auf die von van Dülmen veranstaltete Edition noch für kürzere oder längere Zeit zurückgreifen können und müssen.

Dem in der neuen Edition jetzt vorliegenden ersten Band ist freilich, da er in der Zählung der siebte ist, nur wenig Grundsätzliches zum gesamten Vorhaben zu entnehmen. Lediglich am Schluß des Bandes wird auf vier Seiten der Plan der Edition vorgestellt, die in 19 Textbänden und einem Registerband mit Gesamtverzeichnis der abgedruckten Werke, einer Zeittafel, einer Bibliographie der Werke J. V. Andreaes und einem Gesamtregister der Personen und Orte bestehen soll.

Festzuhalten ist zunächst, daß es sich bei der geplanten Edition nicht um eine Gesamtausgabe, sondern um eine Auswahlausgabe der Schriften J. V. Andreaes handeln wird. Wenn auch wohl alle Schriften Andreaes enthalten sein werden, die ein allgemeineres Interesse beanspruchen können und die man billigerweise erwarten darf, so muß andererseits klar sein, daß Andreaes publizistische Tätigkeit umfassender ist, als sie in dieser Edition vorgestellt werden kann. Dies wird im übrigen auch die in Aussicht gestellte Bibliographie erweisen. Daß es auf diesem Gebiet nach wie vor Überraschungen gibt, hat unlängst R. Breymayer gezeigt, der Andreae als Verfasser einer pseudonymen Schrift erwiesen hat (J. V. Andreae, Ein geistliches Gemälde. Entworfen und aufgezeichnet von Huldrich StarkMann, Diener des Evangeliums. Nach dem wiedergefundenen Urdruck, Tübingen 1615, hrsg. von Reinhard Breymayer, Tübingen 1991 [1992]).

Die bekannteste Schrift Andreaes, die in der Ausgabe nicht enthalten sein wird, ist die *Cynosura oeconomiae ecclesiae Wirtembergicae* (1639, wieder aufgelegt 1649), mit der Andreae in seiner württembergischen Heimatkirche besonders konkret und nachhaltig gewirkt hat. Die *Cynosura* konnte in den *Gesammelten Schriften* freilich auch deswegen entfallen, weil es sich um eine systematische Darbietung der kirchenleitenden Vorschriften für die Hand der württembergischen Pfarrer und Dekane handelt, die zudem erst in einer Neubearbeitung von 1687 amtliche Autorität erhielt.

Auch auf eine Edition des Briefwechsels wird im Rahmen der vorliegenden Ausgabe verzichtet, zumal dies zweifellos ein Unternehmen für sich wäre. Doch ist für den Registerband bei der Bibliographie auch ein Verzeichnis der Handschriften und Briefe vorgesehen, so daß damit bereits eine wichtige Vorarbeit für eine eventuelle Briefedition vorliegen wird. Es ist deshalb vorerst nicht recht ersichtlich, weshalb eine Briefedition im Zusammenhang der jetzt begonnenen Andreae-Ausgabe nicht geplant ist.

Über die Grundsätze, die man bei der neuen Ausgabe hinsichtlich der Editions-

technik befolgen will, ist dem vorliegenden Band nur wenig zu entnehmen, da die Textgrundlage der hier veröffentlichten Schriften in dem einzigen zeitgenössischen Druck besteht, den man hier (mit Ausnahme einiger eigens nachgewiesener Konjekturen) unverändert wiedergegeben hat. Diese Treue zur Vorlage wird freilich da problematisch, wo es sich bei den unverändert wiedergegebenen Eigenheiten des Buchstabenbestandes um reine Graphien handelt, wie ij (etwa in ijs), ß für ss und & für et. Was für den Zeitgenossen unstreitig schlichte Ligaturen waren, besitzt jedoch heute eine eigene Qualität, so daß man sich zu einer Auflösung dieser Ligaturen hätte entschließen sollen, zumal auch die Umlautligatur aufgelöst worden ist. Die Auflösung aller Ligaturen wäre schon deswegen notwendig gewesen, um den Text allgemein zitierfähig zu machen, zumal für solche Wissenschaftler, die in einer Sprache schreiben, die das ß (= sz) nicht kennt. Auch aus diesem Grunde wären im ersten erschienenen Band ausführlichere editorische Vorbemerkungen notwendig gewesen.

Die vorstehenden Anmerkungen, die im wesentlichen die eher handwerklichen Probleme des Editionsgeschäfts betreffen, und die nach Ansicht des Rez. etwas mehr hätten bedacht werden sollen, können selbstverständlich nicht zu Lasten des Bearbeiters des vorliegenden Bandes gehen. Vielmehr sind dessen Verdienste rückhaltlos anzuerkennen. So darf die ausführliche Einleitung zu Band 7 ohne weiteres als Einführung in das Werk Andreaes gelten. Geboten wird hier ein Abriß der neueren Forschungsgeschichte, die die Bedeutung Andreaes als intellektueller Schlüsselfigur seines Zeitalters herausstellt, die an der Nahtstelle zwischen Orthodoxie und Pietismus steht. Im zweiten Teil der Einleitung wird auf die drei hier vorgelegten Libertas-Schriften eingegangen, die freilich nur ein durch den Freiheitsbegriff locker zusammenhängendes Ganzes bilden.

In der Einleitung wird die Zusammengehörigkeit der drei Teilschriften dadurch aufgezeigt, daß der Bogen von Andreaes Sozietätsprojekten, die in den Libertas-Schriften keine unmittelbare Rolle spielen, zu deren Veranlassung, dem hundertjährigen Reformationsgedenken, geschlagen wird, bei dem nun in der Tat der Freiheitsgedanke einen zentralen Begriff darstellt. Damit hängt das Problem des Verhältnisses von Philosophie und Christentum zusammen, für das Denkfiguren, wie das Emblem, von Bedeutung wurden und bis ins 18. Jahrhundert hinein (F. C. Oetinger) fruchtbar geblieben sind.

Der Einleitung hätte im übrigen eine sorgfältigere Lektorierung gut getan, die Zahl der Druckfehler übersteigt hier etwas das vertretbare Maß. Wesentlich besser steht es mit der Edition bzw. der Übersetzung, wo nur einzelne Stellen (S. 149, 277) zu monieren sind. Hinsichtlich der Einleitung ist noch zu fragen, weshalb Martin Luther hier aus einer Studienausgabe zitiert wurde und nicht aus der Weimarer Ausgabe. Durch dieses Verfahren hat sich leider ein sinnentstellender Fehler gleich doppelt eingeschlichen (*wilds* statt *wilchs*, S. 36).

Die erste der drei edierten Teilschriften ist das *Libertatis Encomium*, in dem das Verhältnis von Freiheit und Welt, Philosophie und Christentum zu bestimmen versucht und schließlich der Leser in einer direkten Anrede zu einem christlichen Leben ermahnt wird. Die zweite Teilschrift ist das *Theologiae Encomium*, in dem die personifizierte Theologie selbst spricht. Diese Personifikation hat drei Aspekte, nämlich die der alttestamentlichen Sapientia, der neutestamentlichen Offenbarung und schließlich jene der theologischen Praxis. Die dritte Teilschrift hat den Titel *Bonae Causae Fiducia* und ist wohl aus einer Jubelpredigt zum Reformationsgedenken 1617 erwachsen. Sie hat daher die Legitimation der Reformation zum Ziel.

Die Lektüre der edierten Schriften bietet einen uneingeschränkten Genuß, wozu auch beiträgt, daß man sich für diese Edition zu einem handlichen Format entschlossen hat, anstelle des ansonsten bei Werkausgaben üblichen größeren Formats der Bände. Die dem lateinischen Text gegenübergestellte deutsche Übersetzung ist, soweit das nachgeprüft wurde, durchaus korrekt und liest sich leicht und flüssig. Angesichts des komplizierten Stils, in dem Andreae sein Latein schreibt, muß die Übersetzung als eine hervorragende Leistung bezeichnet werden. Die Anmerkungen schließlich geben die notwendigen Erläuterungen und bestehen neben den Begriffserklärungen im wesentlichen aus Hinweisen auf die literarischen Anspielungen, die Andreae in seinem Text macht. Es liegt auf der Hand, daß gerade ein solcher Kommentar ausgebreitete Kenntnisse voraussetzt und daher als besondere Leistung gelten darf. Nach diesem ersten Band wird man also mit Spannung der Fortsetzung dieser Edition entgegensehen.

Stuttgart *Hermann Ehmer*

Patrick Hayden-Roy: The Inner Word and the Outer World. A Biography of Sebastian Franck (= Renaissance and Baroque. Studies and Texts 7) New York u.a. (Peter Lang Verlag) 1994, 213 S., Ln. geb., ISBN 3-8204-2083-2.

Mit der Biographie über Sebastian Franck (1499–1542) schließt der amerikanische Historiker Patrick Hayden-Roy eine seit langem bestehende Forschungslücke. Tatsache ist, daß seit vielen Jahrzehnten eine Darstellung fehlt, in der das Leben und das Werk des Reformationskritikers und Schriftstellers Franck im Zusammenhang gewürdigt wird. Endpunkte biographischer Franck-Forschung werden markiert durch die Arbeiten von Peuckert (1943: „Sebastian Franck. Ein deutscher Sucher.") und Teufel (1954: „‚Landräumig'. Sebastian Franck, ein Wanderer an Donau, Neckar und Rhein."); nur vereinzelt wurden Ergänzungen und Korrekturen in bezug auf die Lebensgeschichte von Franck mitgeteilt, so von Weigelt (1972: „Sebastian Franck und die lutherische Reformation.") und von Dejung (1979: „Wahrheit und Häresie. Eine Untersuchung zur Geschichtsphilosophie bei Sebastian Franck."). Erst jetzt ist es Hayden-Roy gelungen, eine schlüssige Gesamtdarstellung zu Leben und Werk von Franck vorzulegen.

Sechs Faktoren sind es, auf denen die Qualität der Arbeit von Hayden-Roy beruht; sie sollen im folgenden kurz benannt werden.

(1.) Hayden-Roy verzichtet auf ausschmückende Konjekturen in bezug auf das, was bislang nicht ermittelt worden ist über das Leben von Franck. Darin unterscheidet sich seine Franck-Biographie von den früheren Franck-Biographien.

(2.) Fundament der Arbeit von Hayden-Roy sind ausschließlich die Fakten, die bislang von der Franck-Forschung ermittelt worden sind. Sämtliche bekannt gewordenen Grunddokumente zum Leben und Wirken von Franck werden von Hayden-Roy mitgeteilt und besprochen. Dadurch gewinnen die Leser einen guten Überblick über die wichtigsten Lebensstationen des Autors Franck: Donauwörth als Geburtsort, Ingolstadt und Heidelberg als Studienorte, die Umgebung von Nürnberg als erste Berufsstation, dann Straßburg, Ulm, Basel, wo Franck tätig war als Schriftsteller und Drucker.

Hingewiesen sei darauf, daß Hayden-Roy die Ulmer Archive durchsucht hat nach Dokumenten zu Franck und dabei fündig geworden ist. Die neuen Dokumente, die Hayden-Roy mitteilt, geben dem Bild des Autors Franck schärfere Konturen; insbesondere die Streitigkeiten, die Franck in Ulm auszustehen hatte mit der lutherischen Obrigkeit, erscheinen bei Hayden-Roy in bislang nicht erreichter Deutlichkeit.

(3.) Eine weitere Qualität der Arbeit von Hayden-Roy besteht darin, daß die zeitgeschichtlichen Bezüge zu jeder neuen Lebensphase und jeder Publikation von Franck hergestellt werden. Insofern ist der Titel der Franck-Biographie („The Inner Word and the Outer World") zutreffend gewählt worden. Mit dem Terminus „Inner Word" verweist Hayden-Roy auf einen der Kerngedanken der Theologie von Franck, nämlich auf die Vorstellung daß Heil und Rechtfertigung des Menschen alleine geschehen durch das ‚innere Wort' Gottes; mit dem Terminus „Outer World" verweist Hayden-Roy auf das Konfliktfeld im Leben und Denken von Franck, nämlich auf ‚die Welt' als Reich der Sünde, von deren Repräsentanten der Mensch in seinem Heilsstreben zeitlebens behindert wird.

(4.) Darüber hinaus gibt Hayden-Roy Grundinformationen darüber, in welchem Verhältnis Franck zur theologischen Tradition steht. Es ist ein großer Vorzug, daß Hayden-Roy an den Texten selber anschaulich macht, welche Übereinstimmungen bestehen zwischen Sebastian Franck und den geistigen Autoritäten, auf die er sich beruft. Beim Textvergleich weist Hayden-Roy unter anderem nach, wieviel Franck zu verdanken hat einem Theologen wie Erasmus von Rotterdam oder den „Predigten Taulers" und der „Theologia Deutsch".

(5.) Mit den oben genannten vier Faktoren (Verzicht auf Konjekturen, Beschränkung auf die Fakten, Auskunft über das Verhältnis der Theologie von Franck zur zeitgeschichtlichen Situation, Nachweis von Hauptquellen für die Theologie von Franck) erarbeitet Hayden-Roy sich die Grundlagen für eigene Urteile und Wertungen in bezug auf die historische Gestalt Sebastian Franck. Zwei Beispiele mögen zeigen, wie schlüssig und überzeugend Hayden-Roy dabei verfährt.

(a) Bei Besprechung der Auseinandersetzungen zwischen Franck und der lutherischen Obrigkeit in Ulm weist Hayden-Roy nach, daß Franck von den Stadtoberen keineswegs ungerecht behandelt worden ist. Vielmehr, so Hayden-Roy, standen sich nach Maßgabe der Dinge zwei Positionen gegenüber, die nicht miteinander versöhnt werden konnten: auf der einen Seite die Ulmer Obrigkeit, die

vom Zwang äußerer Ordnung in weltlichen und kirchlichen Angelegenheiten nicht abrücken konnte - auf der anderen Seite Sebastian Franck mit seiner rigorosen Ablehnung äußerer Autorität in Glaubensdingen.

(b) Bei allem Verständnis für das Schicksal von Franck unterläßt es Hayden-Roy nicht, kritische Fragen zu stellen, und zwar insbesondere an den Theologen Franck. Die Antwort, die Hayden-Roy im Anschluß an die Betrachtung von Leben und Werk des Sebastian Franck gewinnt, ist folgende: „Franck should have known his church of the spirit could not exist in the outer world, as he himself stated so many times. /.../ Ultimately Franck's faith did not find enough sympathy among those who wielded the temporal sword, and among those who wielded the spiritual sword he was anathema." (S. 189)

(6.) Hayden-Roy hat seinen Stoff klar und übersichtlich angeordnet. Die Darstellung zu Leben und Werk von Franck erfolgt entlang den Lebensstationen des Autors Franck, und zwar im Rahmen folgender Kapitel: „Franck's Life to 1531" (S. 3–42), „Franck in Straßburg" (S. 43–101), „The Early Years in Ulm" (S. 103–137), „Franck's Struggle in Ulm" (S. 139–191), „Franck in Basel" (S. 193–197); den Abschluß der Franck-Biographie bilden „Conclusion" (S. 199 ff.) sowie „Bibliography" (S. 203–213).

Die sprachliche Diktion der Arbeit von Hayden-Roy ist treffsicher und genau. Die wissenschaftliche Zuverlässigkeit führt nicht zur Sterilität. Diese Franck-Biographie hat es verdient, auch in deutscher Übersetzung vorgelegt zu werden.

Berlin *Peter Klaus Knauer*

Sabine Holtz: Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 3), Tübingen (J.C.B. Mohr) 1993, 9, 479 S., geb. ISBN 3-16-146028-6

Bekanntlich war die protestantische Orthodoxie lange Zeit ein Stiefkind der Forschung. Neues Interesse ist ihr vor allem von der Sozialgeschichte her zugewendet worden. In diesen Zusammenhang gehört die vorliegende, durch H.-Chr. Rublack betreute Tübinger Dissertation, die bereits mit dem Johannes-Brenz-Preis des Vereins für württembergische Kirchengeschichte ausgezeichnet worden ist. Der Untersuchung liegen die veröffentlichten Predigten von 24 Tübinger Theologieprofessoren zugrunde, ein riesiges, kaum jemals zusammenhängend erforschtes Material, zumal zur Kontrolle auch noch die Kompendien der Theologie und die Gesangbücher einbezogen sind. Mit dem Quellenverzeichnis (387–447) sind die Kurzbiographien der Professoren kombiniert. Gefragt wird nach der Rolle der Religion in der Lebenswelt und nach dem Beitrag, den die orthodoxe Theologie dazu geleistet hat. Damit wird die Fragestellung Max Webers aufgenommen und kritisch fortgeführt, wie fähig die Orthodoxie war, soziale Wirklichkeit mitzugestalten. Bekanntlich hat die ältere Forschung der Orthodoxie in dieser Hinsicht nicht allzuviel zugetraut. Hervorzuheben ist, daß ausdrücklich auf eine Verbindung von Kirchen- und Sozialgeschichte ausgegangen wird, so daß möglicher Einseitigkeit vom Ansatz her begegnet wird. Die theologiegeschichtliche Forschung über die lutherische Orthodoxie ist in die Erörterung einbezogen. Zu erwähnen ist noch, daß es nicht um die Verkündigung im lutherischen Herzogtum Württemberg überhaupt geht – dazu hätte weiteres Material, einschließlich der Postillen, einbezogen werden müssen –, sondern um den Transfer von Hochtheologie in die Alltagstheologie.

Nach der Einleitung wird in einer theoretischen Grundlegung zunächst über die staatlichen Rahmenbedingungen im Herzogtum informiert, d.h. über die Statuten und Ordinationen der Universität Tübingen, die u.a. die Beauftragung der Theologieprofessoren mit bestimmten Predigtverpflichtungen festlegten, sodann über die Große Württembergische Kirchenordnung von 1559, die auch den Gottesdienst regulierte. Unter den kirchlich-theologischen Rahmenbedingungen werden zunächst die Bekenntnisse bis zum Konkordienbuch benannt, sodann wird auf die Katechismen in ihrer Entwicklung (Brenz, Luther und die Kombination beider) und schließlich auf die normativen Kompendien der Dogmatik sowie auf kompendienähnliche Texte eingegangen. Schon hier werden bisher kaum berücksichtigte Quellen erschlossen. Ob J. W. Jägers Compendium von 1702 mit seiner Aufnahme der Föderaltheologie noch eindeutig lutherisch ist, kann man gegen die Vfin. bezweifeln. Mit den Bekenntnissen, Katechismen und Kompendien ist ein Maßstab vorgegeben, was landeskirchliche Theologie war. Zur Grundlegung gehört ferner ein Überblick über das Material der Predigten und seine zeitliche Ver-

teilung sowie eine Einführung in die Homiletik der Orthodoxie. Möglicherweise liegt es an der zeitlichen Streuung der Quellen, daß nicht alle Nuancierungen in der theologischen Entwicklung wahrgenommen werden können. Zu rechnen wäre z.B. mit einem Einfluß Johann Arndts auf die späte Orthodoxie. Instruktiv ist der Hinweis, daß selbst Jakob Andreae nicht vorschnell beim polemisch konfessionellen Dogmatismus eingeordnet werden darf (47).

Der zentrale Teil der Untersuchung führt vor, was gepredigt wurde, wobei einerseits die Lehre, andererseits deren Ausgreifen auf den Alltag in den Blick genommen wird. Sowohl im Text als auch in den Anmerkungen bekommt man dabei ein reiches, gut ausgewähltes Quellenmaterial zu Gesicht. In den Relationen Gott und Welt, Gott und Mensch sowie Mensch und Welt wird das Welt- und Menschenbild der lutherischen Orthodoxie präsentiert, das den Hintergrund und die Umfassung der sozialethischen Anweisungen für das Verhalten im Alltag abgibt. Die Theologie wird sachgemäß als das „Konstruktionsprinzip" verstanden, „auf dem die Verbindung zwischen christlicher Ethik und gesellschaftlicher Wirklichkeit basiert" (70). Unter der mir nicht ganz einsichtigen Kategorie der „Legitimation der lutherisch-orthodoxen Lehre" werden die weiteren zentralen Lehrstücke dargestellt. Zunächst geht es um den Zusammenhang von Rechtfertigung und Weltgestaltung. Nach Auffassung der Vfin. ist die Heiligung gegenüber einer verengten forensischen Rechtfertigungslehre moralisierend und synergistisch verselbständigt worden, was sein Pendant habe in der starken Betonung des für die Gerechtfertigten relevanten tertius usus legis. Die Ausführungen lassen jedoch nicht erkennen, ob es nicht auch um den secundus usus legis geht, der den Christen immer wieder seiner Sünde überführt. Eine entsprechende, dann zum Pietismus überleitende Engführung wird auch beim Verständnis der Buße konstatiert, wobei nicht nachgefragt wird, ob es dafür nicht praktische Nötigungen gab. Wertvoll ist der korrigierende Hinweis, daß bereits für die Orthodoxie und nicht erst im Pietismus die Wiedergeburt in der Verbindung mit der Erneuerung des Lebens Bedeutung gewinnt. Die Rede von der Sünde konzentriert sich immer mehr auf das ethische Fehlverhalten, das im Pietismus angeblich in eine vage Allgemeinheit abgleitet. Entsprechend neueren theologiegeschichtlichen Forschungen wird der Trostcharakter der Christologie, des steilsten Lehrstückes der württembergischen Orthodoxie, herausgestellt. Die Predigten verzichteten dabei jedoch auf eine Entfaltung der vollen Komplexität. Breiten Raum nehmen in den Predigten die Sakramente Taufe und Abendmahl samt ihrem Zusammenhang mit dem Lebenswandel ein. Als letztes Lehrstück werden der Jüngste Tag oder das Jüngste Gericht und damit verbunden die Frage nach dem Seelenheil in den Blick genommen. Interessant ist dabei die Beobachtung, daß sich keine chiliastischen Anschauungen finden. Anhand des Katechismus wird überprüft, ob die Predigten ein Defizit gegenüber der Theologie aufweisen, was hinsichtlich der Kenntnisse der Laien in der Reformationszeit behauptet worden ist. Das Ergebnis ist negativ. Vielleicht wird damit das Glaubenswissen der Laien überschätzt. Immerhin fehlte es nicht an Klagen über schlimme Unwissenheit. Merkwürdig ist, daß die Vfin. auf die sozialethisch so wichtigen Haustafeln der Katechismen hier nicht zu sprechen kommt.

Nach der Lehre wird nunmehr auf die Beziehungen der Predigten zum Alltag eingegangen. Eingesetzt wird beim Haus als dem Strukturmerkmal der frühneuzeitlichen Gesellschaft mit Heirat und Ehe, Kindern und Kindererziehung sowie dem Gesinde. Die Informationen sind hier sehr konkret und beachtlich differenzierend. Sodann werden der ökonomische und der politische Lebensbereich thematisiert. Den Prediger-Theologen wird gegen bestehende Vorurteile bescheinigt, die Zwei-Reiche-Lehre durchgehalten und ihr Wächteramt gegenüber dem Staat wahrgenommen zu haben. Der Bewahrung der Ordnung der Welt dienten u.a. die Predigten gegen die Laster. Die Zeichen der Zeit wurden als Strafe sowie als mahnender Appell verstanden. Die Auffassung des Todes als Strafe soll auf Kosten des Trostes gegangen sein. Eine Übertreibung der negativen Weltsicht wurde immerhin abgelehnt. Der Behauptung, daß das Leben vor allem als Passion aufgefaßt worden sei, wird unter Hinweis auf die am Dekalog orientierte Ethik widersprochen. Die mehrfach von der Vfin. behauptete Heilsungewißheit der lutherischen Orthodoxie dürfte auf einem nicht unerheblichen Mißverständnis bzw. einer fehlenden Differenzierung zwischen Gewißheit und Sicherheit beruhen.

Der folgende Teil der Untersuchung stellt eine Synopse zwischen Theologie und Alltag her. Gefragt wird nach dem ‚Erfolg' der Predigt. Ein Gegensatz von Lehre

und Leben kann nicht festgestellt werden, ebensowenig eine Dominanz der Polemik; hingegen werden der Predigt das Bemühen um Verständlichkeit und der Zusammenhang mit der Frömmigkeit attestiert. Moniert wird die Tendenz zur Vergesetzlichung. Gelehrte Theologie und Volkskultur wirken gegenseitig aufeinander. Den Theologen ging es eher um Verchristlichung als um Propagierung konfessioneller Unterscheidungslehren. Mit all diesen Einsichten wird mit manchen Klischeevorstellungen von der lutherischen Orthodoxie aufgeräumt. Beachtlich ist ferner, daß nach einer Entwicklung innerhalb der orthodoxen Theologie gefragt wird. Hierbei erweist sich der Altprotestantismus zunächst einmal als eine „konservative Kraft". Die beobachtete Annäherung an die Mystik ließe sich vielleicht noch genauer verorten. Gegen die Forschung wird gerade in der Ethik auf die starke Rezeption des Alten Testaments auch im Luthertum hingewiesen. Auch von daher konnte es zu einer Vermischung von Sünde und weltlicher Strafe kommen. Die Sozialdisziplinierung war mithin keineswegs bloß ein politisches Interesse. Zutreffend und wichtig dürfte die Feststellung sein, daß der Pietismus an das ethische Praxisinteresse der Orthodoxie anknüpft und sich hier von ihr also nicht wesentlich unterscheidet, obwohl eine bloß bürgerliche Ehrbarkeit nunmehr stärker abgelehnt und eine Verinnerlichung angestrebt wird. In den abschließenden Bemerkungen wird darum bestritten, daß die zweite Reformation im Luthertum erst durch den Pietismus stattgefunden habe. Hier wäre freilich zu erwägen, inwiefern nicht bereits die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts von der neuen Frömmigkeitsbewegung erfaßt war. Ob es generell zutrifft, daß die ethischen Weisungen im Pietismus abstrakter werden, bedarf weiterer Überprüfung. Durch die Prediger wird die Funktion der Theologie in der Gesellschaft konkret. Diese waren dabei keineswegs nur der verlängerte Arm der Obrigkeit, sondern verkörperten die Einheit von Lehre und Leben und waren sich bewußt, ein unabhängiges Wächteramt wahrzunehmen. Dabei verschob sich das Gleichgewicht von Gesetz und Evangelium zugunsten des Gesetzes. Insgesamt wird der orthodoxen Theologie eine gesellschaftsstabilisierende Funktion zugeschrieben. Der Staat wird in das weltumfassende Regiment einbezogen, behält dabei aber eine relative Eigengesetzlichkeit. Die Betonung von Gesetz und Gewissen leistet bei der Entwicklung zur Moderne der Individualisierung Vorschub, was sich im Pietismus weiter verschärft. Einmal mehr erweist sich in diesem Zusammenhang die Unzulänglichkeit des Begriffs Sozialdisziplinierung. Am Schluß wird festgehalten, daß sich die lutherisch-orthodoxe Predigt nicht lediglich als Konfessionalisierung bestimmen läßt, sondern daß sie umfassender eine neue Phase der Christianisierung repräsentiert.

Wie deutlich geworden sein dürfte, stellt die vorliegende Arbeit einen Beitrag zur fälligen Revision des Bildes der lutherischen Orthodoxie dar. Ihre Stärke liegt in der ausgewogenen Berücksichtigung der theologie- und sozialgeschichtlichen Aspekte. Die gelegentlich begegnenden, teilweise durch die vorangehende Forschung bedingten Fehlurteile fallen nicht allzu sehr ins Gewicht. Wünschenswert wäre, daß die Resultate derartiger Forschung möglichst bald auch Eingang in die kirchengeschichtlichen Gesamtdarstellungen finden.

Münster i.W. *Martin Brecht*

Robert von Friedeburg: Sündenzucht und sozialer Wandel. Earls Colne (England), Ipswich und Springfield (Neuengland) c. 1524–1690 im Vergleich, Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1993, 311 S., kt., ISBN 3-515-06017-0.

Die reformierte Kirchen- oder Sündenzucht zählt zu den ergiebigsten Untersuchungen des unter dem Paradigma Konfessionalisierung (W. Reinhard, H. Schilling) firmierenden und verschiedene Teildisziplinen der Historie übergreifenden gesellschaftsgeschichtlichen Forschungsansatzes. Einem solchen nicht primär kirchen- oder theologiegeschichtlichen Zugriff ist auch die von Wolfgang Mager betreute Bielefelder Dissertation von 1988 verpflichtet, der es um eine trennscharfe Bestimmung und Gewichtung religiöser und nichtreligiöser Momente frühneuzeitlicher Sittenzucht, hier speziell des Puritanismus geht. Die Geschichte puritanischer Sittenzucht in England und in den neuenglischen Kolonien war freilich eingebettet in andere staatlich-politische, gesellschaftlich-soziale wie kirchlich-religiöse Grundkonstellationen als etwa vergleichbare Phänomene in Städten und Territorien des Reichs. „Gerichtliche Sündenzucht" — hier im „lokalen Kontext und transatlantischen Vergleich" untersucht — zielt darum nicht auf Kirchenzucht im engeren Sinne, freilich auch nicht auf die Rüge- oder Sitten-

gerichtsbarkeit weltlicher Gerichte allein ab. Mithin geht es weniger um disziplinierende Maßnahmen seitens obrigkeitlicher oder kirchlicher Institutionen und ihrer Amtsträger, als vielmehr um deren Inanspruchnahme durch die *Godly*, die so ihre Vorstellungen einer *Reformation of Manners* gegenüber Nachbarn und anderen Mitbürgern resp. Dorfbewohnern zur Geltung zu bringen suchten.

Im Zentrum der Fallstudie stehen die drei im Untertitel genannten puritanisch dominierten Gemeinden in England und in den neuenglischen Kolonien, wobei Earls Colne deutlich im Vordergrund steht. In einem umfangreichen ersten Teil werden Phänomene sozialen Wandels und im zweiten die vor kirchlichen und staatlichen Gerichten anhängig gemachten und dem Untersuchungsfeld Sittenzucht zuzurechnenden Prozesse aus diesen Dörfern untersucht. Dabei geht Verf. von der These aus, daß reformierte Sittenzucht ihrer religiös-theologischen Begründung und Bestimmung unbeschadet auch als Reaktion der gesellschaftlichen Eliten auf den sozialen, v.a. auf den demographischen Wandel des ausgehenden 16. und 17. Jahrhunderts zu verstehen sei. Zur Überprüfung dieses wie auch weiterer Erklärungsansätze für abweichendes Verhalten — Delinquenz etwa als ein aufgrund der im allgemeinen hohen Heiratsalter alterszyklisch auftretendes Phänomen oder als Folgeerscheinung einer kriminalisierenden Kolonisierung der „Volkskultur" (P. Burke, R. Muchembled) oder als Ausdruck der Sozialdisziplinierung (G. Oestreich) (s. S. 17 ff., 138 ff.), – nahm Verf. für die genannten Dörfer in historisch-sozialwissenschaftlicher Manier zunächst eine akribische, multiperspektivische statistische Analyse vor. Die so gewonnenen und in über 70 Tabellen niedergelegten Befunde zu Bevölkerungswachstum, zu Sozialstruktur, sozialer und geographischer Mobilität etc. (Erster Teil: „Sozialer Wandel, Mobilität und soziale Differenzierung ..." S. 37–127) setzt er sodann in Beziehung einerseits zur Geschichte der örtlichen Gerichtsinstitutionen und der sozialen Zusammensetzung der Schöffen („Wer bestimmt, was Sünde ist?" S. 128 ff.), andererseits zu den vor dörflichen, Kirchen- und *county*-Gerichten verhandelten Klagen im Bereich der „gerichtlichen Sündenzucht". Neben der prosopographischen Analyse der Schöffen galt es überdies, die an diesen Gerichten Angeklagten zu erfassen und ihre Lebensläufe zu rekonstruieren. Sittenzucht erscheint gewissermaßen als Resultante aus dem Kräfteparallelogramm von „Frömmigkeit, Obrigkeit und sozialem Wandel" (S. 31 f.). Da der normative und religiös-theologische Hintergrund reformierter Sündenzucht gleichsam konstant gesetzt wird, erlaubt der Vergleich der drei Gemeinden in Hinblick auf die Variable „Sozialer Wandel" Aufschluß über die Frage nach der Abhängigkeit reformierter Sündenzucht von sozialgeschichtlichen Faktoren und Prozessen. Dies bleibt aber nicht auf der Ebene statistischer Korrelationen, sondern wird prosopographisch vertieft.

Earls Colne, ein großes Dorf in Ostanglia, war zunächst in den Händen der Familie deVere, der Grafen von Oxford, gelangte aber ab 1583 zunehmend unter die Kontrolle der puritanischen Familie Harlakenden. Earls Colne erlebte vor allem seit den 1570er Jahren einen rapiden sozialen Wandel: Endogenes Bevölkerungswachstum und eine beträchtliche Zuwanderung, neue gewerbliche Schwerpunkte und eine sich stärker als anderswo verschärfende soziale Differenzierung übten einen erheblichen Anpassungsdruck auf die dörfliche Gesellschaft aus (S. 37–94). Dies artikulierte sich in Earls Colne auf der Wende zum 17. Jahrhundert unter anderem in langjährigen gerichtlichen, vor Ort mitunter auch gewaltsam ausgetragenen Konflikten zwischen den Klientelverbänden der alten und der neuen *squires*, in welchen schließlich die Harlakenden die Oberhand gewannen und die Positionen innerhalb des Dorfes (Pfarrer, *Constable* und Schöffen) mit eigenen Gefolgsleuten zu besetzen und den Einfluß der deVeres und von deren Klientel immer mehr zurückzudrängen vermochten (S. 148 ff.). Hiervon waren auch die Gerichte betroffen, insofern die dörfliche Gerichtsbarkeit hinsichtlich der Sittenzucht ab 1590 mehr und mehr zum Erliegen kam (150), die Bedeutung des bis 1617 puritanisch ausgerichteten Kirchengerichts zu Colchester für Earls Colne aber deutlich zunahm (S. 151, 153). Es trat somit auch ein Wandel in Richtung auf politisch-gesellschaftliche Verdichtung ein, insofern Instanzen jenseits des Dorfes für die Durchsetzung resp. Behauptung von sozialen und Machtpositionen innerhalb des Dorfes immer wichtiger wurden.

Wie zu erwarten, ragte unter den Gegenständen der „gerichtlichen Sündenzucht" die Sexualzucht deutlich hevor, und zwar zum einen in Form der Sanktionierung geschlechtlichen Umgangs unter Ledigen (Unzucht, stuprum) und zum andern in der Ahndung der Antizipation des

Ehevollzugs. Während der *coitus anticipatus* als Klagefeld seit den 1590er Jahren zunehmend stärker in den Vordergrund rückte und sein Anteil an den Verfahren auch unter der neuen Kirchenpolitik Erzbischof Lauds stetig weiter anstieg, ging der Anteil der Klagen wegen *stuprum* nach der anglikanischen Wende von einem Drittel auf weniger als ein Viertel zurück: Puritaner wie Anglikaner setzten offenbar auf Kontrolle der Eheschließungen und wünschten angesichts des enger werdenden Nahrungsspielraumes die Niederlassung und Gründung neuer Familien und Haushalte zu beschränken. Sexualität unter Ledigen scheint hingegen v. a. für die Puritaner ein Problem gewesen zu sein (S. 152 ff.).

Die Analyse der sozialen Herkunft der Beklagten zeigt für Earls Colne, daß sich die Gerichte keineswegs ausschließlich gegen Arme richteten, vielmehr stellten die Angeklagten einen ziemlich repräsentativen Ausschnitt der Bevölkerung dar. Es bildete sich in Earls Colne keine homogene Schicht puritanischer Dorfhonoratioren heraus, vielmehr überlagerte sich der erwähnte Konflikt unter den Klientelverbänden mit der religiösen Problematik. Gerade Steuerzahler und Landbesitzer wehrten sich gegen die puritanische Kontrolle in einem auffälligen Umfang, Vermögende waren unter den Angeklagten überrepräsentiert (S. 158 ff.). Mitglieder dieser Gruppe artikulierten ihren Unwillen zunächst durch obstinates, dann aggressives Verhalten (Anpöbeln des Pfarrers, Defäkation an der Kirche, Vernichtung des Gebetsbuches etc.), d.h. indem sie sich ins Unrecht setzten und sich damit selbst vor Gericht brachten; später schlossen sich Angehörige dieser Gruppe dem Quäkertum an. Die „gerichtliche Sündenzucht" verlor somit in Earls Colne zunehmend den Charakter eines Integrationsmomentes für die dörfliche Gesellschaft und wandelte sich gewissermaßen zu einem Machtinstrument in den Händen einer puritanischen Faktion unter Führung der Besitzer der *manor-houses*.

In den neuenglischen Siedlungen in Massachusetts stellte sich die Situation zunächst anders dar. Da Land verfügbar war, stellte sich die lebenszyklische geographische Mobilität wieder ein, die sich in England in Folge des Bevölkerungswachstums (und damit der Verringerung von Arbeitsmöglichkeiten, die sonst zu Wanderungen motiviert hatten) seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts verflüchtigt hatte (S. 95 ff.). Aus demselben Grund waren in Neuengland frühe Eheschließungen zunächst kein Problem, sondern für das beträchtliche endogame Bevölkerungswachstum der Kolonien mitverantwortlich. Mit Stabilisierung der Verhältnisse in Amerika und vor allem seit der wirtschaftlichen Krise der 1670er Jahre kam es hier aber zu ähnlichen Erscheinungen wie zuvor in England: Mit Verengung des Nahrungsspielraums nahm auch die Kontrolle über die Eheschließungen junger Menschen zu. Es trat mithin ein „Wandel zu englischeren Verhältnissen" (S. 186 ff, 210) ein.

Trotz sozialer Polarisierung, zuerst in Earls Colne, später auch in Ipswich und Springfield, war aber das den Angeklagten gemeinsame Charakteristikum nicht „Armut", sondern „Alter". Da Martin Ingram ähnliche Erscheinungen auch in Gemeinden nachweisen konnte, die nicht puritanisch beeinflußt waren, aber ebenfalls eine scharfe soziale Differenzierung aufwiesen, spricht viel für die vom Verf. erwogene These, daß es sich bei der „gerichtlichen Sündenzucht" nicht um ein primär religiös motiviertes Phänomen handelte, sondern daß sich hierin Strategien jener Bevölkerungsgruppen niederschlugen, die letztlich die dörfliche Armenversorgung zu finanzieren hatten und darum ihre Belastung in Grenzen zu halten suchten (S. 212 f.).

Die Studie stellt sich somit als Musterbeispiel historischer Sozialwissenschaft dar. Trotz der stark soziometrisch anmutenden Präsentation mit immerhin 72 Tabellen und mehreren Schemata liest sich der Text flüssig und recht angenehm. Das verdankt sich überdies dem Umstand, daß er von ausführlichen Abhandlungen methodischer und quellenkritischer Fragen sowie von sachlich nicht zentralen Aspekten durch einen 75seitigen Anhang entlastet wird. Die englische Bezeichnung Dort für Dordrecht (S. 140) irritiert ein wenig; im übrigen vermögen aber die wenigen drucktechnischen Probleme (S. 6, 7, 123, 149, 183) und die nur vereinzelt auftretenden Trenn- (S. 178, 180, 183) und Tippfehler (etwa S. 104, 120, 147 f., 150) den Eindruck einer insgesamt sehr sorgfältigen Gestaltung des Buches kaum abzuschwächen. Gewiß wird diese strukturgeschichtlich orientierte Mikroanalyse auf prosopographischer Grundlage, in der die statistischen Befunde an konkrete Schicksale und Lebensvollzüge zurückgebunden werden, über den lokalgeschichtlichen Rahmen hinaus das Bild der frühneuzeitlichen Sittenzucht bereichern.

Berlin *Uwe Sibeth*

France M. Dolinar / Maximilian Liebmann / Helmut Rumpler / Luigi Tavano (Hrg.): Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564–1628, Klagenfurt – Ljubljana – Wien – Köln (Hermagoras/ Mohorjeva Verlag; Styria Verlag) 1994, 795 S., geb., ISBN 3-85013-358-3.

Der interessante und materialreiche Band mit seinen 54 Beiträgen vereint im wesentlichen die überarbeiteten Referate eines überregionalen Forschungsgesprächs zum Thema „Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich", das 1992 in Ljubljana, Gorizia, Klagenfurt und Graz stattfand. Es geht um Fragen der katholischen Erneuerung und Rekatholisierung, der Wiederherstellung katholischer Kirchenorganisation, der Zusammenhänge von Politik und Gegenreformation, der gesellschaftlichen Implikationen und kulturellen Weichenstellungen sowie schließlich der heutigen Sicht der Ereignisse in einem Klima der Ökumene.

Der Rezensent des umfangreichen Werkes steht vor dem Problem, nur auf einzelne Referate eingehen zu können, wobei die Beiträge in slowenischer Sprache eine zusätzliche Erschwernis für eine umfassende Würdigung darstellen. (Leider versäumte man es, was für Sammelbände dieser Art selbstverständlich sein sollte, den einzelnen Aufsätzen „abstracts" in den jeweils anderen Tagungssprachen anzufügen).

Als sehr hilfreich erweist sich die ausgewogene Einleitung von *F. M. Dolinar, M. Liebmann* und *H. Rumpler*, die sich trotz des knappen Raums nicht in Allgemeinheiten erschöpft. Es regt jedenfalls zum Nachdenken an, wenn die Reformation als eine Folge der Erneuerungsbewegungen in der alten Kirche gesehen und das Gelingen der katholischen Reform (auch) auf die „Mischreligion" des 16. Jahrhunderts zurückgeführt wird, die eine günstige Ausgangsbasis abgab für die getroffenen Maßnahmen.

In vielen Beiträgen geht es um die Kräfte der katholischen Erneuerung. Hierfür nur einige Belege. *M. Liebmann* würdigt die Universität Graz als Wirkungsstätte der Jesuiten. Diese hatte Erzherzog Karl II. in die Landeshauptstadt gerufen, wobei er, wie betont wird, die entscheidenden Schritte schon vor seiner Verehelichung mit der Wittelsbacherin Maria getan hatte, also in dieser Angelegenheit nicht unter ihrem Einfluß stand. Ein wichtiges Instrumentarium für die katholische Erneuerung waren auch die Visitationen, denen mehrere Referate gewidmet sind. Wie vorsichtig man sein muß, wenn man von „Mißständen" spricht, zeigt *P. Paolin* für Gorizia um 1570, wo die Situation von Pfarre zu Pfarre differierte, weil die einzelnen Gemeinden „practicamente autocefale" waren und der Bischof kaum eine einigende Kraft darstellte. Die heutige Sicht der Dinge darf also nicht der Maßstab für damals sein. Die eigentliche Erneuerung im Görzischen ging (wie anderswo auch) vor allem von den Kapuzinern und Jesuiten aus, wie *L. Tavano* darlegt. In Triest konnte sich aber neben den Orden auch der Bischof als Kraft der Reform stärker profilieren, wie den Ausführungen von *P. Zovatto* zu entnehmen ist. Hier kann die Gegenreformation am Ende des „Seicento" (1693) als abgeschlossen gelten. Auch bei den Kärntner Frauenklöstern war das hierarchische Element von entscheidender Bedeutung. Von den drei Frauengemeinschaften überdauerte nur St. Georgen am Längsee die Reformation, obwohl sich gerade hier das reformatorische Gedankengut am stärksten durchgesetzt hatte. Letztlich gab, wie *Ch. Tropper* nachweist, das Interesse des Erzbischofs am Fortbestand den Ausschlag. Den Faktoren der Konfessionsbildung geht *G. Reingrabner* nach, der als Protestant auch sehr positive Worte über die Lebendigkeit der katholischen Kirche im konfessionellen Zeitalter findet. Die unterschiedliche Stärke des Krytoprotestantismus in Steiermark und Kärnten erklärt – nach *W. Brunner* – unter anderem, warum in den beiden Ländern die Rekatholisierung nicht im selben Maße gelang. In zwei Beiträgen handelt *J. Rainer* über die Entwicklung der Diözesaneinteilung in Innerösterreich (wobei er besonders für die Zeit Gregors XV. mit eigenen Forschungsergebnissen aufwarten kann) bzw. über die kurzlebige Grazer Nuntiatur (1580–1622); diese löste in der Sicht des Autors die ihr gestellten Aufgaben überraschend gut. Das Patriarchat Aquileia, der Patriarch F. Barbaro und die Gegenreformation in Kärnten stehen im Blickpunkt der Untersuchungen von *G. Trebbi* sowie *I. Koller-Neumann*, die aber m. E. zu wenig zwischen Katholischer Reform und Gegenreformation unterscheidet. Das gilt übrigens auch von *A. Meir* mit ihrer Abhandlung über das Bistum Gurk, denn was Weihbischof Propst Karl Grimming für die katholische Kirche leistete, kann man wohl kaum als „Gegenreformation" bezeichnen. *P. Tropper* widmet der Erneuerung des Pfarrklerus in Salzburgisch-Kärnten seine Aufmerksamkeit und bietet farbige Details über

Priesterkleidung, Priesterbildung etc. *W. Wadl* schildert die Zustände in der Stadt Friesach, die bei nur 2500 Einwohnern elf kirchliche Institutionen (Klöster, Propsteien, Kirchen, Kapellen) zählte; bei diesen setzte schon im 15. Jahrhundert ein deutlicher Verfall ein, und halbherzige Reformmaßnahmen konnten das Bild lange nicht verbessern. Ein interessanter Beleg: Das Dominikanerkloster in Friesach zählte im 14. Jahrhundert 100 Mönche, 1563 hingegen nur mehr zwei. Recht eindrucksvoll sind die Ausführungen von *A. Kohler,* die Bayern als Vorbild für die innerösterreichische Gegenreformation würdigen. Erfreulicherweise wird auch der Text der berühmten Münchener Konferenz von 1579 sowohl als Faksimile als auch in Transskription abgedruckt. In seiner inhaltlich und stilistisch vorzüglichen Arbeit behandelt *K. Amon* die Abwehr der Reformation und die Rekatholisierungsversuche unter Ferdinand I. und Karl II. Der Autor kommt zum Ergebnis, daß es völlig falsch wäre, im Konfessionskampf „eine Seite als friedfertig und die andere als aggressiv anzusehen". Auch wird gezeigt, was ja schon in der Einleitung des Bandes anklang, daß die innerösterreichische Gegenreformation durchaus auch autochthone Züge zeigt und nicht nur einen Import aus Bayern darstellt. Die Position Keplers zwischen lutherischer Orthodoxie und katholischer Gegenreformation versucht *B. Sutter* zu bestimmen. Kepler läßt sich konfessionell nicht problemlos einordnen; in mancher Hinsicht wirkt seine Gestalt schon „ökumenisch". *W. Drobesch* prüft Predigtsammlungen der Gegenreformation auf ihre sozialpolitischen Aussagen und ortet eine Synthese zwischen sozialen Bestrebungen auf der einen und den Versuchen einer Perpetuierung der ständisch-feudalen Ordnung auf der anderen Seite. Gemeinsamkeiten in der Zielsetzung und Vorgangsweise zwischen protestantischer Landschaftsschule und Jesuitengymnasium in Graz kann trotz unterschiedlicher Vorzeichen *Th. Graff* feststellen. Wenig ergiebig für die Erhebung des Gedankengutes der Katholischen Reform bzw. Gegenreformation scheinen mir die Inschriften zwischen 1564 und 1628 zu sein, die *H. Valentinitsch* behandelt. Dagegen ist die Abhandlung von *H. Rumpler* sehr aufschlußreich, der den sozialen Wandel in Klagenfurt von der Adelsstadt zur Bürgerstadt untersucht, wofür anscheinend die allgemeine Entwicklung ausschlaggebend war und nicht sosehr die konfessionellen Komponenten. Das weite Feld von Kunst und Religion stecken mehrere Beiträge ab. *K. Hubmann* berichtet über die Musik am Grazer Habsburgerhof; sie läßt sich konfessionell nicht immer eindeutig einordnen, auch wenn sie der Religion dienen wollte. Ein herausragendes Beispiel für eine Umwidmung einer ehemals protestantischen Kirche in eine katholische bildet der heutige Klagenfurter Dom, der längere Zeit von den Jesuiten – übrigens ohne wesentliche bauliche Veränderung – benützt worden war. Ökumenische Gesichtspunkte bringen Abhandlungen von *G. Reingrabner* und *K. H. Frankl* ein. Jener befaßt sich mit der Problematik der Terminologie (Katholische Reform, Gegenreformation, Glaubens- und Kirchenspaltung) und Fragen der Konfessionsbildung, dieser bringt Belege für neue Wertungen der Gegenreformation im katholischen Raum, die besonders seit dem 2. Vatikanum Platz gegriffen haben.

Auch wenn hier nur auf einige Beiträge eingegangen werden konnte, so dürfte doch deutlich geworden sein, in wie vielen Fällen das Werk Klischeevorstellungen zu durchbrechen vermag. Mit dem Buch liegt jedenfalls ein wichtiger Baustein für eine Gesamtdarstellung zum Thema vor. Dafür dürfte sich auch das umfassende Quellen- und Literaturverzeichnis als nützlich erweisen. Ziemlich viele – auch sinnstörende – Druckfehler sind leider stehengeblieben, z.B. „Londron" statt „Lodron" (334) und „Verlag" statt „Vertrag" (694) etc.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Dr. Kurt Nowak, Institut für Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, Emil-Fuchs-Straße 1, 04105 Leipzig

Dr. theol. habil. Joachim Seiler, Institut für Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Institut für Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Matthias Wolfes, Institut für Religionssoziologie und Gemeindeaufbau der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin, Waisenstraße 28, 10179 Berlin

Privatdozent Dr. Gunter Zimmermann, Gartenstraße 36, 68723 Oftersheim

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

Backus, Irena: The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists, 2. Bde., Leiden – New York – Köln (Brill) 1997, 1078 S. + XXIX S., Ln. geb., ISBN 90-04-09722-8 (Set); 90-04-10635-9 (Vol. 1); 90-04-10636-7 (Vol. 2).

Becker, Winfried/Christ, Günter/Gestrich, Andreas/Kolmer, Lothar: Die Kirchen in der deutschen Geschichte. Von der Christianisierung der Germanen bis zur Gegenwart (= Kröners Taschenausgabe 439), Stuttgart (Alfred Kröner) 1996, 692 S. + XV S., Ln. geb., ISBN 3-520-43901-8.

Benad, Matthias (Hrsg.): Friedrich v. Bodelschwingh d. J. und die Betheler Anstalten. Frömmigkeit und Weltgestaltung, Stuttgart – Berlin – Köln (W. Kohlhammer) 1997, 305 S., kt., ISBN 3-17-014980-6.

Bienert, Wolfgang A.: Dogmengeschichte (= Grundkurs Theologie 5,1. Urban-Taschenbücher 425,1), Stuttgart – Berlin – Köln (Kohlhammer) 1997, 240 S., kt., ISBN 3-17-010810-7.

Bingen, Hildegard von: „Nun höre und lerne, damit du errötest ..." Briefwechsel – nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von Adelgundis Führkötter OSB (= Spektrum 4556), Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1997, 283 S., kt., 3-451-04556-7.

Brandt, Hans Jürgen/Hengst, Karl: Geschichte des Erzbistums Paderborn. Bd. 3: Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930 (= Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz 14), Paderborn (Bonifatius) 1997, 613 S., Ln. geb., ISBN 3-89710-003-7.

Burandt, Christian Bogislav: Der eine Glaube zu allen Zeiten. Luthers Sicht der Geschichte aufgrund der Operationes in psalmos 1519–1521 (= Hamburger Theologische Studien 14), Hamburg (LIT) 1997, 287 S. + XI S., kt., ISBN 3-8258-3007-1.

Cancik, Hubert/Rüpke, Jörg (Hrsg.): Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen (J.C.B. Mohr) 1997, 318 S. + X S., kt., ISBN 3-16-146760-4.

Deines, Roland: Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, Tübingen (J.C.B. Mohr) 1997, 642 S. + XVII S., Ln. geb., ISBN 3-16-146808-2.

De Reu, Martine: La parole du Seigneur. Moines et chanoines médiévaux prêchant l'Ascension et le Royaume des Cieux (= Institut Historique Belge de Rome Bibliothèque XLIII), Bruxelles-Rome (Bibliothèque royale Albert I), 419 S., kt., ISBN 90-74461-22-0.

Drobner, Hubertus R.: Archaeologia Patristica. Die Schriften der Kirchenväter als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte: Gregor von Nyssa, Homiliae in Ecclesiasten (= SSAC X), Città del Vaticano (Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana) 1996, 254 S. + X S., Ln. geb., ISBN 88-85991-16-5.

Ehlers-Kisseler, Ingrid: Die Anfänge der Prämonstratenser im Erzbistum Köln (= Rheinisches Archiv 137), Köln – Weimar – Wien (Böhlau) 1997, 660 S. + XVI S., kt., ISBN 3-412-04197-1.

Étaix, Raymond: Homéliaires Patristiques Latins. Recueil d'études de manuscrits médievaux (= Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen-Âge et Temps modernes 29), Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 1994, 699 S. + XIX S., kt., ISBN 2-85121-140-4.

Eysholdt, Tilmann: Evangelische Jugendarbeit zwischen „Jugendpflege" und „Jugendbewegung". Die deutschen Schülerbibelkreise (BK) von 1919 bis 1934 (= SVRKG 124), Köln (Rheinland-Verlag GmbH) 1997, 552 S. + IX S., Ln. geb., ISBN 3-7927-1671-2.

Feld, Helmut (Hrsg.): Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Vol XV: Commentarii in secundam Pauli Epsitolam ad Corinthios (= Ioannis Calvini, Opera omnia, Series II), Genève (Librairie Droz) 1994, 247 S. + LX S., Ln. geb., ISBN 2-600-00021-6.

Feld, Helmut (Hrsg.): Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Vol. XI/1: In Evangelium secundum Johannem Commentarius pars prior (= Ioannis Calvini, Opera omnia, Series II), Genève (Librairie Droz) 1997, 361 S. + XLIX S., Ln. geb., ISBN 2-600-00192-1.

Frank, Karl Suso/Grünbeck, Elisabeth (Mitarbeiterin): Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u.a. (F. Schöningh) 2. verb. Aufl. 1997, 476 S. + XXVII S., Ln. geb., ISBN 3-506-72601-3.

Friedrichs, Lutz/Vogt, Michael (Hrsg.): Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften (= Religion in der Gesellschaft 3), Würzburg (Ergon) 1996, 315 S., kt., ISBN 3-932004-06-X.

Fuhrer, Therese (eingel. u. kommentiert): Augustin contra Academicos (vel De Academicis) Bücher 2 und 3 (= Praktische Texte und Studien 46), Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1997, 532 S. + X S., Ln. geb., ISBN 3-11-015204-5.

Goertz, Harald: Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther (= MThSt 46), Marburg (N. G. Elwert) 1997, 359 S. + XIV S., kt., ISBN 3-7708-1090-2.

Grant, Robert M.: Irenaeus of Lyons (= The early church of fathers), London – New York (Routledge) 1997, 214 S. + VI S., kt. ISBN 0-415-11838-7.

Greschat, Martin/Lottes, Günther (Hrsg.): Luther in seiner Zeit. Persönlichkeit und Wirken des Reformators, Stuttgart – Berlin – Köln (W. Kohlhammer) 1997, 127 S., kt. ISBN 3-17-014842-7.

McGrath, Alister E.: Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung, München (C.H. Beck) 1997, 617 S., Ln. geb., ISBN 3-406-42810-X.

Hammond Bammel, Caroline P.: Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 4-6 (= VL 33), Freiburg/Br. (Herder) 1997, 543 S., kt., ISBN 3-451-21944-1.

Henrich, Dieter (Hrsg., unter Mitwirkung von Jürgen Weyenschops): Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790–1792), Stuttgart (Klett-Cotta) 1997, 1090 S. + CXXIV S., Ln. geb., ISBN 3-608-91659-8.

Herzig, Arno: Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart (= BsR 1196), München (C.H. Beck) 1997, 323 S., kt., ISBN 3-406-39296-2.

Heutger, Nicolaus: Die Geistlichen Ritterorden in Niedersachsen. Festschrift zum 40. Jahrestag der Reaktivierung des Tempelherrenordens in Niedersachsen (= Forschungen zur niedersächsischen Ordensgeschichte 1), Hannover (Reichold) 1997, 143 S., Ln. geb., ISBN 3-930459-19-1.

Hey, Bernd/Norden, Günther van (Hrsg.): Kontinuität und Neubeginn. Die rheinische und

westfälische Kirche in der Nachkriegszeit (1945–1949 [= SVRKG 123], Köln (Rheinland-Verlag GmbH) 1996, 345 S. + IX S., Ln. geb., ISBN 3-7927-1617-8.

Hinz, Ulrich: Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation. Das Münstersche Kolloquium (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 9), Tübingen (J.C.B. Mohr) 1997, 357 S. + XII S., Ln. geb., ISBN 3-16-146777-9.

Hoffmann, Andreas: Augustins Schrift „De utilitate credendi". Eine Analyse (= MBTh 58), Münster (Aschendorff) 1997, 497 S., kt., ISBN 3-402-03963-X.

Hombert, Pierre-Marie: Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce (= Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 148), Paris (Institut Études Augustiniennes) 1996, 672 S., kt., ISBN 2-85121-153-6.

Hsia, Ronnie Po-chia: Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540-1770 (= Europäische Geschichte), Frankfurt/a. M. (Fischer) 1998, 272 S., kt., ISBN 3-596-60130-4.

Illanes, José Luis: Iglesia en la Historia. Estudios Sobre el Pensamiento de Juan Pablo II (= Colleción las ideas y la vida 10), Valencia (Edicep C.B.) 1997, 272 S., kt., ISBN 84-7050-454-1.

Hunwick, Andrew (Ed.): Paul Thiry. Baron D´Holbach. Histoire critique de Jesus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles (= Textes Littéraires Français), Genève (Librairie Droz) 1997, 710 S., kt., ISBN 2-600-00231-6.

Jaschinski, Eckhard (Hrsg.): Das Evangelium und die anderen Botschaften. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 47), Nettetal (Steyler-Verlag) 1997, 246 S., kt., ISBN 3-8050-0394-3.

Kock, Manfred (Hrsg.): Gerhard Tersteegen – Evangelische Mystik inmitten der Aufklärung (= SVRKG 126), Köln (Rheinland-Verlag GmbH) 1997, 241 S. + VI S., Ln. geb., ISBN 3-7927-1680-1.

Konersmann, Frank: Kirchenregiment und Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat. Studien zu den herrschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen des Kirchenregiments der Herzöge von Pfalz-Zweibrücken 1410-1793 (= SVRKG 121), Köln (Rheinland-Verlag GmbH) 1996, 718 S., Ln. geb., ISBN 3-7927-1610-0.

Lössl, Josef: Intellectus Gratiae. Die bekenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo (= Supplements to Vigiliae Christianae Vol. XXXVIII), Leiden – New York – Köln (Brill) 1997, 501 S. + XII S., Ln. geb., ISBN 90-04-10849-1.

O´Malley, J. Steven: Early German-American Evangelicalism. Pietist Sources on Discipleship and Sanctification (= Pietist and Wesleyan Studies Series No. 7), Lanham, Md., & London (The Scarecrow, Inc.) 1995, 351 S. + VII S., Ln. geb., ISBN 0-8108-2873-1.

Markert-Wizisla, Christiane: Elisabeth Malo. Anfänge feministischer Theologie im wilhelminischen Deutschland (= Theologische Frauenforschung – Erträge und Perspektiven 4), Pfaffenweiler (Centaurus) 1997, 302 S., kt., ISBN 3-8255-0032-2.

Merkt, Andreas: Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (= Supplements to Vigiliae Christianae Vol. XL), Leiden – New York – Köln (Brill) 1997, 342 S. + XVIII S., Ln. geb., ISBN 90-04-10864-5.

Mulsow, Martin/Häfner, Ralph/Neumann, Florian/Zedelmaier, Helmut (Hrsg.): Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (= Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden (Harrassowitz Verlag) 1997, 407 S., Ln. geb., ISBN 3-447-03985-X.

Munier, Bernard: Le Christ de Cyrille D´Alexandrie. L´Humanité, le Salut et la Question Monophysite (= Théologie Historique 104), Paris (Beauchesne) 1997, 304 S. + XIX S., kt., ISBN 2-7010-1354-2.

Neri, Daniela (Bearb.): Nuntiatur Giovanni Dolfins (1575–1576) (= NBD 8, Dritte Abteilung [1572–1585]), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1997, 793 S., kt., ISBN 3-484-80149-2.

Neuheuser, Hanns Peter (Hrsg.): Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen, Bd. II, Köln – Weimar – Wien (Böhlau) 1998, 395 S. + VIII S., Ln. geb. ISBN 3-412-00494-4.

Nieto, Jose C.: El Renacimiento y la otra España. Visión cultural Socioespiritual (= THR CCCXV), Genève (Librairie Droz) 1997, 855 S., Ln. geb., ISBN 2-600-00234-0.

Otte, Hans (Hrsg.)/Magen, Beate (Mitarbeiterin): Handbuch des kirchlichen Archivwesens. Bd. 1: Die zentralen Archive in der evangelischen Kirche (= VAAEK 3), Neustadt an der Aisch (Verlag Degener & Co.) [4]1997, 379 S. + VI S., Ln. geb., ISBN 3-7686-2077-8.

Parker, T.H.L. (Hrsg.): Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Vol. XIX: Commentarius in Epistolam ad Hebraeos (= Ioannis Calvini, Opera omnia, Series II), Genève (Librairie Droz) 1996, 268 S. + XLVI S., Ln. geb., ISBN 2-600-00126-3.

Pollmann, Klaus Erich (Hrsg.): Kirche in den fünfziger Jahren. Die Braunschweigische evangelisch-lutherische Landeskirche, Braunschweig (Evangelisch-lutherische Landeskirche in Braunschweig, Landeskirchenamt, Landeskirchliches Archiv) 1997, 271 S., kt., ISBN 3-00-002207-4.

Pröβler, Robert: Das Erzstift Köln in der Zeit des Erzbischofs Konrad von Hochstaden. Organisatorische und wirtschaftliche Grundlagen in den Jahren 1238-1261 (= Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur 23), Köln (Janus) 1997, 437 S., kt., ISBN 3-922977-49-9.

Reemts, Christiana OSB: Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus (= Hereditas 13), Bonn (Borengässer) 1998, 225 S. + XX S., Ln. geb., ISBN 3-923946-38-4.

Robbers, Gerhard (Hrsg.): Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden (Nomos-Verlagsgesellschaft) 1995, 370 S., kt., ISBN 3-7890-3886-5.

Röttger, Wilfrid: Studien zur Lichtmotivik bei Iuvencus (= JAC, Ergänzungsband 24), Münster/Westf. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1996, 159 S., Ln. geb., ISBN 3-402-08108-3.

Scheible, Helga (Bearb. u. Hrsg., unter Verwendung der Vorarbeiten von Emil Reicke und Josef Pfanner): Willibald Pirckheimers Briefwechsel, Bd. IV, München (C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung) 1997, 559 S., kt., ISBN 3-406-42377-9.

Schindling, Anton/Ziegler, Walter (Hrsg.), Brendle, Franz (Mitarbeiter): Die Territorien des Reichs im Zeitlater der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, Heft 7: *Bilanz – Forschungsperspektiven – Register* (= KLK 57) Münster (Aschendorff) 1997, 311 S., kt., ISBN 3-402-02978-2.

Schröer, Alois (kommentiert u. hrsg.): Die Pastoralbriefe des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen (1650–1678) in Verbindung mit den bischöflichen Lageberichten an den Papst und dem Testament des Bischofs, Münster (Aschendorff) 1998, 482 S. + X S., Ln. geb., ISBN 3-402-03988-5.

Schuppan, Erich (Hrsg.): Wider jede Verfälschung des Evangeliums. Gemeinden in Berlin-Brandenburg 1933 bis 1945. Zur Geschichte des Kirchenkampfes, Berlin (Wichern) 1998, 399 S., Ln. geb., ISBN 3-88981-104-3.

Schweda, Thorsten: Harburg. Evangelische Kirche in der Urbanisierung. Stadtentwicklung und Kirchengeschichte vom Ausgang des 19. Jahrhunderts bis 1937 (= Harburger Jahrbuch 20/1997), Hamburg-Harburg (Hamburger Museum für Archäologie und die Geschichte Harburgs; Helms-Museum) 1997, 447 S., Ln. geb., ISSN 0722-6055.

Traeger, Jörg: Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels, München (C.H. Beck) 1997, 552 S., Ln. geb., ISBN 3-406-42801-0.

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 und Anhang, kt., ISBN 2-503-50505-8.

Wuthnow, Robert: Der Wandel der religiösen Landschaft in den USA seit dem zweiten Weltkrieg (Religion in der Gesellschaft 2), Würzburg (Ergon-Verlag) 1996, 377 S., kt., ISBN 3-932004-05-1.

Umfassender Überblick über die Tätigkeit des Rates der EKD in den ersten Nachkriegsjahren

In den ersten drei Nachkriegsjahren vollzog sich die Neuordnung des Zusammenschlusses der deutschen evangelischen Landeskirchen, die mit der Verabschiedung der Grundordnung der EKD in Eisenach 1948 ihren Abschluß fand. Die Bemühungen um das Zustandekommen dieser Grundordnung, für das die Landeskirchen dem Rat der EKD 1945 die Verantwortung übertragen hatten, waren durch die konfessionellen Spannungen so belastet, daß die Einheit der EKD zeitweise auf dem Spiel stand. Nach außen hin war der Rat der EKD mitverantwortlich für die Beziehungen des deutschen Protestantismus zum 1948 gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen. Er trat den Besatzungsmächten in einer Reihe von Eingaben vor allem in humanitären Fragen und hinsichtlich der Entnazifizierung immer wieder kritisch gegenüber. Er nahm auch Stellung zu der sich abzeichnenden Teilung Deutschlands, blieb aber weitgehend inaktiv bei den Vorarbeiten für das dann 1949 verabschiedete Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland.
Die Edition der Protokolle des Rates der EKD bietet in einer breit angelegten Dokumentation einen umfassenden Überblick über die Tätigkeit dieses gesamtkirchlichen Leitungsgremiums. Der zweite Band umfaßt die 12 Sitzungen des Rates in den Jahren 1947 und 1948.

Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1948

Band 2: 1947/48

Im Auftrag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin bearbeitet von Carsten Nicolaisen und Nora Andrea Schulze.

Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 6. 1997. XXVIII, 851 Seiten, gebunden
DM 188,– / öS 1372,– / SFr 167,–;
bei Subskription der Reihe
DM 159,80 / öS 1167,– / SFr 142,–
ISBN 3-525-55754-X

Band 1: 1945–46

Mit einer Einleitung von Wolf-Dieter Hauschild. Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 5. 1995. XLVIII, 971 Seiten, gebunden
DM 225,– / öS 1643,– / SFr 200,–;
bei Subskription der Reihe
DM 191,25 / öS 1396,– / SFr 170,–
ISBN 3-525-55756-6

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

UNTERSUCHUNGEN

Die für Kleriker bestimmten Verbote des Waffentragens, des Jagens sowie der Vogel- und Hundehaltung (a. 500–900)

Von Hubertus Lutterbach

Die kirchenrechtlichen Vorschriften des Mittelalters sprechen häufig davon, daß es Klerikern verboten war, Waffen zu tragen, auf die Jagd zu gehen und Jagdtiere zu halten. Obwohl diese Weisungen bislang noch keiner eingehenden Untersuchung unterzogen worden sind, wertet die historische Forschung sie selbstverständlich als Ausdruck der Sorge um einen disziplinierten und geistlich lebenden Klerus. Odette Pontal spricht in diesem Zusammenhang von einer dem Klerus abgeforderten „strengen Lebensführung", in deren Dienst sie auch das in den merowingischen Konzilsbeschlüssen notierte Jagdverbot sieht[1]. An anderer Stelle wertet sie die entsprechenden Bestimmungen als Schlag gegen die „Vorliebe für ungeistliche Tätigkeiten", der näherhin „wohl auf ‚barbarischen' Einfluß zielt"[2]. Ähnlich heißt es bei Wilfried Hartmann in seinem Kommentar zu den karolingischen Synoden, daß sich die Geistlichen nicht mit „weltlichen Angelegenheiten" befassen sollten; sie sollten nicht Vergnügungen nachgehen, „wie sie weltliche Fürsten lieben, also der Jagd, weltlichen Gesängen oder Lustbarkeiten"[3]. An anderer Stelle interpretiert er das Jagdverbot für Kleriker als Maßnahme der „Reinigung der Kirche von Klerikern, die nicht kanonisch leben"[4]. In diesem Sinne auch spricht er von der „ungeistlichen Lebensweise mancher Kleriker, [...] die auf die Jagd gehen"[5]. Jörg Jarnut stellt die Jagd gleichfalls als den „Lieblingssport des Adels" heraus, dessen sich die Inhaber des geistlichen Amtes idealiter hätten enthalten sollen: „Kaum eine andere Vorschrift mußte seit dem Concilium Germanicum so oft wiederholt werden wie das Jagdverbot für Kleri-

---

[1] Odette Pontal, Die Synoden im Merowingerreich (= Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1986, 42.

[2] Ebd. 45.

[3] Wilfried Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (= Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1989, 118.

[4] Ebd. 52.

[5] Ebd. 298.

ker – ein Beweis, daß die Diener Gottes trotz aller Vorschriften auf das unentbehrliche Attribut adligen Lebensstils, eben die Jagd, nicht verzichten wollten und deswegen ihre geistlichen Pflichten und die Würde ihres unkriegerischen Amtes verletzten."[6] Schon bei Theodor Schieffer heißt es im Blick auf das vom Concilium Germanicum verhängte Jagdverbot für Kleriker: „Wer eine Weihe empfangen hatte und ein kirchliches Amt bekleidete, sollte aber auch sein Leben nach geistlichen Grundsätzen einrichten. [...] Den Klerikern wurde formell untersagt, der Jagd zu obliegen, Waffen zu tragen und an Kriegszügen teilzunehmen."[7] Eine ähnliche Sicht vertritt das „Handbuch der Kirchengeschichte": „Der inneren Reform dienten Sittenvorschriften für den Klerus [...]: [u.a.] das Waffenverbot (Jagd, Krieg)."[8] Auch Heinz Wolter interpretiert das Jagdverbot als Teil der vom Kleriker insgesamt geforderten „geistlichen Disziplin"[9]. Friedrich Prinz schließlich fragt nach den Wurzeln des Jagdverbotes und sieht dieses in der konsequenten Ausweitung von altkirchlichen Vorschriften, denenzufolge die Kleriker vom Militärdienst und vom Waffentragen ausgenommen waren[10]: „Geht man allein von den normativen Satzungen aus, so gewinnt man den Eindruck, als hätte die Kirche in den folgenden Jahrhunderten konsequent das Verbot des Militärdienstes für Geistliche zu einem allgemeinen Verbot des Waffentragens für Kleriker ausgebaut und folgerichtig auch das Jagdhandwerk für alle Kleriker untersagt."[11]

Obwohl die zitierten Forschungspositionen im Blick auf das mittelalterliche Waffen- und Jagdverbot für Kleriker Einmütigkeit signalisieren, soll dieses Problem anhand der bislang noch nicht vollständig ausgewerteten

---

[6] Jörg Jarnut, Die frühmittelalterliche Jagd unter rechts- und sozialgeschichtlichen Aspekten, in: L'Uomo di Fronte al Mondo Animale nell'Alto Medioevo. 7–13 aprile 1983 (= Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 31), Spoleto 1985, 765–798, hier 788.

[7] Theodor Schieffer, Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, Freiburg 1954 [ND Darmstadt 1972], 211.

[8] Eugen Ewig, Die Kirche unter der Herrschaft der Laien, in: Hubert Jedin (Hrg.), Handbuch der Kirchengeschichte 3, Freiburg-Basel-Wien 1966 [ND 1985], 3–30, hier 16.

[9] Heinz Wolter, Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056 (= Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen 7), Paderborn-München-Wien-Zürich 1988, 59.

[10] Ebenso wie c. 8 des Konzils von Toledo (a. 400) stellt auch c. 6 des Konzils von Chalcedon (a. 451) heraus, daß Kleriker aller Weihestufen sowie Mönche vom Militärdienst ausgenommen sind; siehe: Concilium Toledense 8, ed. Joannes D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 3, Florenz 1761, 1000: *Si quis post baptismum militaverit et chlamydem sumpserit, aut cingulum, etiamsi graviora non admiserit, si ad clerum admissus fuit, diaconii non accipiat dignitatem.* Auch Concilium Chalcedonense 7, ed. Joannes D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 6, Florenz 1761, 1227: *Eos, qui semel in clero ordinati sunt vel monachos, definimus neque ad militiam neque ad saecularem dignitatem venire. Quod si hoc ausi fuerint, nec ad poenitentiam venerint, [...] anathematizentur.*

[11] Friedrich Prinz, Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2), Stuttgart 1971, 5.

Synodenbeschlüsse aus der Zeit zwischen dem 6. und dem 9. Jahrhundert einer grundlegenden Revision unterzogen werden. Diese neuerliche Untersuchung erweist sich schon deshalb als notwendig, weil keiner der angeführten Historiker auf die Frage eingeht, warum die Verbote des Jagens sowie der Vogel- und Hundehaltung erst im 6. Jahrhundert Eingang in den Verhaltenskodex für Kleriker fanden, wohingegen sie in der Alten Kirche offenbar bedeutungslos waren.

In methodischer Hinsicht sollen die überlieferten Textzeugnisse für die angesprochenen Verbote im Bereich des Normschrifttums als erstes in einer Übersicht erfaßt und in einem zweiten Schritt mit Hilfe religionsgeschichtlicher Kategorien daraufhin untersucht werden, ob der mittelalterliche Verbotskatalog des Waffentragens, des Jagens und der Jagdtierhaltung zwar in der Konsequenz eine Disziplinierung des Klerus bewirkte, allerdings ursprünglich eher durch andere Rücksichten motiviert war. Pointierter: Inwieweit war das altkirchliche Verbot des Waffentragens für Kleriker vor allem ethisch begründet, wohingegen die mittelalterlichen Verbote des Waffentragens, des Jagens und der Jagdtierhaltung vornehmlich von kultischen Rücksichten bestimmt waren, näherhin gewährleisten sollten, daß Kleriker sich nicht durch pagane Praktiken sowie durch den Kontakt mit Blut oder toten Tieren verunreinigten?

1. Das Waffen- und Jagdverbot in den mittelalterlichen Konzilsbeschlüssen und Kapitularien (a. 500–900)

Der früheste Konzilsbeschluß, der jagende Kleriker verurteilt, bezieht sich weniger auf die Jagd an sich als auf die Haltung von Jagdtieren. So heißt es im Konzilsbeschluß von Agde 506: „Bischöfen, Presbytern und Diakonen ist es nicht erlaubt, Hunde und Habichte zum Zwecke der Jagd zu halten. Weil wenn eine von diesen Personen bei einem derartigen Genuß entdeckt wird, enthält sie sich, wenn es sich um einen Bischof handelt, drei Monate von der Kommunion; wenn es sich um einen Presbyter handelt, wird er zwei Monate zurückgehalten; ein Diakon enthält sich einen Monat von jeglicher Amtsausübung und von der Kommunion."[12] Nachdem die knappe Weisung von 506 auch auf dem Konzil von Epaon 517 übernommen wurde[13], begründen die kanonischen Beschlüsse des Konzils von Macon (a. 585) das Verbot der Hundehaltung für Kleriker in umfassenderer Weise: „Wir wollen auch, daß das Haus des Bischofs, das mit der Hilfe Gottes dazu eingerichtet

---

[12] Concilium Agathense (a. 506) 55, ed. Charles Munier, Concilia Galliae a. 314–a. 506 (= Corpus Christianorum. Series Latina 148) Turnholt 1963, 226: *Episcopis, presbyteris adque diaconibus canis ad uenandum et acepitris habere non liceat. Quod si quis talium personarum in hac fuerit uoluptate detectus, si episcopus est, tribus mensibus se a communione suspendat, duobus presbyter absteneatur, uno diaconus ab omni officio et cummunione [!] cessabit.*

[13] Concilium Epaonense (a. 517) 4, ed. Charles de Clercq, Concila Galliae a. 511–a. 695 (= Corpus Christianorum. Series Latina 148A), Turnholt 1963, 25; auch Capitula Excerpta Canonica (o.J.) 7, ed. Alfred Boretius, Capitularia Regum Francorum (= MGH Legum sectio II. Capitularia Regum Francorum 1), Hannover 1883, 231.

ist, daß es ohne Ansehen der Personen alle in Gastfreundschaft aufnimmt, keine Hunde hat; so daß nicht diejenigen, die darauf vertrauen, in ihm [im Haus des Bischofs] ein Linderungsmittel für ihre elenden Waden zu finden, dann, wenn sie von den Bissen angreifender Hunde zerfleischt werden, in umgekehrter Weise einen Schaden ihres Körpers zu ertragen haben. Die bischöfliche Wohnung ist zu bewachen durch [das Singen von] Hymnen, nicht dagegen durch Gekläffe und auch nicht durch giftige Bisse, sondern durch gute Werke. Wo also die beständige Gegenwart Gottes ist, ist es ein Widerspruch und ein verunehrendes Zeichen, wenn dort Hunde und Habichte wohnen."[14] Das Konzil von Chalon sur Saône (a. 813) verfügt, daß sich die Priester von allen Lockungen der Augen und der Ohren fernhalten mögen; vor allem sollen sie die Sorge für Hunde, Habichte, Falken und andere Jagdtiere verachten[15]. Daß Verstöße gegen die genannten Vorschriften einschneidende Konsequenzen nach sich ziehen konnten, vermag ein auf Karlmann I. und Pippin zurückgehendes Edikt von 754 zu illustrieren: „Mit der Zustimmung aller anderen Bischöfe entheben wir Gervilio, den Bischof von Mainz, seiner Autorität und setzen ihn ab, der, weil befleckt (*pollutus*) durch das Töten eines Menschen, dem priesterlichen Amt nicht mehr nachkommen kann; [er wird gleichfalls abgesetzt], weil er mit Vögeln und Hunden gespielt hat, was dem Bischof verboten ist."[16] Das Concilium Germanicum von 742 schließlich verbietet Klerikern sowohl die Haltung von Jagdtieren als auch explizit das Hinausziehen auf die Jagd: „Wir haben allen Dienern Gottes jene Jagden und das wilde Umherziehen mit den Hunden durch die Wälder verboten. Gleichermaßen [sei gesagt], daß sie keine Habichte halten sollen."[17] Im selben Atemzug schärft der Beschluß wie viele frühere das schon in der Alten Kirche geforderte Waffenverbot für Kleriker ein: „Mit Nachdruck verbieten wir allen Dienern Gottes, Bewaffnung zu tragen oder zu kämpfen oder aufzubrechen zu einem Heer und aufzubrechen gegen einen Feind."[18] 744 verfügen das Konzil von Soissons sowie eine kurz darauf

---

[14] Concilium Matisconense (a. 585) 13, ed. De Clercq (wie Anm. 13) 245: *Volumus igitur, quod episcopalis domus, quae ad hoc Deo fauente instituta est, ut sine personarum acceptione omnes in hospitalitate recipiat, canes non habeat, ne forte hii, qui in ea miserarium suarum leuamen habere confidunt, dum infestorum canum morsibus laniantur, detrimentum uersa uice suorum susteneant corporum. Custodienda est igitur episcopalis habitatio hymnis, non latratibus, operibus bonis, non morsibus uenenosis. Ubi igitur Dei est assiduitas cantilenae, monstrum est et dedecoris nota canes ibi uel accipitres habitare.* Auch Capitula Excerpta canonica (o.J.) 6, ed. Boretius (wie Anm. 13) 231.

[15] Concilium Cabillonense (a. 813) 9, ed. Albert Werminghoff, Concilia aevi Karolini (= MGH Legum sectio III 2, Conc. 1 und 2) Hannover-Leipzig 1906, hier 1, 276: *Ab omnibus oculorum auriumque illecebris sacerdotes abstinere debent et canum, accipitrum, falconum vel caeterorum huiuscemodi rerum curam parvipendere.*

[16] Edictum spurium de Metropoli Moguntia (a. 745) 1, ed. Werminghoff 2 (wie Anm. 15) 818: *Gervillonem Moguntinum pontificem, qui, quod hominis caede pollutus sit, sacerdotio fungi non potest, et quod cum avibus et canibus luserit, quod episcopo nefas est, cum omnium episcoporum calculis exauctoravimus ac deposuimus.*

[17] Concilium Germanicum (a. 742) 2, ed. Werminghoff 1 (wie Anm. 15) 3: ... *necnon et illas venationes et silvaticas vagationes cum canibus omnibus servis Dei interdiximus, similiter ut acceptores.*

[18] Ausnahmen werden allein für den Fall zugelassen, daß der Kleriker im Feld die

abgehaltene Konzilsversammlung im gleichen Sinne, daß die Kleriker mit ihren Hunden weder Jagden veranstalten noch Habichte und Falken auf ihren Schultern umhertragen dürfen[19]. Auch das Konzil von Mainz 813 verwirft derartiges als Ausdruck weltlicher Tätigkeit: „Es gefällt uns, daß sich die Diener des Altares des Herrn und die Mönche von weltlichen Tätigkeiten (*a negotiis saecularibus*) gänzlich fernhalten. Es gibt viele weltliche Beschäftigungen (*negotia saecularia*). Von ihnen wollen wir jedoch einige ansprechen, auf die hin sich jegliche Lust nicht allein hinsichtlich der Unreinheit des Fleisches (*in immunditia carnis*) erstreckt, sondern auch hinsichtlich jeder fleischlichen Begierde (*in omni carnali concupiscientia*)."[20] Die Konzilsversammlungen der karolingischen Teilreiche, die um die Mitte des 9. Jahrhunderts stattgefunden haben, wiederholen die früheren Verbote, ohne in der Sache Neues hinzuzufügen: Die Synode von Meaux – Paris (a. 845/6) mahnt die Kleriker, anstatt Waffen zu tragen und mit Waffen einherzuschreiten, vielmehr dem Wortlaut ihres Versprechens (*professio*) durch gottesfürchtige Sitten und einen frommen Lebenswandel nachzukommen; niemand könne zugleich sowohl Gott als auch der Welt dienen[21]. Unter Rückgriff auf das Konzil von Mainz 813 verbietet auch die 847 am gleichen Ort tagende Versammlung allen Kanonikern und Mönchen, Hunde und Vögel zum Zwecke der Jagd zu begleiten; derartiges könne allein als *negotia saecularia* angesehen werden[22]. Das Konzil von Pavia formuliert 850 im Blick auf die Bischofspflichten: „Daß ein Bischof alle seine Neigungen, die ihn von seinem heiligen Lebenswandel und von seinem priesterlichen Dienst ganz abgeneigt sein lassen, aus seinem Innersten von sich weist und nicht mit Hunden, mit Habichten oder *cum capis*, die das Volk auch als Falken bezeichnet, selbst auf die Jagd geht."[23] Die wohl ausführlichste Ablehnung

---

Messe feiern oder die Reliquien mitführen muß, dazu Concilium Germanicum (a. 742) 2, ed. Werminghoff 1 (wie Anm. 15) 3: *Servis Dei per omnia omnibus armaturam portare vel pugnare aut in exercitum et in hostem pergere omnino prohibuimus.* Zu den Ausnahmen von dieser Regel siehe unten. Eine Typologie der Vorschriften zum Waffen- und Kriegsverbot für Kleriker bei Prinz, Klerus und Krieg (wie Anm. 11) 1–35.

[19] Concilium Suessionense (a. 744) 3, ed. Werminghoff 1 (wie Anm. 15) 34: ... *nec apud canis venationes non faciant nec acceptores non portant.* Auch Concilium in Francia habitum (a. 747) (o.Kap.), ed. Werminghoff 1 (wie Anm. 15) 47: *Servis Dei venationes et silvaticas vagationes cum canibus et, ut acceptores et walcones non habeant, prohibuimus.*

[20] Concilium Mogutinense (a. 813) 14, ed. Werminghoff 1 (wie Anm. 15) 264: *Ministri autem altaris Domini vel monachi, nobis placuit, ut a negotiis saecularibus omnino abstineant. Multa sunt negotia saecularia; de his tamen pauca perstringimus, ad quae pertinet omnis libido non solum in immunditia carnis, sed etiam in omni carnali concupiscentia. [...] Canes et aves sequi ad venandum in omnibus quibuslibet sit causis superfluum esse.*

[21] Konzil von Meaux-Paris (a. 845/6) 37, ed. Wilfried Hartmann, Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859 (= MGH Concilia 3), Hannover 1984, 102: *Ut, quicumque ex clero esse videntur, arma militaria non sumant nec armati incedant, sed professionis sue vocabulum religiosis moribus et religioso habitu praebeant [...] quia non possunt simul deo et seculo militare.*

[22] Konzil von Mainz (a. 847) 13, ed. Hartmann (wie Anm. 21) 168 f.: ... *multa enim sunt negotia saecularia; de his tamen pauca perstrinximus. Ad que pertinet: [...] canes et aves sequi ad venandum.*

[23] Konzil von Pavia (a. 850) 4, ed. Hartmann (wie Anm. 21) 221: *Ut episcopus omnes*

der Jagd und der Jagdtierhaltung durch Bischöfe überliefern die Konzilstexte von Mainz (a. 852): „Gegen die Bischöfe, die Hunde (*canes*) und andere Zeitvertreibe/Späße haben wollen, heißt es [...] beim Propheten Jona (Jon 2,9): ‚Die, die das nichtige Treiben vergebens im Auge behalten, lassen Sein Erbarmen gänzlich im Stich.' [...] Und ähnlich steht in Psalm 118 geschrieben: ‚Öffne meine Augen, damit sie nicht die Vergeblichkeit schauen.' Und im Blick auf den freien Propheten Jeremia heißt es im Buche Baruch (Bar 3,16 f.): ‚Wo sind die Führer der Nationen und diejenigen, die die vernunftlosen Tiere, die auf der Erde leben, beherrschen? Die, die mit den Vögeln spielen? Die, die das Geld und das Gold, auf das sich die Menschen verließen, horten und die mit ihrem Besitz noch nicht am Ende sind?'" In nachdrücklicher Weise stellt der Konzilsbeschluß die Unvereinbarkeit von bischöflicher Hirtensorge und jagendem Zeitvertreib heraus: „Und die [Bischöfe], die auf dem Weg nicht schuldig bleiben, den Hirtenstab zu tragen, auf welche Weise sollen sie auserkoren sein, Vögel zu tragen (*accipitres portare*)? So nämlich schreiben es die Kanones in feierlicher Weise vor: Daß ein Bischof einen [...] Tisch und Speise für die Armen haben möge und er die Beglaubigung seines Würdigseins durch die Verdienste im Glauben und im Leben suche. Denn der Hirte wird von den weidenden Schafen gerufen, nicht von den Hunden, so wie es beim Propheten Ezechiel heißt (Ez 34,2): ‚Werden die Schafe nicht von den Hirten geweidet?' Daher sagt auch Bonifatius in den unter dem Frankenführer Karlmann abgefaßten Synodaldekreten: ‚Ich verbiete allen Knechten Gottes die Jagden (*venationes*) und das Herumziehen durch den Wald mit den Hunden (*silvaticas vagationes cum canibus*); gleichfalls sollen sie [die Knechte Gottes] keine Habichte und Falken halten.'" Abschließend weist der Konzilsbeschluß von Mainz auf das im Konzil von Agde erstmalig ausgesprochene Verbot der Jagdtierhaltung hin[24]. Einen schon auf dem Konzil von Rom 826 gefaßten Beschluß ruft eine 853 wiederum in Rom tagende Konzilsversammlung in Erinnerung: *Sacerdotes* sollen weder ländliche/bäuerliche Dienste verrichten noch auf die Jagd gehen. Es gezieme sich nämlich nicht, daß sie außerhalb ihres Hauses ohne priesterliche Kleidung erschienen; vielmehr sollten sie die *constituta patrum* einhalten. Zuwiderhandelnden droht die Unterwerfung unter die kirchliche Zucht[25].

Die nachdrücklichen Verbote des Jagens und der Jagdtierhaltung haben auch in die Kapitularien verbreiteten Eingang gefunden[26]: Ein Kapitular vom 21. April 742 übernimmt in diesem Punkt den Beschluß des Concilium Germanicum, verbietet allerdings über die Haltung von Hunden und Ha-

---

affectiones, que a sancta conversatione et sacerdotali abhorrent officio, poenitus repudiet et non cum canibus aut accipitribus vel capis, quos vulgus falcones vocat, per se ipsum venationes exerceat.

[24] Konzil von Mainz (a. 852) 6b, ed. Hartmann (wie Anm. 21) 244 f.

[25] Konzil von Rom (a. 853) 12, ed. Hartmann (wie Anm. 21) 321 f.: *Ut sacerdotes [...] rustica ministeria non exercent. Sacerdotes itaque, qui ad debita et oportuna officia ecclesiis indifferenter adesse debent, fenore aliquo aut venatione vel aliqua auccupatione rusticoque ministerio omnino non occupentur, quia sine ornatu sacerdotali extra domos eos apparere non convenit, [...] sed ea solummodo, quae per patrum constituta videntur, observent. Contrarius denique inventus aut deinceps desinat aut canonice subiaceat disciplinae.*

[26] Zu den Kapitularien siehe: Hubert Mordek, Art. Kapitularien, in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991) 943–946 (Lit.).

bichten hinaus auch die Haltung von Falken[27]. Ein Kapitular von 802 verfügt ausführlich: „Die Gesetze fordern, daß weder Bischöfe, Äbte, Priester, Diakone noch andere Personen aus dem gesamten Klerus Hunde für die Jagd halten sollen, oder Habichte oder Falken [...], sondern daß sie sich in ihrem Stand kanonisch und regelgemäß verhalten."[28] Vergleichbares findet sich, allein auf die Bischöfe angewendet, in einem Synodenbeschluß von 850 überliefert: „Ein Bischof soll alle Willenskräfte/Stimmungen, die dem heiligen Wandel und dem priesterlichen Amt fremd sind, in äußerster Weise verschmähen." Näherhin zählen zu diesen Unverträglichkeiten vor allem die Jagd mit Hunden, mit Habichten und *cum capis*, welche der gemeine Mann als Falken bezeichnet[29]. Ausdrücklichen Hinweisen der Kapitularien zufolge soll der Altar gemäß seiner Heiligkeit in Ehren gehalten werden; Hunde sollen sich aus diesem Grunde weder im Gotteshaus (*ecclesia Dei*) noch am heiligen Altar (*altaria*) aufhalten[30]. Wie sehr man nicht allein die Hunde, sondern vielmehr das Jagen insgesamt für unvereinbar mit dem Heiligen hielt, erweist eine Vorschrift von 789, derzufolge es am Sonntag aufgrund des Sonntagsgebotes selbst Laien verboten war, auf die Jagd zu gehen[31]. So heißt es auch in der Admonitio Generalis unmißverständlich: „Alle betreffend: Wir legen fest, wie es schon im Gesetz des Herrn heißt, daß sie an Sonntagen [...] keine Jagden veranstalten."[32] Das um 870 abgefaßte Kapitular des Walter von Orléans macht darauf aufmerksam, daß das Jagdverbot für Kleriker darin wurzelt, daß sie mit ihrer priesterlichen Berufung im Vergleich zu den Laien besonders begabt und deshalb auch in herausgehobener Weise gefordert seien: „Daß Presbyter oder Diakone nicht [...] den Jagden frönen [...]. Die Nutzung des geliehenen Kapitals geschieht nämlich so, daß, wo gar sehr gegeben wird, auch mehr verlangt wird."[33] Ein ent-

---

[27] Karlmanni Principis Capitulare (a. 742) 2, ed. Boretius (wie Anm. 13) 25: ... *Necnon et illas venationes et silvaticas vagationes cum canibus omnibus servis Dei interdiximus; similiter ut acceptores et walcones non habeant.*

[28] Capitulare Missorum Generale (a. 802) 19, ed. Boretius (wie Anm. 13) 95: *Ut episcopi, abbates, presbiteri, diaconus nullusque ex omni clero canes ad venandum aut acceptores, falcones seu sparvarios habere presumant, sed pleniter se unusquisque in ordine suo canonice vel regulariter custodiant.*

[29] Synodus Papiensis (a. 850) 4, ed. Alfred Boretius – Victor Krause, Capitularia Regum Francorum (= MGH Legum sectio II. Capitularia Regum Francorum 2), Hannover 1897, 117: *Ut episcopus omnes affectiones, quae a sancta conversatione et sacerdotali abhorrent officio, poenitus repudiet et non cum canibus aut accipitribus vel capis, quos vulgus falcones vocat, per se ipsum venationes exerceat ...*

[30] Admonitio Generalis (a. 789) 71, ed. Boretius (wie Anm. 13) 59: ... *ut aecclesia Dei suum habeat honorem, simul et altaria secundum suam dignitatem venerentur, et non sit domus Dei et altaria sacrata pervia canibus.*

[31] Duplex legationis edictum (a. 789) 17, ed. Boretius (wie Anm. 13) 63: ... *et in venationem non vadant illo die quando placitum debent custodire nec ad pastum.*

[32] Admonitio Generalis (a. 789) 81, ed. Boretius (wie Anm. 13) 61: *Omnibus. Statuimus quoque secundum quod et in lege Dominus praecipit, ut [...] diebus dominicis non [...] venationes exerceant.*

[33] Kapitular des Walter von Orléans (a. 869/70) 10, ed. Peter Brommer (= MGH Capitula Episcoporum 1), Hannover 1984, 190: *Ut presbiteri sive diachoni [...] venationibus non deserviant [...]. Usura etenim est, ubi amplius requiritur quam datur.*

sprechender Beschluß findet sich bei Haito von Basel: „Daß sie [Priester und Diakone] keinen weltlichen Vergnügungen nachgehen; daß es ihnen überdies nicht erlaubt ist, Hunde, Habichte oder Falken [...] zum Zwecke der Jagd zu halten." Zur Begründung wird auf das Gesetz des Herrn als Maßstab für die Kleriker verwiesen: Die Kleriker sollten von dem Willen beseelt sein, sich in das Gesetz des Herrn bei Tag und Nacht einzuüben (Ps 1,2); überdies ruft Haito in Erinnerung, daß sich ein Diener Gottes niemals auf weltliche Geschäfte einlassen dürfe (2 Tim 2,4)[34]. Auf Radulf von Bourges geht eine besonders lange Liste „weltlicher Beschäftigungen" zurück, von denen sich die Kleriker fernzuhalten hatten; unter diesen *negotia saecularia* und *vanae huius mundi deliciae* führt er sowohl das Tragen von Waffen als auch die Jagd mit Vögeln und Hunden an (*venatio cum avibus et canibus*). Aufgrund der disziplinierten Lebensweise der Kleriker solle ihr Licht vor den Menschen leuchten, so daß die Menschen die guten Werke der Kleriker sähen und ihren Vater im Himmel verherrlichten (Mt 5,16)[35]. Die Capitula Cottoniana, die nach 875 in der Reimser Kirchenprovinz abgefaßt wurden, sprechen gleichermaßen vom Verbot der Jagd und der Jagdtierhaltung, schließlich auch vom Verbot des Waffentragens[36]. In Anknüpfung an frühere Beschlüsse stellen die in den 40er Jahren des 9. Jahrhunderts abgefaßten Capitula Frisingensia tertia bayerischer Provenienz das Verbot der Jagdtierhaltung wiederum in eine Reihe mit anderen weltlichen Vergnügungen: „Wir ermahnen, daß kein Presbyter sein Herz an Jagdhunde oder Jagdvögel oder an vergleichbare weltliche Beschäftigungen/Zeitvertreibe hängt."[37] Schließlich heißt es einige Kanones weiter, daß alle, die die klerikale Tonsur empfangen hätten, entsprechend den Kanones der Väter sich sowohl von weltlicher Kleidung als auch vom weltlichen Waffentragen fernzuhalten hätten[38].

Der Überblick über die Vorschriften zum Waffen- und Jagdverbot illustriert nachdrücklich, daß es Klerikern im Mittelalter weder erlaubt war, in den Kampf zu ziehen noch auf die Jagd zu gehen oder Jagdtiere zu halten.

---

[34] Kapitular des Haito von Basel (a. 806–823) 11, ed. Brommer (wie Anm. 33) 213: *Ut placita saecularia non observent [...] nec canes ad venandum nec accipitres nec falcones nec sparavarios [...] licentiam habeant. Sufficit enim eis, quod in primo psalmo dicitur: In lege domini eorum esse voluntatem, et in lege eius meditari die ac nocte, et quod in apostolo praecipitur: Nemo militans deo implicet se negotiis saecularibus, ut ei placeat, cui se probavit.*

[35] Kapitular des Rudolf von Bourges (a. 853/866) (o.Kap.), ed. Brommer (wie Anm. 33) 248; knapper Capitula Neustrica tertia (nach 829) 6, ed. Rudolf Pokorny (= MGH Capitula Episcoporum 3), Hannover 1995, 66: *Ut nullus sacerdotum venationem canum vel quaelibet huiuscemodi exercere praesumat...*

[36] Capitula Cottoniana (a. 875–900) 12-13, ed. Pokorny (wie Anm. 35) 140: *De armis non portandis a presbiteris et diaconibus. De venationibus ab eisdem non exercendis et canibus et accipitribus non habendis.*

[37] Capitula Frisingensia tertia (a. 840) 17, ed. Pokorny (wie Anm. 35) 226: *Admonemus, ne ullus presbiter cum canibus seu accipitribus venationibus aut huiuscemodi secularibus iocis inhereat.*

[38] Capitula Frisingensia tertia (a. 840) 19, ed. Pokorny (wie Anm. 35) 227: *Omnes clericos, qui tonsuram acceperunt clericatus et habent in capite, praecipimus, ut secundum canones patrum aut a vestimentis laicorum et ab armis saecularibus se abstineant aut, si in hoc consentire noluerint, ab omni congregatione fidelium communione privata alieni fiant.*

Diese Verbote wurzeln vor allem in dem Grundsatz, daß sich sowohl die priesterlichen Diener des heiligen Altares als auch die Mönche von weltlichen Beschäftigungen fernzuhalten hatten; man hielt derartige Tätigkeiten für keinesfalls vereinbar mit der einmal abgelegten *professio* und der so grundgelegten Verpflichtung zum heiligen Lebenswandel. Die Lebensaufgabe der Kleriker sollte nicht in der Sorge für das Weltliche und Vergängliche, sondern in dem Streben nach dem Heiligen und Unvergänglichen bestehen.

2. Auswertung

Die frühmittelalterlichen Zeugnisse für die Verbote des Waffentragens, des Jagens sowie der Jagdtierhaltung durch Kleriker belegen, daß längst nicht alle vorgestellten Konzilsbeschlüsse die drei Verbote in dem Sinne aneinanderreihen, daß sie das ursprüngliche Verbot des Waffentragens einfachhin um die Verbote des Jagens und der Jagdtierhaltung erweitern. Vielmehr führen einige Konzilstexte das Verbot des Waffentragens einerseits sowie die Verbote der Jagd und der Jagdtierhaltung andererseits in verschiedenen Kanones an. Andere Konzilstexte beschränken sich auf die Anordnung des Verbotes der Jagd und der Jagdtierhaltung, ohne daß sie auf das Waffenverbot zu sprechen kommen.

Vor diesem Hintergrund sollen als erstes die gegen die Jagd und die Jagdtierhaltung gerichteten Weisungen religionsgeschichtlich analysiert werden, um vor diesem Hintergrund weiter zu fragen, inwieweit dem aus der Alten Kirche zwar übernommenen Verbot des Waffentragens seit frühmittelalterlicher Zeit dennoch eine im Vergleich zu den ersten Jahrhunderten der Kirche veränderte Bedeutung zukam.

a. Die Verbote der Jagd und der Jagdtierhaltung

Im Mittelmeerraum wie in vielen anderen Gebieten der Alten Welt gehört das Jagen zum ältesten Bereich der Kultur. In der Entwicklung der Jagd[39] vermochte sich das Erbe der Vor- und Frühzeit am stärksten zu behaupten; wie keine andere Tätigkeit prägte die Jagd die religiösen und mythischen Überlieferungen, schließlich auch die Bildkunst. Jagdgötter bevölkerten den antiken Götterhimmel; beispielhaft genannt seien Artemis, „immer und überall die Göttin der Jagd und der Jäger"[40] sowie neben vielen anderen Jagdgöttern[41] der Zeus-Sohn Herakles[42]. Die frühesten Jagdbilder reichen

[39] Für die Alte Welt läßt sich eine vierstufige Entwicklung der Jagd konstatieren: 1. die Jagd ohne Hund und zu Fuß, 2. die Jagd mit Hund, 3. die Jagd mit einem von zwei Pferden gezogenen Wagen (ab dem 2. Jahrtausend v. Chr.), 4. die Reiterjagd (ab dem frühen 1. Jahrtausend v. Chr.).

[40] Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (= Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, 324; dazu auch Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1, München [4]1988, 482–486 und 499.

[41] Beispiele bei Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1 (wie Anm. 40) 311 ff.

[42] Ebd. 320.

bis in die geometrische Zeit (9.–8. Jh. v. Chr.) zurück: Als „Urbilder des Lebens" feiern sie große Jäger; allzumal in der hellenistischen Kultur, die im Anschluß an orientalisches Denken das Jagen des Herrschers als des Gebieters über die Natur in den Vordergrund rückte[43]. Auch die römischen Triumphbögen sind nicht selten mit den Bildnissen jagender Kaiser geschmückt[44]. Selbst Reinigungsrituale als Ausdruck der durch die Jagd verursachten Befleckung sind vereinzelt überliefert[45]; Pythagoras gar soll Jäger ebenso wie Metzger grundsätzlich für unrein gehalten haben[46]. Inwieweit die Priester in der Antike um der von ihnen geforderten kultischen Reinheit willen[47] neben anderen Reinheitsvorschriften auch das Jagdverbot einzuhalten hatten, ist bislang nicht untersucht, allerdings zumindest temporär durchaus wahrscheinlich: „Als gemeinsamer Nenner dessen, was vom Priester gefordert wird, bleibt die dem ‚Heiligen' entsprechende ‚Reinheit'", wie Martin P. Nilsson für die griechisch-antike Kultur unterstreicht[48]. Im Blick auf die jüdisch-christliche Tradition ist festzuhalten, daß das Jagen in den Schriften des Alten Testaments nirgends negativ bewertet wird[49]: „The hunters of the Bible [i.e. OT] come out quite well."[50] Das Neue Testament übergeht die Jäger und die Jägerei gänzlich; für die neutestamentliche Ethik war diese Thematik offenbar nicht der Rede wert[51]. Ein ähnliches Fazit läßt sich im Blick auf die ethischen Präferenzen der Alten Kirche ziehen: Selbst als sich die Ämterhierarchie nach und nach auszuprägen begann, ist von einem Jagdverbot weder für die Laien noch für die Kleriker die Rede. Trotz dieser Überlieferungslage wird man davon auszugehen haben, daß die altkirchlichen Asketen ebenso wenig wie die frühen Zönobiten auf die Jagd gezogen sind: erstens, weil sie ihre Lebensform als Ausdruck des mit ausgelassenem Jagen unvereinbaren *contemptus mundi* verstanden[52]; zweitens, weil ihnen das Jagen wie manch andere weltverhaftete Tätigkeit als Ausdruck der *vanitas* galt[53]; drittens schließlich, weil zahlreiche monastische Zeugnisse davon sprechen, daß die Asketen einen zumeist vegetarischen Lebensstil pflegten: „Die Enthaltung von Fleisch [...] wird von den Aszeten [ab dem 4. Jahrhun-

---

[43] C. Krause, Art. Jagdbilder, in: Lexikon der Alten Welt, Stuttgart 1965, 1353.

[44] C. Krause, Art. Triumphbogen, in: Lexikon der Alten Welt, Stuttgart 1965, 3128–3129, hier 3129.

[45] Robert Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983, 113, Anm. 37.

[46] Ebd. 298.

[47] Ebd. 175 und 205; auch Burkert, Griechische Religion (wie Anm. 40) 157–163.

[48] Ebd. 163.

[49] Siehe: Gen 10,8 f.; 25,27; 27,3–40; 1 Sam 17,34 ff.; 2 Sam 23,20; 1 Kön 5,3; Jer 16,16.

[50] Manfred O. Meitzen, The Ethics of Hunting. A Christian Perspective, in: Dialog 16 (1977) 57–61, hier 57.

[51] Ebd. 58.

[52] Dazu Terrency M. Kardong, The World in the Rule of Benedict and the Rule of the Master, in: Studia Monastica 26 (1984) 185–204.

[53] Eine Fülle von Einzelbelegen für die Mönchen auferlegte Meidung der *vanitas* bei Jean M. Clément, Lexique des anciennes règles monastiques occidentales 2 (= Instrumenta patristica 7B), Steenbrugge 1978, 1238 f.

dert] fast ausnahmslos durchgeführt."[54] Interessanterweise finden sich in den etwa 50 schriftlichen Mönchsregeln, die aus der Zeit zwischen dem 4. bis 6. Jahrhundert erhalten sind[55], nur wenige Äußerungen zur *venatio*. Genaugenommen erwähnt sie allein die auf den Bischof Ferreolus von Uzès († 581) zurückgehende *regula* mehrfach[56]: „Außer den Verboten anderer weltlicher Genüsse ist dem Mönch bekannt, daß ihm die Jagd verboten ist", heißt es in Kapitel 34 unter der Überschrift *Ut monachus non venetur*[57]. Der Mönch solle seiner Berufung zum Gottesdienst treu bleiben und diesem nichts vorziehen; er hüte sich davor, ein *venator agrestium bestiarum* zu werden[58]. Kurzum: Er soll sich nicht als Liebhaber der Jagd bewähren, sondern vielmehr als Liebhaber größerer Genüsse/Erträge[59]. Anstelle der Pflege weltverhafteter Tätigkeiten sollte sich der Mönch vor allen anderen Christen dadurch auszeichnen, daß er die biblische Mahnung zum Gebet ohne Unterlaß befolgt (1 Thess 5,17)[60]. Diese biblische Weisung erzielte unter den spätantiken und den mittelalterlichen *viri et puellae Dei* ein großes Echo, zumal man sich durch dieses Schriftwort in der für die Spätantike typischen Auffassung bestärkt sah, daß allein ein der Askese gewidmetes Leben zu der Hoffnung berechtigte, als Lohn für die lebenslänglich geübte *mortificatio* mit der göttlichen *virtus* beschenkt zu werden[61]. Im Frühmittelalter glaubte man das Maß der asketischen Verdienste durch die häufige Feier der Heiligen

---

[54] Johannes Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis. Mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians (= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 27), Münster 1933, 45; neuerdings auch Veronica Grimm, From Feasting to Fasting. The Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity, London-New York 1996, 27 und 104 f. Ein Blick in die von Palladius um 419/20 geschriebene Historia Lausiaca vermag diesen Befund zu verdeutlichen [Palladius, Historia Lausiaca, ed. Cuthbert Butler (= Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature 6), Cambridge 1904, zugrundegelegt wird hier die englische Übersetzung des griechischen Textes von Robert T. Meyer, The Lausiac History (= Ancient Christian Writers 34), London 1965]: An fleischlos lebenden Asketen sind beispielhaft zu nennen: Pambo, HL 10, 46; Ammonius, HL 11, 47; Macarius von Alexandrien, HL 18, 58; Paulus der Einfache, HL 22, 78 f.

[55] Überblick bei Adalbert de Vogüé, Les règles monastiques anciennes. 400–700 (= Typologie des sources du moyen âge occidental 46), Turnhout 1985.

[56] Zu Ferreolus von Uzès siehe: Georg Jenal, Art. Ferreolus, in: Lexikon für Theologie und Kirche 3 (^{3}1995) 1244.

[57] Regula Ferrioli 34,1, ed. Vincent Desprez, La Regula Ferrioli. Texte critique, in: Revue Mabillon 60 (1982) 117–148, hier 142: *Inter ceteras mundi delectationes nouerit sibi monachus uenationem exercere prohibitum.*

[58] Regula Ferrioli 34,5–9, ed. Desprez (wie Anm. 57) 142.

[59] Regula Ferrioli 34,13, ed. Desprez (wie Anm. 57) 142: ... *ut non uenationis, sed fructuum magis amator appareat.*

[60] Zur außerordentlichen Rezeption dieser Schriftstelle in den spätantiken Klosterregeln Christoph Joest, Bibelstellenkonkordanz zu den wichtigsten älteren Mönchsregeln (= Instrumenta patristica 9), Steenbrugge 1994, 134.

[61] Peter Brown, Östliches und westliches Christentum in der Spätantike. Wie sich die Wege trennten, in: Ders., Die Gesellschaft und das Übernatürliche (= Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 40), Berlin 1993, 48–65 (ursprüngl. engl. Version von 1976); auch Gisela Muschiol, Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums 41), Münster 1994.

Messe noch weiter steigern zu können[62], so daß es in der Folge zu einer Monastisierung des Klerus sowie zu einer Klerikalisierung des ursprünglich allein von Laien getragenen Mönchtums kommen konnte[63]. Im Blick auf das Jagdverbot brachte es diese Entwicklung mit sich, daß das in der Alten Welt weit verbreitete und in der Heiligen Schrift nicht abgewertete Jagen ursprünglich allein von den weltflüchtigen Asketen und Eremiten gemieden wurde, bevor es alsdann den Zönobiten verboten wurde und ab dem 6. Jahrhundert den Klerikern aller Weihestufen untersagt war.

Eine traditionsgeschichtliche Analyse der mit dem Jagdverbot häufig erwähnten Ablehnung der Jagdtierhaltung vermag weiter herauszukonturieren, aus welchen Gründen die entsprechenden Weisungen von den Konzilsvätern erst ab dem 6. Jahrhundert so nachdrücklich eingeschärft werden mußten. Die entsprechenden Beschlüsse verbieten sowohl das Spielen als auch das Jagen mit abgerichteten Greifvögeln und Hunden. Demnach kannte man im Mittelalter neben der Fallenjagd zwei grundsätzlich verschiedene Jagdmethoden: zum einen die Jagd mit Vögeln, zum anderen die Jagd mit Hunden, überdies wahrscheinlich die Kombination beider Jagdmethoden. Die Geschichte der Jagd mit Vögeln sowie die Entwicklung der Jagd mit Hunden weisen für unsere Fragestellung bemerkenswerte Parallelen auf, die zu erklären vermögen, warum sich die Konzilsväter ab dem 6. Jahrhundert gegen beide Methoden der Jagd gleichermaßen zur Wehr setzten.

Die Jagdvögel[64] setzte man zur sogenannten Beizjagd ein: „eine Jagdmethode, bei der sich die Jäger bestimmter Raubvogelarten als Helfer beim Erlegen von Haar- und Federwild bedienen."[65] Die im Raum nördlich des Kaukasus wurzelnden und seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. im Osten (Skythen, Meder) zuverlässig erkennbare Ausbreitung der Beizjagd wurde von den Germanen übernommen, nachdem diese im Osten mit den Sarmaten in Kontakt gelangt waren. Durch die weitere Vermittlung der Ostgoten wurde diese Weise der Jagd innerhalb des germanischen Raumes rasch nach dem Westen weitergegeben; alle germanischen Stämme übten sie mit großem Eifer aus und machten sie zu einem „wahren Volkssport"[66]. Offensicht-

[62] Arnold Angenendt u.a., Gezählte Frömmigkeit, in: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995) 1–71, hier 30 ff.

[63] Hubertus Lutterbach, Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 44), Münster 1995, 285–292.

[64] Die Konzilien bezeichnen die bei der Jagd verwandten Vögel zumeist als *accipitres* und als *falcones*, ohne daß nähere Hinweise zur jeweils gemeinten Vogelart gegeben werden, wie sich diese besonders in den hochmittelalterlichen Falkentraktaten [dazu Günter Bernt, Art. Falkentraktate, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989) 241] sowie in den zeitgenössischen naturkundlichen Enzyklopädien [dazu Jacques Verger, Art. Enzyklopädie/Enzyklopädik II (Lateinisches Mittelalter und Humanismus), in: Lexikon des Mittelalters 3 (1986) 2032–2034] finden.

[65] Sigrid Schwenk, Art. Beizjagd, in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980) 1825–1826; Sigrid Schwenk – Christian Hünemörder, Art. Beizvögel, in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980) 1828–1829.

[66] Schwenk, Art. Beizjagd (wie Anm. 65) 1826.

lich wurde den christlichen Klerikern die Beizjagd verboten, nachdem die Christen mit den germanischen Stämmen und deren Lebensgewohnheiten in Kontakt gelangt waren. Vor diesem Hintergrund galt die Beizjagd zum einen als ein heidnisches Vergnügen. Zum anderen vermochte diese Jagdmethode in die Schußlinie der Kritik zu geraten, weil die Greifvögel ihre Beute blutig erlegen, indem sie sich im Sturzflug auf die entweder in der Luft oder am Boden befindlichen Tiere stürzen und sie durch Hiebe mit ihren spitzen Schnäbeln entweder selbst töten oder sie so schwer verletzen, daß der herbeieilende Jäger das Beutetier mit der Stichwaffe erlegen kann. – Was für die Christen in der Alten Kirche mit ihrer Hochschätzung der neutestamentlich geforderten Reinheit des Herzens nur wenig Bedeutung hatte, vertraten die frühmittelalterlichen Christen als Ausdruck ihrer mit dem der Dekomposition des Römischen Reiches zusammenhängenden Abkehr von der altkirchlichen Reflexionstheologie mit größtem Nachdruck[67]: die Wertschätzung der in vielen einfachen Kulturen zu beobachtenden kultischen Reinheit. Unter Rückbezug auf das priesterliche Heiligkeitsgesetz hielten sie jeden Kontakt mit Blut für kultisch verschmutzend[68]. Insofern die Greifvögel durch ihren häufigen Kontakt mit Blut als kultisch polluierend galten, hatten sich die mit dem Gottesdienst besonders befaßten Kleriker um der Bewahrung ihrer kultischen Reinheit willen in besonderer Weise von diesen Jagdvögeln fernzuhalten.

Auch in der Haltung sowie im Einsatz von Jagdhunden erblickten die Konzilsväter im Mittelalter einen Ausdruck paganer Verhaftung; überdies galt der Hund weit mehr als der Jagdvogel als Inbegriff eines kultisch unreinen Tieres. Grundsätzlich unterschied man unter den Jagd- und Hetzhunden zwischen dem *vertragus* und dem *segutius*. Der *vertragus* zeichnet sich dadurch aus, daß er schneller als das zu jagende Wild läuft, welches er auf Sicht jagt und auf diese Weise zur Strecke bringt. Dagegen ist der *segutius* langsamer als das verfolgte Wild, wenn er auf Witterung arbeitet und das Wild durch seine Ausdauer erschöpft[69]. Es ist bekannt, daß der *vertragus* bei den Kelten frühzeitig eine große Rolle spielte und von dort zu den Germanen kam[70]. Offenbar wurde die Jagd mit Hunden ebenso wie diejenige mit Vögeln unter den Christen erst aufgrund ihres Zusammentreffens mit den germanischen Völkerschaften populär. Vor diesem Hintergrund erblickte man in der Jagd mit Hunden auf der einen Seite einen Ausdruck heidnischen Verhaltens; schon in der jüdischen Tradition zeigten die Götter der

---

[67] Zu den Auswirkungen dieser Dekomposition auf das Mittelalter siehe: Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 31–44.

[68] So heißt es in Lev 17,13 (Vulgata): ... *idcirco dixi filiis Israhel omnis anima ex vobis non comedet sanguinem nec ex advenis qui peregrinantur inter vos. [...] ... homo quicumque de filiis Israhel et de advenis qui peregrinantur apud vos si venatione atque aucupio ceperit feram vel avem quibus vesci licitum est fundat sanguinem eius et operiat illum terra anima enim omnis carnis in sanguine est unde dixi filiis Israhel sanguinem universae carnis non comedetis quia anima carnis in sanguine est et quicumque comederit illum interibit.*

[69] Sigrid Schwenk, Art. Jagdhunde, in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991) 270–272, hier 270.

[70] Ebd. 270 f.

Heiden „das Antlitz von Hunden"[71]. Auf der anderen Seite galt der Hund in jüdischer Tradition trotz seiner guten Eigenschaften als unreines Tier: „Der Hund war dem kultischen Bereich entzogen [...]. Auf keinen Fall durften ihm Opferreste überlassen werden."[72] An diese Tradition knüpfte die christliche Bewertung des Hundes an; dem Logion Mt 7,6 sowie dessen Rezeptionsgeschichte kommen in diesem Zusammenhang überaus „große Bedeutung" zu[73]. Die in der Matthäus-Stelle überlieferte Mahnung: „Gebt das Heilige nicht den Hunden!" sucht in Erinnerung zu halten, daß das Heilige entsprechend der Opferpraxis des Tempels nicht den Hunden geopfert werden durfte. Während die Kirchenväter dieses Schriftwort noch metaphorisch als „Aufforderung zur rituellen Abgrenzung" von Heiden, Ungläubigen und Häretikern verstanden[74], waren die Christen im schriftarmen Frühmittelalter nicht länger in der Lage, das Schriftwort allein im ursprünglich bildlich gemeinten Sinne zu interpretieren. Vielmehr sahen sie sich durch dieses Logion auch zu einer Geringschätzung der „Vierbeiner" veranlaßt. In diesem real-dinglichen Verständnis von Mt 7,6 glaubten sie sich nicht zuletzt durch die biblische, ursprünglich ebenfalls metaphorische Rede von den Hunden bestätigt, welche zu ihrem Gespei zurückkehren (2 Petr 2,22). Die Bedeutung, die die kultische Begründung für das Klerikern geltende Verbot der Tierhaltung im Mittelalter erreichte, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß nur wenige Konzilien die Hundehaltung im Bischofshaus aufgrund der dem Bischof obliegenden ethischen Verpflichtung zur Armensorge untersagen[75]. Zwar kontrastieren auch andere Einzelbestimmungen das Verbot der Tierhaltung und die den Klerikern aufgetragene Hirtensorge miteinander, doch dominierend bleibt die immer wieder hervorgehobene Unvereinbarkeit von weltlichem Vergnügen und heiligem Altardienst; wer sich dem Heiligen geweiht hat, befleckt sich durch jede noch so kleine profane Tätigkeit, allemal durch die Jagd und die Haltung unreiner Tiere[76].

---

[71] Heinz-Jürgen Loth, Art. Hund, in: Reallexikon für Antike und Christentum 16 (1994) 773–828, 785.

[72] Ebd. 783 f.

[73] Ebd. 810.

[74] Ebd. 810.

[75] Auch Thomas Sternberg, Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (= Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 16), Münster 1991, 89 f. bezeichnet c. 13 des Konzils von Macon als einen „eigentümlichen Canon". Interessanterweise unterstreicht c. 11 der genannten Synode (ed. De Clercq 244) die Verpflichtung zur Gastfreundschaft nochmals nachhaltig.

[76] Wie plausibel dieser Gedankengang war, zeigt sich daran, daß ihn noch im 12. Jahrhundert selbst der theologisch hochgebildete Rupert von Deutz, In Numeros Commentarium I 4, ed. Hrabanus Haacke (= Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 22), Turnholt 1972, 918 f. herausstellt: Den Priestern als den gegenwärtigen „Leviten" war die Jagd aufgrund der von ihnen zu wahrenden Heiligkeit streng verboten. Wörtlich: *Leuitae in praesenti ecclesia christi hi sunt qui altari deseruiunt qui sacris honoribus functi sunt qui altaris officia celebranda susceperunt. De istis sacri canones praecipiunt ut a saecularibus curis se abstineant: episcopus inquiunt aut presbyter aut diaconus nequaquam saeculares curas assumat uerbi gratia negotia uel uenationes exercendo aut in malum eundo. Sin aliter deiciatur.*

Im folgenden wird zu fragen sein, ob das für das mittelalterliche Weltverständis charakteristische Zurückweichen vor kultischer Verschmutzung, welches zutiefst auch auf die Verbote der Jagd und der Jagdtierhaltung eingewirkt hat, gleichermaßen die zeitgenössische Rezeption des ursprünglich friedensethisch motivierten Waffenverbotes beeinflußt hat.

b. Das Waffenverbot

Das Waffenverbot für Kleriker wurzelt in der christlicherseits auf den Apostel Paulus zurückgehenden Tradition der *militia Christi*: Danach hat der Christ einen lebenslangen Kampf gegen den Christus feindlich gegenüberstehenden Satan und dessen Gefolge zu bestehen (Phil 1,27–30; 2 Tim 2,3; 2,8–13; 4,6 f.; Eph 6,11). Die Paulusbriefe beschreiben die Rüstung des Christen für diesen heilsentscheidenden Kampf (1 Thess 5,8; Röm 13,12; Eph 6,14–17): Gurt, Panzer, Schuhe, Schild, Helm und Schwert entsprechen der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Feindesliebe, dem Glauben und der Hoffnung auf Heil. Das Waffenzeug des Christen besteht also vor allem in der persönlichen Aneignung und der alltäglichen Verwirklichung der von Jesus verkündeten Friedensethik[77]. Nachdem bereits Cyprian von Karthago († 258) die universale Gültigkeit der geistlichen *militia* angetastet und das paulinische Bild des geistlichen Kämpfers allein auf die christlichen Martyrer und die eremitisch oder zönobitisch lebenden Asketen angewandt hatte[78], war es von dort aus nur noch ein kleiner Schritt, alle der Kirche in besonderer Weise zugehörigen Kleriker vom Waffentragen auszunehmen[79]. Als „geistliche Krieger" durften sie sich christlicherseits zugleich als mittlerweile exklusive Nachfolger der griechischen Philosophen ansehen, welche schon früh das Konzept der *militia spiritualis* entwickelt hatten und mit dieser Kategorie auch ihr Leben beschrieben[80]. So sind aus dem Mittelalter zahlreiche Berichte überliefert, denenzufolge sich Menschen, die von der *militia saecularis* zur *militia spiritualis* überwechselten, bereits auf ihrem Weg aus der Welt in die monastische Gemeinschaft von einem *puer* oder sogar von mehreren *pueri* begleiten ließen; diese dienten den „geistlichen Kriegern" oder *milites Christi* als Leibwächter und Waffenträger, um so die kulti-

---

[77] Adolf von Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten (Sonderausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft), Darmstadt 1963 [ursprüngliche Ausgabe Tübingen 1905], besonders Kapitel 2 seiner Abhandlung.

[78] J. Capmany, Miles Christi en la espiritualidad de San Cipriano, Barcelona 1956; im Blick auf den Einfluß der cyprianischen Auffassungen bis ins Mittelalter hinein siehe: André Borias, L'influence de Saint Cyprien sur la Règle de Saint Benoît, in: Revue Bénédictine 74 (1964) 54–97.

[79] Konzil von Chalcedon (a. 451) 7, ed. Mansi 6 (wie Anm. 10) 1227: *Eos, qui semel in clero ordinati sunt vel monachos, definimus neque ad militiam neque ad saecularem dignitatem venire. Quod si hoc ausi fuerint, nec ad poenitentiam venerint, [...] anathematizentur.*

[80] Hilarius Emonds, „Geistlicher Kriegsdienst", in: Anhang zu Harnack, Militia Christi (wie Anm. 77).

sche Reinheit ihrer dem klösterlichen Leben zustrebenden Herren nach Kräften zu gewährleisten[81].

Insofern man sowohl für den Kriegsdienst als auch für die Jägerei auf die Waffe angewiesen war und die Konzilien den Klerikern seit dem 6. Jahrhundert sowohl die weltlich-kriegerische *militia* als auch die Jagd verboten, kann man gewiß von einer „Verwandtschaft" beider Verbote sprechen[82]; vor allem in dem bislang kaum gewürdigten Sinne, daß das Tragen von Waffen als Ausdruck heidnischer Weltlichkeit immer zugleich die Gefahr in sich barg, daß sich der Betreffende durch den Angriff auf Leib und Leben von Menschen und Tieren kultisch verschmutzte[83]. Mit anderen Worten: Die seit dem 6. Jahrhundert in das Kirchenrecht eingegangenen Verbote der Jagd und der Jagdtierhaltung machen zugleich einen Bedeutungswechsel offenkundig, den das seit altkirchlicher Zeit bekannte Verbot des Waffentragens im Mittelalter durchlaufen hat: von einer vornehmlich ethischen Begründung hin zu einer primär kultischen.

Angesichts dieses religions- sowie entwicklungsgeschichtlich bemerkenswerten Paradigmenwechsels im Reinheitsverständnis mutet es geradezu kühn an, daß Karl der Große († 814) diese hochbedeutsame Kategorie mittelalterlichen Weltverstehens teilweise außer Acht lassen konnte, indem er das durch eine jahrhundertelange kanonische Tradition hervorgehobene Waffenverbot für Kleriker zumindest im Blick auf den hohen Klerus seines Reiches außer Kraft setzte und diesen in Eroberungs- und Kriegszüge schickte. Dieses Faktum bedeutet allerdings keineswegs, daß er sich im Rahmen seiner Herrschaftsauffassung, die das Geschick des Reiches zuallererst von der rechten Form der Gottesverehrung abhängig machte, von den kanonisch in der Alten Kirche unbelegten Verboten der Jagd und der Jagdtierhaltung durch alle Kleriker (also auch die Bischöfe!) verabschiedet hätte; zugleich ein Indiz dafür, daß Karl die Einhaltung der kultischen Reinheit in seinem Reich weiterhin nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch für durchaus bedeutend gehalten haben muß.

Friedrich Prinz hat grundlegend herausgearbeitet, in welchem Ausmaß Karl der Große den hohen Klerus seines Reiches zum Dienst mit der Waffe verpflichtete: „Es trat eine hierarchische Differenzierung des kirchlichen Rechts in Fragen des Kriegsdienstes ein, die zugleich – soziologisch gesehen – ein faktisches Sonderrecht des Reichsadels innerhalb der Kirche begründete und – von der Staatsstruktur her betrachtet – eine Abschichtung des

---

[81] Z.B. Vita Columbani II 1, ed. Bruno Krusch (= MGH SRM 4) 113: *Clam ergo a sodalibus progressus, duobus pueris contentus ad Lirenensem coenubium venit*; Vita Wandregiseli 9, ed. Bruno Krusch (= MGH SRM 5) 17: ... *adimplens Dei praeceptum, surgens et reliquid omnia, accipiens secum tres puerulos cum asello, aliis nescientibus, exibit de terra sua* ... Dazu auch Lutterbach, Monachus factus est (wie Anm. 63) 226 f. Im Blick auf das Hohe Mittelalter: Reinhard Schneider, Garciones oder pueri abbatum. Zum Problem bewaffneter Dienstleute bei den Zisterziensern, in: Zisterzienser-Studien 1 (= Studien zur Europäischen Geschichte 11), Berlin 1975, 11–35.

[82] So z.B. Rudolf Pokorny, MGH Capitula Episcoporum 3, Hannover 1995, 86, Anm. 11.

[83] Hier sei allein an Gervilio von Mainz (siehe oben) erinnert, der sich durch die Tötung eines Menschen verschmutzt hatte (*pollutus*).

hohen Klerus von der allgemeinen Kirche zugunsten seiner Verwendung im Reichsdienst mit sich brachte; ein Trend, der mit dem Begriff der ‚Instrumentalisierung der Reichskirche' durch Karl umrissen werden kann."[84] Angesichts der Tatsache, daß sich Karl als *rex et sacerdos* verstand und entsprechend einer unter einfachen Völkern weit verbreiteten Auffassung keine Trennung zwischen dem weltlichen Königtum einerseits sowie dem obersten Priestertum andererseits zuließ, übernahm er das Regiment sowohl über das Reich als auch über die Kirche[85]. Mit Recht kann Friedrich Prinz es vor diesem Hintergrund als „folgerichtig" bezeichnen, daß „die kirchliche Gesetzgebung der Karolinger die Jagd als ein Privatvergnügen auch dem Reichsklerus untersagte, das Waffen- und Kriegsverbot jedoch nur auf die allgemeine Kirche der *presbyteri, diaconi, clerici* und *monachi* bezog"[86]. Allerdings ist diese Feststellung dahingehend auszuweiten, daß die Pflicht zur Einhaltung der kultischen Reinheit auf diese Weise keinesfalls einheitlich gehandhabt wurde; sie wurde zudem nachhaltig eingeschränkt. Die Einführung des Klerikern geltenden Verbotes der Jagd und der Jagdtierhaltung ab dem 6. Jahrhundert, die auch Karl der Große immer wieder so nachhaltig unterstrich, ließ ihn nicht davor zurückschrecken, seinen hohen Reichsklerus in den Kampf zu schicken. Diese Inkonsequenz, näherhin die durch kriegführende Äbte und Bischöfe gegebene Gefahr für das gesamte Reich, vermögen die vermeintlich auf Benedictus Levita zurückgeführten und nach 847 verfaßten Kapitularien zu unterstreichen: „Völker und ihre Könige, die es Priestern erlaubt haben, mit ihnen [im Feld] zu kämpfen, werden weder im Krieg die Übermacht behalten noch die Siege davontragen; [...] denn es gibt keinen Unterschied zwischen Laien und Priestern, denen es [allesamt] nicht erlaubt ist, kriegerisch zu kämpfen. Auf welche Weise nämlich wird der Sieg gegeben/erlangt, wo Priester in einer einzigen Stunde die Geheimnisse des Herrn betasten/durchdenken und den Christen zur Erlösung ihrer Seelen den Leib des Herrn darreichen, und sie danach mit ihren eigenen ruchlosen/gottlosen Händen eben die Christen töten, denen gegenüber sie so gedient haben oder auch die Heiden, denen sie Christus predigen sollen?"[87] Offensichtlich hat Karl der Große die durch die kultische Verschmutzung bewirkte Gefahr für sein Reich in seinen schädlichen Auswirkungen geringer eingeschätzt, als wenn er den Feinden sein christliches Reich und die christliche Kirche kampflos überlassen hätte.

---

[84] Prinz, Klerus und Krieg (wie Anm. 11) 85 f., auch 12, 41, 73, 79, 84 f., 91, 101 f.

[85] Zum *rex et sacerdos* grundlegend: Arnold Angenendt, Princeps imperii – Princeps apostolorum. Rom zwischen Universalismus und Gentilismus, in: Arnold Angenendt – Rudolf Schieffer, Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter (= Gerda Henkel Vorlesung), Opladen 1989, 7–44.

[86] Prinz, Klerus und Krieg (wie Anm. 11) 100.

[87] Benedictus Levita III 141, ed. Georg Heinrich Pertz (= MGH Leges 2,2), Hannover 1837, 110: *Gentes enim et reges earum qui sacerdotes secum pugnare permiserunt, nec praevalebant in bello, nec victores extiterunt; quia non erat differentia inter laicos et sacerdotes, quibus pugnare non est licitum. [...] Qualis enim victoria datur, ubi sacerdotes una hora dominica pertractant mysteria, et christianis dominicum porrigunt corpus pro suarum animarum redemptione, et post christianos, quibus hoc ministrare, aut paganos, quibus Christum praedicare debuerant, propriis sacrilegisque manibus necant.*

3. Ergebnis

Die Untersuchung des seit altkirchlicher Zeit den Klerikern geltenden Waffenverbotes im Kontext der seit dem 6. Jahrhundert eingeschärften Weisungen, die den Klerikern sowohl die Jagd als auch die Jagdtierhaltung verbieten, hat zu dem Ergebnis geführt, daß die genannten Verbote seit frühmittelalterlicher Zeit vor allem der Einhaltung der kultischen Reinheit dienten und erst in der Konsequenz zu einer Disziplinierung des Klerus führten. Genauer: Erst die von den frühmittelalterlichen Konzilstexten verhängten Verbote der Jagd und der Jagdtierhaltung vermögen zu erhellen, wie sehr sich in diesem Kontext auch die zeitgenössische Bedeutung des altkirchlichen Waffenverbotes trotz wortgetreuer Rezeption veränderte, insofern es nicht länger vor allem der ethischen, sondern vielmehr der kultischen Begründung folgte.

Ohne der Entwicklungs- und Begründungsgeschichte des den Klerikern geltenden Waffen- und Jagdverbotes für das 2. Jahrtausend weiter nachgehen zu können, sei abschließend darauf hingewiesen, daß sich Spuren dieser Verbote bis in das 20. Jahrhundert hinein erhalten haben. So heißt es in Kanon 138 des Codex Iuris Canonici von 1917 einleitend, daß sich Kleriker von all dem zu enthalten haben, was ihrem Stand widerspricht. Unter den anschließend aufgezählten Beispielen[88] wird herausgestellt, daß Kleriker ohne die Bedrohung durch eine Notsituation grundsätzlich keine Waffen tragen dürfen. Auch der Jagd sollen sie nicht nachgehen; dies gilt insbesondere für die „lärmende Jagd", d.h. die Fuchsjagd, überdies für die Parforce- oder Hetzjagd. Schließlich können Bischöfe den Klerikern durch besonderes Recht das Jagen sogar gänzlich untersagen[89]. Im Unterschied dazu wird das Waffen- und Jagdverbot im Codex Iuris Canonici von 1980 in Kanon 285 unter den hier nur noch summarisch angemahnten Standesverpflichtungen der Kleriker nicht länger genannt[90]. Für Priesteramtskandidaten gilt freilich nicht allein in der Bundesrepublik Deutschland weiterhin, daß sie vom Dienst in der Armee befreit sind[91].

---

[88] Zu diesen ausführlich: J. Th. Donovan, The Clerical Obligation of Canon 138 and 140 (= The Canon Law Studies 272), Washington 1948.

[89] Codex Iuris Canonici c. 138, Rom 1917, 33 f.: *Clerici ab iis omnibus quae statum suum dedecent, prorsus abstineant: indecoras artes ne exerceant; aleatoriis ludis, pecunia exposita, ne vacant; arma ne gestent, nisi quando iusta timendi causa subsit; venatione ne indulgeant, clamorosam autem nunquam exerceant; tabernos aliaque similia loca sine necessitate aut alia iusta causa ab Ordinaris loci probata ne ingrediantur.* Dazu auch: John A. Abbo – Jerome D. Hannan (Hrg.), The Sacred Canons. A Concise Presentation of the Current Disciplinary Norms of the Church, New York ^{2}1957, 196–198.

[90] James A. Coriden – Thomas J. Green – Donald E. Heintschel (Hrg.), The Canon Law. A Text and Commentary, New York-Mahwah 1985, 221 f.

[91] Dazu umfassend: Günter Assenmacher, Die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen. Nach dem katholischen Kirchenrecht und dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland (= Staatskirchliche Abhandlungen 16), Berlin 1987.

Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation"

Zum kirchlichen Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts*

Von Harm Klueting

[Erster Teil]

Prof. D. Dr. Martin Brecht D. D. zugeeignet

1. Von der politisch-gesellschaftlichen Dynamik der „Zweiten Reformation" zum kirchlichen Profil des Reformiertentums

Thomas Kaufmann leitete 1996 eine Sammelrezension ein, „die Klage darüber, daß die Erforschung der Kirchen- und Theologiegeschichte des späteren 16. und des 17. Jh.s im Rahmen der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung seit Generationen sowohl gegenüber der Reformations- als auch gegenüber der Pietismusforschung vernachlässigt" werde, sei „so alt wie die wissenschaftliche Bemühung um diesen Epochenzusammenhang selbst"[1]. Es ist noch nicht lange her, daß man über das Interesse der ‚profanhistorischen' Frühneuzeitforschung an der Reformationszeit – nach traditioneller Auffassung die Zeit von 1517 bis 1555[2] – ähnliches lesen konnte. Noch 1982 schrieb Stephan Skalweit, „daß die Reformationszeit nicht gerade zu den Lieblingsgebieten der modernen historischen Forschung gehört"[3]. Knapp zwei Jahrzehnte zuvor hatte Bernd Moeller sogar

---

* Herrn Pastor Walter Schulz, Direktor der Johannes à Lasco-Bibliothek Emden, habe ich für bereitwillig gewährte Hilfe zu danken.

[1] Thomas Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121 (1996) 1008–1025 1112–1121, hier 1008.

[2] Dazu Harm Klueting, Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648 (= UTB 1556), Stuttgart 1989, 21.

[3] Stephan Skalweit, Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff (= EdF 178), Darmstadt 1982, 109.

äußern können, die Zeit zwischen 1500 und 1650 sei für die nichttheologischen Historiker „weitgehend eine Art von Niemandsland"[4].

Diese Diagnose ist heute gänzlich überholt. Was das Interesse der nichttheologischen Historiker an der Reformation betrifft, so muß man nur Peter Blickle[5] oder Rainer Wohlfeil[6] erwähnen, die stellvertretend für andere[7] und nicht zuletzt für die breite angelsächsische Forschung[8] stehen mögen. Heute ist die Reformation auch in Deutschland ein zentraler Gegenstand der seit rund drei Jahrzehnten durch sozialgeschichtliche Perspektivenschärfung geprägten nichttheologischen Frühneuzeitforschung. Dazu beigetragen hat die Auseinandersetzung mit der marxistischen DDR-Geschichtswissenschaft und ihrer Identifikation von Reformation und „frühbürgerlicher Revolution"[9] – wichtig wurde hier das Bauernkriegsjubiläum

[4] Bernd Moeller, Probleme der Reformationsgeschichtsforschung, in: ZKG 76 (1965) 246–257, hier 247; wieder in: Ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze. Hrg. von Johannes Schilling, Göttingen 1991, 9–20, hier 9.

[5] Peter Blickle, Die Reformation im Reich (= UTB 1181), Stuttgart [2]1992; ders., Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985.

[6] Rainer Wohlfeil, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation (= Beck'sche Elementarbücher), München 1982.

[7] U.a. Winfried Becker, Reformation und Revolution. Die Reformation als Paradigma historischer Begriffsbildung, frühneuzeitlicher Staatswerdung und moderner Sozialgeschichte (= KLK 34), Münster [2]1983; Richard van Dülmen, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977; Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987; Kaspar von Greyerz, The Late City Reformation in Germany. The Case of Colmar, 1522–1628 (= VIEG 98), Wiesbaden 1980; Heinrich Lutz, Reformation und Gegenreformation (= OGG 10), München [4]1997; Anton Schindling – Walter Ziegler (Hrg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, 7 Bde. (= KLK 49–58), Münster 1989–1997, teilw. Neuaufl.; Heinrich Richard Schmidt, Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik 1521–1529/30 (= VIEG 122), Stuttgart 1986; Wolfgang J. Mommsen (Hrg.), Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland (= VDIHL 5), Stuttgart 1979.

[8] Hier können nur wenige besonders wichtige Titel genannt werden: Euan Cameron, The European Reformation, Oxford 1991; Arthur Geoffrey Dickens, The German Nation and Martin Luther, London [2]1976; Geoffrey Rudolph Elton, Europa im Zeitalter der Reformation 1517–1559, München [2]1982 (zuerst engl.: Reformation Europe, 1517–1559 [1963]); ders. (Hrg.), The Reformation, 1520–1559 (= NCMH 2), Cambridge [2]1990; Robert W. Scribner, The Reformation as a Social Movement, in: Mommsen, Stadtbürgertum (wie Anm. 7) 49–78; Hans J. Hillerbrand (Hrg.), The Oxford Encyclopedia of the Reformation, 4 Bde., New York-Oxford 1996.

[9] Max Steinmetz, Deutschland von 1476 bis 1648. Von der frühbürgerlichen Revolution bis zum Westfälischen Frieden, Berlin (DDR) [2]1978 (Lehrbuch der deutschen Geschichte 3); ders. (Hrg.), Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (= Forschungswege-Bilanzen-Aufgaben 5), Berlin (DDR) 1985. Dazu Thomas Nipperdey, Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft, in: Ders., Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert (= KVR 1408), Göttingen 1975, 9–37; Rainer Wohlfeil (Hrg.), Reformation oder frühbürgerliche Revolution? (NTW 5), München 1972; Josef Foschepoth, Reformation und Bauernkrieg im Geschichtsbild der

von 1975[10] –, aber auch die aus der Mediävistik kommende Stadtgeschichtsforschung[11], die Frage nach der Entstehung des „frühmodernen Staates" und nach der Vorgeschichte der „Sozialdisziplinierung" des Absolutismus – entscheidende Anstöße gingen hier von Gerhard Oestreich aus[12] – und nicht zuletzt der Tübinger Arbeitskreis „Spätmittelalter und Frühe Neuzeit". Hier ist vor allem Ernst Walter Zeeden[13] zu nennen. Im Hinblick auf das mediävistische Interesse an der Reformation beklagt Kaufmann heute, in bemerkenswertem Kontrast zu Moeller 1965, die „Aufweichung der Epochengrenze Reformation von der Spätmittelalterforschung her"[14].

DDR. Zur Methodologie eines gewandelten Geschichtsverständnisses (= HFg 10), Berlin 1976; allgemein ferner Alexander Fischer – Günther Heydemann (Hrg.), Geschichtswissenschaft in der DDR, 2 Bde. (= SGDF 25), Berlin 1988–1990 (in Bd. 2 v.a. die Beiträge von Thomas Nipperdey, Rainer Wohlfeil, Hartmut Lehmann und Hans Joachim Berbig).

[10] Hans-Ulrich Wehler (Hrg.), Der deutsche Bauernkrieg 1524–1526 (= GeGe SonderH. 1), Göttingen 1975 ; Rainer Wohlfeil (Hrg.), Der Bauernkrieg 1524–26. Bauernkrieg und Reformation (= NTW 21), München 1975; Peter Blickle, Die Revolution von 1525, München 1975, ²1981; ders. (Hrg.), Revolte und Revolution in Europa. Referate und Protokolle des Internationalen Symposions zur Erinnerung an den Bauernkrieg 1525 (= HZ.B 4), München 1975; Bernd Moeller, Bauernkriegs-Studien (= SVRG 189), Gütersloh 1975. Siehe auch Horst Buszello – Peter Blickle – Rudolf Endres (Hrg.), Der deutsche Bauernkrieg (= UTB 1275), Paderborn 1984, und die klassische Darstellung von Günther Franz, Der deutsche Bauernkrieg, Darmstadt ¹²1984.

[11] Winfried Ehbrecht (Hrg.), Städtische Führungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit (= Städteforschung A 9), Köln-Wien 1980; Franz Petri (Hrg.), Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit (= Städteforschung A 10), Köln-Wien 1980. Zur forschungsgeschichtlichen Bedeutung von Bernd Moeller, Reichsstadt und Reformation (= SVRG 180), Gütersloh 1962, Neuausgabe Berlin 1987 siehe: Harm Klueting, Rezension zu Moeller, Reformation und Mittelalter (wie Anm. 4), in: ZHF 21 (1994) 254–256. Siehe auch Steven E. Ozment, The Reformation in the Cities. The appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland, New Haven-London 1975; Bernd Moeller (Hrg.), Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert (= SVRG 190), Gütersloh 1978.

[12] Gerhard Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: Ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, 179–197. Dazu auch – statt zahlreicher weiterer Literatur – Winfried Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit", in: ZHF 14 (1987) 265–302 (auch zur Abgrenzung von „Sozialdisziplinierung" und „Rationalisierung" [Max Weber]).

[13] Hier besonders Ernst Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München-Wien 1965; ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform (= SMAFN 15), Stuttgart 1985.

[14] Kaufmann (wie Anm. 1) 1117. Zum Thema „Spätmittelalter und Reformation" und zur Frage nach Mittelalterlichem in der Reformation u.a. thesenhaft Wolfgang Reinhard, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10 (1983) 257–277, dort 258 f.: „Die Vorstellung von ‚Reformation' und ‚Gegenreformation' als unvereinbaren sachlichen Gegensätzen und zeitlich aufeinanderfolgenden Phasen der Geschichte ist nicht mehr zu halten. Zutreffender erscheint heute die Unterscheidung einer relativ kurzlebigen ‚evangelischen Bewegung', die aber den Kulminationspunkt von zwei Jahrhunderten voller Reformstreben

Es war jedoch vor allem die Konfessionalisierungsforschung nichttheologischer Frühneuzeithistoriker, die das Bild so tiefgreifend verändert hat, daß Kaufmann die theologische kirchengeschichtliche Forschung inzwischen unter Druck geraten sieht[15]. Die Konfessionalisierungsforschung geht einerseits auf die Zeeden-Schule zurück, andererseits auf Arbeiten, die zunächst nur dem Reformiertentum galten, sich dann aber auf das gesamte konfessionelle Spektrum – Luthertum, Reformiertentum und Katholizismus – ausweiteten. An erster Stelle ist hier Heinz Schilling zu nennen.

Am Anfang stand, nach einem Buch über reformierte Exulantengemeinden im 16. Jahrhundert[16], eine Studie über den Konflikt der am Luthertum festhaltenden lippischen Landstadt Lemgo und dem in Lippe das Reformiertentum einführenden Grafen Simon VI. zur Lippe[17]. Schilling gestand der (lutherischen) Reformation und der (reformierten) „Zweiten Reformation" eine „eigenständige, unabgeleitete Qualität"[18] zu, sah beide aber „eingelagert in einen übergreifenden gesellschaftsgeschichtlichen Prozeß, der sich zu erkennen gibt als Umwandlung der alten Landeshoheit in frühmoderne Staatlichkeit"[19]. In Fällen wie der Grafschaft Lippe habe „die erste Phase der Kirchenerneuerung"[20], also die in Lippe 1538 zum Tragen gekommene lutherische Reformation, die frühmoderne Staatsbildung eher gehemmt als gefördert. Die „Aneignung der neuen Kirche durch den Territorialstaat"[21] habe sich hier erst in einem zweiten Anlauf – der „Zweiten Reformation" –

---

darstellt, von einem ebenfalls rund zwei Jahrhunderte anhaltenden Prozeß der ‚Konfessionalisierung', der bereits in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts einsetzt und seine letzten Ausläufer im frühen 18. Jahrhundert hat". Siehe auch: Bruce Gordon, The Medieval Inheritance, Brookfield 1996, und den immer noch wichtigen Aufsatz von Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: ARG 56 (1965) 5–30, wieder in: ders., Reformation und Mittelalter (wie Anm. 4) 73–85. Diese Aufsatzsammlung vereinigt weitere Beiträge zum Thema.

[15] Kaufmann (wie Anm. 1) 1117: „Die traditionell auf die Reformation selbst zentrierte protestantische Kirchengeschichtsforschung sieht sich mit Schillings Entwurf erstmals einem Gesamtbild des Zeitalters gegenüber, das die protestantisch dominierte, die Reformation als Angel- und maßgeblichen Umbruchspunkt der neueren Geschichte kanonisierende Sicht der deutschen Geschichtswissenschaft seit Ranke ablöst, ohne die Bedeutung von Religion und Kirche im historischen Prozeß zu marginalisieren oder zu relativieren".

[16] Heinz Schilling, Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte (= SVRG 187), Gütersloh 1972.

[17] Heinz Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe (= QFRG 48), Gütersloh 1981.

[18] Ebd. 365.

[19] Ebd. Weiter heißt es: „Eine organisatorisch und bekenntnismäßig einheitliche Landeskirche gliederte die Bewohner der Kirchspiele in das Ganze des Territoriums ein. Somit wurden wichtige Impulse gesetzt für die Entstehung einer territorialen Gesellschaft, der sich der einzelne über seine lokalen Verbundenheiten hinweg zugehörig fühlte und die sich gegen die Bewohner der umliegenden Territorien abgrenzte" (ebd. 367).

[20] Ebd. 368.

[21] Ebd.

ergeben. Wenn Schilling für Simon VI. und seine Berater auch die Möglichkeit subjektiv religiöser Antriebe einräumte, so war die Einführung des Reformiertentums für ihn doch ein „objektiv über den kirchlich-religiösen Bereich"[22] hinausreichender Vorgang, den er dem „Entstehungsprozeß des frühmodernen Staates"[23] zurechnete.

Das war 1985 Ausgangspunkt einer von Schilling geleiteten Tagung[24], der ebenfalls die These von der „inneren Verbindung zwischen Zweiter Reformation und Territorialstaatsbildung"[25] und von der „Verdichtung der Staatlichkeit" und der „inneren Integration der Territorialgesellschaft" als „politische Konsequenz der Zweiten Reformation"[26] zugrunde lag[27]. Schilling leugnete nicht, daß Vergleichbares auch im Luthertum und im Katholizismus aufweisbar sei[28], betonte aber reformierte Propria. Diese sah er in der Verbindung mit dem internationalen Calvinismus und in den außenpolitischen Aktivitäten[29], in der „theologischen Begründung der Verbindung zwischen konfessioneller Erneuerung und Hinwendung zu den öffentlichen Aufgaben in Staat, Kirche und Gesellschaft"[30] und in der „spezifischen Rationalität, die der reformierten Theologie eigen war"[31]. Auch deutete er an, daß mit der „Zweiten Reformation bestimmte Vorstellungen von der politisch-staatlichen und kirchlichen Organisation oder gar eine spezifische politische und gesellschaftliche Theorie verbunden war"[32]. Hier ist auch an seine Arbeiten über calvinistische Presbyterien[33], Kirchenzucht[34] und Zusammenhänge von Calvinismus und Freiheitsrechten[35] zu erinnern.

---

[22] Ebd. 369.

[23] Ebd.

[24] Die Beiträge liegen vor bei Heinz Schilling (Hrg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation" (= SVRG 195), Gütersloh 1986.

[25] So Schilling in seinem vor dem Reinhausener Symposion 1985 den Teilnehmern – darunter der Verfasser des vorliegenden Beitrags – vorab zugänglich gemachten und mit geringfügigen Veränderungen im Tagungsband abgedruckten „Papier", vgl.: Heinz Schilling, Die „Zweite Reformation" als Kategorie der Geschichtswissenschaft, in: Ders., Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24) 387–437, hier 435.

[26] Ebd. 430.

[27] Ohne solche Prämissen: Meinrad Schaab (Hrg.), Territorialstaat und Calvinismus (= VKGLBW B 127), Stuttgart 1993 und die diesem Aufsatzband zugrunde liegende Tagung. Ähnlich: Schindling – Ziegler (Hrg.), Territorien des Reichs (wie Anm. 7).

[28] Schilling, „Zweite Reformation" (wie Anm. 25) 432. Ähnlich schon ders., Konfessionskonflikt (wie Anm. 17) 368 mit Anm. 5.

[29] Schilling, „Zweite Reformation" (wie Anm. 25) 433.

[30] Ebd. 434.

[31] Ebd.

[32] Ebd. 435.

[33] Heinz Schilling, Das calvinistische Presbyterium in der Stadt Groningen während der Frühen Neuzeit und im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts. Verfassung und Sozialprofil, in: Ders. – Hermann Diederiks (Hrg.), Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland. Studien zur Sozialgeschichte des europäischen Bürgertums im Mittelalter und in der Neuzeit (= Städteforschung A 23), Köln-Wien 1985, 195–273.

[34] Heinz Schilling, Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle, in: Paolo Prodi

Es war Wolfgang Reinhard, der betonte, daß die Konfessionalisierung „in allen drei konfessionellen Bereichen, bei Calvinisten, Katholiken und Lutheranern, sachlich weitgehend und zeitlich einigermaßen parallel“[36] stattfand. Dadurch wurde die Ausweitung von Schillings Konzeption der „politischen Konsequenz der Zweiten Reformation“ zur Frage nach der politisch-sozialen Dynamik der Konfessionalisierung überhaupt unumgänglich[37]. Dazu trug auch die Verwerfung des Begriffs „Zweite Reformation“ durch Wilhelm H. Neuser und durch den Verfasser des vorliegenden Beitrags[38] sowie – mit anderen Argumenten – durch Martin Heckel[39] bei. So kam es zu zwei weiteren Tagungen und Tagungsbänden zur lutherischen[40] und zur katholischen Konfessionalisierung[41].

(Hrg.), Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit (= SHK.K 28), München 1993, 199–235; ders., „Geschichte der Sünde“ oder „Geschichte des Verbrechens“? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht, in: AISIG 12 (1986), 169–192; ders., Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emder Presbyteriums in den Jahren 1557–1562, in: Wilfried Ehbrecht – Heinz Schilling (Hrg.), Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit. FS Franz Petri (= Städteforschung A 15.), Köln-Wien 1983, 261–327 ; ders., Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Georg Schmidt (Hrg.), Stände und Gesellschaft im Alten Reich (= VIEG Beih. 29), Stuttgart 1989, 265–302; ders. (Hrg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (= ZHF.B 16), Berlin 1994.

[35] Heinz Schilling, Calvinismus und Freiheitsrechte. Die politisch-theologische Pamphletistik der ostfriesisch-groningischen „Patriotenpartei“ und die politische Kultur in Deutschland und in den Niederlanden, in: BMGN 102 (1987) 404–434.

[36] Reinhard, Zwang zur Konfessionalisierung? (wie Anm. 14) 259. Siehe auch: Ders., Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977) 226–251.

[37] Siehe dazu auch den jüngeren Beitrag von Heinz Schilling, Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit, in: ARG 85 (1995) 5–31.

[38] Wilhelm Heinrich Neuser, Zur Erforschung der ‚Zweiten Reformation‘ – eine wissenschaftliche Fehlentwicklung, in: Schilling (Hrg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24) 379–386; Harm Klueting, Gab es eine „Zweite Reformation“? Ein Beitrag zur Terminologie des Konfessionellen Zeitalters, in: GWU 38 (1987) 261–279. Der Beitrag lag bereits im Frühjahr 1985 und somit vor der Reinhausener Tagung druckfertig vor und wurde schon am 11. Januar 1984 im Habilitationskolloquium des Verfassers vor der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln vorgetragen. Siehe auch: Ders., „Zweite Reformation“ oder reformierte Konfessions- und Kirchenbildung? Zum Problem von Politik und Religion im Konfessionellen Zeitalter, in: MEKGR 34 (1985) 19–40.

[39] Martin Heckel, Reichsrecht und „Zweite Reformation“. Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung, in: Schilling, Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24) 11–43, hier 11, Anm. 1.

[40] Hans Christoph Rublack (Hrg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (= SVRG 197), Gütersloh 1992.

[41] Wolfgang Reinhard – Heinz Schilling (Hrg.), Die katholische Konfessionalisierung (= SVRG 198 = RGST 135), Gütersloh-Münster 1995. Siehe auch: Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988) 1–46, hier 6 die Definition: „‚Konfessionali-

Gegen den Begriff „Zweite Reformation" wurde geltend gemacht, daß dieser weder die Qualität eines Quellenbegriffs noch die eines modernen wissenschaftlichen Ordnungs- oder Erklärungsbegriffs erfüllt[42]. Zwar bezeichnet Pezel 1578 die Reformation Luthers als „erste Reformation"[43], woraus man den Begriff „Zweite Reformation" konstruiert hat, doch meint das bei Pezel nur den Anfang oder den ersten Schritt einer – nicht der – „reformatio"[44]. Tatsächlich kommt die Bezeichnung „Zweite Reformation" bei Pezel – entgegen Moltmann! – nicht vor. Von „Zweiter Reformation", im Sinne der Einführung des Reformiertentums in lutherischen Territorien[45], sprach zuerst Karl Wolf, und zwar 1937 im Zusammenhang mit dem Refor-

---

sierung' meint einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, der das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte, und zwar in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche Gesellschaft nicht personal und fragmentiert, sondern institutionell und flächenmäßig organisiert war", und die Schlußfolgerung: „Statt von Gegenreformation, lutherischer Orthodoxie und ‚Zweiter Reformation' sollten wir in strenger sprachlicher Parallelität von ‚katholischer Konfessionalisierung', ‚lutherischer Konfessionalisierung' und ‚reformierter oder calvinistischer Konfessionalisierung' sprechen". Siehe auch: Ders., Confessional Europe, in: Thomas A. Brady – James Tracy – Heiko A. Oberman (Hrg.), Handbook of European History in Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, 1400–1600, Bd. 2, Leiden 1995, 641–681; ders., Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit, in: Hans R. Guggisberg – Gottfried A. Krodel (Hrg.), Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten (= ARG.S), Gütersloh 1993, 591–613; ders., Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühmodernen Staatsbildung, in: Klaus Garber (Hrg.), Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit (= Frühe Neuzeit 1), Tübingen 1989, 87–107; ders., Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History (= SMRT 1), Leiden 1992; ders., Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Reinhard – Schilling, Katholische Konfessionalisierung (diese Anm.), 1–49. Zur katholischen Konfessionalisierung: Wolfgang Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung? ebd. 419–452.

[42] Klueting, Gab es eine „Zweite Reformation"? (wie Anm. 38) 265–272. Den hier erzielten Ergebnissen tritt bei Johannes Merz, Calvinismus im Territorialstaat? Zur Begriffs- und Traditionsbildung in der deutschen Historiographie, in: ZBLG 57 (1994) 45–68, hier 54, der ergänzend bemerkt, daß beim Festhalten an dem Begriff „Zweite Reformation" auch zu bedenken wäre, „daß man in sachlicher Entsprechung die katholische Gegenreformation in einer Reihe geistlicher Fürstentümer oder in Oberösterreich, die de facto weitgehend von der reformatorischen Lehre (bis hin zu lokalen Kirchenorganisationen) ergriffen waren, ebenfalls als eine ‚zweite Reformation' bezeichnen könnte".

[43] Im Nassauischen Bekenntnis, BSRK Nr. 36, 737, Z. 39.

[44] Klueting, Gab es eine „Zweite Reformation"? (wie Anm. 38) 269. Zur Begriffsgeschichte wichtig: Eike Wolgast, Art. Reform, Reformation, in: GGB 5, Stuttgart 1984, 313–360, hier 316–331.

[45] Andere Bedeutung bei Werner Bellardi, Die Geschichte der „Christlichen Gemeinschaft" in Straßburg 1546/1550. Der Versuch einer „Zweiten Reformation". Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Straßburgs, Leipzig 1934 (Nachdr. New York 1971). Den Hinweis auf dieses Werk verdanke ich Herrn Prof. em. Dr. phil. Heinz Gollwitzer, München. Zu anderen Inhalten des Begriffs „Zweite Reformation" unten Anm. 52.

miertentum in Nassau-Dillenburg[46]. Doch hat erst Jürgen Moltmann 1958 den Begriff „Zweite Reformation", den er irrig als bei Pezel vorfindlichen Quellenbegriff ausgibt, in die Sprache der Forschung eingeführt[47]. Sein Wortgebrauch fand Aufnahme bei Gerhard Oestreich[48] und bei Thomas Klein in seiner bei Oestreich angefertigten Dissertation[49]. Die Qualität eines wissenschaftlichen Ordnungs- oder Erklärungsbegriffs vermag dem Begriff „Zweite Reformation", bezogen auf Pezel und seinen Umkreis, deshalb nicht zuzukommen, weil sich bei den Gewährsleuten Moltmanns aus dem philippistisch-reformierten Lager und zumal bei Pezel das Postulat einer zweiten Reformation als einer anderen oder neuen Reformation nicht aufweisen läßt[50]. Pezel ging es nicht um eine ‚Reformation des Lebens', sondern um die Beseitigung katholischer Traditionsbestände im lutherischen Kirchenwesen; der Ausdruck dafür lautete bei ihm „Emendation"[51] (emendare = verbessern). Hinzu kommt der inflationäre Gebrauch der Bezeichnung „Zweite Reformation" in der historischen Forschung namentlich Frankreichs, der Niederlande und Britanniens, die damit verschiedenste Sachverhalte des 15. bis 17. Jahrhunderts belegt[52], womit der Begriff vollends an interpretatorischer Kraft verliert, auch wenn neuerdings wieder seiner „Restituierung" das Wort geredet wird[53].

---

[46] Karl Wolf, Aus dem Briefwechsel Christoph Pezels mit Graf Johann dem Älteren von Nassau-Dillenburg, in: ARG 34 (1937) 177–234, hier 182; ders., Zur Einführung des reformierten Bekenntnisses in Nassau-Dillenburg, in: NasA 66 (1955), 160–193, hier 160.

[47] Jürgen Moltmann, Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen (= HosEc 2), Bremen 1958.

[48] Gerhard Oestreich, Grafschaft und Dynastie Nassau im Zeitalter der konfessionellen Kriege, in: BDLG 96 (1960) 22–49, hier 23 31 37 44 45 46.

[49] Thomas Klein, Der Kampf um die Zweite Reformation in Kursachsen 1586–1591 (= MDF 25), Köln-Graz 1962.

[50] Klueting, Gab es eine „Zweite Reformation"? (wie Anm. 38) 270.

[51] Ebd. 268 f.

[52] Ebd. 272. Als Beispiele werden dort genannt: „la seconde Réforme" für häretische Bewegungen des 17. Jahrhunderts (Leszek Kolakowski, Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle, Paris 1969 [zuerst poln. Warschau 1965]); „the minor Reformation" Luthers und Calvins und „the major Reformation" des Späthumanismus (H. A. Enno van Gelder, The two Reformations in the 16th Century. A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism, The Hague 1961); „a second Reformation" für ‚Fürstenreformation' (Dickens, German Nation [wie Anm. 8]); vier Reformationen: „la prémière Réforme" im 13. Jh., „la Réforme protestante", „la Réforme catholique" und „la quatrième Réforme", bezogen auf häretische/heterodoxe Bewegungen (Pierre Chaunu, Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la Chrétienté, l'Éclatement [1250–1550], Paris 1975).

[53] So Heinz Schilling, Nochmals „Zweite Reformation" in Deutschland. Der Fall Brandenburg in mehrperspektivischer Sicht von Konfessionalisierungsforschung, historischer Anthropologie und Kunstgeschichte, in: ZHF 23 (1996) 501–524, der 510 nun auch den Plural „Zweite Reformationen" gebraucht, hier besonders 506 mit Anm. 15 in Anlehnung an die amerikanischen Historiker Bodo Nischan, Prince (wie Anm. 73) und Howard Hotson, wobei sich Schilling auf dessen Ph.D.-Dissertation (Oxford 1991) über den Herborner Professor Johann Heinrich Alsted und seine „Encyclopaedia septem to-

Das deutsche Reformiertentum des 16. und 17. Jahrhunderts war aber lange vor Schilling Gegenstand der Forschung. Aus dem 19. Jahrhundert ist vor allem Heinrich Heppe[54] zu nennen[55], dessen Begriffsprägung „deutsch-reformierte Kirche"[56] inzwischen wieder Resonanz findet[57], aber auch Friedrich Wilhelm Cuno[58], aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts u.a. Hans Leube[59]. Große Bedeutung kam E. F. Karl Müllers Sammlung der reformierten Bekenntnisschriften von 1903 zu[60], neben der die in Kirchenkampfzusammenhängen entstandene Sammlung Wilhelm Niesels Erwähnung verdient[61]. Was für die Müllersche Sammlung gilt, das gilt auch für die Sehlingsche Kirchenordnungsedition und für ihre Fortsetzung seit 1955[62]. Hier ist vor allem an den von J. F. Gerhard Goeters bearbeiteten Kurpfalz-

---

mis distincta" von 1610 bezieht. Auch Werner Troßbach, Volkskultur und Gewissensnot. Zum Bilderstreit in der „zweiten Reformation", in: ZHF 23 (1996) 473–500 gebraucht den Begriff „Zweite Reformation" und geht über die daran geübte Kritik mit souveräner Ignoranz hinweg. – Die Verwendung des Begriffs durch Nischan widerlegt die Kritik an dem Begriff „Zweite Reformation" nicht, da dieser Autor lediglich an seiner in Anlehnung an Jürgen Moltmann und Thomas Klein erfolgten unkritischen Begriffsverwendung aus der Zeit vor der von Neuser, Klueting, Heckel und anderen geäußerten Kritik festhält, vgl. Bodo Nischan, Calvinism, the Thirty Year's War, and the Beginning of Absolutism in Brandenburg. The Political Thought of John Bergius, in: CEuH 15 (1982) 203–233. Die Beweiskraft von Hotsons Untersuchung für die Tauglichkeit des – bislang für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts diskutierten – Begriffs „Zweite Reformation" scheitert schon daran, daß Gegenstand seiner Studie ein Werk aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist, dessen Verfasser erst 1588 geboren wurde und somit einer ganz anderen Generation angehörte als Männer wie Olevianus, Ursinus oder Pezel.

[54] Lowell H. Zuck, Heinrich Heppe. A Melanchthonian Liberal in the Nineteenth-Century German Reformed Church, in: ChH 51 (1982) 419–433.

[55] Heinrich Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–83, 4 Bde., Marburg 1852–59. Siehe auch James I. Good, The Origin of the Reformed Church in Germany, Reading/Pa. 1887; ders., History of the Reformed Church of Germany 1620–1890, Reading/Pa. 1894.

[56] Heinrich Heppe, Die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen von 1604 bis 1610 und die Entstehung der hessischen Kirchenordnung von 1657 als Beitrag zur Geschichte der deutsch-reformierten Kirche, Kassel 1849; ders., Der Charakter der deutsch-reformirten Kirche und das Verhältniß derselben zum Luthertum und zum Calvinismus, in: ThStKr 23/2 (1850) 669–706.

[57] Merz, Calvinismus (wie Anm. 42), 60 f.

[58] Friedrich Wilhelm Cuno, Gedächtnisbuch deutscher Fürsten und Fürstinnen reformierten Bekenntnisses, 5 Lfg., Barmen o. J. (1883). Zu diesem Gerhard Menk, Friedrich Wilhelm Cuno (1838–1904). Pfarrer, Historiker und Glaubenskämpfer. Eine Lebensskizze, in: MEKGR 35 (1986) 153–174.

[59] Hans Leube, Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie, Bd. 1, Leipzig 1928.

[60] BSRK = Ernst Friedrich Karl Müller (Hrg.), Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, Leipzig 1903 (Nachdr. Zürich 1987).

[61] BSKORK = Wilhelm Niesel (Hrg.), Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, München o. J. (1938).

[62] EKO = Emil Sehling (Hrg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, 5 Bde., Tübingen 1902–1913; Bde. VI-XV/1, Tübingen 1955–1977.

Band von 1969 zu denken[63]. Dem 1996 gestorbenen Bonner Kirchenhistoriker[64] verdankt die Forschung neben weiteren Quellenausgaben[65] wichtige Einzelstudien[66], wie sie auch von Wilhelm H. Neuser[67] vorliegen[68], von dem auch sein Beitrag zum „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte"[69] anzuführen ist. Zu erwähnen sind auch die Darstellungen zur Theologie der reformierten Bekenntnisschriften[70].

Die Annäherung der nichttheologischen Historiker an das deutsche Reformiertentum des 16. und 17. Jahrhunderts erfolgte zumeist über die Landesgeschichte. Das gilt nicht nur für Karl Wolf, sondern auch für die auf Heppe folgenden Arbeiten zu Hessen[71]. Hierher gehören auch Otto Hintze[72]

---

[63] Emil Sehling (Hrg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. XIV: Kurpfalz, Tübingen 1969. Der Name J. F. G. Goeters fehlt auf dem Titelblatt und auch unter der gleichwohl von ihm verfaßten „Einführung". Goeters hat sich mit dem Manuskript des Kurpfalz-Bandes der EKO 1963 in Bonn habilitiert.

[64] Harm Klueting, „So sammle ich weiter. Gerade die dubiose Gegenwartsentwicklung nötigt zur Historie". Johann Friedrich Gerhard Goeters. Doktor und Professor der Theologie (1926–1996). Ein Porträt statt eines Nachrufes, in: JWKG 91 (1997) 17–29.

[65] Wichtig vor allem J. F. Gerhard Goeters (Hrg.), Die Beschlüsse des Weseler Konvents von 1568 (= SVRKG 30), Düsseldorf 1968; ders. (Hrg.), Die Akten der Synode der Niederländischen Kirchen zu Emden vom 4.–13. Oktober 1571 (= BGLRK 34), Neukirchen-Vluyn 1971.

[66] Hier nur zu nennen: J. F. Gerhard Goeters, Die Bentheim-Tecklenburgische Kirchenordnung von 1588 und die Moerser Kirchenordnung von 1581, in: MEKGR 35 (1986) 75–92; ders., Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht, in: Schilling, Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24), 44–59.

[67] Von diesem auch: Wilhelm H. Neuser (Hrg.), Calvinus Theologus, Neukirchen-Vluyn 1976; ders. (Hrg.), Calvinus Ecclesiae Doctor, Kampen 1980; ders. (Hrg.), Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos, Frankfurt am Main u.a. 1984; ders. (Hrg.), Calvinus Sacrae Scripturae Professor, Grand Rapids 1994.

[68] Hier nur zu nennen: Wilhelm H. Neuser, Die Einführung der presbyterial-synodalen Kirchenordnung in den Grafschaften Nassau-Dillenburg, Wittgenstein, Solms und Wied im Jahre 1586, in: JWKG 71 (1978) 47–58.

[69] Wilhelm [H.] Neuser, Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster, in: Carl Andresen (Hrg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2, Göttingen 1980, 165–352.

[70] Paul Jacobs, Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen, Neukirchen 1959; Jan Rohls, Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen (= UTB 1453), Göttingen 1987. Siehe auch Gassmann, Ecclesia Reformata (wie Anm. 79).

[71] Ernst Hofsommer, Die „kirchlichen Verbesserungspunkte" des Landgrafen Moritz des Gelehrten von Hessen, Phil. Diss. Marburg 1910; Karl Wolf, Zur Einführung der Verbesserungspunkte des Landgrafen Moritz i. J. 1605, in: ZVHG 59/60 (1934) 73–97; Theodor Griewank, Das „christliche Verbesserungswerk" des Landgrafen Moritz und seine Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der kurhessischen Kirche, in: JHKGV 4 (1953) 38–73; Gerhard Menk, Die „Zweite Reformation" in Hessen-Kassel. Landgraf Moritz und die Einführung der Verbesserungspunkte, in: Schilling (Hrg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24), 154–183; ders., Absolutistisches Wollen und verfremdete Wirklichkeit. Der calvinistische Sonderweg Hessen-Kassels, in: Schaab (Hrg.), Territorialstaat (wie Anm. 27) 164–238; Troßbach, Volkskultur (wie Anm. 53) 474 f.

[72] Otto Hintze, Kalvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahr-

und jüngere Historiker mit Arbeiten zu Brandenburg[73], aber auch Volker Press[74] oder Rolf Glawischnig[75]. Dasselbe gilt für den Beitrag des Verfassers über die bentheimischen Territorien in Westfalen[76]. In anderen Fällen steht ein bildungsgeschichtlicher Ansatz[77] oder die Frage nach der reformierten Kirchenverfassung[78] im Vordergrund. Mit Benno Gassmann und seiner Dissertation über die reformierten Bekenntnisschriften[79] und mit Alois Schröer im Rahmen seiner „Reformation in Westfalen"[80] haben sich auch katholi-

---

hunderts, in: Ders., Regierung und Verwaltung. Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preußens, Göttingen ²1967, 255–312 (zuerst 1931).

[73] Rudolf von Thadden, Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen (= AKG 32), Berlin 1959; ders., Die Fortsetzung des „Reformationswerks" in Brandenburg-Preußen, in: Schilling (Hrg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24) 233–250; Ernst Opgenoorth, Die Reformierten in Brandenburg-Preußen. Minderheit oder Elite?, in: ZHF 8 (1981), 439–459; Peter Michael Hahn, Calvinismus und Staatsbildung. Brandenburg-Preußen im 17. Jahrhundert, in: Schaab (Hrg.), Territorialstaat (wie Anm. 27), 239–269; Bodo Nischan, Prince, People, and Confession. The Second Reformation in Brandenburg, Princeton 1994; ders., Calvinism (wie Anm. 53); Schilling, Nochmals „Zweite Reformation" (wie Anm. 53).

[74] Hier vor allem zu nennen: Volker Press, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619, Stuttgart 1970 (= KiHiSt 7.); ders., Die „Zweite Reformation" in der Kurpfalz, in: Schilling (Hrg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24) 104–129.

[75] Rolf Glawischnig, Niederlande, Kalvinismus und Reichsgrafenstand 1559–1584. Nassau-Dillenburg unter Graf Johann VI. (= SHAGL 36), Marburg 1973.

[76] Harm Klueting, Die reformierte Konfessions- und Kirchenbildung in den westfälischen Grafschaften des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Schilling (Hrg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24) 214–232. Dazu auch J. F. Gerhard Goeters, Die Reformation in der Grafschaft Bentheim und die Entstehung der reformierten Landeskirche, in: Reformiertes Bekenntnis in der Grafschaft Bentheim 1588–1988 (= Das Bentheimer Land 114), Bad Bentheim 1988, 61–111; ders., Bentheim-Tecklenburgische Kirchenordnung (wie Anm. 66); Wilhelm H. Neuser, Die Spanier „unter meinem Haus Tecklenburg im Dorf Lengerke". Graf Arnold zu Bentheim-Tecklenburg erläßt eine neue Kirchenordnung, in: JWKG 82 (1989) 168–185; Thomas Rohm – Anton Schindling, Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), Territorien des Reichs (wie Anm. 7), Bd. 3: Der Nordwesten (= KLK 51), Münster ²1995, 182–198. Siehe auch Georg Schmidt, Die zweite Reformation in den Reichsgrafschaften. Konfessionswechsel aus Glaubensüberzeugung oder aus politischem Kalkül?, in: Schaab (Hrg.), Territorialstaat (wie Anm. 27) 97–136 (u.a. Bentheim und Tecklenburg).

[77] Gerhard Menk, Die hohe Schule zu Herborn in ihrer Frühzeit (1584–1660). Ein Beitrag zum Hochschulwesen des deutschen Kalvinismus im Zeitalter der Gegenreformation (= VHKN 30), Wiesbaden 1981. Zur Straßburger Akademie Johannes Sturms Anton Schindling, Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621 (= VIEG 77), Wiesbaden 1977.

[78] Paul Münch, Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert. (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel) (= SMAFN 3), Stuttgart 1978.

[79] Benno Gassmann, Ecclesia Reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften (= ÖF.E 4), Freiburg 1968.

[80] Alois Schröer, Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft, Bd. 1: Die westfälische Reformation im Rahmen der Reichs- und Kirchenge-

sche Theologen der Geschichte des deutschen Reformiertentums zugewandt, das auch in der außerdeutschen Forschung Beachtung findet[81], die mit der internationalen Calvinismusforschung in Verbindung steht[82]. Die Literatur erweitert sich noch, wenn Arbeiten zu Einzelpersonen[83] hinzugenommen und – was hier nicht geschehen soll – die Debatte um die Max-Weber-These über Zusammenhänge zwischen Calvinismus und Kapitalismus[84] oder diejenige um die Georg-Jellinek-These über Zusammenhänge zwischen Calvinismus und moderner Demokratie[85] aufgenommen werden.

Kaufmanns Kritik gilt nicht generell der jüngeren Konfessionalisierungs- und damit auch Reformiertentumsforschung, sondern nur der Richtung, der es – so sein Urteil – darum gehe, ein einheitliches und universalgeschichtliches Deutungskonzept aspektivisch weiterzuentwickeln und durch Integration zu bereichern"[86]. Diese Richtung siedele die spezifische Forschungsperspektive der Kirchengeschichte innerhalb ihres universalen Deutungsrahmens an. „In dieser zugespitzten Variante stellt das Konfessio-

---

schichte. Die weltlichen Territorien und die privilegierten Städte. Die Zweite Reformation, Münster 1979, 428–480.

[81] Außer Nischan, Prince (wie Anm. 73), u.a.: Henry J. Cohn, The Territorial Princes in Germany's Second Reformation, 1559–1622, in: Menna Prestwich (Hrg.), International Calvinism, 1541–1715, Oxford 1986, 135–165.

[82] Aus der Fülle der Literatur: John T. McNeill, The History and Character of Calvinism, New York ^{2}1967; Prestwich (Hrg.), International Calvinism (wie Anm. 81); Raymond A. Mentzer (Hrg.), Sin and the Calvinists. Moral, Control, and the Consistory in the Reformed Tradition (= SCES 32), Kirkville/Mo. 1994; E. William Monter, Enforcing Morality in Early Modern Europe, London 1987; Andrew Pettegree, Calvinism in Europe, Cambridge 1992; ders., Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism, Oxford 1992; Hartmut Kretzer, Calvinismus und französische Monarchie. Die politische Lehre der Akademien Sedan und Saumur (= HFg 8), Berlin 1975.

[83] Aus jüngster Zeit z.B.: Sabine Pettke (Hrg.), Nathan Chytraeus. Quellen zur zweiten Reformation in Norddeutschland (= MDF 111) Köln-Weimar-Wien 1994; Christoph Strohm, Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvinschülers Lambertus Danaeus (= AKG 65), Berlin-New York 1996.

[84] Dazu zusammenfassend: Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 225–229 mit der dort Anm. 60 und 63 genannten Literatur. Von der seitdem erschienenen Literatur ist hier zu nennen: Hartmut Lehmann, Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus. Die Weber-These nach zwei Generationen, in: Wolfgang Schluchter (Hrg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums (= stw 730), Frankfurt am Main 1988, 529–553; ders. – Günther Roth (Hrg.), Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts, Cambridge-New York-Melbourne 1993; Hartmut Lehmann, Max Webers „Protestantische Ethik". Beiträge aus der Sicht eines Historikers (= KVR 1579), Göttingen 1996.

[85] Dazu: Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 229 f. mit Literaturhinweisen Anm. 64–Anm. 69. Von der seitdem erschienenen Literatur hier zu nennen: Jan W. Sap, Wegbereiders der revolutie. Calvinisme en de strijd om de democratische rechtstaat, Groningen 1993; Kálmán Benda, Die Auswirkungen der Lehren Calvins auf die Ideologie des ständischen Widerstandes in Ungarn, in: JGPrà 110/111 (1994/95) 75–85. Siehe auch Anm. 35.

[86] Kaufmann (wie Anm. 1) 1115.

nalisierungsparadigma eine Herausforderung an die evangelische Kirchengeschichtswissenschaft dar"[87]. Für diese Richtung nennt er Heinz Schilling[88], dem er eine „funktionalistisch-reduktionistische Betrachtung der Religion in ihrem gesellschaftlichen Kontext und die damit ursächlich verbundene methodische Ausklammerung der Wahrheitsfrage"[89] vorwirft.

Es ist hier nicht zu untersuchen, ob Kaufmanns Kritik an der Schillingschen Konfessionalisierungskonzeption zu Recht besteht oder nicht – für den nichttheologischen Frühneuzeithistoriker bleibt ihre Bedeutung unbestritten[90]. Wenn Kaufmann den in seinen Augen von der „funktionalistisch-reduktionistischen" Richtung der Konfessionalisierungsforschung ausgehenden Gefahren für die spezifischen Fragen des theologischen Kirchenhistorikers durch Ernstnehmen der Wahrheitsfrage zu begegnen sucht, so lenkt er damit den Blick jedoch auch für den Allgemeinhistoriker vom politisch-gesellschaftlichen zum kirchlichen Profil des deutschen Reformiertentums.

Wenn das hier aufgenommen werden soll, so bedarf der Deutschland-Begriff vorab der Bestimmung. Dieser kann sich für das 16. Jahrhundert nur auf das Heilige Römische Reich ohne die Schweiz und ohne den Burgundischen Reichskreis beziehen, also auf die verbleibenden neun Reichskreise unter Einschluß des Österreichischen Kreises und mit Straßburg und dem zum Oberrheinischen Kreis gehörenden Elsaß. Damit scheiden der Zwinglianismus und der Calvinismus in der Schweiz ebenso aus wie der niederländische Calvinismus, während die reformierten Exulantengemeinden auf deutschem Boden Berücksichtigung verlangen. Daß mit der Nennung des 16. Jahrhunderts im Titel dieses Beitrags nicht das Jahr 1600 als exakte Zeitgrenze gemeint sein kann, versteht sich von selbst.

Als Quellen kommen vorzüglich Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in Betracht, also nicht Schriften einzelner Theologen. Bekenntnisschriften waren Lehrschriften, in denen die theologische Lehre formuliert wurde[91], wie das auch auf lutherischer und, mit der „Professio fidei Tridentinae" von 1564[92] und den vorangegangenen Dekreten des Konzils von

---

[87] Ebd. 1115 f.

[88] Für die andere, der Kirchengeschichtswissenschaft gegenüber kooperative Richtung nennt er Wolfgang Reinhard.

[89] Ebd. 1121.

[90] Ein Abrücken vom Konfessionalisierungskonzept scheint sich derzeit jedoch aus zwei Richtungen anzubahnen. Einerseits betonen Nischan, Prince (wie Anm. 73) und Hotson (dazu Anm. 53) innerhalb des Konfessionalisierungsparadigmas wieder stärker reformierte Propria (dazu auch Schilling, Nochmals „Zweite Reformation" [wie Anm. 53] 504), andererseits erkennt Merz, Calvinismus (wie Anm. 42) 66 f. „die beiden Blöcke ‚Luthertum' und ‚Calvinismus' als Idealtypen" (66) und schlußfolgert: „Diese Neuorientierung hat freilich auch ihre Konsequenzen für die Konfessionalisierungsthese. Die Kategorie der Konfessionalisierung, die sich in drei verschiedenen Bekenntnissen parallel ausformte, entfällt, wenn es eine derartige Abgrenzung von Konfessionen nicht gegeben hat" (67).

[91] Johannes Wirsching, Art. Bekenntnisschriften, in: TRE 5 (1980) 487–511, hier 494–506.

[92] DH 1862.

Trient[93], auch auf katholischer Seite geschah. Zwar gab es nie ein offizielles Korpus der reformierten Bekenntnisschriften und damit im reformierten Bereich keinen Abschluß der Bekenntnisentwicklung, wie er im Luthertum mit der Konkordienformel von 1577[94] und mit dem Konkordienbuch von 1580[95] eintrat. Immerhin wurde dergleichen 1581 mit der „Harmonia Confessionum" versucht, ohne daß dieses Unternehmen allgemeine Anerkennung fand[96]. Dennoch waren die reformierten Bekenntnisschriften keine bloßen Privatarbeiten einzelner Theologen, sondern kirchliche Dokumente[97]. Die Kirchenordnungen[98] dienten der Regelung der im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments oder des Kirchenregiments einer städtischen Obrigkeit von den Landesherren oder Stadtmagistraten übernommenen Aufgaben. Sie traten an die Stelle des Kanonischen Rechts und ersetzten dieses im lutherischen wie im reformierten Bereich durch landesherrliche oder städtische Rechtsgebote, wobei die Verfasser der Kirchenordnungen oft führende Theologen waren. Wie der Erlaß von Kirchenordnungen in der lutherischen Reformation „in aller Regel den offiziellen und endgültigen Übertritt des betreffenden Gebiets zur Reformation" bedeutete[99], so bedeutete die Einführung einer Mustern wie den Genfer „Ordonnances ecclésiastiques" von 1541 oder der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 folgenden Kirchenordnung Sanktionierung einer territorialen reformierten Kirchenbildung. Trotz ihrer Herkunft aus dem aus der Landeshoheit fließenden fürstlichen Gesetzgebungsrecht waren daher auch die Kirchenord-

[93] Dazu neben DH 1501, 1510, 1520, 1600 und 1635, um nur die wichtigsten zu nennen, Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2), 289–292 (mit Literatur).

[94] BSLK Nr. 11.

[95] Das Konkordienbuch lebt fort in der Sammlung der BSLK, Vorrede zum Konkordienbuch dort Nr. 3.

[96] Rohls, Theologie (wie Anm. 70) 13 f. und der ungedruckte Aufsatz (Bonner Antrittsvorlesung von 1963) von J. F. Gerhard Goeters, Die Harmonia Confessionum von 1581 und die Einheit des reformierten Bekenntnisses.

[97] Rohls, Theologie (wie Anm. 70); Jacobs, Theologie (wie Anm. 70). Das gilt selbst für das Bekenntnis des Johann Moritz Berger, eines Pfarrers in Essen (Albert Rosenkranz, Das Evangelische Rheinland, ein rheinisches Gemeinde- und Pfarrerbuch, Bd. 2: Die Pfarrer, Düsseldorf 1958, 32), von 1592, das dieser nach Stephan Isaaks (Heinrich Steitz, Art. Stephan Isaak, in: RGG^3 3 [1959] 903 f.) „Wahrer und einfältiger Historia" von 1586 zusammengestellt hatte; durch die Unterschrift von 23 Pastoren aus den Herzogtümern Kleve und Berg und der Grafschaft Mark wurde Bergers Bekenntnis (Druck: Werner Teschenmacher, Annales Ecclesiastici, Düsseldorf 1962, 233–240 [= SVRKG 12.]) über den Rang einer theologischen Privatarbeit hinausgehoben. Dasselbe gilt für fürstliche Privatbekenntnisse wie das „Staffortsche Buch (BSRK Nr. 38) des Markgrafen Ernst Friedrich von Baden-Durlach von 1599 und die „Confessio Sigismundi" (BSRK Nr. 42) des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg von 1614. Hier war es das „entscheidende Gewicht der Landesherren" (Goeters, Genesis [wie Anm. 66] 47) bei der Einführung des Reformiertentums in den meisten davon betroffenen deutschen Territorien, das diese Dokumente über private Glaubenszeugnisse hinaushob.

[98] EKO; Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Art. Kirchenordnungen, II/1: Reformationszeit, in: TRE 18 (1989) 670–703; Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 154 f.

[99] J. F. Gerhard Goeters, Die evangelischen Kirchenordnungen Westfalens im Reformationsjahrhundert, in: WestfZs 113 (1963) 112–168, hier 114.

nungen kirchliche Dokumente, zumal sie auch Abschnitte über die Lehre und über die Ordnung des Gottesdienstes enthielten.

2. Vorgeschichte und Geschichte des deutschen Reformiertentums im 16. Jahrhundert

Voraussetzung des Reformiertentums in Deutschland waren die Reformation Martin Luthers und die Reformation Ulrich Zwinglis[100]. Die Vorgeschichte begann in der Zeit um 1525, die mit dem Ausgang des Bauernkriegs den Sieg des Territorialfürstentums und mit dem ersten Speyerer Reichstag 1526 den Ausbau des landesherrlichen Kirchenregiments brachte, aber auch die Entstehung des Täufertums und damit die Gestaltwerdung eines obrigkeitsfreien Gemeindeideals, ferner mit der literarischen Fehde über die Willensfreiheit zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam die Scheidung von Reformation und Humanismus und schließlich mit dem Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli die Aufspaltung der Reformation in einen Wittenberger und einen Zürcher Flügel[101]. In diese Zeit fallen bereits Einflüsse Zwinglis und des Baslers Johannes Oekolampadius auf Deutschland[102]. Das mit dem Abendmahlsstreit 1525 einsetzende und mit dem

[100] Auf die Frage der Abhängigkeit Zwinglis von Luther oder der Selbständigkeit der Zürcher von der Wittenberger Reformation wird hier nicht eingegangen, dazu Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 167 f.

[101] Auf Einzelnachweise wird hier und im folgenden, soweit die Ausführungen nicht den Gegenstand selbst betreffen, verzichtet. Stattdessen wird verwiesen auf Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2). Dieses Buch ist an diesem Zäsurcharakter der Zeit „um 1525" orientiert, was – neben sehr vielen zustimmenden Rezensenten – einzelne Kritiker als „Frühdatierung" der Anfänge des Konfessionellen Zeitalters bemängelt haben, vgl. Kaufmann (wie Anm. 1) 1116 f. – Die Kritiker übersehen, daß es mir nicht um die Anfänge der ‚Konfessionalisierung' im Sinne der von Schilling gegebenen Definition (oben Anm. 41) geht, sondern um die Anfänge der ‚Konfessionsbildung' im Sinne Zeedens, wie ich ja auch als Altenative zu „Zweite Reformation" – in Anlehnung an Walder (Ernst Walder, Reformation und moderner Staat, in: AHVKB 64/65 [1980/81] 445–583) und somit ohne direkten Bezug auf das Schillingsche Konfessionalisierungskonzept den Begriff „Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung" vorgeschlagen habe (Klueting, Gab es eine „Zweite Reformation"? [wie Anm. 38] 274; ders., Konfessionelles Zeitalter [wie Anm. 2] 222; ders., „Zweite Reformation" [wie Anm. 38] 34; ders., Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung [wie Anm. 76]). Wenn Heckel richtigerweise zwischen ‚Konfessionsbildung' und – zeitlich nachfolgender – ‚Konfessionalisierung' unterscheidet und für beide Phänomene unterschiedliche Zeitansätze andeutet (Martin Heckel, Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts, in: Reinhard – Schilling [Hrg.], Katholische Konfessionalisierung [wie Anm. 41] 184–227, besonders 185–189), so bestätigt er damit meinen zeitlichen Ansatz und meine Periodisierung mit einem „um 1525" beginnenden „Konfessionellen Zeitalter".

[102] Diese werden z.B. greifbar, wenn der Würzburger Bischof Konrad III. von Thüngen im Februar 1528 im Vorfeld des zweiten Speyerer Reichstags klagt, daß „Ketzer, Täufer und Sakramentierer im Land" Aufruhr stiften, auch wenn das Wiedertäufermandat des Reichstags von Speyer von 1529 nur den Täufern und nicht den „Sakramentierern" galt, DRTA.JR 7/2 (1963), Nr. 36, 1019: Schreiben des Bischofs Konrad von Würz-

Scheitern des Marburger Religionsgespräches 1529 sowie mit dem Nebeneinander dreier reformatorischer Bekenntnisschriften auf dem Augsburger Reichstag 1530 – „Confessio Augustana", „Confessio Tetrapolitana"[103] und Zwinglis „Ratio fidei"[104] – verschärfte Gegenüber verschiedener reformatorischer Richtungen komplizierte sich weiter mit Melanchthons Überarbeitung der CA, die vor allem den Abendmahlsartikel betraf. Die CA Variata von 1540[105] wurde später für Melanchthons Anhänger, die „Philippisten", zur Brücke zum Reformiertentum. Die von den „Gnesiolutheranern" um Flaccius Illyricus als „Kryptocalvinisten" bezeichneten Philippisten beherrschten nach Luthers Tod 1547 die Universität Wittenberg, während es 1557 beim Kolloquium von Worms[106] zum offenen Ausbruch des Streites zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten kam.

1557 hatte der Calvinismus[107] außerhalb Deutschlands längst Gestalt angenommen. Seit dem Berner Reformationsmandat von 1528 hatte sich die Zürcher Reformation auch in Basel, St. Gallen, Schaffhausen und in anderen Teilen der Schweiz verbreitet und auch angrenzende Gebiete wie Konstanz oder Mühlhausen im Elsaß erreicht. Während nach Zwinglis Tod 1531 Heinrich Bullinger in Zürich zur führenden Gestalt des „Spätzwinglianismus" geworden war, hatte Guillaume Farel 1532 in Genf reformatorisch zu predigen begonnen. Nach der Nichtbeteiligung an der Wittenberger Konkordie von 1536 hatte sich die reformatorische Schweiz in demselben Jahr mit der „Confessio Helvetica (prior)"[108] eine gemeinsame Bekenntnisgrundlage gegeben, bevor 1549 mit dem „Consensus Tigurinus"[109] eine in-

burg vom 26.2.1528 (Regest); Nr. 148: Reichstagsabschied, dort 1299–1301: Wiedertäufermandat. Siehe auch: Ernst Koch, „Zwinglianer" zwischen Ostsee und Harz in den Anfangsjahren der Reformation [1525–1532], in: Zwingliana 16 (1985) 517–545; Hans Ulrich Bächthold, Heinrich Bullinger, Augsburg und Oberschwaben. Der Zwinglianismus der schwäbischen Reichsstädte im Bullinger-Briefwechsel von 1531 bis 1548. Ein Überblick, in: ZBKG 64 (1995) 1–19.

[103] BSRK Nr. 5.

[104] BSRK Nr. 6.

[105] Druck der CA Variata: CR 26, Sp. 349–416 (CA variata latina) und Sp. 723–768 (CA variata germanica). Siehe auch Richard Ziegert (Hrg.), Confessio Augustana Variata. Das protestantische Einheitsbekenntnis von 1540. Übersetzt von Wilhelm H. Neuser, Speyer 1993. Entscheidend ist nicht die dt. Fassung von Art. X: Abendmahl (CA Invariata: BSLK Nr. 5, S. 64; CA Variata: CR 26, Sp. 730), sondern die lat. (CA Invariata: BSLK Nr. 5, S. 64; CA Variata: CR 26, Sp. 357). Melanchthon fügte hier das „cum pane et vino" ein und strich die Verwerfung anderer Lehren.

[106] Benno von Bundschuh, Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (= RGST 124), Münster 1988.

[107] Wie Merz, Calvinismus (wie Anm. 42) 61, Anm. 65 zu meinem Buch „Das Konfessionelle Zeitalter" (wie Anm. 2) richtig bemerkt, halte ich für die „Makroanalyse" (Merz) am Calvinismusbegriff fest. Im übrigen stimme ich ihm zu und teile die Bedenken gegen den Begriff „Calvinismus", wie zuletzt er sie zusammengetragen hat; siehe Merz, ebd. 47–50, 53 und 62 f. Zur Begriffsgeschichte auch Willy Richard, Untersuchungen zur Genesis der reformierten Kirchenterminologie der Westschweiz und Frankreichs mit besonderer Berücksichtigung der Namengebung (= Romania Helvetica 57), Bern 1959.

[108] BSRK Nr. 8.

[109] BSRK Nr. 13.

nerschweizerische Einigung in der Abendmahlsfrage erfolgt war. Diese Verbindung von Zürcher und Genfer Reformation, von Spätzwinglianismus und Calvinismus, fand ihren Abschluß mit der „Confessio Helvetica posterior" von 1566[110].

Jean Calvin hatte 1536 seine lateinische „Institutio Christianae Religionis" abgeschlossen. Seit 1541 lebte er dauernd in Genf, wo er 1541 die Genfer Kirchenordnung, die „Ordonnances ecclésiastiques"[111], und 1542 den Genfer Katechismus[112] ausarbeitete. Die Rhonestadt wurde zum Asylort von Glaubensflüchtlingen wie des Schotten John Knox, der 1554 nach Genf kam. Zurückkehrende Genfer Asylanten, Studenten der Genfer Akademie und Flüchtlingsgemeinden waren es, die die Theologie Calvins verbreiteten. So drang der Calvinismus über die frankophonen Landschaften des Südens in die Niederlande ein, zuerst nach Tournai, wohin 1544 Pierre Brully aus Straßburg kam und predigte, später Guy de Brès aus Mons im Hennegau, der in Genf und in der Londoner Flüchtlingsgemeinde die Theologie Calvins kennengelernt hatte. Calvin, Farel und Theodor Beza beeinflußten von Genf aus durch zurückkehrende Flüchtlinge, durch Schüler und Abgesandte und durch Briefe und Schriften die reformatorische Bewegung vornehmlich Frankreichs. Größte Bedeutung gewann dabei Calvins „Institutio", die er schon 1541 in französischer Fassung herausgebracht hatte.

Die Protestantenverfolgungen in den habsburgischen Niederlanden lösten Flüchtlingswellen aus, deren Ziele vor allem Wesel, Emden, Frankfurt am Main und London waren. Die niederländischen – französischsprachig-wallonischen oder niederländischsprachigen bzw. „niederdeutschen" – Flüchtlingsgemeinden bildeten nicht nur Einfallstore des Calvinismus in die Niederlande, sondern waren auch Teil der Vorgeschichte und Geschichte des deutschen Reformiertentums[113]. Nach der Thronbesteigung Maria Tudors 1553 in England und Maria Stuarts 1554 in Schottland kamen auch Glaubensflüchtlinge aus England und vor allem zunächst dorthin geflohene Niederländer nach Deutschland. Wesel war schon 1544/45 Ziel walloni-

---

[110] BSRK Nr. 15.

[111] Die erweiterte Fassung der Genfer Kirchenordnung von 1541 in Gestalt der „Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève" von 1561 BSKORK 43–64. Siehe auch Ernst Pfisterer, Übersetzung der Genfer Kirchenordnungen aus der Zeit Calvins, Neukirchen-Vluyn 1937.

[112] „Le Catechisme de l'Eglise de Genève" (1542) und „Catechismus ecclesiae Genevensis" (1545), beide Fassungen CR 34, Sp. 1–160; Calvins lat. Übertragung der franz. Fassung (1542) von 1545 auch BSRK Nr. 11; franz. Fassung von 1542 BSKORK 3–41.

[113] Aart Arnout van Schelven, De Nederduitsche vluchtelingenkerken der XVIe eeuw in Engeland en Duitschland in hunne beteekenis voor der Reformatie in de Nederlanden, 's-Gravenhage 1908; Robert van Roosbroeck, Emigranten. Nederlandse vluchtelingen in Duitsland (1550–1600), Löwen 1968; Schilling, Niederländische Exulanten (wie Anm. 16); Andrew Pettegree, Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London, Oxford 1986; ders., Emden and the Dutch Revolt (wie Anm. 82); Philippe Dénis, Les Eglises d'étrangers en Pays rhénans (1538–1564) (= BFPUL 242), Paris 1984; Harm Klueting, Obrigkeitsfreie reformierte Flüchtlingsgemeinden und obrigkeitliche reformierte Landeskirchen. Zwei Gesichter des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts, [demnächst] in: JHKGV.

scher Flüchtlinge[114], bevor 1553/54 in großer Zahl niederländisch- oder französischsprachige Niederländer aus England, aber auch Engländer und Franzosen, in die Stadt am Niederrhein[115] kamen[116]. Die Anfänge der Emdener Flüchtlingsgemeinde lagen 1544, nachdem der Pole Johannes à Lasco (Jan Laski) 1543 in Emden Aufnahme gefunden hatte und dort Superintendent geworden war, bevor er 1549 nach London ging. Größeren Umfang gewann die Emdener Flüchtlingsgemeinde ab 1553, als Johannes à Lasco aus London mit großen Teilen seiner dortigen Gemeinde nach Emden kam; 1554/55 folgten etwa 100 Flüchtlingsfamilien direkt aus den Niederlanden[117]. In der Emdener Flüchtlingsgemeinde entstand 1554 der von à Lasco verfaßte Emder Katechismus[118]. Aus England nach Frankfurt am Main kamen 1554 Wallonen mit Valérand Poullain, ferner Engländer und aus England vertriebene, 1555 eingetroffene Niederländer, Teile der niederdeutschen à Lasco-Gemeinde aus London, von denen die meisten 1561/62 ins pfälzische Frankenthal weiterzogen[119]. In der Frankfurter Fremdengemeinde entstand das von Valérand Poullain verfaßte Frankfurter Bekenntnis von

---

[114] Johannes E. Bischoff, Lexikon deutscher Hugenotten-Orte mit Literatur- und Quellen-Nachweisen für ihre evangelisch-reformierten Réfugiés-Gemeinden von Flamen, Franzosen, Waldensern und Wallonen (= GBDHV 22), Bad Karlshafen 1994, 262.

[115] Wilhelm H. Neuser, Die Aufnahme der Flüchtlinge aus England in Wesel (1553) und ihre Ausweisung trotz der Vermittlung Calvins und Melanchthons (1556/57), in: MEKGR 17 (1968) 28–49, dasselbe in: Weseler Konvent 1568–1968. Eine Jubiläumsschrift (= SVRKG 29), Düsseldorf 1968, 28–49; Friedrich Wilhelm Cuno, Geschichte der wallonisch- und französisch-reformierten Gemeinde zu Wesel (= GBDHV 5/2–4), Magdeburg 1895.

[116] Zum Weseler Konvent von 1568: Goeters, Beschlüsse (wie Anm. 65); ders., Der Weseler Konvent niederländischer Flüchtlinge vom 3. November 1568, in: MEKGR 17 (1968) 88–114. Zweifel, ob der „Weseler Konvent" nicht statt in Wesel in der Nähe Antwerpens zu lokalisieren und auf 1566/67 zu datieren ist (Jan Pieter van Dooren, Der Weseler Konvent 1568. Neue Forschungsergebnisse, in: MEKGR 31 [1982] 41–55; J. F. Gerhard Goeters, Die konfessionelle Entwicklung innerhalb des Protestantismus im Herzogtum Kleve, in: Ders. – Jutta Prieur [Hrg.], Der Niederrhein zwischen Mittelalter und Neuzeit [= SQGW 8], Wesel 1986, 142–168, hier 145), scheinen inzwischen ausgeräumt, dazu J. F. Gerhard Goeters, Die Entstehung des rheinischen Protestantismus und seine Eigenart, in: RhV 58 (1994) 149–201, hier 191; Jan C. J. van Booma – Jacobus Leonardus van der Gouw (Bearb.), Communio et mater fidelium. Acta des Konsistoriums der niederländischen reformierten Flüchtlingsgemeinde in Wesel 1573–1582 (= SVRKG 103), Köln-Delft 1991.

[117] Schilling, Niederländische Exulanten (wie Anm. 16) 177; Bischoff (wie Anm. 114) (mit Literatur).

[118] BSRK Nr. 34. Zur Emder Synode von 1571: Goeters, Akten (wie Anm. 65); ders., Die Emder Synode von 1571, in: Elwin Lomberg (Bearb.), Die Emder Synode von 1571, Neukirchen-Vluyn 1971, 183–202.

[119] Bischoff (wie Anm. 114) 105–107 (mit Literatur); Schilling, Niederländische Exulanten (wie Anm. 16) 176. Siehe auch Georg Biundo, Geschichte der niederländisch-reformierten Gemeinde Frankenthal, in: BPfKG 29 (1962) 53–73; Robert van Roosbroeck, Die niederländischen Glaubensflüchtlinge in Deutschland und die Anfänge der Stadt Frankenthal, in: BPfKG 30 (1963) 2–28; Gerhard Kaller, Staat, Gesellschaft und Kirche in Frankenthal im 16. Jahrhundert, in: BPfKG 47 (1980) 5–12; Karl Caals, Zum Gebrauch des Niederländischen in Frankenthal (1562–1689), in: BPfKG 56 (1989) 7–16.

1554[120]. Prediger der Frankfurter bzw. Frankenthaler niederdeutschen Fremdengemeinde war der Flame Petrus Dathenus[121], der 1563 den Heidelberger Katechismus ins Niederländische übersetzte.

1559 wurde in Genf die Akademie gegründet[122], während Calvins „Institutio" in ihrer endgültigen Fassung erschien[123]. In Paris fand 1559 die erste reformierte Nationalsynode statt, die die spätere „Confessio Gallicana"[124] verabschiedete und mit der „Discipline ecclésiastique" in Frankreich eine protestantische Minderheitskirche calvinistischer Prägung begründete[125]. In Schottland kehrte John Knox 1559 aus dem Genfer Exil zurück, bevor 1560 die „Confessio Scotica"[126] in Geltung gesetzt wurde[127]. Sieht man von den Flüchtlingsgemeinden ab, so gab es im Deutschland von 1559 keine Parallele zu dieser Verbreitung des Calvinismus in Frankreich, den Niederlanden[128] und Schottland. Die „Confessio Tetrapolitana", in Straßburg bis zum Interim 1548 in Kraft, hatte hier ebenso wie Martin Bucers Annäherung an Luther[129] 1536 die Annahme der Wittenberger Konkordie und damit für die oberdeutschen Reichsstädte den Anschluß an den Schmalkaldischen Bund und an das Luthertum ermöglicht. So war der Protestantismus in Deutschland vom Luthertum geprägt, während die Erinnerung an den Zwinglianismus ins Sektierertum („Sakramentierer") abgedrängt war[130].

---

[120] BSRK Nr. 33. Siehe auch: Dénis, Les Eglises d'étrangers (wie Anm. 113) 315 Anm. 5 und 319.

[121] Willem Frederik Dankbaar, Art. Petrus Dathenus, in: RGG^2 2 (1958) 47.

[122] Charles Borgeaud, Histoire de l'université de Genève, Bd. 1: L'Académie de Calvin 1559–1798, Genf 1900; Ulrich Im Hof, Die Entstehung der reformierten Hohen Schule. Zürich (1525) – Bern (1528) – Lausanne (1537) – Genf (1559), in: Peter Baumgart – Notker Hammerstein (Hrg.), Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen in der frühen Neuzeit (= WFg 4), Nendeln 1978, 243–262; ders., Die reformierten Hohen Schulen in schweizerischen Stadtstaaten, in: Erich Maschke – Jürgen Sydow (Hrg.), Stadt und Universität im Mittelalter und in der frühen Neuzeit (= VSWDASG 3), Sigmaringen 1977, 53–70.

[123] CR 30 (1559; CR 29 ed. princeps 1536), dt. Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Religionis Christianae. Übers. Otto Weber, 3 Bde., Neukirchen 1936.

[124] BSRK Nr. 16.

[125] Menna Prestwich, Calvinism in France, 1559–1629, in: dies., International Calvinism (wie Anm. 81) 71–107; Raymond A. Mentzer, The Troubled Status of the French Reformed Churches, in: Guggisberg – Krodel (Hrg.), Reformation (wie Anm. 41) 614–623; ferner die klassische Darstellung von Gottlob von Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus bis zum Gnadenedikt von Nimes im Jahre 1629, 5 Bde., Gotha 1857–1869 (Nachdr. Aalen 1964).

[126] BSRK Nr. 18.

[127] W. Ian P. Hazlett, The Scots Confession 1560. Context, Complexion and Critique, in: ARG 78 (1987) 287–320; Michael Lynch, Calvinism in Scotland, 1559–1638, in: Prestwich, International Calvinism (wie Anm. 81) 225–255.

[128] „Confessio Belgica" 1561, BSRK Nr. 17.

[129] Robert Stupperich, Art. Confessio Tetrapolitana, in: RGG^3 1 (1957) 1860 f.; James M. Kittelson, Art. Confessio Tetrapolitana, in: TRE 8 (1981) 173–177. Zu Bucer: Martin Greschat, Martin Bucer. Ein Reformator in seiner Zeit, München 1990.

[130] Gottfried W. Locher, Zwingli und die schweizerische Reformation (= KiK 3, J 1),

Seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 war den Reichsständen Augsburgischer Konfession ihr Kirchenwesen garantiert, während die geistliche Jurisdiktion der katholischen Bischöfe über die „AC-Verwandten" suspendiert war[131]. Dabei stand unter den Problemen dieser politisch-säkularen Friedensordnung der Umstand, daß der Religionsfrieden nur Katholiken und „AC-Verwandte" privilegierte, noch im Hintergrund; als Streitgegenstände wichtiger waren die „Declaratio Ferdinandea" und das „Reservatum Ecclesiasticum", wogegen sich schon auf dem Regensburger Reichstag 1556/57 die Freistellungsbewegung formierte[132]. Konfessionell homogen war das Luthertum in Deutschland jedoch nicht. Das zeigte sich 1557 bei dem erwähnten Kolloquium von Worms.

1559 begann in der Kurpfalz die Regierungszeit Kurfürst Friedrichs III., eines Sohnes des Pfalzgrafen Johann II. aus der Nebenlinie Pfalz-Simmern. In Heidelberg hatte die lutherische Reformation früh Eingang gefunden, wobei ihr die vermittelnde Haltung des persönlich an der alten Kirche festhaltenden Kurfürsten Ludwig V. entgegenkam[133]. 1538 gestattete dieser die reformatorische Predigt und den Laienkelch. Doch wurde die Kurpfalz erst 1546 unter Friedrich II., der seit 1542 der Lehre Luthers anhing, durch Einführung einer evangelischen Kirchenordnung ein lutherisches Territorium[134]. Dabei blieb es während der Jahre 1556 bis 1559 unter Ottheinrich, der die Reformation 1542 im Herzogtum Neuburg an der Donau eingeführt hatte[135]. So fand der katholisch erzogene, durch seine 1537 geschlossene erste Ehe mit Maria von Brandenburg-Kulmbach für Luthers Lehre gewonnene Friedrich III. in Heidelberg ein lutherisches Kirchenwesen vor. Doch war dieses 1559 noch durch „Unfertigkeit der kirchlichen Ordnung"[136] ge-

---

Göttingen 1982, 98, spricht von „gedämpfter" Erinnerung an den Beitrag des Zwinglianismus.

[131] Martin Heckel, Art. Augsburger Religionsfrieden, in: EStL[3] 1 (1987) 111–117; ders., Deutschland im konfessionellen Zeitalter (= KVR 1490), Göttingen 1983, 33–66; ders., Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfrieden in der Deutung der Gegenreformation, in: ZSRG.K 75 (1959) 141–248, wieder in: Ders., Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte. Hrg. von Klaus Schlaich, Bd. 1, Tübingen 1989, 1–89; ders., Religionsbann und landesherrliches Kirchenregiment, in: Rublack, Lutherische Konfessionalisierung (wie Anm. 40) 130–162.

[132] Gudrun Westphal, Der Kampf um die Freistellungsbewegung auf dem Reichstag zwischen 1556 und 1576, Phil. Diss. Marburg 1975. Siehe auch Harm Klueting, Freistellung der Religion. Zwischen Reservatum Ecclesiasticum und Religionsfreiheit – Gebhard Truchseß von Waldburg (1547–1601) in anderer Sicht, in: Heiner Faulenbach (Hrg.), Standfester Glaube. FS für Johann Friedrich Gerhard Goeters (= SVRKG 100), Köln 1991, 95–128.

[133] Albrecht Pius Luttenberger, Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530–1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg) (= SHKBA 20), Göttingen 1982.

[134] EKO XIV, Nr. 4. Siehe auch Nr. 1–3 und Nr. 5.

[135] [J. F. Gerhard Goeters,] Einführung, in: EKO XIV, 1–89, hier 22; Barbara Kurze, Kurfürst Ott Heinrich. Politik und Religion in der Pfalz 1556–1559 (= SVRG 174), Gütersloh 1956.

[136] [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 35.

prägt. Dazu kamen theologische Streitigkeiten um die Abendmahlslehre[137]. Hier standen sich der lutherische Generalsuperintendent Tilemann Heshusen auf der einen und der mit Bullinger verbundene Rektor der Universität, Thomas Erastus, Calvins Freund Petrus Boquinus und Wilhelm Klebitz auf der anderen Seite gegenüber[138]. Der Kurfürst verbot die Auseinandersetzungen, schrieb die CA – Goeters vermutet: die Variata[139] – als Lehr- und Predigtnorm vor und entließ Heshusen und Klebitz. In einem von Melanchthon erbetenen Gutachten gab dieser dem Kurfürsten recht und verwarf die Abendmahlsauffassung Heshusens.

Am 3. Juni 1560 fand in Heidelberg eine Abendmahlsdisputation zwischen den Lutheranern Johannes Stössel und Maximilian Mörlin auf der einen und Boquinus und Erastus auf der anderen Seite statt. Deren Argumente beeindruckten den Kurfürsten, dem bald auch der Unterschied der beiden Fassungen der CA deutlich wurde, so daß er auf dem Naumburger Fürstentag 1561 die Invariata nur mit dem Vorbehalt der in der Präfation ausgedrückten Gleichberechtigung beider Fassungen unterzeichnete[140]. Der entscheidende Durchbruch dürfte daher für Friedrich III. auf die Zeit nach dieser Disputation zu datieren sein[141]. In dieser Zeit kam in Heidelberg der Gedanke an eine reformiert-calvinistischen Vorbildern aus der Schweiz folgende Neubearbeitung der Kirchenordnung auf, der zur kurpfälzischen Kirchenordnung vom 15. November 1563[142] führte. Schon am 7. Dezember 1561 traf der Kurfürst, der den Lutheranern unter seinen Beamten und Theologen den Abschied gab und an ihrer Stelle Reformierte berief, ohne Befragung seiner Räte die Anordnung, in Heidelberg beim Abendmahl das Brotbrechen einzuführen[143]. Als Teil der hauptsächlich von Caspar Olevianus, der 1560 als Professor nach Heidelberg berufen worden war, zusammengestellten kurpfälzischen Kirchenordnung wurde der im wesentlichen auf Zacharias Ursinus, seit 1561 auf Empfehlung Bullingers Professor in Heidelberg, zurückgehende Heidelberger Katechismus[144] schon Ende 1562 fertiggestellt und am 19. Januar 1563 von Friedrich III. nach vorangegangener Approbation seitens der Superintendenten unterfertigt[145]. „Mit dem Erscheinen des Katechismus datiert offiziell der Übertritt von Kurpfalz zum reformierten Bekenntnis"[146]. In der mit der Kurpfalz verbundenen Ober-

---

[137] Zu dem vorangegangenen Abendmahlsstreit zwischen Joachim Westphal und den Schweizern von 1552 und zu Calvins Antwort an Westphal: Ernst Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert (= BFChTh.M. 46), Gütersloh 1940, 275–284 (Nachdr. Darmstadt 1972).

[138] [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 38; Press, Calvinismus und Territorialstaat (wie Anm. 74) 226.

[139] [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 38.

[140] Ebd. 39.

[141] Press, Calvinismus und Territorialstaat (wie Anm. 74) 229.

[142] EKO XIV, Nr. 31.

[143] [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 39; ders., Genesis (wie Anm. 66) 48.

[144] BSRK Nr. 35; EKO XIV, Nr. 31, 341–375.

[145] [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 41.

[146] Ebd. 43. Zur Einführung des Reformiertentums in der Kurpfalz sind unverzichtbar [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) und Press, Calvinismus und Territorialstaat

pfalz[147] kam es nicht zur Einführung des Reformiertentums. Der älteste Sohn Friedrichs III., der am Luthertum festhaltende Ludwig, war seit 1564 Statthalter in Amberg und stand hier der Religionspolitik seines Vaters entgegen[148]. Nach Friedrichs III. Tod 1576 folgte Ludwig ihm als Ludwig VI. in der Kurwürde. So kam es 1576 zur Restauration des Luthertums in der Kurpfalz und zur Vertreibung der reformierten Theologen und Beamten[149], die teilweise in die dem Pfalzgrafen Johann Casimir[150], dem jüngeren Sohn Friedrichs III., unterstehenden Ämter Neustadt und (Kaisers-)Lautern auswichen; in Neustadt an der Weinstraße bestand von 1578 bis 1585 als Ersatz für die den Reformierten verlorengegangene Heidelberger Universität eine reformierte Hohe Schule, das „Casimirianum". 1583 übernahm Johann Casimir die Vormundschaftsregierung für den 1574 geborenen Friedrich IV. und führte in der Kurpfalz das Reformiertentum wieder ein[151].

Nachdem der Augsburger Reichstag 1566 die „de-facto-Anerkennung"[152] der Religionspolitik Friedrichs III. gebracht hatte, verbreitete sich das Reformiertentum in anderen Teilen des Reiches. So öffnete Graf Hermann von Neuenahr-Bedburg seine niederrheinischen Besitzungen – die kurkölnische Unterherrschaft Bedburg und die Grafschaft Moers – wohl schon 1566 den Reformierten[153]. Auch wenn sich dort die konfessionellen

---

(wie Anm. 74), zwei auf ihre Weise gleichermaßen bedeutende Arbeiten. Siehe außerdem Press, „Zweite Reformation" (wie Anm. 74); Meinrad Schaab, Obrigkeitlicher Calvinismus und Genfer Gemeindemodell. Die Kurpfalz als frühestes reformiertes Territorium im Reich und ihre Einwirkung auf Pfalz-Zweibrücken, in: Ders., Territorialstaat (wie Anm. 27) 34–86; Anton Schindling – Walter Ziegler, Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz, in: Ders. – ders. (Hrg.), Territorien des Reichs (wie Anm. 7), Bd. 5: Der Südwesten (= KLK 53), Münster 1993, 8–49.

[147] Zur Reformation in der Oberpfalz außer Schindling – Ziegler, Kurpfalz (wie Anm. 146) Johann Baptist Götz, Die religiöse Bewegung in der Oberpfalz von 1520 bis 1560. Erläuterungen und Ergänzungen zu [Johannes] Janssens Geschichte des deutschen Volkes 10/1 und 10/2, Freiburg 1914; Volker Press, Die evangelische Oberpfalz zwischen Land und Herrschaft – bestimmende Faktoren und Konfessionsentwicklung 1520–1621, in: Das evangelische Amberg im 16. Jahrhundert (Ausstellungskatalog), Amberg 1983, 6–28. Siehe auch ders., Die Grundlagen der kurpfälzischen Herrschaft in der Oberpfalz 1499 bis 1621, in: VHVOPf 117 (1977) 31–67.

[148] Press, Calvinismus und Territorialstaat (wie Anm. 74) 267; Johann Baptist Götz, Die religiösen Wirren in der Oberpfalz von 1576–1620 (= RGST 66), Münster 1937.

[149] Press, Calvinismus und Territorialstaat (wie Anm. 74) 267–298; [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 60–71.

[150] Manfred Kuhn, Pfalzgraf Johann Casimir von Pfalz-Lautern 1576–1583 (= SGSLK 3), Otterbach-Kaiserslautern 1961; [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 71–73; Press, Calvinismus und Territorialstaat (wie Anm. 74) 299–321.

[151] Ebd. 322–368; [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 73–82.

[152] Press, Calvinismus und Territorialstaat (wie Anm. 74) 237; Walter Hollweg, Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses (= BGLRK 17), Neukirchen-Vluyn 1964.

[153] Heiner Faulenbach, Hermann von Neuenahr (1520–1578), in: RhLB 8 (1980) 105–123, hier 118; ders., Hermann, Graf zu Neuenahr und Moers, in: 400 Jahre Bedburger Synode, Bedburg-Niederaußem 1971, 72–88. Zu Hermann von Neuenahr auch: Ders. (Hrg.), Die Bußpsalmen des Grafen Hermann von Neuenahr, Neukirchen-Vluyn 1972.

Verhältnisse erst nach 1578 unter Graf Adolf von Neuenahr-Alpen zu einem reformierten Kirchenwesen gestalteten, so zeigte Bedburg doch schon 1573/74 das „normale Bild einer reformierten Gemeinde[154]; Bedburg war keine Flüchtlingsgemeinde, sondern eine deutsche reformierte Gemeinde obrigkeitlichen Typs.

Wichtiger war der Sieg der lutherischen Orthodoxie in Kursachsen 1574 und die Exulierung der sächsischen Philippisten mit Christoph Pezel an der Spitze[155]. Pezel wurde zur Schlüsselfigur des Reformiertentums in den wetterauischen Grafschaften und in der Reichsstadt Bremen und zum Protagonisten der „Synthese von Philippismus und Calvinismus"[156]. Unter dem Einfluß der sächsischen Philippisten und der 1576 aus Heidelberg vertriebenen pfälzischen reformierten Theologen wie Caspar Olevianus[157] erfolgte 1578 die Einführung des Reformiertentums in der Grafschaft Nassau-Dillenburg[158] unter Graf Johann VI. und in der Grafschaft Wittgenstein[159] unter Graf Ludwig d. Ä., aber auch in Hanau-Münzenberg[160], Isenburg-Büdin-

---

[154] J. F. Gerhard Goeters, Die Herrschaft Bedburg und ihre kirchlichen Verhältnisse zur Zeit der Reformation, in: 400 Jahre Bedburger Synode (wie Anm. 153) 49–71, besonders 62.

[155] Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 60–66; Ernst Koch, Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren, in: Schilling, Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24) 60–77.

[156] Jürgen Moltmann, Art. Christoph Pezel, in: RGG^3 5 (1961) 264.

[157] Gerhard Menk, Caspar Olevian während der Berleburger und Herborner Zeit (1577–1587). Ein Beitrag zum Selbstverständnis des frühen deutschen Kalvinismus, in: MEKGR 37/38 (1988/89) 139–204.

[158] Wolf, Zur Einführung (wie Anm. 46); Glawischnig, Niederlande (wie Anm. 75); Schmidt, Zweite Reformation in den Reichsgrafschaften (wie Anm. 76); ders., Die „Zweite Reformation" im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins. Die Einführung des reformierten Bekenntnisses im Spiegel der Modernisierung gräflicher Herrschaftssysteme, in: Schilling, Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24) 184–213; Neuser, Einführung (wie Anm. 68); Münch, Zucht und Ordnung (wie Anm. 78); Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 76–105; Schröer, Reformation I (wie Anm. 80) 444–451. Siehe auch Gerhard Menk, „Qui trop embrasse, peu estreind". Graf Johann VI. von Nassau-Dillenburg 1580–1606, in: JWDLG 7 (1981) 119–157.

[159] Gustav Bauer, Die Reformation in der Grafschaft Wittgenstein und ihre Durchführung bis zum Tode Graf Ludwigs des Älteren, Laasphe 1954; Schröer, Reformation I (wie Anm. 80) 451–456; ferner die Anm. 158 genannten Beiträge von Schmidt, Neuser und Moltmann.

[160] In Hanau-Münzenberg ging die Einführung des Reformiertentums auf das Wirken Graf Johanns VI. von Nassau-Dillenburg als Mitvormund der Grafen Philipp Ludwig II. und Albrecht von Hanau-Münzenberg seit 1580 zurück, dazu Karl Wolf, Die vormundschaftliche Regierung des Grafen Johann des Älteren von Nassau-Dillenburg in der Grafschaft Hanau-Münzenberg, in: Hanauisches Magazin 15 (1936), Nr. 11/12, 81–94 und 16 (1937), Nr. 1/2, 1–14; Günter Rauch, Graf Philipp Ludwig II. von Hanau-Münzenberg, Katharina Belgia von Oranien und die Gründung der Neustadt [Hanau], in: Auswirkungen einer Stadtgründung. Hrg. vom Magistrat der Stadt Hanau, der Wallonisch-Niederländischen Gemeinde und dem Hanauer Geschichtsverein 1844 e.V., Hanau 1997, 16–27. Unter dem Einfluß Johanns VI. erfolgte auch „die Einführung des reformierten Bekenntnisses in Solms-Braunfels, Isenburg-Büdingen, Wied und bis zu ei-

gen[161], Solms, Wied und Sayn und in der mit Wittgenstein verbundenen Herrschaft Homburg[162]. In den Jahren 1586 bis 1591 lag die reformierte Phase Kursachsens unter Kurfürst Christian I.[163] 1587/88 begann die reformierte Umgestaltung von Gottesdienst und Kirchenwesen in den Grafschaften Tecklenburg, Bentheim und Steinfurt[164], wo 1591 in Burgsteinfurt auch eine reformierte Hohe Schule entstand[165]. 1595/96 führte Fürst Johann Georg I. in Anhalt das Reformiertentum ein, was aber, auch wegen der 1603/06 eingetretenen Landesteilung, nur schleppend und mit unterschiedlichen Ergebnissen vorankam[166]. Nach der Wende zum 17. Jahrhundert folgte die Grafschaft Lippe unter Simon VI.[167], wobei hier mehrere Etappen zu unterscheiden sind: 1. die Konsistorialordnung von 1600 als erstes Dokument für die Einführung des reformierten Bekenntnisses[168], 2. die Einführung des Heidelberger Katechismus 1602[169], 3. die erste öffentliche

---

nem gewissen Grade auch in Hessen-Kassel", Glawischnig, Niederlande (wie Anm. 75) 128.

[161] Gisela Hanle, Graf Wolfgang Ernst von Ysenburg und die Einführung des Calvinismus in der Grafschaft Büdingen. Ursachen, Art und Auswirkungen, Phil. Diss. Mainz 1965.

[162] Karl Heckmann, Die Reformation in der ehemaligen Herrschaft Homburg und die Einführung des reformierten Bekenntnisses (= BergF 2), Wuppertal-Elberfeld 1934.

[163] Klein, Kampf um die Zweite Reformation (wie Anm. 49); Karlheinz Blaschke, Religion und Politik in Kursachsen 1586–1591, in: Schilling (Hrg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24) 79–97; Franz Lau, Die Zweite Reformation in Kursachsen. Neue Forschungen zum sog. sächsischen Kryptocalvinismus, in: Verantwortung. FS Gottfried Noth, Berlin 1964, 137–154; Siegfried Hoyer, Stände und calvinistische Landespolitik unter Christian I. (1587–1591) in Kursachsen, in: Schaab, Territorialstaat (wie Anm. 27), 137–148. Siehe auch Urban Pierius, Geschichte der kursächsischen Kirchen- und Schulreformation, Hrg. von Thomas Klein, Marburg 1970.

[164] Wie Anm. 76. Neben der dort angeführten Literatur auch Schröer, Reformation I (wie Anm. 80) 456–465; Rudolf Rübel, Graf Arnold von Bentheim-Steinfurt, in: WLB 9 (1962) 18–33.

[165] 400 Jahre Arnoldinum 1588–1988. Festschrift (= Schriftenreihe des Kreisheimatbundes Steinfurt 6), Greven 1988 (darin u.a. Oskar Prinz zu Bentheim, Graf Arnold IV. von Bentheim und die Gründung der Hohen Schule zu Steinfurt 31–40); Hans Jürgen Warnecke, Das Arnoldinum, in: Reformiertes Bekenntnis in der Grafschaft Bentheim (wie Anm. 76) 259–287; Rudolf Rübel, Das Burgsteinfurter Gymnasium Arnoldinum im Wandel der Zeiten, Burgsteinfurt 1953.

[166] Ulla Jablonowski, Der Einfluß des Calvinismus auf den inneren Ausbau der anhaltinischen Fürstentümer Anfang des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Anhalt-Köthen, in: Schaab, Territorialstaat (wie Anm. 27) 149–163. Siehe auch die Beiträge von Georg Schmidt, Christoph Schröter und Ulla Jablonowski in: Reformation in Anhalt. Melanchthon – Fürst Georg III. Ausstellungskatalog, Dessau 1997.

[167] August Falkmann, Graf Simon VI. und seine Zeit 1554–1617, 4 Bde., Lemgo-Detmold 1882 (= A. Falkmann, Beiträge zur Geschichte des Fürstentums Lippe aus archivalischen Quellen 3–6); Gerhard Schormann, Simon VI. und seine Bibliothek. Ein Beitrag zur Zweiten Reformation in Lippe, in: JWKG 70 (1977) 63–98; Schilling, Konfessionskonflikt (wie Anm. 17); Schröer, Reformation I (wie Anm. 80) 466–471.

[168] Schilling, Konfessionskonflikt (wie Anm. 17) 178; Neuser, Einführung des Heidelberger Katechismus (wie Anm. 169) 67.

[169] In der Bearbeitung von Melchior Angers, Wilhelm H. Neuser, Die Einführung des

Abendmahlsfeier mit Brotbrechen 1605 und 4. die reformierte Kirchenordnung von 1684, bis zu deren Einführung die lutherische Kirchenordnung von 1571 in Kraft blieb. 1605 war auch das Jahr der „Verbesserungspunkte"[170] in Hessen-Kassel unter Moritz dem Gelehrten, bevor das damit eingeleitete Werk mit der Kasseler Generalsynode 1607 zum Abschluß kam[171]. In anderen Territorien wie Baden-Durlach[172] oder Holstein-Gottorf[173] blieben Versuche der Landesherren zu einer reformierten Umgestaltung ohne oder ohne nachhaltigen Erfolg.

Am Ende stand Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg mit seinem Übertritt zum reformierten Bekenntnis von 1613[174]. Doch blieb das Reformiertentum in Brandenburg und in den seit 1614/18 mit Brandenburg verbundenen Territorien vom Herzogtum Kleve mit den selbständigen reformierten Gemeindebildungen des 16. Jahrhunderts im Westen bis zum Herzogtum Preußen im Osten eine Minderheitenkonfession des Herrscherhauses und des Hofes und eine Art „Beamtenreligion"[175]. Beachtung verdient jedoch die Konfessionspolitik des Kurfürsten Friedrich Wilhelm in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts[176], der reformierte Gemeindebildungen förderte[177] und die reformierte Minderheit auf Kosten der lutherischen

---

Heidelberger Katechismus in Lippe im Jahre 1602 und der Kampf um seine Beibehaltung im 19. Jahrhundert, in: JWKG 74 (1981) 57–78.

[170] Literatur Anm. 56 und Anm. 71.

[171] BSRK Nr. 39: Bekenntnis der Kasseler Generalsynode 1607.

[172] Werner Baumann, Ernst Friedrich von Baden-Durlach. Die Bedeutung der Religion für Leben und Politik eines süddeutschen Fürsten im Zeitalter der Gegenreformation (= KGLBW.B 20), Stuttgart 1962; Friedemann Merkel, Geschichte des evangelischen Bekenntnisses in Baden von der Reformation bis zur Union (= VVKGBW 20), Karlsruhe 1960.

[173] Ernst Feddersen, Der Kryptocalvinismus am Gottorfer Hofe unter Herzog Johann Adolf, in: SVSHKG.B 8 (1926/28) 344–391.

[174] Zur Frage der Motivation Johann Sigismunds: Klueting, „Zweite Reformation" (wie Anm. 38) 24 f.; Peter Baumgart, Zur Entstehung der Monarchie und des preußischen Staatsgedankens, in: Manfred Schlenke (Hrg.), Preußen-Ploetz, Freiburg-Würzburg 1983, 122–134, hier 128; Wolfgang Gericke, Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur Preußischen Union 1540 bis 1815 (= UnCo 6), Bielefeld 1977, 22–29. Siehe auch v. Thadden, Fortsetzung (wie Anm. 73).

[175] Opgenoorth, Reformierte (wie Anm. 73) 448: „Beamtengemeinden"; Hintze, Kalvinismus und Staatsräson (wie Anm. 72).

[176] Klaus Deppermann, Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten, in: PuN 6 (1980), 99–114; Martin Lackner, Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten (= UKG 8), Witten 1973.

[177] Das gilt besonders für die seit 1614 brandenburgische Grafschaft Mark in Westfalen, Wilhelm Noelle, Lutheraner und Reformierte in der Grafschaft Mark vom Westfälischen Frieden bis zur Union, in: JVWKG 37 (1936) 3–34; 38/39 (1937/38) 48–100; 40/41 (1939/40) 39–66. Hier entstanden unter Kurfürst Friedrich Wilhelm auch neue reformierte Gemeinden, deren Kern brandenburgische Garnisonsgemeinden wie in Soest (Schröer, Reformation I [wie Anm. 80] 476) oder Beamtengemeinden wie in Wetter an der Ruhr (300 Jahre Evangelisch-Reformierte Kirchengemeinde Wetter-Freiheit in Wetter [Ruhr] 1657–1957. Hrg. von Presbyterium der Evangelisch-Reformierten Gemeinde, Wetter 1957) waren. Diese Garnisons- und Beamtengemeinden weisen somit als Ansatzpunkte für die Bildung reformierter Gemeinden Parallelen zu den branden-

Mehrheit protegierte[178]. Dadurch konnten manche der in Kleve-Mark im 16. Jahrhundert entstandenen selbständigen reformierten Gemeinden ihren Privatkultus in einen öffentlichen Kultus umwandeln.

Diese selbständigen reformierten Gemeinden hingen im Ursprung vielfach mit Flüchtlingsgemeinden zusammen, vor allem in Ostfriesland und am Niederrhein. Ein Beispiel aus Westfalen bietet Hamm in der Grafschaft Mark, wo diese Gemeindebildungen „von unten" im 16. Jahrhundert durch die konfessionell unentschiedene Haltung Herzog Wilhelms von Jülich-Kleve-Berg[179] ermöglicht wurden. In Hamm gab es spätestens 1561 eine niederländische reformierte Flüchtlingsgemeinde[180], aus der die deutsche reformierte Hammer Gemeinde hervorging[181]. Am Niederrhein bestanden reformierte Flüchtlingsgemeinden außer in Wesel vor allem in Köln[182], Duisburg[183], Kleve[184] und Goch[185], aber auch an zahlreichen anderen Orten.

3. Typen und Richtungen

Diese Skizze der Geschichte des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts läßt zwei Typen deutlich werden. Der eine Typus ist der der selbständigen reformierten Gemeindebildungen, wie er zuerst mit

---

burgischen Hofpredigerstellen der Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg auf (v. Thadden, Hofprediger [wie Anm. 73]).

[178] Schilling, Nochmals „Zweite Reformation" (wie Anm. 53) 509 f. betont, daß der Große Kurfürst „alle Irenik und Toleranz, die er deklaratorisch immer wieder bemühte, in den Wind geschrieben (hätte), wenn er nur den Hauch einer realen Chance gespürt hätte, alle seine Länder ohne großes Risiko zu calvinisieren" (510).

[179] Luttenberger, Glaubenseinheit (wie Anm. 133). Zum Erasmianismus Anton J. Gail, Johann von Vlatten und der Einfluß des Erasmus von Rotterdam auf die Kirchenpolitik der vereinigten Herzogtümer, in: DJ 45 (1951) 1–109; August Franzen, Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein im 16. Jahrhundert, in: HJ 83 (1964) 48–112; Eckehart Stöve, Via media. Humanistischer Traum oder kirchenpolitische Chance? Zur Religionspolitik der vereinigten Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg im 16. Jahrhundert, in: MEKGR 39 (1990) 115–133; Andreas Biermann, Erasmus und die klevische Kirchenpolitik. Der wiederentdeckte Katechismus der Kirchenordnung von 1532, in: Jürgen Kampmann (Hrg.), Aus dem Lande der Synoden. FS Wilhelm H. Neuser, Lübbecke 1996, 15–55; Martin Breidert, Ein humanistischer Reformkatholik. Das Glaubensbekenntnis des Konrad Heresbach, in: Jutta Prieur (Hrg.), Humanismus als Reform am Niederrhein. Ausstellungskatalog (= SHSK 4), Bielefeld 1996, 79–90.

[180] Bischoff (wie Anm. 114) 130; Schröer, Reformation I (wie Anm. 80) 472.

[181] Hugo Rothert, Die Kirchengeschichte der Grafschaft Mark, T. 3, in: JVEKGW 15 (1913) 1–139, hier 90, nach Ewald Dresbach, Reformationsgeschichte der Grafschaft Mark, Gütersloh 1909, 281. Für die westfälische Grafschaft Mark werden für das späte 16. Jh. freie reformierte Gemeinden ohne Grundlage in einer Flüchtlingsgemeinde in Bladenhorst, Kamen, Wickede und Bönen genannt, Schröer, Reformation I (wie Anm. 80) 472.

[182] Bischoff (wie Anm. 114) 163–165 (mit Quellen- und Literaturangaben).

[183] Ebd. 90 (Literatur).

[184] Ebd. 162 f. (Literatur).

[185] Ebd. 118 (Literatur). Siehe auch Walther Bösken, Die niederländische Flüchtlingsgemeinde zu Goch und ihre Ordnung von 1570, in: ZBGV 36 (1903) 188–210.

Flüchtlingsgemeinden und dann auch mit obrigkeitsfreien deutschen Gemeinden hervortrat. Der andere Typus ist die landeskirchlich-obrigkeitliche Gestalt des Reformiertentums, die mit dem Übertritt und der Konfessionspolitik von Fürsten und Grafen seit Friedrich III. von der Pfalz entstand und ohne diese Landesherren schwerlich Wirklichkeit geworden wäre[186]. Dieser Typus war die in Deutschland bei weitem vorherrschende Erscheinungsform des Reformiertentums[187].

Weniger deutlich ist, daß sich innerhalb des landeskirchlich-obrigkeitlichen Typs zwei Richtungen unterscheiden lassen. Die eine war das stärker calvinistisch geprägte kurpfälzisch-niederrheinische Reformiertentum in der Kurpfalz, in den Herrschaftsgebieten der Grafen von Neuenahr und in den Territorien der Grafen von Bentheim[188]. In der Kurpfalz liegen die Dinge auf der Hand. Die Grafen Eberhard und Valentin von Erbach – Press nennt sie die „Bahnbrecher der Schweizer Reformation in Heidelberg"[189] – hatten als Inhaber wichtiger Hofämter in Heidelberg großen Einfluß und große Bedeutung für die Hinwendung Friedrichs III. zum Reformiertentum[190]; sie verfügten über direkte Verbindungen in die Schweiz; Eberhard von Erbach korrespondierte mit Bullinger und Calvin[191]. An der Universität Heidelberg dominierte 1560 der Philippismus[192], auch wenn der 1559 amtierende Rektor, der Mediziner Thomas Erastus, von dessen Verbindung mit Bullinger schon die Rede war, als „ausgesprochen aktiver Zwinglianer"[193] gilt. Doch änderte sich das 1560/61, als Männer wie Caspar Olevianus und Zacharias Ursinus nach Heidelberg kamen.

Olevianus war in Genf Schüler Calvins geworden und hatte dort bei Theodor Beza und in Zürich bei Petrus Martyr Vermigli und bei Bullinger studiert[194]. Auch Ursinus war 1557/58 in Genf Calvin und danach sowie

---

[186] Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 47 (siehe auch das Goeters-Zitat oben Anm. 97); ähnlich Klueting, „Zweite Reformation" (wie Anm. 38) 25. Auch Troßbach, Volkskultur (wie Anm. 53) 478 weiß, daß die „‚zweite Reformation' in Deutschland ein Werk der Obrigkeiten" war.

[187] Dieses Nebeneinander zweier Typen wird bereits deutlich gesehen bei Friedrich Wilhelm Wibbeling, Die beiden Typen reformierter Kirche, in: RKZ 85 (1935) 332–333. Siehe auch Münch, Zucht und Ordnung (wie Anm. 78) 27–32.

[188] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 216–219. Merz, Calvinismus (wie Anm. 42) 61 scheint geneigt, sich dieser Unterscheidung anzuschließen.

[189] Press, Calvinismus und Territorialstaat (wie Anm. 74) 234.

[190] Ebd. 178.

[191] Press, „Zweite Reformation" (wie Anm. 74) 106 f.; ders., Die Grafen von Erbach und die Anfänge des reformierten Bekenntnisses in Deutschland, in: Hermann Bannasch – Hans-Peter Lachmann (Hrg.), Aus Geschichte und ihren Hilfswissenschaften. FS Walter Heinemeyer, Marburg 1979, 653–685; Hollweg, Augsburger Reichstag (wie Anm. 152) 4.

[192] Press, Calvinismus und Territorialstaat (wie Anm. 74) 241.

[193] Hollweg, Augsburger Reichstag (wie Anm. 152) 4.

[194] Press, Calvinismus und Territorialstaat (wie Anm. 74) 242; J. F. Gerhard Goeters, Art. Caspar Olevian, in: RGG^3 4 (1960) 1626; ders., Art. Kaspar Olevian, in: TRE 25 (1995) 237–239; Wilhelm Holtmann, Caspar Olevian – 1536 bis 1587 – ein evangelisch-reformierter Theologe aus Trier, in: MEKGR 37/38 (1988/89) 1–12; Karl Müller, Caspar

1560 in Zürich Bullinger nahe gekommen[195], doch hatte Ursinus auch eine philippistische Seite[196]. So nahmen, als man 1560 in Heidelberg an eine Neubearbeitung der Kirchenordnung dachte, bezeichnenderweise Olevianus Kontakt mit Calvin und Erastus Verbindung mit Bullinger auf[197]. Ursinus legte seinen Vorarbeiten für den Heidelberger Katechismus Calvins Genfer Katechismus von 1542, von dem 1563 in Heidelberg eine deutsche Übersetzung erschien, und den Zürcher Katechismus[198] zugrunde[199]; bei der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 spielten Entlehnungen aus Genfer und Zürcher Vorlagen eine Rolle[200]. Mit der Übersiedlung der Frankfurter Exulantengemeinde nach Frankenthal kamen niederländische Einflüsse hinzu, auch solche des Emder Katechismus von 1554[201]; indem Dathenus den Heidelberger Katechismus ins Niederländische übersetzte, ergaben sich Wechselwirkungen.

Die Verbindungen zwischen dem kurpfälzischen Reformiertentum und dem der Neuenahrer Grafen begegnen zunächst auf personengeschichtlicher Ebene. Friedrich III. war seit 1569 in zweiter Ehe mit der Tochter Amalie des Grafen Gumprecht IV. von Neuenahr-Alpen[202] verheiratet[203].

Olevian – Reformator aus Leidenschaft. Zum 400. Todestag am 15. März 1987, ebd. 13–138, hier 18 f.; J. F. Gerhard Goeters, Caspar Olevianus als Theologe, ebd. 287–344.

[195] Fritz Hauss, Art. Zacharias Ursinus, in: RGG^3 6 (1962) 1204; Erdmann K. Sturm, Der junge Zacharias Ursinus. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534–1562) (= BGLRK 33), Neukirchen-Vluyn 1972.

[196] Karl Burkardt, Zacharias Ursinus und sein Abhängigkeitsverhältnis zu Philipp Melanchthon, in: NKZ 37 (1925) 669–700.

[197] [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 39.

[198] BSRK Nr. 12.

[199] [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 40.

[200] Ebd. 44.

[201] [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 40 f.

[202] Zum Neuenahrer Grafenhaus neben der Anm. 153 und Anm. 154 genannten Literatur: Angela Kulenkampff, Die Grafen und Herren von Neuenahr 1276–1521. Ein Beitrag zur verfassungsgeschichtlichen Stellung der Grafen und Herren im späten Mittelalter, in: ZHF 24 (1997) 161–178; Walther Bösken, Das Neuenahrer Grafenhaus und die evangelische Gemeinde Alpen bei Wesel (= TARWPV NF 2), Elberfeld 1898; Max Goebel, Beiträge zur Geschichte der reformierten Gemeinde Wülfrath im XVI. Jahrhundert (= TARWPV. NF 10, Tübingen 1908, 122–139; Otto R. Redlich, Aus dem kirchlichen Leben des Bergischen Landes im 16. und 17. Jahrhundert, in: ZBGV 47 (1914) 152–189; Max Barkhausen, Die Grafen von Neuenahr-Moers im 16. Jahrhundert und das Schicksal der Grafschaft und Krefelds, in: ders., Aus Territorial- und Kirchengeschichte, Krefeld 1951, 108–159. Siehe auch Charles G. Nauert, Graf Hermann von Neuenahr and the Limits of Humanism in Cologne, in: HRef 15 (1988) 65–79; Harm Klueting, „Daß sie ein Abspliß von der Grafschaft Mark ist, daran ist kein Zweifel". Die Grafschaft Limburg vom 13. bis zum 19. Jahrhundert, in: JVOHM 93/94 (1995) 63–126, hier 98–101; ders., Protektoren des Protestantismus. Zum religionspolitischen Einfluß protestantischer Grafen im Bergischen Land, [im Druck] in: Burkhard Dietz – Stefan Ehrenpreis (Hrg.), Konfessionalisierung im Bergischen Land (= SVRKG).

[203] Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 217. Zugleich gab es zwischen Kurpfalz und Neuenahr auch Spannungsmomente wegen der Wahrnehmung einer kaiserlichen Kommission durch Kurpfalz in dem Erbfolgestreit um die Grafschaft Moers.

Ähnlich beschaffen waren die Beziehungen zwischen Neuenahr und Bentheim[204]. Graf Arnold II. (IV.) von Bentheim heiratete 1573 Magdalena von Neuenahr, eine Schwester der Gemahlin des Kurfürsten von der Pfalz und des Grafen Adolf von Neuenahr[205]. Die Verbindungen reichten aber über die personengeschichtliche Seite hinaus. Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die reformierte bentheim-tecklenburgische Kirchenordnung von 1588[206]. Nach der zeitgenössischen Lebensbeschreibung Arnolds von Bentheim[207] handelte es sich bei dieser Kirchenordnung[208] um die Moerser Kirchenordnung Adolfs von Neuenahr[209]. Die Existenz dieser bis dahin unbekannten Moerser Kirchenordnung hat Goeters nachweisen können, der sie auf 1581 datierte[210] und nicht nur ihre Identität mit der bentheim-tecklenburgischen Kirchenord-

---

[204] Zum Bentheimer Grafenhaus: Harm Klueting, Das fürstliche Haus Bentheim-Tecklenburg. Eine Familiengeschichte in Bildern, Münster 1993; Albert K. Hömberg, Art. Bentheim, Grafen bzw. Fürsten von, in: NDB 2 (1955) 55 f.; Peter Veddeler, Die territoriale Entwicklung der Grafschaft Bentheim bis zum Ende des Mittelalters (= SVHAN 25), Göttingen 1970; ders., Politische Geschichte der Grafschaft Bentheim von 1421 bis 1701, in: Reformiertes Bekenntnis in der Grafschaft Bentheim (wie Anm. 76) 9–60.

[205] P. L. Müller, Art. Adolf von Neuenahr, in: ADB 23 (1886) 484 f.

[206] FA Rheda, E (Rheda) Akten K 11. Siehe auch Anm. 208. Die bei Heinrich Friedrich Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts der Provinzen Rheinland und Westfalen mit Urkunden und Regesten, Königsberg 1844 (= Geschichte der Quellen des Kirchenrechts des Preußischen Staates, T. IV, 3), 4, 406 Anm. 186 erwähnte revidierte und 1619 im Druck erschienene Fassung jetzt als Faksimile bei Wilhelm H. Neuser – G. Dörner (Hrg.), Bentheim-Tecklenburger Kirchenordnung 1588/1619. Hg. zum 400jährigen Jubiläum im Auftrag der Kreissynode Tecklenburg, Bielefeld [1988].

[207] Karl Georg Döhmann (Hrg.), Das Leben des Grafen Arnold von Bentheim 1554–1606. Nach den Handschriften. (= Schulprogramm des Fürstlich Bentheimischen Gymnasiums Arnoldinum zu Burgsteinfurt), Burgsteinfurt 1903. Dazu Literaturangaben (auch Literatur zur Verfasserfrage der „Vita Arnoldi") bei Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 222 Anm. 43.

[208] Ausführliches Regest nach dem Rhedaer Archivale (wie Anm. 206) mit wörtlichen Abschnitten bei Heinrich Friedrich Jacobson (Hrg.), Urkundensammlung von bisher ungedruckten Gesetzen nebst Uebersichten gedruckter Verordnungen für die evangelische Kirche von Rheinland und Westfalen. Als Anhang zur Geschichte des Rheinisch-Westfälischen evangelischen Kirchenrechts, Königsberg 1844, Nr. CLXXVI, 392–397.

[209] Döhmann, Leben (wie Anm. 207) 24.

[210] Goeters, Bentheim-Tecklenburgische Kirchenordnung (wie Anm. 66) 81–86, besonders 85. Mit dieser Datierung der Moerser Kirchenordnung kann deren in der Lebensbeschreibung des Grafen Arnold von Bentheim behauptete und dadurch in die Literatur eingegangene (auch noch Goeters, Ev. Kirchenordnungen Westfalens [wie Anm. 99] 154) Approbation durch den Heidelberger Kirchenrat nicht aufrechterhalten werden, weil es 1581/82 und somit nach der Restauration des Luthertums in der Kurpfalz in Heidelberg keinen reformierten Kirchenrat mehr gab; stattdessen könnte eine solche Approbation in Pfalz-Lautern unter Johann Casimir durch die Theologen des Collegiums Casimirianum in Neustadt an der Weinstraße erfolgt sein. Siehe auch Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 226 Anm. 71.

nung von 1588, sondern auch ihre Abhängigkeit von der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 deutlich machte[211].

Diese „Filiationsbeziehung von Kurpfalz 1563 über Moers 1581 nach Bentheim-Tecklenburg"[212] stand hinter dem stärker calvinistisch geprägten kurpfälzisch-niederrheinischen Reformiertentum. Philippistische Einflüsse spielten in dieser Filiation keine Rolle, wie auch keiner der vertriebenen sächsischen Philippisten für die Konfessionspolitik der Neuenahrer und der Bentheimer Grafen Bedeutung gewann[213]. ‚Stärker calvinistisch' bedeutet dabei nicht ‚calvinistisch', weil sich auch in der vorliegenden Studie erweisen wird, daß das kurpfälzische Reformiertentum kein reiner Calvinismus war.

Die andere Richtung bestand in der schon genannten „Synthese von Philippismus und Calvinismus" (Moltmann). Die davon betroffenen Territorien waren neben Nassau-Dillenburg und Wittgenstein und den anderen wetterauischen Grafschaften vor allem Lippe, aber auch Anhalt und Hessen-Kassel sowie die Reichsstadt Bremen vor dem „Consensus Bremensis" von 1595. Auch hier ist das personengeschichtliche Moment unübersehbar. Das gilt vor allem für Pezel, der als ehemaliger Wittenberger Professor seit 1576 in Nassau-Dillenburg wirkte und dort entscheidenden Anteil an der 1578 erfolgten Einführung des Reformiertentums hatte; 1581 ging er nach Bremen und wurde dort 1584 Superintendent[214]. Aber auch andere philippistische Theologen aus Kursachsen fanden Aufnahme und Wirkungsmöglichkeiten in Nassau-Dillenburg und Wittgenstein, darunter Wolfgang Crell und Caspar Cruciger d.J.[215] Während Pezel eine Pfarrstelle in Herborn erhielt[216], wurde Wolfgang Crell 1574 Pfarrer und Superintendent in dem zu Nassau-Dillenburg gehörenden Siegen[217]. Cruciger starb 1597 als Pfarrer und Konsistorialpräsident in Kassel[218]. Indem 1576 auch pfälzische Reformierte wie Olevianus nach Nassau-Dillenburg und Wittgenstein kamen – Olevianus wurde 1576 gräflicher Hofprediger in Berleburg[219] – ergab sich in dieser kleinterritorialen Welt schon rein äußerlich eine Synthese aus kurpfälzischem Reformiertentum und Philippismus.

Dabei dürfen die fließenden Übergänge aber nicht übersehen werden. Moltmann hat betont, daß man zur Erfassung des „reformierten Philippis-

---

[211] Goeters, Bentheim-Tecklenburgische Kirchenordnung (wie Anm. 66) 86. Dort auch die Deutung: „Eben daraus folgerte man in Tecklenburg, daß die Moerser Kirchenordnung das Placet von Heidelberg besessen habe".

[212] Ebd.

[213] Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 232.

[214] Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 106–111.

[215] Ebd. 77; Schröer, Reformation I (wie Anm. 80) 445.

[216] Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 77.

[217] Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945 (= BWFKG 4), Bielefeld 1980, Nr. 1068; Schröer, Reformation I (wie Anm. 80), 445 mit 683 Anm. 6 bzw. 682 Anm. 41, dort Verwechslung von Wolfgang Crell mit dem sächsischen Kanzler Nicolaus Crell (Krell).

[218] Reinhold Jauernig, Art. Caspar Cruciger II, in: RGG^3 1 (1957) 1887. Die TRE hat nur Caspar Cruciger d. Ä.

[219] Bauks (wie Anm. 217), Nr. 4601.

mus"[220] nicht nur die Wittenberger Schule vor 1574 sehen dürfe, die nur in konfessioneller Denuntiation Calvinismus oder Kryptocalvinismus, tatsächlich aber „ein schlichter ‚Kryptophilippismus'"[221] gewesen sei. Er verwies auf Breslau und auf Joachim Curaeus und Zacharias Ursinus mit ihrer sehr viel früheren Neigung zum Reformiertentum[222]. Auf die philippistische Seite des Zacharias Ursinus wurde schon hingewiesen. Mit seiner Beeinflussung durch die Genfer und die Zürcher Reformation vor 1561 war Ursinus aber deutlich früher im reformierten Lager angekommen als Pezel und die Wittenberger Philippisten. Der Verfasser des Heidelberger Katechismus war nicht mehr der junge Breslauer Philippist, sondern ein kurpfälzischer Reformierter.

Aufmerksamkeit verdient aber nicht nur, daß Graf Ludwig d.Ä. von Wittgenstein 1574 auf Empfehlung Bullingers, mit dem er in brieflichem Kontakt stand, Oberhofmeister in Heidelberg wurde, sondern auch die Tatsache, daß Gerhard Eobanus Geldenhauer gen. Noviomagus, der für das Reformiertentum in Nassau-Dillenburg wichtig wurde, weder ein vertriebener kursächsischer Philippist noch ein exulierter kurpfälzischer Reformierter war. Geldenhauer war schon 1568 Pfarrer im nassau-dillenburgischen Herborn, bevor ihn Johann VI. 1573 zum Superintendenten von Dillenburg berief; er galt schon 1568 „in der Abendmahlslehre als calvinistenfreundlich"[223], ohne einer der beiden 1574 bzw. 1576 von außen nach Nassau-Dillenburg gelangten Gruppen anzugehören[224]. Auch fällt auf, daß in Nassau-Dillenburg ein dem Philippismus so fernstehender Mann wie der niederländische Calvinist Philipp Marnix van St. Aldegonde[225] eine Rolle spielte[226]. Marnix war eng mit Wilhelm von Oranien verbunden, dem älteren Bruder Johanns VI. – ein Familienzusammenhang, der die Grafschaft Nassau-Dillenburg mit dem politischen Calvinismus der Niederlande in Verbindung brachte[227].

---

[220] Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 147.

[221] Ebd. 9 f., hier 10. Siehe auch: Koch, Kursächsischer Philippismus (wie Anm. 155).

[222] Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 9 f.

[223] Schröer, Reformation I (wie Anm. 80) 444. Geldenhauer versuchte seit 1572, Pezels „Wittenberger Fragstücke" von 1571 an die Stelle von Luthers Kleinem Katechismus zu setzen (Moltmann, Pezel [wie Anm. 47] 77), was ihn theologiegeschichtlich in die Nähe des sächsischen Philippismus zu rücken scheint; zu Graf Ludwig d. Ä.: Bauer, Reformation (wie Anm. 159) 63–65.

[224] Keine Gruppenzugehörigkeit weist auch der Laientheologe, Kontroversschriftsteller, Politiker, Publizist und Fürstenberater Johann von Münster auf. Zu diesem Hans Richter, Johann von Münster, in: WLB 4 (1933) 112–125; Bernhard Ridder, Die Kontroverse zwischen Petrus Michael Brillmacher SJ und dem Junker Johann von Münster, Kath. Theol. Diss. Münster 1929; Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 226; ders., „Zweite Reformation" (wie Anm. 38) 27; Schilling, Konfessionskonflikt (wie Anm. 17) 175.

[225] Jan Nicolaas Bakhuizen van den Brink, Art. Philipp Marnix, in: RGG^3 4 (1960) 774 f.; Aart Arnout van Schelven, Marnix van Sint Aldegonde, Utrecht 1939; Alois Gerlo (Hrg.), De onuitgegeven Briefwisseling van Marnix van Sint-Aldegonde, Brüssel 1985.

[226] Glawischnig, Niederlande (wie Anm. 75) 124.

[227] Zu Wilhelm von Oranien: Volker Press, Wilhelm von Oranien, die deutschen

Über die personengeschichtlichen Aspekte hinaus ist die Frage nach dem „reformierten Philippismus" und nach der „Synthese von Philippismus und Calvinismus" theologiegeschichtlich an Pezels Nassauisches Bekenntnis von 1578[228] und an den ebenfalls von ihm verfaßten „Consensus Bremensis" von 1595[229] heranzutragen. Diese beiden synodalen Lehrvereinbarungen zeigen den allmählichen Übergang Pezels vom Philippismus zum Calvinismus[230]. Zwar kann Moltmann im Briefwechsel Pezels mit Landgraf Wilhelm IV. von Hessen 1577 einen ersten Beleg für Pezels Abrücken von philippistischen Standpunkten und „für die Entwicklung seiner Abendmahlslehre von den kryptocalvinistischen Formeln der Wittenberger Zeit zu den präziseren calvinistischen Formeln der nassauischen und bremischen Zeit"[231] feststellen. Dabei knüpfte Pezel 1578 aber noch nicht an die Zürcher oder die Genfer Reformation an. Stattdessen ging es ihm 1578 um die Vollendung der von Luther begonnenen Reformation durch Beseitigung der im Luthertum noch beibehaltenen katholischen Zeremonien[232]. „An eine Erneuerung der Lehre ist nicht gedacht"[233]. Erst lange nach 1578 war Pezel veranlaßt, „seinen überkommenen Philippismus dem orthodoxen Calvinismus anzupassen"[234], was nach Moltmann ein Vergleich seiner neun Bände umfassenden „Argumenta Philippica" aus den Jahren 1580 bis 1589, die bereits in Einzelzügen ein Abrücken von dem ansonsten verteidigten Melanchthon deutlich werden lassen, mit seinem „Consensus Bremensis" zeigt. Moltmann sah in der darin enthaltenen „ausgereifte(n) Theologie starke Züge des pfälzischen Typs calvinistischen Denkens"[235]. Man wird wohl noch weitergehen und sagen können, daß Pezel hier mit seiner jetzt „streng calvinistische(n) Prädestinationslehre"[236] das kurpfälzische Reformiertentum zum reinen Calvinismus hin überholt.

Bekenntnisgrundlage des „Consensus Bremensis" waren, „nechst Gottes Wort", die altchristlichen Symbole, die CA Variata und „der andern Reformirten Euangelischen Kirchen Confessiones, und dann die erklerungen, die in der Apologia Confessionis Augustanae, und Repetitione Confessionis

---

Reichsstände und der niederländische Aufstand, in: BMGN 99 (1984) 677–701; Georg Schmidt, Des Prinzen Vaterland? Wilhelm I. von Oranien (1533–1584) zwischen Reich, deutscher Nation und den Niederlanden, in: Ralph Melville u.a. (Hrg.), Deutschland und Europa. FS Karl Otmar Freiherr von Aretin (= VIEG 134), Stuttgart 1988, 1. Halbbd., 223–239.

[228] BSRK Nr. 36. Zur Verfasserschaft Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 77 mit Anm. 10.

[229] BSRK Nr. 37.

[230] Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 69) 294.

[231] Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 86 f., hier 87. Zu Wilhelm IV.: Gerhard Menk, Landgraf Wilhelm IV. von Hessen-Kassel, Franz Hotman und die hessisch-französischen Beziehungen vor und nach der Bartholomäusnacht, in: ZVHG 88 (1980/81) 52–82.

[232] Klueting, Gab es eine „Zweite Reformation"? (wie Anm. 38) 270–272. Siehe auch oben Anm. 44.

[233] Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 69) 295.

[234] Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 89.

[235] Ebd. 146.

[236] Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 69) 295.

Saxonicarum Ecclesiarum (...) und in vielen andern bewerten schriften gefasset sindt"[237]. Verwiesen wird auch auf die „Harmonia Confessionum" von 1581[238]. Vom Heidelberger Katechismus ist nicht die Rede, zumal dieser nicht in der „Harmonia Confessionum" enthalten war[239].

Es gab also doch zwei Filiationen: das kurpfälzisch-niederrheinische Reformiertentum des Heidelberger Katechismus und den „reformierten Philippismus", der aber bei dem Pezel des „Consensus Bremensis" über das kurpfälzische Reformiertentum hinausging und sich dem reinen Calvinismus näherte. Der Heidelberger Katechismus, der, von der Filiation Neuenahr-Bentheim abgesehen, außerhalb der Kurpfalz „exklusive symbolische Bedeutung" bezeichnenderweise zuerst in den obrigkeitsfreien reformierten Gemeinden am Niederrhein fand[240], wurde in Nassau-Dillenburg erst 1582 eingeführt[241]; in Bremen und in Hessen-Kassel erhielt er für den Schulgebrauch erst Geltung, nachdem ihn die Synode von Dordrecht 1618/19 zum Symbol erhoben hatte[242].

---

237 BSRK Nr. 37, 740, Z. 37–48.
238 Ebd. 741, Z. 12–14.
239 Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 148.
240 Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 56.
241 Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 77.
242 Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 56.

Johann III. von Schweden (1568–1592)

Ein König im Spannungsfeld von Gegenreformation und Konfessionalisierung[1]

Von Martin Friedrich

In der Frühneuzeitforschung hat sich das Paradigma der Konfessionalisierung in den letzten 15 Jahren zunehmend durchgesetzt. Es hat seine Stärken vor allem in der Parallelisierung von Phänomenen in den drei großen Konfessionen und in der Integration sozialgeschichtlicher, kirchengeschichtlicher und institutionsgeschichtlicher Fragestellungen[2]. Insbesondere für die katholische Kirche bietet es sich an, um die problematischen Begriffe der katholischen Reform und der Gegenreformation unter einen Oberbegriff zu fassen[3].

Zu verschiedenen Konfessionen, verschiedenen Regionen, verschiedenen Bereichen liegen mittlerweile Untersuchungen vor, die das Geschehen der Konfessionalisierung immer mehr differenzieren und doch zugleich die verwandten Strukturen herausarbeiten. Um so mehr tut es jetzt not, in weiteren Fallstudien die Tragfähigkeit des Konzepts zu überprüfen[4], insbesondere seine Gültigkeit über den Bereich des Deutschen Reiches hinaus. Heinz Schilling, der Protagonist des Paradigmas, hat eine Untersuchung der schwedischen Kirchenpolitik in der Zeit der Wasa-Söhne (Erik XIV., Johann III. und Karl IX., 1560–1611) angeregt, bei der die Parallelen zur „Zweiten Reformation", also zur reformierten Konfessionalisierung in

---

[1] Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag innerhalb des Habilitationskolloquiums an der Ruhr-Universität Bochum im Januar 1996.

[2] Vgl. vor allem die Forschungsberichte von Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Die katholische Konfessionalisierung, hrg. v. W. Reinhard und H. Schilling, Münster 1995 (= RST 135), 1–49; Wolfgang Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung, in: Ebd. 419–452, hier: 420–425.

[3] Vgl. Reinhard 421 436; Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992 (= Enzyklopädie Deutscher Geschichte 12), 25 f.; Herbert Smolinsky, Kirchengeschichte der Neuzeit I, Düsseldorf 1993, 101–107; ders. – Marc Venard (Hrg.), Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30), Freiburg u.a. 1992 (= Die Geschichte des Christentums 8), XIX f.

[4] Vgl. Schilling 16–31. Insbesondere seinem Hinweis auf die Rolle der „Alternativkonzepte" (22) soll im folgenden nachgegangen werden.

Deutschland herausgestellt werden sollten[5]. An Johann III., der am längsten von allen Brüdern regierte, wäre hierbei eigentlich nicht zu denken, weil er alles andere als reformiert war[6]. Andererseits bietet er sich dennoch für eine Untersuchung an, weil sich mit seiner Regierungszeit das Stichwort der schwedischen Gegenreformation verbindet.

Für unsere kirchenhistorischen Kompendien scheint diese Einordnung jedenfalls klar zu sein. Heussi, Tüchle und Jedin berichten übereinstimmend, um die polnische Krone zu erlangen, sei der schwedische König 1578 heimlich zum Katholizismus konvertiert[7], und Karl Kupisch sagt sogar von ihm, er habe „alles versucht, Schweden vom evangelischen Bekenntnis zu lösen"[8]. Gab es also einen opportunistischen Machtpolitiker auf dem Schwedenthron, dem es ähnlich wie August dem Starken auf einen Glaubenswechsel nicht ankam, und ist Schweden nur durch Zufall der Rekatholisierung entgangen? Oder stimmt Bernd Moellers Darstellung, nach der Johann III. selbst der Betrogene war, als sich einige Jesuiten „in lutherischer Verkleidung" an ihn herangemacht hatten[9]?

Wer die schwedischen Standardwerke aufschlägt, findet ein anderes Bild. Nehmen wir als repräsentativ den Artikel über Johann III. im Svenskt Bio-

---

[5] Heinz Schilling, Die „Zweite Reformation" als Kategorie der Geschichtswissenschaft, in: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der „Zweiten Reformation" (= SVRG 195), hrg. v. H. Schilling, Gütersloh 1986, 387–437, hier: 389. Der Beitrag von Ingun Montgomery im selben Band (266–290) nimmt die Begriffe nur sehr zurückhaltend auf, ordnet Karl IX. nicht als reformiert, sondern als „eher humanistisch-philippistisch" ein (289). Johann III. ist fast gar nicht behandelt (272 f). Etwas ausführlicher ist: Dies., The Institutionalization of Lutheranism in Sweden and Finland, in: The Scandinavian Reformation, hrg. v. Ole Peter Grell, Cambridge 1995, 144–178 (zu Johann III. 148–152; auch hier geht es aber mehr um den Widerstand gegen seine Kirchenpolitik als um ihn selbst).

[6] Diese Behauptung steht nur bei Bernhard Vogler, Die lutherischen Kirchen, in: Smolinsky – Venard (s. Anm. 3), 44: „König Johann III. (1568–1592) näherte sich den Calvinisten[!] an und ließ 1573[!] ein 'Rotbuch' veröffentlichen, das heißt[!] eine Revision der Kirchenordnung ..."; ein Satz, in dem fast jeder Bestandteil falsch ist. Erstaunlicherweise ist in demselben Buch auf S. 442 (vom selben Autor!) eine fast ebenso knappe, aber weitgehend richtige Darstellung zu finden.

[7] Vgl. Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen [16]1981, 343; Hermann Tüchle, in: Geschichte der Kirche, Bd. 3, Einsiedeln 1965, 162; Hubert Jedin, in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 4, Freiburg 1967, 544.

[8] Karl Kupisch, Kirchengeschichte, Bd. 4, Stuttgart 1975, 63. Vgl. auch Kurt Aland, Geschichte des Christentums Bd. 2, Gütersloh 1982, 333: Johann habe „Katechismus und Liturgie katholisch ausgerichtet".

[9] Bernd Moeller, Katholische Reform und Gegenreformation, in: Ökumenische Kirchengeschichte, hrg. v. R. Kottje u. B. Moeller, Bd. 2, Mainz – München [2]1978, 412–427, hier: 426; ähnlich Gerhard Ritter, Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert, Berlin 1950, 295; Jörg-Peter Findeisen, Das Ringen um die Ostseeherrschaft. Schwedens Könige der Großmachtzeit, Berlin 1992, 92. Findeisen orientiert gut über die politischen Aspekte von Johanns Herrschaft, seine Schilderung der Kirchenpolitik ist aber höchst unzuverlässig und voller Fehler. – Die Auffassung, Johann III. sei selbst über die Identität der bei ihm weilenden Jesuiten getäuscht worden, geht wahrscheinlich auf eine mißverständliche Äußerung bei Gustav Droysen, Geschichte der Gegenreformation, Berlin 1893 (= Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, Bd. 3.1.1), 208, zurück.

grafiskt Lexikon, in dem auch die kirchlichen Verhältnisse ausführlich behandelt sind. Dort wird die heimliche Konversion bestritten und die Ernsthaftigkeit von Johanns Kirchenpolitik betont; sie sei auf eine Vereinigung der Christenheit auf dem Grund der Kirchenväter ausgerichtet gewesen[10]. Was also war der König, Opportunist oder Idealist, Katholik oder Protestant, Gegenreformator oder Ireniker? Repräsentiert er eine Form der Konfessionalisierung, und wenn ja, welche? Ich will zuerst die bisherigen Forschungen vorstellen, werde dann einen kurzen Abriß der Kirchenpolitik Johanns III. geben sowie einen eigenen Beitrag zur Bestimmung seiner religiösen Anschauungen versuchen, um zuletzt die Konfessionalisierungsdebatte wieder aufzunehmen.

I.

Das in Deutschland gültige Bild von den kirchlichen Bestrebungen Johanns III. gründet sich offensichtlich ganz auf drei Werke. Alle drei sind nicht auf Schwedisch verfaßt, sondern in allgemein zugänglichen Sprachen, und, was damit zusammenhängt, sie nehmen die schwedische Kirchenpolitik von einem außerschwedischen Gesichtspunkt aus in den Blick. Ihr eigentliches Thema sind die Versuche zur Rückgewinnung Schwedens für die römische Kirche, die in der Zeit Johanns III. begannen. 1838/39 schilderte der Präfekt des Vatikanischen Archivs, Augustin Theiner, in zwei voluminösen Bänden „Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl unter Johann III., Sigismund III. und Karl IX."[11]. Nach seiner Darstellung war Johann ein edler und frommer Mann, der schon aus Sehnsucht zur katholischen Kirche 1562 die polnische Prinzessin Katarina Jagiellonica heiratete[12] und der seit seiner Thronbesteigung 1568 seine Kirche Schritt für Schritt an die wahre Kirche heranzuführen versuchte. Sein Fehler sei nur gewesen, daß er erst 1576 für sein Katholisierungsprogramm die Unterstützung des Papstes erbat[13] und daß er dann, durch protestantischen Widerstand eingeschüchtert, das öffentliche Hervortreten als Katholik scheute[14]. An seiner Konversion und an seinem edlen Willen gab es für Theiner aber keinen Zweifel.

1906 veröffentlichte der finnische, aus der Schweiz gebürtige Historiker Henry Biaudet seine Dissertation „Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVIe siècle[15]. Sie umfaßt nur die Jahre 1570–76, die Zeit vor der Aufnahme offizieller Beziehungen; für die zweite Epoche hat Biau-

[10] Birgitta Lager-Kromnow, Johan III, in: Svenskt Biografiskt Lexikon [im folgenden zitiert: SBL] 20 (1973–1975) 182–199, hier: 193 f. Ähnlich O. H[ellström], Johan III, in: Svenska Män och Kvinnor. Biografisk uppslagsbok 4, Stockholm 1948, 63–66, hier: 65.

[11] Nach geheimen Staatspapieren, 2 Bde., Augsburg 1838/39.

[12] Theiner 1, 342.

[13] Theiner 1, 437 f.

[14] Vgl. Theiner 1, 542 f. 580 f. 608 f.

[15] Untertitel: Études politiques. Époque des relations non officielles 1570–1576, Paris 1906 (hierzu als Quellenband ders., Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVIe siècle. Notes et Documents I, Paris 1906).

det zwar noch einen Dokumentenband vorgelegt[16], die Darstellung aber nicht mehr schreiben können. Obwohl auch Biaudet sich vorwiegend auf römische Quellen stützte, kam er zu einem ganz anderen Bild von Johann[17]. Er porträtierte ihn als reinen Opportunisten[18], der nur aus politischen bzw. finanziellen Interessen die Unterstützung der katholischen Mächte suchte[19] und dessen Maßnahmen in der schwedischen Kirche einzig darauf zielten, die Gunst des Papstes zu gewinnen[20].

Die Synthese von Theiner und Biaudet lieferte 1963 der norwegische Historiker Oskar Garstein mit dem ersten Band seines Werkes „Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia"[21]. Auch er ging davon aus, daß Johann zunächst politische Interessen verfolgte und seine Haltung von „opportunism" gekennzeichnet sei[22]. Die Gespräche mit päpstlichen Gesandten seit 1574 hätten ihn aber immer mehr zu einer prokatholischen Haltung gebracht[23], die im Mai 1578 durch die förmliche Konversion vollendet worden sei[24]. Für die Rekatholisierung seines Landes stellte er jedoch dem Papst Bedingungen, die eine allmähliche Umwandlung ohne die Gefahr protestantischer Aufstände gewährleisten sollten: als wichtigstes Laienkelch, Priesterehe und Messe in der Muttersprache[25]. Weil es hier nicht zu einer Einigung kam, sei Johann 1580 wieder zu einer Haltung der religiösen Neutralität zurückgekehrt, die er bis zu seinem Lebensende einnahm[26].

All diese Arbeiten haben ihren Wert in der immer mehr erweiterten Heranziehung von Quellen aus verschiedenen römischen Archiven und in der minutiösen Nachzeichnung der diplomatischen Bemühungen um Johann III.[27]. Diesem selbst werden sie jedoch kaum gerecht. Ihre eigentli-

---

[16] Ders., Documents concernant les relations entre le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVIe siècle, Bd. 2/1, Genève 1912 (nur die Jahre 1576/77 umfassend).

[17] Zwar erklärt Biaudet auf S. 20 f., Anm. 2, es sei ihm „impossible d'entrer dans le détail de la politique intérieure de Jean III, en matière de religion", was ihn aber nicht hindert, dennoch seine These von einer rein opportunistischen Kirchenpolitik vehement zu vertreten.

[18] Biaudet 1906, IV f. 176 („l'opportunisme par trop éclatant").

[19] Vgl. bes. Biaudet 1906, 120 f. 175 356 f.

[20] Vgl. bes. Biaudet 1906, 275–282 347–349.

[21] Untertitel: until the Establishment of the S. Congregatio de Propaganda Fide in 1622, Oslo 1963. – Bd. 2, der nur noch zum geringen Teil die Zeit Johanns III. behandelt, erschien Oslo 1980; 1992 erschien in Leiden ein weiterer Band, der die Darstellung bis 1656 fortsetzt.

[22] Garstein 1, 67.

[23] Vgl. bes. Garstein 1, 80 f. 119 f. 132–136.

[24] Garstein 1, 136–144.

[25] Vgl. bes. Garstein 1, 141 f. 179 f.

[26] Vgl. Garstein 1, 211 f. 242; Garstein 2, 22 55 70.

[27] Weitere Werke in dieser Reihe sind die Spezialuntersuchung von Theodor van Haag SJ, Die apostolische Sukzession in Schweden, in: Kyrkohistorisk Årsskrift 44 (1944) 1–168, bes. 133–168; die – freilich auf Dänisch verfaßte und eher antikatholisch ausgerichtete – Biographie von Vello Helk, Laurentius Nicolai Norvegus S.J. En biografi med bidrag til belysning af romerkirkens forsøg på at genvinde Danmark-Norge i tiden fra reformationen til 1622, København 1966, bes. 80–177 436–454 zum Aufenthalt

chen Helden sind die päpstlichen Gesandten in Schweden, und deren Berichte und Briefe sind die hauptsächlichen Quellen. Der König kommt also im allgemeinen nur mit seinen Beziehungen zur katholischen Kirche in den Blick, und er wird dabei auch fast ausschließlich mit den Augen seiner katholischen Gesprächspartner betrachtet. Daß dies zu Verzerrungen führt, hat insbesondere der schwedische Historiker Sven Ulric Palme in seiner eingehenden Rezension zu Garstein angemerkt[28]. Er meinte, wenn man die Quellen kritischer betrachte, dann „sei es leicht, hinter den Schönmalereien eine andere Wirklichkeit zu erblicken ... Das Bild eines Mannes, der mit hartnäckiger Sturheit in allem Wesentlichen an dem theoretischen Standpunkt festhält, den er einmal eingenommen hat, wie unbequem der auch in bestimmten Lagen war, ein Mann, der es verstand, diese Sendboten aus einer fremden und lockenden Welt für seine Absichten auszunützen"[29]. Mit Nachdruck bestritt Palme so die angebliche Konversion Johanns, in dieser Frage unterstützt von Vello Helk, der Garstein ebenfalls eine sehr ausführliche und kenntnisreiche Rezension gewidmet hat[30].

Leider hat Palme über seine Andeutungen hinaus keine ausführlichere Deutung der religiösen Einstellungen Johanns III. gegeben[31]. Auch andere schwedische Forscher taten dies nicht mehr seit Hjalmar Holmquists doch inzwischen in vielem veralteter Darstellung von 1933[32]. Zu nennen ist nur

---

Nicolais in Stockholm; zuletzt die knappe Darstellung in Richard Wehner SJ, Jesuiten im Norden. Zur Geschichte des Ordens in Schweden. I. 1574–1879, Paderborn 1974, 13–30.

[28] Sven Ulric Palme, [Rez. zu] Oskar Garstein, Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia ..., Vol. I, Oslo 1963, in: Historisk Tidskrift, utgiven af den Norske Historiske Föreningen 45 (1966) 125–161, hier: 127 f. 154 f.

[29] Ebd. 156 („... är det lätt att skymta en annan verklighet bakom skönmålningarna ... Det är bilden av en man, som med hårdnackad envishet i allt väsentligt står fast vid den teoretiska ståndpunkt han en gång intagit, hur obekväm den än har varit i vissa lägen, en man som förstår att för sina syften utnyttja dessa sändebud från en främmande och lockande värld").- Alle schwedischen Zitate werden im Text in eigener Übersetzung dargebracht.

[30] Vgl. ebd. 158–160; Vello Helk, [Rez. zu] Oskar Garstein ..., in: Historisk Tidskrift, utgiven af den Norske Historiske Föreningen 45 (1966) 177–194, hier: 188 f; in französischer Übersetzung in Revue d'histoire ecclésiastique 61 (1966) 119–131, hier: 125 f. Im wesentlichen übernommen hat von den schwedischen Autoren, soweit ich sehe, nur Sven Kjöllerström, Kräkla och mitra. En undersökning om biskopsvigningar i Sverige under reformationstidevarvet, Lund 1965, 53–102 (bes. 91 f.), das Bild Garsteins. Vgl. auch ders., „Sätt till att ordinera en vald biskop" 1561–1942, Lund 1974, 22–29, ohne neue Erkenntnisse, aber mit noch steileren Formulierungen (s.u. Anm. 76).

[31] Seine Darstellung in dem Handbuch Sveriges Historia genom tiderna, wo er Johanns Motivation, Biaudet folgend, als primär politisch bezeichnet hatte, widerrief er 1966 ausdrücklich (Palme [s. Anm. 28], 151 f.).

[32] Hjalmar Holmquist, Svenska Kyrkans Historia (hrg. v. H. Holmquist und H. Pleijel), Bd. 3: Reformationstidevarvet 1521–1611, Teil 2, Stockholm 1933, 7–145. Holmquist charakterisiert Johann als ästhetischen Gefühlsmenschen (15 f.), dessen Kirchenpolitik stark von politischen Faktoren abhängig und deshalb schwankend war (19 f. 76 f. 85 f. 90), wobei dennoch eine durchgehende Linie einer von Cassander und Melanchthon bestimmten Vermittlungstheologie aufzuzeigen ist (35 f. 44–46 57 f.). Nur

das sehr empfehlenswerte Werk „The Early Vasas" des britischen Historikers Michael Roberts mit einem ausführlichen Kapitel über Johanns Kirchenpolitik, das auch Palme gegen Garstein recht gibt[33]. Ansonsten liegen einige neue Monographien zu Einzelproblemen vor. Sie werden später im Zusammenhang mit der Kirchenpolitik Johanns aufgegriffen.

Zuerst jedoch eine methodische Vorüberlegung: Jeder Versuch, hinter die Handlungen von Johann III. nach seinen Motiven zurückzufragen, steht vor dem Problem der unzulänglichen Quellen. Wir haben von ihm keine Tagebücher oder wirklich vertrauliche Briefe; der König hat offensichtlich niemandem vertraut. So stehen uns einmal offizielle Briefe und öffentliche Ansprachen zur Verfügung, bei denen aber fraglich ist, ob Johann hier wirklich seine innerste Überzeugung enthüllt; und wir haben zahlreiche Berichte über die Gespräche, die katholische Besucher gegeben haben, aber hier kommt zu dem ersten Problem noch die Frage dazu, ob die Gesprächspartner den König immer richtig verstanden haben und ob sie nicht bisweilen ihre eigenen Wünsche und Hoffnungen in seine Aussagen projiziert haben.

Deshalb ist auch die Frage, ob Johann III. 1578 vor dem päpstlichen Legaten Possevino eine ehrliche Konversion zur katholischen Kirche vollzogen hat, nur sehr schwer isoliert zu beantworten. Die Bezeugung ist jedenfalls viel unsicherer, als es die Aussagen in unseren kirchenhistorischen Kompendien vermuten lassen. Garstein hat an seiner These gegen die Kritiker festgehalten, ohne freilich alle Einwände entkräften zu können[34]. Für ihn, wie natürlich auch für Theiner, war der Akt der Unterwerfung unter die römische Kirche der unbezweifelbare Schlüssel für die Kirchenpolitik des Königs, die im übrigen dann nur noch sehr kursorisch dargestellt wurde. Ich nehme einen anderen Ausgangspunkt, weil ich meine, daß sich Johanns Absichten doch am besten aus seinen Taten erschließen. Deshalb will ich die wichtigsten Stationen seiner Kirchenpolitik entlanggehen und versuchen, ihren roten Faden zu erkennen. Damit nehme ich die These einer Kontinuität in Johanns religiösen Idealen auf, wie sie schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts Lars Anton Anjou formuliert hat: „Die Überzeugung von christlichem Glauben und Kirche, der Johann bis zu seinem Tode treu blieb, wurde schon in den Gefängnismauern von Gripsholm gebildet"[35].

---

eine Kurzfassung ohne neue Gesichtspunkte bietet ders., Handbok i Svensk Kyrkohistoria 2: Från Reformationen till Romantiken, Stockholm 1940, 45–49.

[33] Michael Roberts, The Early Vasas. A History of Sweden, 1523–1611, Cambridge 1968, 273–296, hier: 286 487.

[34] Vgl. Garstein 2 (s. Anm. 21) 434–437; Garstein 1992, 734.

[35] L.A. Anjou, Svenska Kyrkoreformationens Historia, Bd. 3, Upsala 1851, 61: „Den öfvertygelse om kristen tro och kyrka, hvilken Johan III ... orubbligt intill sin död vidblef, ... var redan bildad inom Gripsholms fängelsemurar". Auch Anjou sieht Johann als Vermittler in der Nachfolge Cassanders (52) und bezweifelt die angebliche Konversion im Mai 1578 (143 f.).

II.

Entscheidend für die Entwicklung Johanns III. waren wohl wirklich die vier Jahre, die er inhaftiert im idyllischen Schloß Gripsholm am Mälarsee verbringen mußte. Sein Bruder, der krankhaft paranoische König Erik XIV., hatte ihn eingekerkert, weil er ihn einer Verschwörung beschuldigte[36]. Johann hat sich später öfters darauf berufen, daß er während seiner Gefangenschaft in Gripsholm die Kirchenväter studiert habe[37]. Ich werde darauf noch zurückkommen. 1567 kam Johann wieder frei, und als ein Jahr später Erik erneut die Kontrolle über sich selbst und sein Reich entglitt, war Johanns Stunde gekommen. Mit seinem jüngeren Bruder Karl zog er im September 1568 gegen Stockholm und nahm Erik gefangen. Auf einem Reichstag im Januar 1569 wurde die Wahl Johanns zum König bestätigt, im Juli wurde er in Uppsala gekrönt[38].

Zu diesem Anlaß entstand das erste[39] wichtige Dokument für Johanns Kirchenpolitik; die sogenannten Krönungsartikel[40], die den zum Reichstag versammelten Bischöfen zur Diskussion vorgelegt wurden. Ihr wesentlicher Inhalt sind die Forderungen nach besserer Überwachung der Bildung und der Lebensführung der Pfarrer durch die Bischöfe. Johann machte durch verschiedene Äußerungen deutlich, daß nach der Mißwirtschaft Eriks nun auch in der Kirche eine neue Ära der königlichen Fürsorge beginnen sollte. Gleich der erste Artikel zeigte darüber hinaus aber schon die Richtung, die der König in seiner Kirchenpolitik einschlagen wollte. Er enthielt die Forderung, daß neben dem Fest Christi Verklärung auch das Fronleichnamsfest wieder eingeführt werden solle. Dies war jedoch der einzige Punkt, in dem die Bischöfe sich widersetzten, und zwar „propter multiplicem illius festi abusum et idolomaniam"[41]. Damit zeigten sich also schon die Fronten, die die nächsten Jahrzehnte bestimmen sollten: auf der einen Seite der König mit seinem Versuch, die Tradition wiederzubeleben, auf der anderen Seite die Mehrheit der Theologen, die die Errungenschaften der Reformation zu verteidigen entschlossen waren.

---

[36] Zur Regierungszeit Eriks s. Roberts (s. Anm. 33) 199–241; Findeisen (s. Anm. 9) 58–78.

[37] Vgl. Svenska Riksdagsakter jämte andra handlingar som höra till statsförfattningens historia Bd. 2 [im folgenden SRA 2], Stockholm 1899, 494: „in mea captivitate, quae licuit cum nostris libris colloqui, multos patres saniores diligentissime evolvimus" (Rede auf dem Reichstag in Stockholm 1574).

[38] Vgl. Birgitta Lager, Johan III övertar makten i Stockholm, in: Historiska studier tillägnade Folke Lindberg 27 augusti 1963, hrg. v. T. Westin, Stockholm 1963, 49–57.

[39] Kjöllerström 1965 (s. Anm. 30) 40–45, legt großen Wert auf die schon Anfang 1569 vorgenommene Wiederherstellung der mittelalterlichen Stiftseinteilung, die aber letztlich auch nach seinem eigenen Urteil nur eine Umbenennung (44: „namnbyte") war.

[40] Abgedruckt SRA 2, 396 f., sowie bei Sven Kjöllerström, Johan III och Kristi Lekamens Fest, in: Kungliga humanistiska vetenskapssamfundet i Lund årsberättelse 1954/55, 1–18, hier: 16–18; dort auch die textkritischen Erwägungen zur Echtheit der Forderung nach Wiedereinführung des Fronleichnamsfestes. Allgemein zu den Krönungsartikeln auch Roland Persson, Johan III och Nova Ordinantia, Göteborg 1973, 6 f.

[41] RA 2, 396; Kjöllerström 1954/55, 1.

Die ersten Jahre waren noch von Kompromissen geprägt. Unangreifbarer Führer der Kirche war zu jener Zeit Laurentius Petri, seit 1531 Erzbischof von Uppsala, prägende Gestalt der schwedischen Reformation[42]. Mit ihm mußte sich Johann arrangieren, und so war es gewiß ein geschickter Schachzug, daß er dessen schon 1561 vorgelegte Kirchenordnung in Kraft setzte; freilich nicht ohne zuvor verschiedene Zusätze mit dem Erzbischof ausgehandelt zu haben[43]. Besonders bedeutsam war der Schlußartikel, der die Ergänzung der Kirchenordnung offenhielt, sobald sich dafür die Notwendigkeit ergeben würde[44]. Ansonsten freilich war die Kirchenordnung mit ihrer mittleren Linie zwischen Luther und Melanchthon geeignet, die Kontinuität der schwedischen Reformation zu wahren. So sahen es auch die Pfarrer, die 1572 auf der Nationalsynode in Uppsala die Kirchenordnung annahmen. In ihrem Beschluß betonten sie ausdrücklich, sie würden es nicht zulassen, daß andere Zeremonien eingeführt würden als die, die bereits im Gebrauch seien und nun in der Kirchenordnung festgelegt seien[45]. Es war offensichtlich, daß Johann ein kirchenpolitisches Programm hatte; aber genauso klar war, daß es sich nicht ohne Widerstand würde durchsetzen lassen.

Die „unzweideutigen Beweise von seiner Geneigtheit für die katholische Kirche", von denen Theiner sprach[46], kann man jedoch in den ersten Regierungsjahren nicht feststellen. Theiner verwies dazu auf die Wiederherstellung der Frauenklöster, aber Gustaf Ivarsson, der dieser Frage eine Monographie gewidmet hat, stellte fest, daß Johann in der Klosterfrage anfänglich die Linie seines Bruders fortsetzte[47]; erst im Zusammenhang mit seinen Verhandlungen mit Rom habe er sich deutlich als Förderer des Klosterwesens gezeigt. Diese Verhandlungen begannen jedoch erst vier Jahre nach seinem

---

[42] Zur Person s. SBL 22, 376–385; BBKL 7 (1994) 287–293 (jeweils mit weiterer Literatur).

[43] Zur Kirchenordnung vgl. z.B. Holmquist Bd. 3/1 (s. Anm. 32), 384–396 448–451; van Haag (s. Anm. 27), 81–92; Sven Kjöllerström, Laurentius Petris Kyrkoordning 1571–1971. Tillkomst och användning, in: Ders. (Hrg.), Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning, Lund 1971, 201–277, bes. 220 f.; L.-M. Dewailly, Laurentius Petri et la Kyrkoordning de 1571, in: Istina 30 (1985) 228–245 (mit französischer Übersetzung der Kirchenordnung 246–320); zum Zusammenwirken des Erzbischofs und Johanns III. bes. Kjöllerström 1965 (s. Anm. 30) 54–61; Persson (s. Anm. 40) 8.

[44] Den svenska kyrkoordningen 1571 (s. Anm. 43) 199.

[45] SRA 2, 443: „att man uthi alla landzendar her i riket blifva skal vidh the ceremonier och kyrkiosedher, som her til dags ibland oss Svenska och uthi våra församblingar hafva varet i bruk och nu författade äro uthi vår genom trycken uthgångna kyrkeordning". – Zur Nationalsynode und ihrem Verhältnis zur Kirchenordnung vgl. Arthur Thomson, Johan III och stadfästelsen av 1571 års kyrkoordning, in: Scandia 31 (1965) 345–354; Kjöllerström 1971 (s. Anm. 43) 221–223; Persson (s. Anm. 40) 8–11; Åke Andrén, Kyrkomötet 1572 och kyrkotukten, in: Investigatio Memoriae Patrum. Libellum in honorem Kauko Pirinen, Helsinki 1975, 223–248. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß es Johann III. besonders um die Einigkeit in den Zeremonien ging, vgl. SRA 2, 440.

[46] Theiner 1 (s. Anm. 11) 347.

[47] Vgl. Gustaf Ivarsson, Johan III och klosterväsendet, Lund 1970, 84–89.

Thronantritt mit ersten zaghaften Annäherungen – nachdem übrigens zuvor schon von Polen aus Versuche gestartet wurden, Johann über seine polnische Gemahlin zum Katholizismus hin zu beeinflussen[48]. Erst 1572 durch den Tod des polnischen Königs Sigismund August war jedoch eine Situation eingetreten, die für Johann eine Hinwendung zu den katholischen Mächten politisch interessant machte; weniger wegen der Aussicht auf den polnischen Thron[49], sondern vielmehr wegen der Hoffnungen auf das enorme Erbe, das nun seiner Frau Katarina zufiel, das aber in Neapel festgehalten wurde. Mit immer neuen Anläufen hat Johann bis in die 80er Jahre versucht, die Auszahlung des Erbes zu erwirken, das einen großen Teil der finanziellen Probleme Schwedens gelöst hätte[50]. Ohne Fürsprache des Papstes und des spanischen Königs Philipp II. war es jedoch nicht freizubekommen, und so mußte Johann sich mit ihnen gutstellen.

Zu diesem Zeitpunkt kam es zur ersten Sendung eines schwedischen Diplomaten nach Rom[51]. Offiziell hatte der nur den Auftrag, für die Königin einen päpstlichen Dispens zu erwirken, der ihr weiterhin den Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt ermöglichen sollte. Die wirkliche Absicht dahinter ist umstritten. Sollte damit das erste Hindernis auf dem Weg zu einer Einigung mit Rom beiseite geräumt werden[52]? Ich will mich hier nicht auf eine Antwort festlegen, möchte aber unterstreichen, daß die Frage des Laienkelches mit Sicherheit nicht eine solche „bagatelle"[53] war, wie sie uns Kindern des 20. Jahrhunderts erscheint. Dies ist doch festzuhalten: In seiner ersten direkten Kontaktaufnahme betonte Johann nicht die Gemeinsamkeiten mit der katholischen Kirche und machte auch dem Heiligen Stuhl keine Angebote, erst recht nicht das einer Union mit der katholischen Kirche. Er rückte stattdessen eine kontroverse Frage in den Mittelpunkt, die für ihn offenbar nicht Gegenstand, sondern Voraussetzung der Verhandlungen war.

In Rom war man, trotz der Ablehnung des gewünschten Dispenses, an einer Vertiefung des Kontakts interessiert. So kam es 1574 zum Besuch des polnischen Jesuiten Warszewicki in Stockholm[54]. Nach seinen Berichten zeigte Johann sich einerseits als Anhänger der katholischen Lehren von der Rechtfertigung und der Heiligenverehrung, war aber andererseits von einer Konversion zur katholischen Kirche noch entfernt. Garstein meint, der Kö-

---

[48] Vgl. Biaudet 1906 (s. Anm. 15) 5–24; Garstein 1 (s. Anm. 21), 49–56.

[49] Gewiß hat Johann auch für die Königswahl 1573 und nochmals 1575 seine Bewerbung eingereicht (hierzu Karl Hildebrand, Johan III och Europas katolska makter 1568–1580, Diss. Uppsala 1898, 181–205 241–249; Biaudet 1906, 50–107 282–301), aber ein kontinuierliches Interesse auch nach dem zweimaligen Scheitern, das die Fortsetzung der Gespräche mit Rom motiviert hätte, läßt sich daraus nicht ableiten.

[50] Vgl. Hildebrand, 159–180 212–238 261–264 268–274 278–282 303–313; Biaudet 1906, 185–213 302–340.

[51] Zu beiden Missionen Ferraris am ausführlichsten Biaudet 1906, 25–49 124–156; vgl. auch Garstein 1, 59–61 67 f.; Ivarsson (s. Anm. 47) 41 f. 50–54.

[52] So Garstein 1, 58.

[53] So Biaudet 1906, 35.

[54] Hierzu Theiner 1, 390–398; Biaudet 1, 157–180; Garstein 1, 72–79; Ivarsson, 56–60.

nig habe Warszewicki zumindest indirekt zu verstehen gegeben, daß ihn nur die Furcht vor einem Volksaufstand davon zurückhalte[55]. Da gerade dieser Bericht noch nicht gedruckt ist und weder Theiner noch Garstein aussagekräftige Zitate bringen, kann ich das nicht nachprüfen[56]. Überzeugt bin ich aber nicht, daß Johann III. seit Warszewickis Besuch im Ziel der Rekatholisierung Schwedens mit dem Papst übereinstimmte und nur hinsichtlich der richtigen Maßnahmen Uneinigkeit bestand. Sollten die drei Forderungen, auf denen Johann beharrte, Laienkelch, Priesterehe und Messe in der Muttersprache, wirklich nur den äußeren Schein eines evangelischen Kirchenwesens aufrechterhalten?

Warszewickis Besuch soll der Grund dafür gewesen sein, daß der König ab 1574 seine Anstrengungen zur Reformierung der schwedischen Kirche intensivierte[57]. Ich sehe hier allerdings einen anderen Grund, nämlich den Tod des Erzbischofs Laurentius Petri im Herbst 1573, der Johann endlich freie Hand gab. Schon vor den Gesprächen mit dem polnischen Jesuiten hatte Johann in Stockholm einen Reichstag abgehalten, auf dem er einen weiteren Schritt zur Verwirklichung seiner Kirchenideale tat[58]. Er legte den versammelten Geistlichen 10 Artikel vor, die auf eine Verbesserung der liturgischen Formen zielten. Unter anderem sollte das Fasten zur Abendmahlsvorbereitung wiedereingeführt werden. In die Abendmahlsfeier waren die altkirchlichen laudes sowie Waschungshandlungen einzufügen. Die persönliche Gegenwart Christi in den Elementen wurde stark betont, die katholische Transsubstantiationslehre aber verworfen. Diese doppelte Front betonte Johann auch in seiner Eröffnungsrede: er wolle die Kirche sowohl vor den Katholiken als auch vor den neuen Theologen mit ihrer Disputiersucht schützen[59].

Wiederum erhob sich Opposition gegen die Abweichungen vom bisherigen Gang der schwedischen Reformation, diesmal geführt vom Linköpinger Bischof Martinus Olai Gestricius. Aber der König und sein Sekretär Petrus Fecht, die sich immer wieder in die Diskussion der Theologen einschalteten, konnten diesmal die Oberhand gewinnen und Zustimmung für ihre liturgischen Pläne erlangen.

Sogleich tat Johann den nächsten Schritt. Als neuen Erzbischof nominierte er nicht den von der Mehrheit gewünschten Martinus Olai, sondern den Professor Laurentius Petri Gothus[60], einen humanistisch geprägten Theologen, der sich aus den liturgischen Diskussionen bislang ganz herausgehalten hatte, bald aber zum folgsamen Parteigänger Johanns wurde. Ihn

---

[55] Vgl. Garstein 1, 77.

[56] Der längste Ausschnitt findet sich bei Kjöllerström 1965 (s. Anm. 30), 70 Anm. 2; aber auch er berechtigt m.E. nicht zu sicheren Behauptungen.

[57] Vgl. Theiner 1, 398 ff.; Garstein 1, 80 f.

[58] Die vorbereitenden 10 Artikel und ein knappes Protokoll sind gedruckt in SRA 2, 490–508; Ergänzungen aus einer weiteren Quelle bei Persson (s. Anm. 40) 11–16. Vgl. auch Jak. Alb. Hammargren, Om den liturgiska striden under Konung Johan III, Diss. Uppsala 1898, 15–22.

[59] SRA 2, 494: „Volumus et vos munire contra multivagas illas disputationes novorum theologorum et quoque armare contra pontificios ...".

[60] Zur Person s. SBL 22, 385–387.

ließ er noch vor seiner Bischofsweihe 17 Artikel mit weiteren Forderungen unterschreiben, die nun über das Gebiet des Gottesdienstes weit hinausgingen[61]. Einzelbeichte, bischöfliche Konfirmation und letzte Ölung waren nur ein Teil der Dinge, die wiedereingeführt werden sollten.

Insofern bedeutet die Nova Ordinantia, die Ergänzung der Kirchenordnung von 1571, die Mitte 1575 verabschiedet wurde, schon wieder einen halben Rückzug. Zwar will Garstein in ihr auf praktisch jeder Seite eine prokatholische Tendenz entdeckt haben[62]. Ich kann jetzt nicht auf die Einzelheiten dieses fast 200 Seiten langen Dokuments eingehen[63], sondern begnüge mich mit einem Verweis auf Roland Persson, der der Nova Ordinantia die bislang gründlichste Untersuchung gewidmet hat. Sein Ergebnis ist, daß Johanns Absicht die Harmonisierung der Reformation mit dem mittelalterlichen Kirchenleben gewesen sei[64]. Es ging ihm um die Anknüpfung an die Kirchenväter und um die Wiedereinführung von Zeremonien, aber nicht um die Aufweichung der evangelischen Lehre. So sind in der Nova Ordinantia zahlreiche lutherische Vorlagen aus Deutschland verarbeitet, dazu die Kirchenväter fleißig zitiert, aber keine einzige zeitgenössische katholische Vorlage konnte bisher nachgewiesen werden[65].

Natürlich muß man bedenken, daß die Nova Ordinantia keine völlige Verwirklichung von Johanns Vorstellungen war. Sie stellt einen Kompromiß dar zwischen seinen Absichten und denen der Bischöfe, die den Entwurf des Königs bzw. seines Sekretärs Fecht an etlichen Stellen wieder abmilderten[66]. Seine Ideale gingen zweifellos weiter, aber daß sie auf eine Eingliederung in die römische Kirche zielten, kann man auch der Nova Ordinantia nicht entnehmen.

Deutlicher tritt Johanns Ziel in der Liturgie hervor, die er mit Fecht verfaßt hatte und ein Jahr nach der Nova Ordinantia ohne zuvorige Konsultation veröffentlichte[67]. Laut Garstein mußte sie mit ihrer engen Anlehnung an das römische Missale nun jedem die Augen öffnen über die katholischen

---

[61] Gedruckt (nur die Überschriften) in Acta ecclesiastica apud Suecos tempore Johannis 3 regis Suetiae, Holmiæ inchoata anno Christi 1573, in: Historiska handlingar 20:2, Stockholm 1905, 223–235, hier: 224; vgl. auch Ivarsson (s. Anm. 47) 36–38; Persson (s. Anm. 40), 16 f.

[62] Garstein 1, 80: „the pro-Catholic trend can be detected on practically every page". Schon Palme (s. Anm. 28) 141–146, hatte gezeigt, daß dabei die neuere Forschung zur Nova Ordinantia ignoriert war.

[63] Es ist (erstmals) gedruckt in Kyrkoordningar och förslag dertill före 1686, Första Afdelningen (= Handlingar rörande Sveriges historia 2/2), Stockholm 1872, 181–351.

[64] Persson (s. Anm. 40) 161: „Resultatet blir att reformationen i möjligaste mån bringas i harmoni med det medeltida kyrkolivet. Detta var med all säkerhet Johan III:s syfte med NO". Perssons Sicht ist auch aufgenommen bei Yngvill Martola, Verba Testamenti i nordisk luthersk liturgitradition, Åbo 1989, 110–112.

[65] Vgl. Persson 107.

[66] Vgl. ebd., 161 f.; zur Entstehungsgeschichte der Nova Ordinantia vgl. ebd., 18–20 28–61.

[67] Liturgia Svecanæ ecclesiæ catholicæ et orthodoxæ conformis, Stockholm 1576 (Repr. Malmö 1956). Die Liturgie wurde wegen ihres Einbandes auch „röda boken", also „rotes Buch", genannt.

Tendenzen des Königs[68]. Aber auch in diesem Falle scheint sein Blick zu oberflächlich. Wiederum soll eine neuere schwedische Monographie zu Wort kommen, die nach einer eingehenden Prüfung der Vorlagen der Liturgie zu folgenden Ergebnissen kommt: „Die Abendmahlsauffassung, die der Liturgie zugrundeliegt, ist insoweit klar antirömisch, als sie von allen Meßopfervorstellungen Abstand nimmt. ... Von der Sache her muß sie als eine Variante der evangelisch-lutherischen Messe der Reformationszeit klassifiziert werden. In formal-liturgischer Hinsicht ist sie unter dem Einfluß von sowohl römischer als auch evangelischer Tradition entstanden, mit starker Abhängigkeit von römischen Formulierungen in den Partien, die im allgemeinen in den evangelischen Gottesdienstordnungen ausgelassen worden waren. Schließlich konstatieren wir, daß die Restauration des eucharistischen Gebets der Punkt ist, wo es Johann am besten gelungen ist, die altkirchliche Ordnung wiederherzustellen und mit der mittelalterlich-römischen Tradition zu brechen, die von der lutherischen Reformation vollendet worden war"[69]. Ich will noch einmal das wesentliche Stichwort hervorheben: Wiederherstellung der altkirchlichen Ordnung ist das zentrale Anliegen des Königs, das auch in der Liturgie zum Tragen kommt. Gewiß mußte die Liturgie auf die Schweden katholisierend wirken; aber zu den heftigen und langandauernden Protesten kam es nur, weil gleichzeitig katholische Missionare in Schweden ein immer freieres Betätigungsfeld erhielten und so ein Zusammenhang hergestellt wurde zu den vermeintlichen Plänen Johanns, sein Land wieder dem Papst zu unterwerfen[70].

Ich breche hier das Referat über Johanns Kirchenpolitik ab, auch wenn nun, von 1576 bis 1580, die Zeit der intensivsten Verhandlungen mit weiteren römisch-katholischen Gesandten beginnt. Hierüber sind alle Einzelheiten in den Werken von Theiner, Garstein und Helk nachzulesen. Ich werde

---

[68] Garstein 1, 81; vgl. auch Theiner 1, 415–419. Schon der Abdruck des lateinischen Textes der Liturgie in: Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens 2/1 (1793) 19–68, belegte die Parallelen zum römischen Missale. Die Einleitung des Herausgebers Friedrich Münter (3–18) zeichnet sich aber durch völlige Ahnungslosigkeit aus.

[69] Sigtrygg Serenius, Liturgia Svecanæ Ecclesiæ catholicæ et orthodoxæ conformis. En liturgihistorisk undersökning med särskild hänsyn till struktur och förlagor, Åbo 1966, 336 341: „Den nattvardsuppfattning som ligger till grund för Liturgin är såtillvida klart antiromersk, att den tar avstånd från alla mässofferföreställningar. ... Sakligt sett bör den klassificeras som en variant av reformationstidens evangelisk-lutherska mässa. I formellt liturgiskt avseende har den tillkommit under inflytande av såväl romersk som evangelisk tradition med stark bundenhet vid romerska formuleringar i de partier, som i allmänhet hade utelämnats ur de evangeliska mässordningar. Slutligen konstaterar vi att restaureringen av den eucharistiska bönen är den punkt, där Johan främst lyckats återställa gammalkyrklig ordning och bryta dem medeltida romerska tradition, som hade fullföljts av den lutherska reformationen". – Serenius' Einordnung wird von Frank C. Senn, Liturgia Svecanae Ecclesiae: An Attempt at Eucharistic Restoration during the Swedish Reformation, in: Studia Liturgica 14 (1980/81) 20–36; Martola (s. Anm. 64) 93 f., mit zum Teil eigenen Beobachtungen bestätigt.

[70] Die ausführlichste Schilderung der Auseinandersetzungen bietet Hammargren (s. Anm. 58) 54 ff.; Ergänzungen bei Serenius, 17–23; Helk (s. Anm. 27) 90–94; Ivarsson (s. Anm. 47) 216–225; Persson (s. Anm. 40) 131–138; Garstein 2, 55–70.

gleich noch eine Deutung dieser Verhandlungen versuchen; ich meine aber, daß sie nur eine Episode bilden, der Zielpunkt seines Handelns sich dagegen in der Liturgie zeigt. 1580, als die Gespräche mit Rom ergebnislos abgebrochen worden waren, verfolgte der König nun erst recht das Ziel einer Durchsetzung der Liturgie. Er führte geradezu einen Kirchenkampf gegen die unbotmäßigen Pfarrer und nahm einen für das ganze Reich höchst gefährlichen Konflikt mit seinem jüngeren Bruder Karl, dem Herzog von Södermanland, in Kauf. Zugleich versuchte er auch, seinen katholischen Sohn und Thronfolger Sigismund auf die Beibehaltung seiner Grundsätze festzulegen[71]. Als er seine Todesstunde kommen fühlte, ließ er sich von seinem lutherischen Beichtvater das Abendmahl reichen und unterstrich nach dem Bekenntnis des Nicänums: „Haec est mea catholica fides, in qua sum natus, & educatas [!], in qua tandem in Domino emori cupio"[72].

Wir müssen nun auf die Ausgangsfrage zurückkommen: Was hat diesen König im Innersten bewegt? Ich habe bis jetzt nur versucht, die Kontinuität nachzuweisen, die Johanns Kirchenpolitik von Anfang an geprägt hat. Worum es dabei ging, habe ich vor allem negativ bestimmt: Ihr Ziel war nicht die Wiedereingliederung Schwedens in die römisch-katholische Kirche. Forscher wie Serenius und Roberts, die diese Auffassung teilen, sprachen relativ vage „vom patristisch orientierten Melanchthonismus und von Cassanders Vermittlungstheologie"[73] bzw. vom ästhetischen Sinn des Königs und von seinem Interesse an der „reunion of the churches"[74]. Insbesondere der Frage nach den Vorbildern und Quellen des Königs ist kaum jemand gründlicher nachgegangen, bis auf Roland Persson, der im wesentlichen ein negatives Ergebnis festhielt: Johann war – entgegen den bisherigen Annahmen – vor 1575/76 nicht von dem Reformkatholiken Georg Cassander und seiner für eine Vereinigung von Luthertum und Katholizismus werbenden „Consultatio" beeinflußt[75].

An anderer Stelle habe ich versucht, plausibel zu machen, daß der König in seiner Gefangenschaft in Gripsholm das Buch „Unio Dissidentium" von „Hermann Bodius" durchgearbeitet hat[76], eine 1527 erstmals erschienene

---

[71] Vgl. Garstein 2, 67–69.

[72] Silvester Johann Phrygius, Wahrhafftiger Bericht Von des ehedem Großmächtigen und Hochgebohrnen Fürsten und Herrn K. Johannis des Dritten ... würdigen und gottseeligen Abschied ..., in: Schwedische Bibliothec, hrg. v. Christian Nettelbladt, Bd. 4, Stockholm 1731, 217–224, hier: 221.

[73] Serenius (s. Anm. 69) 336: „... att Johans uppfattning i huvudsak präglats av den patristiskt orienterade melanchthonismen och Cassanders förmedlingsteologi ...". – Ähnlich Kerstin Strömberg-Back, Lagen, rätten, läran. Politisk och kyrklig idédebatt i Sverige under Johan III:s tid, Lund 1963, 194 f.; Åke Andrén, Den liturgiska utvecklingen i Sverige under reformationstiden, in: Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610, Red. Ingemar Brohed, Oslo 1990, 327–350, hier: 339; Montgomery 1995 (s. Anm. 5) 148–152.

[74] Roberts (s. Anm. 33) 277.

[75] Vgl. Persson (s. Anm. 40) 149–153.

[76] Vgl. Martin Friedrich, Johan III – katholischer Gegenreformator oder protestantischer Ireniker? Ein Hinweis auf eine bislang unbeachtete Quelle, in: Kyrkohistorisk Årsskrift 96 (1996) 115–118.

Kompilation von Kirchenväterzitaten, die zur Überwindung der Spaltungen eine Rückkehr zur Väterzeit propagierte, deren Theologie aber lutherisch interpretierte[77]. Der unbekannte Autor (es ist schon an Martin Bucer gedacht worden[78]) scheint aus den Reihen der oberdeutschen Humanisten zu stammen, ist aber eindeutig in das Lager der Reformation übergegangen. Meiner Ansicht nach läßt sich Johanns Kirchenpolitik besser verstehen, wenn man sie von diesem Werk aus der frühen Reformationszeit herleitet. Der König hatte wie „Bodius" durchaus Verständnis für die evangelische Rechtfertigungslehre, aber er ordnete sie dem gemeinchristlichen Erbe unter und wollte die Einheit als zeremonielle Einheit auf der Grundlage der alten Kirche realisieren. Sein zentrales Anliegen war, so meine These, die schwedische Kirche auf einen Weg hin zu seinem Kirchenideal zu führen; d.h. sie in der Form möglichst stark der altkirchlichen Tradition anzunähern, ohne die reformatorischen Prinzipien des sola scriptura und sola gratia aufzugeben.

Die Verhandlungen mit Rom bilden dagegen nach meiner Ansicht nur einen Nebenstrang innerhalb der kirchenpolitischen Bemühungen des Königs um eine Umgestaltung seiner Kirche. Dabei ging es nicht um eine Vereinigung mit der römischen Kirche, sondern wiederum um die Umsetzung von Prinzipien des Bodius. Weil in Schweden infolge des Traditionsbruchs keine gültig geweihten Bischöfe mehr vorhanden waren, war für den König die Einheit mit der alten Kirche zerstört. Die Union mit der katholischen Kirche war so kein Wert an sich, sondern wurde nur betrieben, weil sie der Weg zum Erhalt der apostolischen Sukzession schien[79]. Die Notwendigkeit eines geordneten apostolischen Amtes hatte Johann mit Bodius tief verinnerlicht, konnte die Pfarrer seiner schwedischen Kirche kaum als Geistliche anerkennen. Zugleich waren ihm Laienkelch, Priesterehe und Messe in der Landessprache aber so wichtig, daß er die Verhandlungen hieran scheitern ließ. Nach 1580 hatte er die Zweifel an der kirchlichen Dignität seiner schwedischen Kirche offenbar unterdrückt und widmete sich ihrer Reform mit verdoppelter Anstrengung.

III.

Die Herleitung der religiösen Position Johanns von der Schrift des Bodius wird zweifellos umstritten bleiben. Es müßte noch viel genauer nach Übereinstimmungen zwischen Bodius und der Nova Ordinantia und der Liturgie gesucht werden. Noch einmal bestätigt scheint mir aber durch diesen Ex-

---

[77] Zu dem Werk und seiner theologischen Einordnung am besten W. F. Dankbaar, De Unio Dissidentium van Hermann Bodius, in: Tijdschrift voor Geschiedenis 74 (1961) 367–381, bes. 373–377.

[78] Zu ergänzen gegenüber der in Anm. 76 genannten Miszelle ist noch ein neuerer Aufsatz von Robert Peters, The Enigmatic Unio Dissidentium: Tyndale's ‚Heretical' Companion?, in: Reformation 2 (1997) 233–240, der nun nicht mehr Bucer, sondern Oekolampad für den Autor hält. Eindeutige Belege kann er jedoch noch nicht geben.

[79] Vgl. Friedrich (s. Anm. 76) 116 f.

kurs die These der schwedischen Forschung, daß Johann III. eher Humanist als Gegenreformator war. Was bedeutet das nun für die Frage nach der Konfessionalisierung? Kann die Typologie der drei verschiedenen Konfessionalisierungen noch um eine humanistische Konfessionalierung erweitert werden?

Diese Bezeichnung klingt paradox, vielleicht sogar nach einer contradictio in adiecto. Von Erasmus bis Cassander waren die Humanisten bestrebt, die Grenzen zwischen den Konfessionen aufzuweichen und ihrer gegenseitigen Abschottung entgegenzuwirken. Aber der Aspekt der Versöhnung der Konfessionen steht nicht im Mittelpunkt von Johanns Kirchenpolitik, sondern eindeutig die Umgestaltung der Kirche in seinem eigenen Reich. Er stellte keine Programme für die Kirchenvereinigung in anderen Ländern auf, aber mit der Nova Ordinantia und der Liturgie definierte er so etwas wie einen eigenen konfessionellen Typus. Zu seiner Sicherung setzte er dieselben Mittel ein, die auch anderswo die Konfessionalisierung kennzeichnen. Er schottete das Reich gegen theologische Einflüsse von außen ab, indem er das Auslandsstudium und die Einfuhr unzensierter Bücher verbot[80]; er besetzte Schlüsselstellen in der Hierarchie und im Bildungswesen durch ergebene Anhänger; er disziplinierte die Geistlichen durch Reverse, die sie zu unterschreiben hatten[81], aber bemühte sich auch um die Verbesserung ihrer Bildung und wirtschaftlichen Absicherung. Schließlich wußte er, daß sie die Multiplikatoren sein mußten, und so warb er in zahlreichen Reden für seine Ziele.

Konfessionalisierung ist also einmal gekennzeichnet durch Maßnahmen zur Durchsetzung der eigenen kirchenpolitischen Position. Der Spielraum hierfür ergab sich aus den auch anderswo vergleichbaren Strukturen des Frühabsolutismus. Andere Merkmale fehlen freilich in der Kirchenpolitik von Johann III. Nur ein zunehmendes Bemühen des Königs um eine Verschärfung der Kirchenzucht ist neben den Bemühungen um die Verbreitung seiner Liturgie noch zu konstatieren[82].

Doch es gelang ihm nicht, seinen Vorstellungen dauerhafte Geltung zu verleihen. Wir haben es mit einem gescheiterten Konfessionalisierungsversuch zu tun. Weil es eine gelungene humanistische oder reformkatholische Konfessionalisierung auch sonst nirgends gegeben hat, möchte ich eigentlich nicht ernsthaft diesen Typus als vierten in das Paradigma einführen. Man kann natürlich die These aufstellen, Johann III. sei nur gescheitert, weil er nicht die geeignete Persönlichkeit gehabt habe oder weil die Konstruktion des Reiches mit dem selbständigen Herzogtum seines jüngeren Bruders Karl eine zentralistische Kirchenpolitik immer wieder konterka-

---

[80] Hierzu zwei schriftliche Befehle Johanns aus dem Jahr 1577 in Stockholms Magazin 1780, 680–682.

[81] Beispiele sind gedruckt in: Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens 2/3 (1795) 41–55.

[82] Vgl. Sven Kjöllerström, Guds och Sveriges lag under reformationstiden, Lund 1957, 53–67; hier bleiben aber noch manche Fragen zu klären, bevor man Parallelen zur reformierten Konfessionalisierung mit ihrer Verschärfung der Kirchenzucht ziehen kann.

rierte. Doch plausibler ist die Behauptung, seine Konfessionalisierung habe gar nicht gelingen können, weil mit der Berufung auf die altkirchliche Tradition gerade keine ausreichende theoretische Klarheit geschaffen war und die Konfessionalisierung nicht den Ausgleich, sondern die möglichst schroffe Abgrenzung von der anderen Konfession brauchte.

Daher ist gerade das Scheitern der Kirchenpolitik Johanns III. am lehrreichsten für das Phänomen der Konfessionalisierung. Es bestätigt sich, daß die wichtigste Voraussetzung für ein Gelingen der Konfessionalisierung das Zusammenwirken zwischen der politischen Macht und der kirchlichen Elite war. Weil es Johann nicht gelang, genügend Anhänger zu gewinnen, weil zahlreiche Theologen lieber das Exil in Kauf nahmen als sich der Liturgie zu fügen, deshalb war die parallel zu Johanns Bemühungen verlaufende lutherische Konfessionalisierung längerfristig erfolgreicher. Noch bevor sein Sohn, aus Polen kommend, Besitz von seinem Land ergreifen konnte, versammelten sich Geistlichkeit, Adel und Volk in Uppsala. Dort gewannen diejenigen die Oberhand, die in Rostock oder Lübeck Zuflucht gefunden hatten und dort zu strengen Lutheranern geworden waren. Daher wurden Liturgie und Nova Ordinantia abgeschafft und die Augsburger Konfession als unverbrüchliche Norm der schwedischen Kirche angenommen[83]. Anstelle von Sigismund wurde schließlich Herzog Karl König und erhielt Schweden dem Luthertum. Johanns Politik hatte also nur dazu geführt, daß in einem neuen Ausschlag des Pendels die schwedische Kirche das entschieden lutherische Gepräge erhielt, das sie im folgenden auszeichnen sollte.

[83] Zum „Uppsala möte", zu dem im Jubiläumsjahr 1993 noch einmal einiges an Literatur erschien, vgl. Kyrkohistorisk Årsskrift 93 (1993) 13–40; Montgomery 1995 (s. Anm. 5) 156–160.

Die Kirchenpolitik Frankreichs in seiner Besatzungszone

Von Martin Greschat

[Erster Teil]

1. Frankreichs Deutschlandpolitik

Im Gefolge der innenpolitischen Durchsetzung de Gaulles in Frankreich[1] kam auch sein außenpolitisches Konzept zum Zuge. Dies bezog sich keineswegs allein auf Deutschland, sondern nahm sehr bewußt ganz Europa in den Blick. Davon wird zu berichten sein. Aber kann man in diesem Zusammenhang wirklich von einer französischen Kirchenpolitik reden – wobei es also um mehr ging als die Anwendung der allgemeinen politischen Zielsetzung der Besatzungsmacht auch auf die kirchlichen Bereiche? Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten. Denn im Unterschied zu den drei anderen Siegermächten wählten die Franzosen auch hier einen eigenen Weg. Während die Briten und Amerikaner der Überzeugung waren – und diese dann auf ihre Weise zu verwirklichen versuchten –, daß die Mitwirkung der Kirchen wesentlich sei im Prozeß der Demokratisierung der Deutschen[2], und die Sowjets darauf setzten, die Kirchen bei der ins Auge gefaßten umfassenden Veränderung der Gesellschaftsstrukturen benutzen zu können[3], galt für

---

[1] Einen informativen Überblick dazu bietet: Wilfried Loth, Geschichte Frankreichs im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1987, besonders 138 ff. – Der Deutschen Forschungsgemeinschaft möchte ich auch an dieser Stelle für ihre Unterstützung bei der Bearbeitung der Thematik danken.

[2] Vgl. dazu: Arthur Hearnden (Hrg.), The British in Germany, London 1978; Josef Foschepoth – Rolf Steininger (Hrg.), Britische Deutschland- und Besatzungspolitik 1945–1949, Paderborn 1985; Nicholas Pronay – Keith M. Wilson (Hrg.), The Political Re-Education of Germany and Her Allies after World War II, London 1985; Jeffry M. Diefendorf u.a. (Hrg.), American Policy and the Reconstruction of West Germany, 1945–1955, Cambridge/Mass. 1993; Michael Lingk, Amerikanische Besatzer und deutsche Kirchen 1944–1948, Tübingen 1996.

[3] Vgl. dazu u.a.: Clemens Vollnhals, Zwischen Kooperation und Konfrontation, Zur Kirchenpolitik von KPD/SED und SMAD in der Sowjetischen Besatzungszone, in: Deutschland-Archiv 27 (1994) 478–490; Martin Georg Goerner, Die Kirche als Problem der SED, Berlin 1997.

die Franzosen weder das Eine noch das Andere. Sie erwarteten, getreu ihrer politischen Tradition und Kultur der strengen Trennung der Kirche vom Staat, sicherlich manches von den moralischen und sittlichen Kräften des Christentums – aber wenig oder nichts von den Kirchen. Insofern gab es hier im eigentlichen Sinn keine eigene französische Kirchenpolitik.

Doch auf der anderen Seite waren die Kirchen mit ihrem weitgespannten Einfluß in der deutschen Zusammenbruchgesellschaft nicht nur da, sondern sie waren auch in besonderem Maße privilegiert. Dazu hatte Frankreich seine Zustimmung gegeben – wovon im einzelnen noch zu berichten sein wird. Die Kirchen bildeten auch in der französischen Besatzungszone zunächst die einzige intakte deutsche Organisation. Sie allein verfügten zudem in den ersten Monaten nach Kriegsende über die Möglichkeit, eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen. Weil die Kirchen nun das Verhalten und Vorgehen der Franzosen weder einfach lobten oder schlicht ignorierten, sondern auch immer wieder kritisierten – mochte das noch so vorsichtig und verdeckt geschehen –, stellte sich alsbald die Frage, wie die Besatzungsmacht mit ihnen umgehen sollte, generell sowohl, als auch im Blick auf vielerlei konkrete Einzelfragen. Weil sich die reale Existenz und die Aktivitäten beider Großkirchen oft genug als Störfaktor für die offizielle französische Deutschland- und Besatzungspolitik erwiesen, mußte die Besatzungsmacht zumindest in Umrissen auch eine eigene Kirchenpolitik entwickeln. Doch diese kam eben nur im Kontext der gesamten französischen Deutschlandpolitik zum Zuge. Deshalb muß davon zunächst die Rede sein[4].

Diese Politik läßt sich mit drei Stichworten umreißen. Es ging Frankreich – also keineswegs nur de Gaulle – um Grandeur, Sécurité und Charbon. Anders ausgedrückt: Mittels der Nutzung der deutschen Wirtschaftskraft und insbesondere seiner Kohlevorkommen im Ruhrgebiet und an der Saar sowie der Auflösung des Deutschen Reiches zugunsten eines lockeren deutschen Staatenbundes mitsamt der Abtrennung der linksrheinischen Gebiete – die eigene Staaten, Luxemburg vergleichbar, bilden sollten –, würde Frankreich die Hegemonie in Europa erringen. Vom Rückzug der Amerikaner – wie nach dem Ersten Weltkrieg – waren nicht nur die Franzosen überzeugt. Dann blieben die drei Zentren Moskau, London und Paris – von denen im Grunde nur Frankreich eine ausschließlich europäische Macht darstellte: so daß es zwischen den beiden anderen Mächten, die auch in anderen Kontinenten engagiert waren, nicht nur vermitteln, sondern die Rolle des Schiedsrichters würde einnehmen können.

---

[4] Vgl. dazu: Claus Scharf – Hans J. Schröder (Hrg.), Die Deutschlandpolitik Frankreichs und die französische Zone 1945–1949, Wiesbaden 1983; Rainer Hudemann, Sozialpolitik im deutschen Südwesten zwischen Tradition und Neuordnung 1945–1953, Mainz 1988; Heinrich Küppers, Staatsaufbau zwischen Bruch und Tradition, Mainz 1990; Rolf Steininger, Ein neues Land an Rhein und Ruhr, Köln 1990; Stefan Martens (Hrg.), Vom „Erbfeind" zum „Erneuerer", Sigmaringen 1993; Dietmar Hüser, Frankreichs „doppelte Deutschlandpolitik", Berlin 1996. – Instruktiv sind auch die Literaturberichte: Rainer Hudemann, Kulturpolitik im Spannungsfeld der Deutschlandpolitik, in: Franz Knipping u.a. (Hrg.), Frankreichs Kulturpolitik in Deutschland, 1945–1950, Tübingen 1987, 15–33; Edgar Wolfrum, Französische Besatzungspolitik in Deutschland nach 1945, in: NPL 35 (1990) 50–62.

Auf diese Blütenträume fiel bald der Frost der politischen Realität. Trotzdem blieb diese Politik auch nach dem Abgang de Gaulles Ende Januar 1946 für die Nachfolger verpflichtend, insbesondere für den langjährigen Außenminister Georges Bidault – aber ebenso für die politisch einflußreichen Kommunisten und dementsprechend dann für breite Kreise der französischen Öffentlichkeit. Im Blick auf Deutschland bedeutete das: Die linksrheinischen Gebiete sollten von Deutschland abgetrennt und der Kontrolle Frankreichs unterstellt werden. Dabei planten die Franzosen verschiedene Formen der Angliederung. Am engsten sollte das Saarland angebunden werden, vor allem wirtschaftlich, aber auch politisch, möglicherweise sogar durch die Annexion. Das Gebiet des späteren Landes Rheinland-Pfalz gedachte man – wie erwähnt – zu einem Pufferstaat zwischen Deutschland und Frankreich auszubauen. Hier würden die Franzosen dauerhaft oder doch sehr lange Zeit nicht nur politisch, sondern auch militärisch präsent sein, so daß die Bevölkerung sich notwendigerweise an Frankreich orientieren und dahin ausrichten müßte. Auf eine ähnliche Entwicklung setzte man in Paris – allerdings im wesentlichen ohne militärischen Druck – im Blick auf Baden und Württemberg. Das Ruhrgebiet schließlich sollte ein französisch dominiertes internationales Territorium werden. Die dort lebenden Menschen würden ihre deutsche Staatsbürgerschaft verlieren; wer sie behalten wollte, müßte auswandern. Auf dieser Linie bewegte sich die französische Politik bis zum Frühjahr 1946. Hunger und Kälte würden im kommenden Winter sicherlich zur Reduzierung der Deutschen im Ruhrgebiet beitragen, erklärte Hervé Jean-Charles Alphand, der Leiter der Wirtschaftsabteilung im französischen Außenministerium, im Oktober 1945. Die Verbleibenden möge man zur Auswanderung drängen. Und noch im Frühjahr 1946 artikulierten Politiker in Paris ihr Mißfallen darüber, daß die Briten und Amerikaner der Vertreibung der Deutschen aus den Ostgebieten zugestimmt hätten und sich nun gegen das gleiche Vorgehen im Westen sträubten – was doch für die Sicherheit Frankreichs und Westeuropas ebenso notwendig sei[5]. Es waren die Briten, die diese Unmenschlichkeit verhinderten[6].

Generell setzte die französische Politik auf die Ausweitung des eigenen Einflusses aufgrund einer möglichst weitreichenden Dezentralisierung – um nicht zu sagen Zersplitterung – Deutschlands. Deshalb wurden nicht nur zonenübergreifende Aktivitäten und Zielsetzungen in der französischen Zone von der Militärregierung verhindert, sondern nach Kräften auch Verbindungen und Zusammenschlüsse, die über die Provinzen in der eigenen

---

[5] Vgl. dazu die Belege bei Steininger (wie Anm. 4) besonders 45 f., 83 f., 142.

[6] Der stellvertretende Militärgouverneur der britischen Besatzungszone, Sir Brian Robertson, erklärte offiziell am 18. Januar 1946: „Wir glauben nicht, daß irgendeine zivilisierte Nation berechtigt ist, einem besiegten Feind solche Bedingungen aufzuerlegen. Wir glauben nicht, daß das der richtige Weg ist, um in der Welt Frieden zu schaffen [...] Was die Demokratie in Deutschland betrifft, die wir alle wollen, hätten wir dann das genaue Gegenteil erreicht [...] Damit mich hier niemand mißversteht: Die britische Delegation wird niemals ihre Zustimmung dazu geben, Deutschland in eine Wüste zu verwandeln." Zit. Steininger (wie Anm. 4) 148.

Zone hinausgingen. Aus dem gleichen Grund blockierte Paris im Alliierten Kontrollrat die Einsetzung zentraler deutscher Verwaltungsorgane[7]. Zunächst also beherrschte und überlagerte bei der französischen Führung die Machtpolitik alles Andere. Gebündelt tritt diese Einstellung in der ausführlichen Erläuterung „zum deutschen Problem" der Vorläufigen Regierung der Französischen Republik vom 19. Juli 1945 zutage[8]. Diese erste offizielle Direktive hinsichtlich „unserer Vorgehensweise in Deuschland" sollte vordringlich „von einem rein politischen Gesichtspunkt" aus betrachtet werden, „d.h. unter dem Gesichtspunkt der Sicherheit". Dieser habe über allen anderen Erwägungen zu stehen. Das sei die grundlegende Folgerung, die Frankreich aus der Entwicklung seit 1918 zu ziehen habe. Nach der Darlegung der erwähnten territorialen Zielsetzungen heißt es weiter: Zwar dürfe man nicht allzusehr auf separatistische Tendenzen bauen; doch hoffe man, daß die Deutschen selbst in diesem Sinn aktiv würden, wenn man die Autonomie- und Separationsbestrebungen vor allem in Hamburg und Bayern fördere. Sogar ein föderalistisches Deutschland erschien den Franzosen als zu gefährlich. Der Föderalismus, urteilten sie, sei Preußens Mittel gewesen, um das Deutsche Reich zu schaffen. Wer deshalb von Föderalismus spreche, meine im Grunde „großdeutsch". Nicht zufällig benützten die „alten Pangermanisten" heute den Begriff Föderalismus, um den Separatismus zu verhindern und die deutsche Einheit zu bewahren. „Wir sollten uns den ‚föderalistischen' Tendenzen gegenüber zurückhaltend zeigen, denn man darf nicht vergessen, daß Preußen hinter der föderalistischen Maske die Vereinigung Deutschlands vorbereitet hat."[9] Insgesamt wollten die führenden französischen Politiker nicht weniger, als die preußisch-deutsche Geschichte seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts auslöschen. Deshalb – hieß es weiter – dürfe man bei allen pragmatischen politischen Erwägungen niemals das Entscheidende vergessen: „notre but essentiel est la destruction, non seulement de l'oeuvre hitlérienne, mais aussi de l'oeuvre prussienne, que marquent les dates de 1813 et de 1871."[10] Das hier umrissene Bild Preußens wird uns immer wieder begegnen, auch in kirchlichen Kreisen. Es prägte den überwiegenden Teil der politischen und kulturellen Elite Frankreichs.

---

[7] Auf die Notwendigkeit, zwischen Frankreichs Ablehnung einer deutschen Zentralverwaltung und seiner Zustimmung zu einer zentralen wirtschaftlichen Verwaltung Deutschlands zu unterscheiden, hat zuerst Rainer Hudemann verwiesen. Vgl. dazu Anm. 4.

[8] Dieser Text wurde zuerst herausgegeben und kommentiert von Rainer Hudemann als Document No. 1, 20. 7. 1945: Directive pour notre action en Allemagne, in: Henri Menudier u.a. (Hrg.), L'Allemagne occupée 1945–1949, Asnières 1989, 175–182. Abgedruckt und übersetzt, jedoch datiert auf den 19. 7., findet sich derselbe Text bei Alain Lattard, Gewerkschaften und Arbeitgeber in Rheinland-Pfalz unter französischer Besatzung 1945–1949, Mainz 1988, 314–323 (danach zitiert). Dort findet sich auch das Protokoll der Sitzung des Interministeriellen Ausschusses vom 20. 7. 1945 mit dem Votum de Gaulles (324–327). Hudemann bietet außerdem eine erläuternde „Note sur le Problème Allemand" vom 19. 7. (175–182). Ich zitiere diese drei Texte, die eine sachliche Einheit bilden, als A, B und C. Hier: A, 314; C, 177.

[9] A, 314.

[10] C, 178 f.

Paris wollte die politische Zusammenarbeit mit den drei anderen Alliierten. Vor allem war man – wie auch auf sowjetischer Seite – an der wirtschaftlichen Einheit Deutschlands interessiert, um es effizienter „ausbeuten" zu können[11]. De Gaulle unterstrich diese Absicht nachdrücklich: „Wir haben ein vitales Interesse, aus Deutschland so viel Reparationen wie möglich zu holen, besonders in Form von Kohle und Arbeitskräften."[12] Die Durchsetzung dieses Programms brachte Zehntausenden deutscher Soldaten, die sich den Amerikanern oder Briten ergeben hatten, harte Jahre in französischer Kriegsgefangenschaft – und nicht wenigen den Tod[13].

Nachdem die „Großen Drei" – also die USA, Großbritannien und die Sowjetunion – auf der Potsdamer Konferenz beschlossen hatten, daß jede Besatzungsmacht ihre Reparationsansprüche im wesentlichen aus der eigenen Zone befriedigen sollte[14], besaß die bereits vorher von den Franzosen betriebene rücksichtslose wirtschaftliche Ausbeutung ihrer Besatzungszone einen legalen Anstrich. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, bleibt festzuhalten, daß Frankreich ebenso dauerhaft wie systematisch die ökonomischen Ressourcen der von ihm beherrschten deutschen Gebiete auf sämtlichen Ebenen nutzte[15]. Ging es zunächst vor allem um die Rückerstattung und den Ausgleich für die von den Deutschen während ihrer Besatzung aus Frankreich abtransportierten Waren und Güter, folgte bald die systematische Wegnahme der Erzeugnisse aus nahezu sämtlichen deutschen Betrieben. Neben die Demontagen, Requisitionen und Kontributionen trat die Entnahme aus der laufenden landwirtschaftlichen und industriellen Produktion. Die Besatzungsarmee und das Personal der Militärregierung mußten aus den Erträgen des Landes nicht nur ernährt, sondern gut versorgt werden – was z.B. bedeutete, daß ein französischer Soldat am Tag 225 Gramm Fleisch erhielt, der deutsche Normalverbraucher dagegen höchstens 200 Gramm im Monat![16] Daß auch in Frankreich die Menschen hungerten, trat den Deutschen angesichts dieser Realitäten kaum ins Bewußtsein. Ganze Branchen im Land wurden auf die Bedürfnisse der französi-

---

[11] „L'ensemble du territoire allemand constitue un gage commun. Dans la mesure où ce gage pourra être exploité par les quatre puissances occupantes, il y a intérêt à ce qu'aucune d'entre elles ne distraie à son profit exclusif une part de l'actif commun (la question de la Sarre étant toutefois réservée)." A, 318.

[12] B, 324.

[13] Auf Einzelheiten dieser komplexen Thematik werde ich später zurückkommen. Vgl. dazu generell: Kurt W. Böhme, Die deutschen Kriegsgefangenen in französischer Hand, München-Bielefeld 1971; ders., Geist und Kultur der deutschen Kriegsgefangenen im Westen, München-Bielefeld 1968; Kurt W. Böhme – Helmut Wolff, Aufzeichnungen über die Kriegsgefangenschaft im Westen, München-Bielefeld 1973; Grégoire Tingaud, Le Traitement des Prisonniers de guerre allemands en France après la seconde guerre mondiale, in: Revue d'Histoire Diplomatique 106 (1992) 121–133.

[14] Vgl. dazu Ernst Deuerlein (Hrg.), Potsdam 1945, Quellen zur Konferenz der „Großen Drei", München 1963.

[15] Dieser Aspekt wird besonders herausgestellt von: Klaus-Dietmar Henke, Politik der Widersprüche, Zur Charakteristik der französischen Militärregierung in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, in: VfZ 30 (1982) 500–537.

[16] Ebd. 522 f.

schen Wirtschaft ausgerichtet, der sie Rohstoffe, Halb- und Fertigprodukte zu liefern hatten. Die systematische Abholzung beträchtlicher Teile des Schwarzwaldes erregte Aufsehen und Empörung über die französische Zone hinaus.

Diese Entwicklung beseitigte das französische Interesse an Deutschland als wirtschaftliche Einheit nicht, ließ es jedoch immer wieder zurücktreten. Denn prinzipiell blieb Paris auf dem im Juli 1945 eingeschlagenen Kurs: „Die gemeinsame Kontrolle darf nicht zur Wiedereinsetzung einer Zentralregierung in Deutschland führen. Man darf nicht den Fehler von 1919 wiederholen. Weder die Erwägung ökonomischer Interessen noch die Erleichterung der Kontrolle dürfen das vorrangige Ziel einer politischen Dezentralisation Deutschlands in den Hintergrund drängen."[17] Die Schwierigkeit, an dieser Zielsetzung festzuhalten und gleichzeitig der wachsenden Notwendigkeit einer stärkeren ökonomischen Vernetzung innerhalb der eigenen Besatzungszone und über diese hinaus Rechnung zu tragen, förderte bis zum Ende der Besatzungszeit nicht unerheblich die Unklarheiten in der französischen Deutschlandpolitik.

Dieselbe Wirkung hatte die insbesondere von der Militärregierung in Baden-Baden bis zuletzt vertretene Auffassung, man sei stark genug, um endlich doch in irgendeiner Form die Zustimmung der anderen Alliierten zur Abtrennung des linken Rheinufers von Deutschland zu erreichen. Der französische Oberbefehlshaber, General Pierre Koenig, blieb unbeirrbar bei diesem gaullistischen Programm. Dasselbe gilt von seinem Mitarbeiterkreis in Baden-Baden, wozu an führender Stelle sein einflußreicher außenpolitischer Berater Tarbé de St.-Hardouin gehörte. Dieser erklärte im Blick auf die politischen Meinungsverschiedenheiten unter den Alliierten noch im März 1947 – also unmittelbar vor der Moskauer Außenministerkonferenz: „die Franzosen sind aufgerufen, eine erstrangige Rolle zu spielen. Je nachdem, ob Frankreich nach der einen oder anderen Seite neigt, gerät die Sowjetunion in die Isolierung oder wird das Spiel der Angelsachsen schwer beeinträchtigt [...] Es ist kein Zweifel, daß man unter diesen Umständen schon bei Beginn der Konferenz mit dringenden Bitten an uns herantreten wird". Das war pure Illusion. Trotzdem lautete die offizielle Version weiterhin – wie sie Tarbé kurz zuvor noch einmal ausdrücklich bekräftigt hatte: „Frankreich wünscht weiterhin die Abtrennung des Rheinlands vom Rest Deutschlands."[18]

Sicherlich erschöpfte sich darin nicht die französische Deutschland- und Besatzungspolitik. Es gab mannigfache Alternativen, auf nahezu sämtlichen politischen Ebenen[19]. So hatten z.B. Kreise der Résistance andere Konzepte entwickelt, ebenso verschiedene Politiker und Literaten. Einzelne Militärs

[17] A, 318.

[18] Alain Lattard, Zielkonflikte französischer Besatzungspolitik in Deutschland, Der Streit Laffon – Koenig, 1945–1947, in: VfZ 39 (1991) 1–35, hier 25 f.

[19] Vgl. dazu neben der in Anm. 4 und 18 genannten Literatur noch: Renata Fritsch-Bournazel, Die Wende in der französischen Nachkriegspolitik 1945–49, in: Die französische Deutschlandpolitik zwischen 1945 und 1949, Tübingen 1987, 7–25, besonders 12 ff.; Lattard, Gewerkschaften (wie Anm. 8); Küppers, Staatsaufbau (wie Anm. 4) besonders 34 ff.; Hüser, „doppelte Deutschlandpolitik" (wie Anm. 4).

warnten vor einer Politik, die den deutschen Nationalismus fördern müßte. Hohe Ministerialbeamte bemühten sich, die offizielle französische Straf- und Machtpolitik zu unterlaufen. Auf der höchsten politischen Ebene kam es tatsächlich seit 1946 zu einer vorsichtigen, freilich durchweg widersprüchlichen Umorientierung. Doch für die allermeisten Deutschen war davon wenig zu spüren[20]. So blieb das Mißtrauen gegenüber dem „Erbfeind". Und die überwältigende Mehrheit der französischen Wähler zeigte sich bis weit in das Jahr 1948 hinein nicht bereit, eine andere als die von de Gaulle und seinen Nachfolgern öffentlich vertretene harte Politik gegenüber den Deutschen hinzunehmen[21].

Die Unklarheit und Undurchsichtigkeit der französischen Besatzungspolitik beruhte jedoch nicht nur auf widersprüchlichen Konzeptionen, sondern durchaus auch auf beträchtlichen organisatorischen Mängeln. Dazu gehörte vor allem das Fehlen klarer und situationsgerechter Weisungen aus Paris[22]. Entweder ergingen überhaupt keine Anordnungen, oder sie blieben so vage bzw. widersprüchlich, daß sie keine Hilfe für dringend gebotene Entscheidungen boten. Auch auf wiederholte Anfragen der Militärregierung erfolgte nicht selten keine Antwort. Ein Ausdruck der Konfusion war die mehrfache Umbildung der Verwaltungsspitze für die französische Besatzungszone in Paris. Auch darin spiegelte sich, was man, im Blick auf die IV. Republik insgesamt, als die „kürzeste von kurzfristigen Politiken" bezeichnet hat, „wodurch es halb schwachsinnig und halb unmöglich war, langfristige Ziele zu verfolgen"[23]. Dieser Sachverhalt ermunterte und nötigte die Militärregierung in Baden-Baden zu Improvisationen und selbständigen Entscheidungen. Dasselbe gilt für die französische Abteilung im Alliierten Kontrollrat in Berlin. Sie unterstand Koenig, der jedoch lediglich zu den Sitzungen in die alte Reichshauptstadt kam. Infolgedessen mußte sein Stellvertreter dort eigene Entscheidungen treffen, oft ebenfalls ohne genaue Informationen und die exakte Kenntnis der Zusammenhänge. Das alles hatte dann wieder massive Vorwürfe aus Paris zur Folge, indem man dort die mangelnde Kontrolle der Besatzungsorgane in Deutschland beklagte oder ihre Selbstherrlichkeit attackierte.

---

[20] Wohl zu Recht urteilt Henke (Politik, wie Anm. 15, 535, Anm. 187): „Mutmaßungen über eine schon 1945 einsetzende Politik der Kooperation in der französischen Zone wären nur dann erheblich, wenn sich solche Tendenzen französischer Besatzungspolitik auch in anderen als in Marginalbereichen niedergeschlagen hätten und auch nachweisen ließen."

[21] Instruktiv für die Ängste und die hochgradig negativ besetzten Vorstellungen der Franzosen in dieser Zeit gegenüber den Deutschen ist auch: Dietmar Hüser, Frankreich, Deutschland und die französische Öffentlichkeit 1944–1950, Innenpolitische Aspekte deutschlandpolitischer Maximalpositionen, in: Martens (wie Anm. 4) 19–64.

[22] Vgl. dazu besonders den Überblick bei Lattard, Gewerkschaften (wie Anm. 8) 15–48.

[23] „The Fourth Republic's domination by Parliament injected a permanent bias to clientelism, patronage, zeal for spending and reluctance to vote taxes, in brief, the shortest of short-term politics, which made it somewhere between maddening and impossible to pursue long-term goals." François Duchêne, Jean Monnet, The first Statesman of Interdependence, New York-London 1994, 173.

Eine analoge Konfusion zeigte sich auf der Ebene der Zonenverwaltung. Das lag zum einen an der fehlenden Zeit und Kraft Frankreichs, detaillierte Programme auszuarbeiten, vor allem jedoch, geeignetes Personal auszubilden. In vielem folgte man dem angelsächsischen Vorbild und übernahm diese Handbücher[24]. Erheblich schwieriger gestaltete sich die Rekrutierung der erforderlichen Menschen. Die Franzosen bauten gleichwohl einen gewaltigen bürokratischen Apparat auf. In Baden-Baden lebten z.B. 1946 einunddreißigtausend Deutsche neben vierundvierzigtausend Angehörigen der Besatzungsmacht[25]. Am Ende desselben Jahres kamen auf zehntausend Einwohner in der französischen Zone achtzehn Besatzer – in der britischen Zone waren es zehn, in der amerikanischen drei[26]. In der Truppe hieß Baden-Baden aufgrund dieser aufgeblähten Bürokratie „Baderne-Baderne", was sich frei als Ansammlung von Trotteln (baderne) übersetzen läßt[27]. Doch nicht nur Unfähige trafen sich hier, sondern auch solche, denen der Boden in Frankreich aus politischen Gründen zu heiß geworden war, sowie mancherlei Schmarotzer, „die gern individuelle Wiedergutmachung betrieben, [...] – diese Okkupanten waren die Geißel der französischen Präsenz in Deutschland"[28].

Der andere Grund für das andauernde Durcheinander in der Verwaltung der französischen Besatzungszone war institutioneller Art. Seit Anfang November 1945 lag sie nicht mehr in der Hand des Militärs, sondern von Zivilisten, die allerdings Uniformen trugen[29]. An deren Spitze stand als Administrateur Général Emile Laffon. Er begriff sich nicht nur als oberster Verwaltungsmann, sondern durchaus als Leiter der Besatzungspolitik in der französischen Zone. Dieselben Ambitionen verfolgte jedoch auch General Pierre-Marie Koenig, der Oberbefehlshaber der französischen Truppen in Deutschland. Somit existierte in Baden-Baden eine doppelte Verwaltungsspitze. Aufgrund der fehlenden oder ungenauen Abgrenzung der jeweiligen Kompetenzen kam es bis Ende 1947, als Laffon ausschied, zu ständigen Reibereien, Streitigkeiten und einander widersprechenden Anweisungen zwischen dem konservativen, unbedingt der Linie de Gaulles folgenden Berufsoffizier und dem erheblich jüngeren, brillanten Verwaltungsfachmann[30]. Dabei spielten natürlich auch die unterschiedlichen Sichtweisen des Militärs bzw. des Zivilisten eine Rolle. Aber viel gewichtiger war, daß beide Männer als entschiedene Vertreter der unterschiedlichen Positionen der französischen Deutschlandpolitik auftraten. Beharrte Koenig, wie erwähnt, auf de Gaulles Kurs, ging es Laffon zwar ebenso eindeutig um die französische Vorherrschaft – doch er suchte diese geschmeidiger durchzusetzen, insbesonde-

---

[24] Vgl. dazu: Marshall M. Knappen, And Call it Peace, Chicago 1947, 143 f.

[25] Jochen Thies – Kurt von Daak, Südwestdeutschland – Stunde Null, Düsseldorf 1979, 29 ff.

[26] Lattard, Gewerkschaften (wie Anm. 8).

[27] Heinz Weil, Am Rande des Strudels, Erinnerungen 1913–1983, Stuttgart ²1988, 116.

[28] Alfred Grosser, Deutschlandbilanz, München 1970, 79.

[29] Vgl. Lattard, Gewerkschaften (wie Anm. 8).

[30] Grundlegend zu dieser Thematik ist die in Anm. 18 genannte Studie von Lattard.

re im Blick auf die wirtschaftliche Zusammenarbeit mit den beiden anderen westlichen Alliierten sowie einer stärkeren verantwortlichen Einbeziehung der Deutschen. Die Doppelpoligkeit der Administration kam ferner darin zum Ausdruck, daß parallel zu der von Laffon geleiteten Verwaltung diejenige Koenigs existierte. Zu seinem „Kabinett" gehörten mehr als dreihundert Offiziere. Aber auch der schon genannte Diplomat Tarbé de St.-Hardouin, der politische Berater Koenigs und wie dieser klar für das Konzept de Gaulles eintretend, verfügte über einen beträchtlichen, ausschließlich ihm unterstellten Stab. Das gilt ebenso für die fünf Ländergouverneure – von Baden, Württemberg-Hohenzollern, dem Saarland, Rheinland-Hessen-Nassau sowie Hessen-Pfalz[31]. Diese Gouverneure unterstanden der von Laffon geführten Verwaltung, unterhielten gute Kontakte zum „Kabinett Koenig" – und gingen immer wieder selbstbewußt eigene Wege.

Wie gedachte man nun auf dem Hintergrund dieser politischen Zielsetzungen mit der deutschen Bevölkerung umzugehen?

Daran bestand selbstverständlich kein Zweifel, daß man ihre Mitarbeit benötigte. In der erwähnten Direktive vom Juli 1945 hieß es dementsprechend: „Wir können keine dauerhafte Politik in Deutschland ohne Kontakt mit den Deutschen machen."[32] Doch es komme darauf an, sehr genau zu überprüfen, mit welchen Deutschen eine Zusammenarbeit möglich sei und wieviel Vertrauen man ihnen entgegenbringen könne. Der entscheidende Gesichtspunkt dafür war die Frage, ob und inwieweit sich „die ehemals demokratischen Elemente" unter den Deutschen – dazu wurden Mitglieder des Zentrums und der Sozialdemokratie, Gewerkschaftler und Vertreter von Berufsorganisationen gezählt sowie „die in diesen Gebieten mächtigen katholischen Kräfte" – auf den Boden der französischen Deutschlandpolitik stellen würden. Auf der Basis der von Paris geschaffenen politischen Verhältnisse in Deutschland sollte die Bevölkerung eben lernen, daß sie nur dann hoffnungsvoll in die Zukunft blicken könne, wenn sie die von Frankreich geschaffenen Veränderungen akzeptierte. „Eine ‚gelenkte Autonomie' muß den Deutschen wie eine Zuflucht im Unglück erscheinen, als ein Mittel, sich vom preußischen Dirigismus und Militarismus zu befreien und darin ihren Vorteil zu sehen."[33]

Diese Einstellung wurde nicht nur von der großen Mehrheit der politischen Führung in Frankreich geteilt[34], sondern sie galt auch im wesentlichen unverändert bis zum Ende der Besatzungszeit. Die hier formulierte Mischung aus Werben um die Deutschen und Zwangsmaßnahmen gegen sie bot dauerhaft die Möglichkeit, einmal die eine und dann wieder die andere Komponente in den Vordergrund zu rücken. Musterhaft verstand es z.B. de Gaulle bei seiner Rundreise durch die französische Zone Anfang Oktober

---

[31] Die beiden letztgenannten Territorien wurden im Sommer 1946 zum Land Rheinland-Pfalz zusammengefaßt.

[32] A, 317.

[33] Ebd. 323. Ähnlich C, 327, jedoch mit besonderer Betonung der Gewinnung der Kirchen.

[34] Vgl. dazu auch: Monique Mombert, Sous le signe de la rééducation, Jeunesse et Livre en Zone Française d'Occupation (1945–1949), Strasbourg 1995, besonders 11–30.

1945, Hoffnungen unter den Deutschen zu wecken und Zuversicht zu verbreiten[35]. Obwohl in seinen Reden Hinweise auf die politischen Zielsetzungen Frankreichs in Deutschland keineswegs fehlten, gingen diese jetzt unter in der Begeisterung der Besiegten darüber, daß der General ihnen die Hand reichte, real ebenso wie symbolisch, daß er Franzosen und Deutsche in einem „wir" zusammenschloß. Auf dieser Linie bewegten sich dann auch die Bemühungen der Franzosen hinsichtlich der Umerziehung der Deutschen[36]. Dabei spielte der Germanist Raymond Schmittlein mitsamt seinem exzellenten Mitarbeiterstab eine wesentliche Rolle. Er hatte sich früh de Gaulle angeschlossen, war mit Koenig eng verbunden und kam nun im August 1945 als Direktor der Abteilung „Öffentliche Erziehung" (Education publique) nach Baden-Baden. Man hat Schmittlein als „einen veritablen Minister für Erziehung und Kultur in der französischen Besatzungszone" bezeichnet[37]. Sein hochgestecktes Ziel hieß „changer la mentalité d'un peuple"[38]. Dementsprechend definierte er im Juli 1947 die Aufgabe seiner Abteilung so: Es gehe darum, bei den jungen Menschen „den Sinn für Kritik und Objektivität zu entwickeln, die Liebe zur Freiheit und den Geist der Toleranz". Schmittlein fuhr fort: „Il a été entendu qu'autant que possible il devait être montré que tous ces fondements de la vraie démocratie n'étaient point des produits d'importation, mais qu'ils se retrouvent en Allemagne à toutes les époques et qu'ils avaient été reconnus et représentés par tous les grands penseurs allemands." Insofern galt also nicht mehr alles Festhalten der Deutschen an ihren geistigen Traditionen und pädagogischen Überlieferungen als Ausdruck eines unbelehrbaren Nationalismus. Zu dieser Akzentverschiebung hat fraglos die Konfrontation mit den deutschen Realitäten beigetragen. Gleichwohl sprach Schmittlein auch weiterhin von der Notwendigkeit der „Entpreußung" und sogar der „Entgermanisierung" der Deutschen. Und niemals bezweifelte er, daß er besser als alle anderen wisse – und auf jeden Fall besser als die Deutschen –, was in der Bildungspolitik zu geschehen habe. Bis zuletzt wiesen die französischen Behörden auf diesem Gebiet deshalb die deutsche Mitbestimmung immer wieder einmal zurück, „da die Umerziehung der Jugend eines der wesentlichen Ziele der französischen Besatzung darstelle"[39]. Auch französische Vorstöße, die Schmittleins Konzept nicht entsprachen, blockte er rigoros ab. Das mußte z.B. Marcel Sturm, der oberste protestantische Militärgeistliche, erfahren, als er im Herbst 1946 eine Dokumentation über das Eintreten der Bekennenden Kirche für die Jugend gegenüber dem nationalsozialistischen Staat herausbringen wollte. Schmitt-

[35] Vgl. dazu etwa: Joseph Jurt (Hrg.), Die „Franzosenzeit" im Lande Baden von 1945 bis heute, Freiburg 1992, 72-75.

[36] Vgl. dazu generell: Franz Knipping – Jacques Le Rider (Hrg.), Frankreichs Kulturpolitik in Deutschland 1945–1950, Tübingen 1987; Gabriele Clemens (Hrg.), Kulturpolitik im besiegten Deutschland 1945–1949, Stuttgart 1994; Stefan Zauner, Erziehung und Kulturmission, München 1994; Mombert, Sous le signe (wie Anm. 34).

[37] Georges Cuer, L'action culturelle de la France en Allemagne occupée (1945–1949), in: Revue d'Histoire Diplomatique 101 (1987) 7–60, hier 12.

[38] Ebd., dort auch das Folgende.

[39] So z.B. Hettier de Boislambert an den Ministerpräsidenten von Rheinland-Pfalz am 27. 6. 1948, zit. bei Lattard, Gewerkschaften (wie Anm. 8) 66.

lein ließ Sturm mitteilen, ein solches Buch sei „gegenwärtig nicht von Interesse". Im übrigen „widerspreche es der französischen Schulpolitik"[40].

2. Kirchenpolitische Erwägungen und Entscheidungen

Die Kirchen kamen also, wie wir sahen, im Kontext der politischen Überlegungen Frankreichs kaum in den Blick[41]. Allerdings war Ende 1944 ein französischer Delegierter zu den Beratungen der European Advisory Commission (EAC) in London gestoßen, wo die „Großen Drei" auf der Grundlage eines amerikanischen Entwurfs gemeinsame Richtlinien für ihre Kirchenpolitik formulierten. Diese EAC-Direktive Nr. 12 – sie stimmt mit der amerikanischen Direktive JCS 1143 überein – bildete die Basis für das Allied Religious Affairs Committee (ARAC), also die im August 1945 innerhalb des Alliierten Kontrollrates in Berlin eingerichtete Abteilung für religiöse Angelegenheiten. Sie besaß keine Entscheidungsbefugnis, konnte also nur Empfehlungen aussprechen. Immerhin wurden die früher in London erarbeiteten Grundsätze hier im Oktober 1946 noch einmal von allen vier Besatzungsmächten gebilligt. Jetzt hielt man jedoch auch fest, worin man sich nicht einig war, d.h. in welchen Punkten die Oberbefehlshaber in ihren Zonen nach eigenem Ermessen verfahren konnten.

Insgesamt gewährten die vier Alliierten den Kirchen ein beträchtliches Maß an Freiheit und Selbstbestimmung. Sie stellten Gottesdienste und religiöse Handlungen ebenso unter ihren Schutz wie kirchliche Gebäude und Einrichtungen. Der von den Nationalsozialisten beschlagnahmte Besitz der Kirchen sollte ihnen zurückgegeben werden. Auch die kirchliche Presse wollte man wieder zulassen, den Religionsunterricht in den Schulen sowie prinzipiell die Arbeit kirchlicher Gruppen. Lediglich eine indirekte Kontrolle behielten sich die Alliierten vor. Dazu gehörte auch, daß den Kirchen das Vorrecht eingeräumt wurde, ihr Personal selbst vom Geist des Nationalsozialismus zu reinigen. Umstritten war dagegen die Genehmigung von kirchlichen Jugend- und Sportgruppen sowie von Wohlfahrtsverbänden. Dasselbe galt im Blick auf die Zahlung der Staatsleistungen an die Kirchen und die staatliche Einziehung der Kirchensteuern. Nichtsdestoweniger waren die Kirchen in allen vier Besatzungszonen aufgrund dieser Regelungen in hohem Maße privilegiert. Sie allein besaßen zunächst auch die Möglichkeit, sich vor einer begrenzten Öffentlichkeit kritisch zu den Maßnahmen einer Besatzungsmacht zu äußern. Davon wird noch zu reden sein.

Nach diesen Richtlinien verfuhren alle Besatzungsmächte. Aber selbstverständlich setzten sie jeweils eigene Akzente, entsprechend ihrer politi-

[40] Zauner, Erziehung (wie Anm. 36) 283.

[41] Jürgen Thierfelder hat hierzu einen ersten Überblick vorgelegt: Die Kirchenpolitik der Besatzungsmacht Frankreich und die Situation der evangelischen Kirche in der französischen Zone, in: Kirchliche Zeitgeschichte 2 (1989) 221–238. Wichtige Ergänzungen bietet: Clemens Vollnhals, Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch, Göttingen 1988, XIII-XXIII. Eine materialreiche Zusammemstellung der Fakten bietet jetzt: Christophe Baginski, La Politique Religieuse de la France en Allemagne occupée 1945–1948, Villeneuve-d'Ascq 1997.

schen Kultur und vor allem im Blick auf die aktuellen politischen Zielsetzungen ihrer Staaten. Die französische Position im Konzert der Alliierten im Kontrollrat charakterisierte der bereits mehrfach genannte Tarbé de St.-Hardouin in einem ebenso ausführlichen wie scharfsinnigen Schreiben an den französischen Außenminister Georges Bidault am 9. Februar 1946 folgendermaßen[42]: Fragen der Religion und der Religionspolitik hätten in den zurückliegenden Monaten im Kontrollrat keine besondere Rolle gespielt. Das läge sicherlich nicht an der Belanglosigkeit dieser Thematik, sondern unverkennbar daran, daß die entscheidenden Probleme ausgeklammert würden – was wiederum nicht verwunderlich sei angesichts der nicht nur divergierenden, sondern einander diametral entgegengesetzten Auffassungen der Alliierten über die Bedeutung der Religion für die „Hinführung des deutschen Volkes zur Praktizierung der Demokratie".

Als irrelevant dürfe man den religiösen Faktor schon deshalb nicht ansehen – fuhr Tarbé fort –, weil er gegenwärtig für die Deutschen von größter Bedeutung sei. Das könne man angesichts ihrer Lage auch durchaus verstehen. Prinzipiell ließe sich dagegen sicherlich nichts einwenden, denn ein Mittel gegen das Gift des Nazismus bilde die Religion allemal. Doch bei alledem handele es sich insofern um ein Politikum, als die Einstellung der Deutschen sich mit der Überzeugung der Angelsachsen treffe. Tarbé warnte davor, die Tatsache, daß gegenwärtig annähernd 95 Prozent der deutschen Bevölkerung, Atheisten eingeschlossen, Religionsunterricht in den Schulen wünschten, im Sinne der französischen politischen Kultur schlicht als geistige Rückständigkeit abzutun. Denn hier begännen sich offensichtlich geistige Fronten zu formieren. Keineswegs nur Katholiken begrüßten in Deutschland die Politik des Vatikans, also die scharfe Abgrenzung gegenüber dem Osten und die nachdrückliche Hervorhebung der Zugehörigkeit Deutschlands zu den „Ländern der Christenheit", unterstrich Tarbé. Die Berichte des französischen Botschafters beim Vatikan belegten nach seiner Überzeugung diese Einstellung ebenso wie die päpstlichen Äußerungen anläßlich der jüngst erfolgten Erhebung des Berliner Bischofs Konrad von Preysing zum Kardinal. Wirklich politisch relevant werde alles das jedoch dadurch, daß die Amerikaner – und mehr noch die Briten – eine solche Hochschätzung der Religion teilten und mithin förderten. Das hätten sie mehrfach bei den Verhandlungen im Alliierten Kontrollrat bewiesen. Die Angelsachsen erfülle die Sorge, daß in Deutschland ohne das Mitwirken der Kirchen ein Chaos entstände – auf jeden Fall aber keine demokratische Ordnung errichtet werden könne[43]. Auch sei in Rechnung zu stellen, daß die deutschen Katholiken und Protestanten bereits wieder ihre traditionellen internationalen Verbindungen zu ihren Glaubensgenossen aufgenommen hätten, letztere also vor allem nach England, Amerika sowie in die Schweiz.

---

[42] Archiv des französischen Außenministeriums (Ministère des Affaires étrangères, MAE), Paris: Europe, 1944–1949, Allemagne, Bd. 67.

[43] Ebd.: „à leur yeux la mission de l'Eglise, qu'elle soit catholique ou protestante, est autant de contribuer à la préservation de l'ordre social établi que de répandre parmi les masses la conception qu'ils se font d'un univers démocratique".

Ganz anders beurteilten die Russen die Frage der Religion, berichtete Tarbé weiter; und er ließ keinen Zweifel daran, daß er mit ihrer Sicht der Dinge im wesentlichen übereinstimmte. „Ihr historischer Realismus befähigt sie, den Antiklerikalismus als ebenso überholt anzusehen wie seinen Gegenstand. Sie hüten sich jedoch, das zur Schau zu stellen, und sie behandeln die praktischen religiösen Probleme mit der größtmöglichen Objektivität." Für ihr Konzept der Demokratie benötigten die Russen weder Religion noch Kirchen. Selbstverständlich sei die volle Gewissens- und Kultfreiheit. Auch könne auf Wunsch der Bevölkerung in den Schulen Religionsunterricht erteilt werden. Aber jede Privilegierung der Kirchen – z.B. im Blick auf die Erziehung oder die öffentliche Einziehung der Kirchensteuern – müsse zurückgewiesen werden. Ein solches Ansinnen erschien den Russen als „ein Fortleben des Mittelalters, was unvereinbar ist mit einer demokratischen Staatsform". Genau denselben Standpunkt vertrete auch die französische Delegation, unterstrich Tarbé de St.-Hardouin. Faktisch distanzierte er sich damit von der Position der beiden angelsächsischen Alliierten, welche „die Bedeutung der Aufgabe unterstrichen, die den Kirchen hinsichtlich der demokratischen Bildung der Jugend anvertraut werden müsse".

Dieser Bericht Tarbés umreißt exakt die Grundzüge der französischen Politik gegenüber den Kirchen in ihrer Besatzungszone. Selbstverständlich gewährte man die Freiheit der Religionsausübung und den Schutz kirchlicher Einrichtungen und Organisationen. Auch der moralische und sittliche Einfluß der Kirchen genoß volle Anerkennung, insbesondere wenn er dem Ausgleich und der Versöhnung diente – mithin der Beruhigung der Bevölkerung. Aber sobald die Kirchen sich selbständig an die Öffentlichkeit wandten und eigene Vorstellungen vortrugen, wurde sogleich Mißtrauen wach, folgten in aller Regel alsbald Einsprüche, Drohungen, auch Repressionen. Davon wird noch ausführlich zu berichten sein. Um diese Reaktionen zu verstehen – und damit auch die Voraussetzungen der Argumentation von Tarbé de St.-Hardouin –, muß man sich vor Augen halten, daß die von der Dritten Republik 1905 durchgeführte schroffe Trennung von Staat und Kirche in Frankreich in hohem Maße von der Absicht geleitet gewesen war, keine andere, also auch keine religiös gegründete gesellschaftliche Organisation zwischen den Staat und seine Bürger treten zu lassen[44]. Diese Zielsetzung gehörte seitdem – wie reflektiert auch immer – zur politischen Kultur Frankreichs.

---

[44] Instruktiv ist diesem Zusammenhang die Bemerkung von Juan J. Linz im Blick auf die französische Situation: „Das feindliche Modell der Trennung von Kirche und Staat gründet letztlich auf einer Ablehnung des kulturellen Pluralismus, d.h. des Respekts vor unterschiedlichen Bedeutungssystemen und Mustern sozialen Verhaltens. Es geht von der Idee aus, daß eine wahre politische Gemeinschaft ein gemeinsames Wertesystem, Glaubenssystem, und auch bürgerliche oder patriotische Rituale braucht, um die der Religion in einer säkularisierten Gesellschaft zu ersetzen oder um die Religion, die für eine Quelle der Teilung in der Gesellschaft gehalten wird, zu beseitigen." Juan J. Linz, Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion, in: Hans Maier (Hrg.), „Totalitarismus" und „Politische Religionen", Konzepte des Diktaturvergleichs, Paderborn 1996, 129–154, Zitat 135 f.

Die Praxis des Umgangs der französischen Militärregierung mit den Kirchen entsprach weitgehend diesen skizzierten Überlegungen. Selbstverständlich fehlten auch hier nicht die organisatorischen Pannen. Wie kompliziert zum Beispiel die Kontakte zwischen Baden-Baden und Berlin bei der Behandlung kirchlicher Angelegenheiten waren, belegt ein Schreiben von General Koeltz vom Januar 1946 an das Hauptquartier[45]. Wir haben, schrieb er aus Berlin, weder die nötigen Unterlagen noch die erforderlichen Informationen. Stellen wir Fragen, erhalten wir entweder keine Antwort oder diese trifft zu spät ein, nachdem die Sitzungen längst stattgefunden haben. Deshalb könne die französische Delegation – im Unterschied zu den anderen Alliierten, die stets über reiche Informationen und Materialien verfügten – auch nie aktiv werden. Niemals habe man deshalb bis jetzt die Möglichkeit besessen, „einen Vorschlag zu unterbreiten, der auf den Sitzungen der Kommission Gegenstand einer Diskussion hätte sein können". Daß man nun in Baden-Baden erst Untersuchungen anstellen mußte, wer für diese Fragen – und mithin die erwähnten Pannen – zuständig war, erhellt exemplarisch die organisatorische Misere der französischen Militärverwaltung auch im kirchlichen Bereich[46].

Gewichtiger erscheint die betont kühle, distanzierte Haltung gegenüber den Kirchen, welche die Franzosen im Alliierten Kontrollrat an den Tag legten. In einer auf den 20. Januar 1947 datierten Zusammenstellung der Zentrale in Baden-Baden über ihre Tätigkeit entsprechend der alliierten Übereinkünfte auf dem kirchlichen Sektor heißt es[47]: Selbstverständlich habe man die Gewissens- und Kultfreiheit wiederhergestellt und ebenso selbstverständlich würden die Organisationen der bestehenden religiösen Gruppen respektiert. Den jüdischen Gemeinden helfe man beim Wiederaufbau und außerkirchliche Veranstaltungen, wie z.B. Prozessionen, behindere man nicht. Ebenso liberal verhielte sich die französische Militärregierung gegenüber der religiösen Presse – „die gleichwohl den allgemeinen Zensurbestimmungen unterliegt". Der von den Nationalsozialisten enteignete kirchliche Besitz werde nach Möglichkeit zurückgegeben, was vorrangig für die noch existierenden Synagogen sowie die jüdischen Friedhöfe gelte. Hinsichtlich der Kirchensteuer und den staatlichen Subsidien verfahre man entsprechend den bestehenden Abkommen und Konkordaten der deutschen Länder mit den Kirchen. Diese Liberalität der französischen Militärregierung „schließe jedoch keineswegs eine sehr aufmerksame Überwachung der Aktivitäten und öffentlichen Verhaltensweisen des Klerus aus, zumal wenn diese über den moralischen und geistlichen Bereich hinausgehen". In dieser Hinsicht habe die französische Militärregierung mehrfach die Zu-

[45] Archiv der französischen Besatzung in Deutschland und Österreich (Archives de l'Occupation Française en Allemagne et en Autriche, AOFAA), Colmar, Affaires Politiques: Intérieur et Cultes, c. 3303, p. 94,6. Dieselbe Klage formulierte Carteron, der französische Delegierte in ARAC, am 29.4.1946 am Ende seines Berichtes, vgl. ebd.

[46] Am Rande des genannten Schreibens ist beim Hinweis auf die verschiedentlich erfolgten Anfragen notiert: „Première? nouvelle!" Zum Vorwurf der verspätet eingegangenen Antworten heißt es: „qui a répondu?"

[47] Wie Anm. 45.

rückziehung oder Änderung kirchlicher Verlautbarungen verfügen müssen, „weil der Text als unvereinbar angesehen wurde mit der allgemeinen Politik, welche die Alliierten in Deutschland verfolgen". So habe man z.B. jüngst die Petition „religiöser Autoritäten" für die Freilassung der deutschen Kriegsgefangenen verbieten müssen. Davon wird unten weiter zu berichten sein.

Nach statistischen Angaben über die Entnazifizierung unterstrich der Berichterstatter dann einmal mehr die Liberalität der französischen Militärregierung gegenüber den deutschen Kirchen. Man erlaube ihnen, an der moralischen Erneuerung des deutschen Volkes mitzuwirken. Doch gleichzeitig werde die Militärregierung „eine wachsame Kontrolle über ihre Aktivitäten ausüben, um zu verhindern, daß ihr tatsächlicher Einfluß sich zum Schaden der alliierten Interessen auswirkt".

In der endgültigen Fassung dieses Tätigkeitsberichtes begegnen einige Erweiterungen, bei denen es sich offenkundig um Angleichungen an den britischen und amerikanischen, aber auch den russischen Bericht handelt. Nun sprachen die Franzosen auch von der Zulassung des Religionsunterrichts in den Schulen, von der Wiedereröffnung der Theologischen Fakultäten sowie der Arbeit karitativer und mit der Jugend befaßter Organisationen. Ebenso war von Reiseerleichterungen für Kirchenleute die Rede. Und anstelle des zitierten Hinweises auf die „wachsame Kontrolle" der französischen Militärregierung hieß es nun, sie werde fortfahren, „besonders die Tätigkeit demokratischer Elemente im deutschen Klerus zu fördern" – was auch immer das angesichts der skizzierten Überzeugungen und Maßnahmen heißen mochte!

Die vorherrschende Einstellung der französischen Militärregierung gegenüber den Kirchen blieb also – wie auch dieser Bericht vom Ende Januar 1947 belegt – insgesamt eher frostig als freundlich. Selbst der sowjetische Überblick klang erheblich verbindlicher – sicherlich aufgrund taktischer politischer Erwägungen –, zu schweigen von den wohlwollenden Darlegungen der Briten und Amerikaner. Nur die Franzosen redeten durchgängig, entsprechend ihrer Terminologie, nicht von Kirchen, sondern von religiösen Gruppen. Nachdrücklicher als alle anderen Alliierten betonten sie durchgängig die Notwendigkeit, die Kirchen zu beaufsichtigen und zu kontrollieren und ihren Aktionsradius einzugrenzen. Sicherlich handelte es sich dabei nur um die eine Seite der französischen Politik gegenüber den Kirchen in ihrer Besatzungszone. Aber es war die nach außen gekehrte, die offizielle Seite.

Zur Durchsetzung dieser Politik existierte – wie bereits berichtet – seit dem November 1945 ein eigener Verwaltungsapparat, an dessen Spitze Emile Laffon stand. Zu den ihm unterstellten Abteilungen gehörte u.a. die für unseren Zusammenhang besonders wichtige für „Verwaltungsangelegenheiten" (Direction Générale des Affaires Administratives, DGAA), geleitet von Maurice Sabatier[48]. Diesem Generaldirektor wiederum unterstanden ebenfalls mehrere Sektionen, zu denen neben der für das Erziehungswesen unter Raymond Schmittlein auch die für „Inneres und Kultus" (In-

[48] Vgl. zu den Einzelheiten die in Anm. 36 genannte Literatur.

térieur et Cultes) unter dem Präfekten Holveck gehörte. Alle Fragen und Probleme, welche die Belange der beiden Großkirchen sowie der jüdischen Gemeinden betrafen, der Freikirchen und Sekten, sollten in erster Linie von dieser Behörde behandelt und entschieden werden. Dieselben Verwaltungsorgane existierten prinzipiell auch auf den nachgeordneten politischen Ebenen.

Zur organisatorischen Besonderheit der französischen Besatzungspolitik im Blick auf die Kirchen gehörte, daß es neben dieser Behörde noch besondere Berater für die jeweiligen konfessionellen Angelegenheiten gab – also die jüdischen, römisch-katholischen und protestantischen. Diese Aufgaben übernahmen jetzt auch offiziell, d.h. seit der endgültigen Einrichtung einer eigenständigen Militärseelsorge innerhalb der französischen Besatzungszone im Februar 1946 durch das Kriegsministerium in Paris, die obersten Militärseelsorger der genannten drei Konfessionen[49]. Sie waren jedoch nicht Laffon, sondern dem Oberkommandierenden, also General Koenig, attachiert. Trotzdem bestand eine – allerdings komplizierte – Verzahnung mit dem Verwaltungsapparat, weil die einzelnen aumôniers généraux auch die Vorgesetzten der in den Abteilungen „Inneres und Kulte", „Öffentliche Bildung" sowie „Information" als Berater und Informanten tätigen Sachverständigen waren. Man begreift leicht, daß der protestantische aumônier général Marcel Sturm sich schon sehr früh über die Tendenz der jeweiligen Abteilungschefs beklagte, diese Leute umfassend in ihre politische Verwaltung zu integrieren[50].

Gewichtiger war der Einspruch innerhalb des Apparates gegen die Etablierung des geschilderten Konzepts. Mit einer kaum verhüllten Bezugnahme auf die laizistische Ausgrenzung der Kirchen aus dem allgemeinen politischen und speziell dem staatlichen Bereich wurde Sabatier am 6. September 1945 ein Gutachten vorgelegt, in dem schwerste Bedenken gegen die ins Auge gefaßte Position der obersten Militärseelsorger und der ihnen untergeordneten Geistlichen geäußert wurden[51]. Wer garantiere denn, daß sie sich nicht in die Politik einmischten? Und wer sollte und könnte sie, angesichts der ihnen hier eingeräumten unklaren organisatorischen Zuordnung, kontrollieren? Die Vertreter der Kirche würden schnell über ein vorzügliches Netz an Informationen und persönlichen Beziehungen verfügen, gerade auch im Blick auf „les milieux allemands". Argwöhnisch urteilte der Schreiber des Gutachtens, daß die Geistlichen in den Interessenkonflikten, denen sie sogleich ausgesetzt wären, sich vermutlich eher für die Loyalität zugunsten ihrer Glaubensgenossen als für den französischen Staat entscheiden würden. Insofern ging es also bei der französischen Kirchenpolitik in Deutschland nicht nur um Mißtrauen gegenüber diesen Kirchen, voran der römisch-katholischen, sondern um klare Vorurteile ihnen gegenüber insgesamt.

---

[49] AOFAA, Colmar, Affaires Politiques, c. 3303, p. 93, d. 2.

[50] Sturm an Boegner, 20. 3. 1946: Paris, Aumônerie Protestante Générale (APG), Papiers diverses, p. 3.

[51] AOFAA, Colmar, wie Anm. 49.

Auf dieser Linie der dezidierten Trennung zwischen der Arbeit der Militärseelsorge einerseits und andererseits den Aufgaben der Militärregierung lag folgerichtig auch die Dienstanweisung General Koenigs vom 26. September 1945 für die aumôniers généraux[52]. Die entscheidenden Sätze lauteten: „Die Seelsorger haben nicht in die französische Religionspolitik in Deutschland einzugreifen." Und weiter: „Les Aumôniers généraux ne sont pas les Conseillers ecclésiastiques normaux du Général Commandant en Chef. Ce n'est qu'exceptionellement et sur invitation spéciale et personelle du Général Commandant en Chef ou de l'Administrateur Général Adjoint pour le Gouvernement Militaire, qu'ils pourraient être appelés à donner un avis sur certaines questions de politique religieuse ou à prendre certains contacts avec les milieux ecclésiastiques allemands." Das war eine ebenso klare wie enge Begrenzung der Beratertätigkeit der obersten Militärseelsorger. Aber dieser Text diente offenbar in erster Linie der Fixierung der offiziellen Linie – und somit der Beschwichtigung eventueller Kritiker. Denn in der Praxis gewährte Koenig den obersten Militärseelsorgern einen beachtlichen Freiraum, insbesondere Marcel Sturm. Aber auch andere Militärseelsorger verfügten über solche Möglichkeiten. So berichtete z.B. Georges Casalis, der seit Mitte März 1946 Militärseelsorger in Berlin war, über sein Verhältnis zu den dortigen Vertretern der Militärregierung: „Es ist klar, daß ich hier nur als Seelsorger bin. Aber von Anfang an hat man mich gebeten – voran Herr Carteron, der mich mit besonderer Liebenswürdigkeit empfangen hat –, praktisch die Arbeit eines kirchlichen Beraters zu tun, ohne daß ich diesen Titel hätte."[53]

Die Stelle des katholischen aumônier général war nicht leicht zu besetzen, weil dessen Befugnisse sich nicht auf alle französischen Truppen erstreckten, sondern lediglich für die Besatzungstruppen in Deutschland und Österreich galten[54]. Schließlich wurde im Januar 1946 Robert Picard de la Vacquerie gewonnen, der sein Amt jedoch erst im August antrat. Im Oktober 1946 erhielt er in Paris die Bischofsweihe. Picard hatte vorher u.a. in der Studentenseelsorge gearbeitet und als Direktor der französischen katholischen Universitätsmission viele Reisen durch Europa, die USA sowie in die Sowjetunion unternommen. Weil er sich öffentlich gegen die nationalsozialistischen Rassegesetze sowie die gewaltsame Verpflichtung junger Franzosen für den Arbeitseinsatz in Deutschland äußerte, verhaftete ihn die Gestapo im Juli 1944. Doch kam er bald wieder frei. In der französischen Besatzungszone engte Picard nun bewußt selbst die Möglichkeiten einer größeren Einflußnahme insofern ein, als er seine Untergebenen klar und fest anwies, „sich nicht auf politische Fragen einzulassen"[55]. Dafür seien ausschließlich die Organe der französischen Militärregierung zuständig. So be-

[52] Ebd.

[53] Zit. in einem Schreiben von B. de Luze vom 28. 5. 1971 an den französischen Botschafter in der Bundesrepublik Deutschland: Paris, Archiv der Fédération Protestante de France, ohne Signatur.

[54] Vgl. dazu Heeresarchiv (Service Historique de l'Armée de Terre, SHAT), Vincennes, 1 K 284, c. 36, c. 96, sowie Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41) 56–58.

[55] Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41) 57.

schied Picard sämtliche Bittsteller, auch die deutschen Bischöfe. Sicherlich informierte er immer wieder Koenig, mit dem ihn ein gutes persönliches Verhältnis verband, über innerkirchliche Vorgänge und Stimmungen. Aber die offizielle Linie, wonach er und seine Geistlichen sich ausschließlich mit religiösen Fragen zu befassen hätten, verließ Picard de la Vacquerie nie.

Eine wesentlich andere Rolle spielte Marcel Sturm. 1905 in Mühlhausen geboren, das damals, in der deutschen Zeit, als die am entschiedensten französische Stadt des Elsaß galt, studierte er in Straßburg und Montpellier Theologie, arbeitete von 1929 bis 1939 als Pfarrer in Hüningen im Elsaß und engagierte sich gleichzeitig in der ökumenischen Bewegung. Nach der Niederlage Frankreichs floh er aus einem deutschen Kriegsgefangenenlager, schlug sich nach Nordafrika durch und wirkte seit dem Januar 1942 als Pfarrer und Militärseelsorger in Algier. Hier schloß sich Sturm de Gaulle an, war seit Februar 1943 Chef der protestantischen Militärseelsorge bei den Truppen des Freien Frankreich und 1945 sämtlicher französischer Truppen. Aus dieser Zeit in Nordafrika datierten auch seine guten Beziehungen zu General Koenig.

Sturms Stellung ging jedoch insofern beträchtlich über die Position des protestantischen aumônier général hinaus, als ihn die Fédération Protestante de France als ihren Verbindungsmann zu den deutschen evangelischen Kirchen betrachtete. In diesem Sinn hatte Boegner, der Präsident dieses Bundes, sich im Juli 1945 mit dem französischen Kriegsminister verständigt[56]. Das Ergebnis teilte Boegner am 3. August auch General Koenig mit[57]. Danach erschien es ausgesprochen sinnvoll, die Kontakte, welche sowohl die Militärregierung als auch die Leitung der Militärseelsorge zu den deutschen evangelischen Kirchen aufnehmen müßten, in einem Amt zusammenzufassen. Übergebe man diese Aufgaben dem Chef der allgemeinen Militärseelsorge, bliebe die Unabhängigkeit der kirchlichen Arbeit gegenüber dem Verwaltungsapparat in der französischen Besatzungszone ebenso wie deren volle politische Selbständigkeit gewahrt. Das Ziel der protestantischen Tätigkeit sei dabei ein doppeltes: Einerseits gehe es darum, die Kontrolle der deutschen religiösen Aktivitäten sicherzustellen; andererseits müsse man „die konstruktiven deutschen Elemente aufspüren, ihnen helfen und sie beschützen"[58]. Boegner – und an seiner Seite Sturm – planten also, gezielt in die Verhältnisse der deutschen evangelischen Kirche einzugreifen. Davon wird noch zu berichten sein. Deutlich ist zugleich, daß diese beiden französischen Protestanten bei ihrem Vorhaben zumindest partiell mit der Zustimmung politischer Kreise ihres Landes rechnen konnten. Denn dem Argument Boegners, der Mann, um den es hier ging – also Sturm – müsse mindestens den Rang eines Obersten erhalten, um über das nötige Ansehen innerhalb und außerhalb der Armee zu verfügen, wurde sogleich entsprochen. Und man akzeptierte im Kriegsministerium auch, daß der französische Kirchenbund diesem aumônier général ausreichende Vollmachten geben wür-

---

[56] Note pour servir de mémoire à l'entretien de M. le Pasteur Boegner avec M. le Ministre de la Guerre, 12.7.1945: APG, Paris, Papiers diverses, p. 7; zu Boegner vgl.: Roger Mehl, Le Pasteur Marc Boegner, 1881–1970, Paris 1987.

[57] AOFAA, Colmar, Affaires Politiques, c. 3303, p. 93, d. 2.

de, damit er direkt mit den Vertretern der deutschen Kirchen sowie dem im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rat in Genf Gespräche führen könnte.

Sturm hat diese Möglichkeit intensiv genutzt – wozu auch gehörte, daß es ihm gelang, sich eine angesehene Position in der Zentrale in Baden-Baden aufzubauen. Am 20. März 1946 informierte er darüber Boegner[59]. Zu dem bis jetzt Erreichten gehöre, schrieb Sturm, daß er außerhalb der offiziellen Zusammenkünfte ausführliche Gespräche mit vielen Militärs und Politikern führen könne – so z.B. mit General Koenig, dem Chef von dessen Zivilkabinett Vareux, mit Sabatier oder Holveck. „Die allgemeine Politik unter den verschiedensten Aspekten ist der hauptsächliche Gegenstand dieser Unterhaltungen, verbunden mit sämtlichen Begleitumständen der Religionspolitik." Selbstbewußt fügt Sturm hinzu: „Il y a maintenant une politique protestante et elle est reconnue." Man darf wohl davon ausgehen, daß bei diesen Gesprächen die Übereinstimmung im Blick auf die großen Linien der französischen Besatzungspolitik überwog.

Die eigentliche Gefahr für die Realisierung dieser Politik sahen die Franzosen allerdings nicht in den deutschen evangelischen Kirchen, sondern im deutschen Katholizismus – und insbesondere in dessen Episkopat. Auf die Anfrage des französischen Außenministeriums, wie sich denn die Bischöfe beider Konfessionen Frankreich gegenüber stellten, beschränkte sich Tarbé de St.-Hardouin in seiner Antwort auf die Katholiken[60]. Diese Bischöfe, führte er aus, ständen Frankreich gegenwärtig z.T. ebenso feindlich gegenüber wie nach dem Ersten Weltkrieg. Als Beispiel für diese Kontinuität verwies er auf Bischof Bornewasser von Trier. Trotzdem gebe es aber Chancen für eine gute Zusammenarbeit – wenn es nur gelänge, den katholischen Klerus für die Ausrottung des Nationalsozialismus einzusetzen, allerdings „sur le plan purement religieux". Denn der Nationalsozialismus bedeute „dans son essence même la négation complète du christianisme".

Das entsprach wieder exakt der offiziellen politischen Linie: Neben der Ausübung ihrer kultischen Funktionen sollten die Kirchen geistig und geistlich an der Erneuerung der Bevölkerung mitwirken, aber sich auf keinen Fall politisch äußern. Ihren prägnantesten Ausdruck fand diese Zielsetzung in der Anweisung, die Erzbischof Gröber von Freiburg am 30. Mai 1945 erhielt: Die Predigten dürften nicht die geringste Anspielung auf das Vorhandensein einer Militärregierung oder der Besatzungstruppen enthalten – aber sie sollten das nationalsozialistische Regime verdammen![61]

Es fehlte nicht an demonstrativ freundlichen Gesten der Militärregierung gegenüber den Repräsentanten beider Kirchen. So wurde z. B der von den Nationalsozialisten verbannte Bischof Sproll feierlich nach Rottenburg zurückgeholt. Auch Bischof Wurm kam mit französischer Unterstützung wieder nach Stuttgart[62]. Aber im Alltag dominierten systematische Einengungen und Bevormundungen bis hin zu kleinlichen Schikanen im Blick auf

---

[58] Wie Anm. 56.
[59] Paris, APG, Papiers diverses, p. 3.
[60] Schreiben vom 15.10.1945: MAE, Paris, Europe 1944–1949, Bd. 688, 73 f.
[61] Zit. bei Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41) 44.
[62] Ebd. 36–40.

alles, was sich politisch deuten ließ[63]. Die Franzosen scheuten sich auch nicht, Spitzel in einzelne Gottesdienste zu schicken[64]. Nennenswerte Konflikte gab es jedoch auf der Gemeindeebene kaum. Sie wurden eher auf der obersten Etage ausgetragen, nämlich zwischen einzelnen Bischöfen und den Spitzen der Militärregierung.

Wurm hatte sich bereits am 10. Mai 1945 bei dem Empfang durch französische Militärs vorsichtig gegen deren Ausschreitungen und entschieden gegen die Auffassung der Schuld aller Deutschen gewandt: „Das Herz des deutschen Volkes schlug für den Frieden, der Krieg war ein Parteikrieg. Eben deshalb sollte man nicht das ganze deutsche Volk als verantwortlich für die Gewalt- und Schreckensmethoden eines Systems ansehen, das von einer weit überwiegenden Mehrheit innerlich abgelehnt worden ist."[65] Wurm vertrat diese Überzeugung auch in der folgenden Zeit immer wieder öffentlich, wobei er mit Vorwürfen gegen die Franzosen nicht sparte[66]. Aus demselben konservativen, christlich-nationalen Geist heraus opponierten die katholischen Bischöfe. Sie redeten freilich erheblich lauter, nachdrücklicher – und vor allem selbstbewußter[67]. Man bekannte sich hier ausdrücklich zum Vaterland – so der Mainzer Bischof Stohr – und nahm für den katholischen Volksteil „zum guten Teil als Verdienst in Anspruch", daß der innere Zusammenbruch nicht noch schrecklicher ausgefallen sei[68]. Mehrfach wies Gröber den Gedanken der Schuld aller Deutschen zurück und sah im Leben in den Kriegsjahren sogar „ein Stück Martyrium darin, sich für eine Sache in Pflichttreue zu opfern, die dem eigenen Wunsch und Willen nicht im mindesten entsprach". Auch sonst wies der Erzbischof in jenem Hirtenbrief vom 21. September 1945 sämtliche Anklagen gegen die deutsche Bevölkerung entschieden zurück oder relativierte sie erheblich[69]. Im Blick auf die Fuldaer Bischofskonferenz und ihren Hirtenbrief vom 23. August schrieb General Koenig im September an den französischen Außenminister: Dieser Episkopat bildet eine reale Macht. Er agiert nicht nur als der religiöse, geistige und moralische Leiter eines verwirrten Volkes, sondern stets auch als der „défenseur naturel des droits de la population"[70].

---

[63] Die von Baginski aufgeführten Belege (ebd. 38–40, 44–50 u. ö.) ließen sich unschwer vermehren.

[64] Ebd. 44.

[65] Gerhard Besier – Jörg Thierfelder – Ralf Tyra (Hrg.), Kirchen nach der Kapitulation, Bd. 1, Stuttgart 1989, 94–96, Zit. 95.

[66] Sehr instruktiv hierzu ist: David J. Diephouse, Wanderer zwischen zwei Welten? Theophil Wurm und die Konstruktion eines protestantischen Gesellschaftsbildes nach 1945, in: Rainer Lächele – Jörg Thierfelder (Hrg.), Das evangelische Württemberg zwischen Weltkrieg und Wiederaufbau, Stuttgart 1995, 48–70.

[67] Belege dazu bieten: Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41) besonders 45–50, 142 f., 150–157, 201–208; Mombert, Jeunesse en Livre (wie Anm. 34); sowie insbesondere Wolfgang Löhr (Hrg.), Dokumente deutscher Bischöfe, Bd. 1: Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945–1949, Würzburg 1985.

[68] Löhr, Dokumente (wie Anm. 67).

[69] Ebd. 45–55, Zit. 48.

[70] Schreiben vom 20.9.1945: MAE, Paris, Europe 1944–1949, Allemagne, Bd. 67,

Die Kirchen besaßen einen zu großen Freiraum – sowohl im Blick auf ihre institutionelle Privilegierung durch die Alliierten als auch hinsichtlich ihrer internationalen Verflechtungen –, als daß man sie – jedenfalls im Westen – durch Verbote und Sanktionen wirksam hätte hindern können, sich auch politisch zu äußern. Was sollte man dagegen unternehmen? Diese Frage formulierte General Koenig am 11. September 1945 in einem eindringlichen Schreiben an das Interministerielle Komitee für die deutschen Angelegenheiten in Paris[71]. Unbedingt müßte, schrieb er, so schnell wie möglich, die Religionspolitik definiert werden, die man in Deutschland zu verfolgen gedächte. Auf konkrete Weisungen komme es dabei an: Wie sollte man es mit dem Religionsunterricht in den Schulen halten? Wie hätten die Vertreter der Militärregierung mit den deutschen Bischöfen umzugehen? Welchen Spielraum könne man den obersten Militärseelsorgern im Blick auf den Verkehr mit ihren deutschen Glaubensgenossen lassen?

Koenig sah sehr genau, daß sich die erwünschte Kooperation mit den Deutschen – und hier also mit den Christen in Deutschland – kaum auf der Ebene der französischen Militärregierung würde realisieren lassen. Deshalb wünschte er in diesem Schreiben die Hinzuziehung von Franzosen, die wirklich zum Widerstand gehört hatten, aber auch von deutschen Exulanten. Sie sollten Begegnungen und Konferenzen vor allem mit Katholiken bzw. Protestanten in Deutschland veranstalten. Könnte man nicht, überlegte König weiter, Verbindungen zwischen den Christen beider Länder aus der Vorkriegszeit in dem genannten Sinn nutzen? Bei alledem ging der General freilich sehr selbstverständlich davon aus, daß solche gemeinsamen Veranstaltungen die Linie der französischen Besatzungspolitik vertreten würden. Die Realität sah bisweilen erheblich differenzierter aus. Davon wird im letzten Teil dieses Überblicks zu berichten sein. Daß sich die offizielle französische Politik gegenüber den Kirchen nicht einfach durchsetzen ließ, lag – wie schon mehrfach betont – zum einen an dem Freiraum, den alle Alliierten den Kirchen in Deutschland gewährt hatten. Aber es lag zum anderen, gerade hinsichtlich der französischen Besatzungszone, doch auch an den ebenso konkreten wie komplexen Erfahrungen, welche die Vertreter der Besatzungsmacht mit den Deutschen und insbesondere den Repräsentanten der Kirche in Deutschland machten. Das hob die skizzierten politischen Zielsetzungen nicht auf. Aber es verflüssigte sie. Ein gutes Beispiel dafür sind die Petitionen beider Kirchen vom Ende des Jahres 1946 an die Siegermächte für die Freilassung der deutschen Kriegsgefangenen.

---

110 f. Diese Beurteilung des Hirtenbriefes mitsamt dem in ihm enthaltenen „Schuldbekenntnis" ist recht instruktiv, zumal wenn man sie mit späteren katholischen und auch protestantischen Deutungen vergleicht!

[71] AOFAA, Colmar, Affaires Politiques, c. 3303, p. 93.

KRITISCHE MISZELLE

Biblische Lesarten und athanasianische Chronologie

Von Luise Abramowski

Aus der unter der Leitung von Martin Tetz stehenden Bochumer Werkstatt für die Athanasius-Ausgabe ist mit der hier anzuzeigenden Arbeit[1] eine weitere Abhandlung der Düsseldorfer Akademie hervorgegangen, so tüchtig wie die frühere von 1991 („Ariana et Athanasiana", Bd. 83), die von der gleichen Autorin und Frank Simon stammte. 1995 erschien als Bd. 90 von Christel Butterweck die Athanasius-Bibliographie (408 Seiten stark), sie wurde Martin Tetz gewidmet. Das im Untertitel unserer Abhandlung genannte Schreiben des Athanasius an die Bischöfe Ägyptens ist als Faszikel 1 der neuen Athanasius-Ausgabe inzwischen erschienen (Berlin 1996), „vorbereitet von Karin Metzler" und „besorgt" von Dirk Uwe Hansen und Kyriakos Savvidis, wie das Titelblatt mit lobenswerter Präzision mitteilt (die Mitarbeit des Projektleiters wird bescheidentlich in den „Vormerkungen" erwähnt, p. VI des Faszikels). Auf die Untersuchung Metzlers konnte im Editionsband nur vorausverwiesen werden.

Diese Untersuchung entstand im Zusammenhang mit den Bochumer Kollationen der Handschriften der drei Arianerreden des Bischofs von Alexandrien, da die Konstitution des Athansiustextes auch die darin enthaltenen biblischen Zitate etc. nicht übergehen kann. Die spezifische Fragestellung des Titels ist durch eine Untersuchung von Henric Nordberg (1962) bedingt, der aus der üblichen Annahme, daß Athanasius seine größeren Schriften sämtlich in dem einen oder anderen seiner häufigen Exilsaufenthalte geschrieben habe, schloß, daß der dort benutzte Bibeltext nicht der heimische des Bischofs gewesen sein könne; so meinte er zwei Exilstexte feststellen zu können. Ich will hier gleich vorwegnehmen, daß die akribischen Aufstellungen Metzlers dies Ergebnis als nicht haltbar erscheinen lassen.

Um den (oder die) von Athanasius benutzten Bibeltext(e) einordnen zu können, wird in einem Abschnitt „Zur biblischen Überlieferung" (p. 14–18) der Forschungsstand für die Lokalisation („alles andere als unumstritten")

---

[1] *Karin Metzler: Welchen Bibeltext benutzte Athanasius im Exil?* Zur Herkunft der Bibelzitate in den Arianerreden im Vergleich zur ep. ad epp. Aeg. (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen Bd. 96), Opladen (Westdeutscher Verlag) 1997, kt., 130 S., ISBN 3–531–05116–4.

bestimmter Hss. referiert. Für das NT werden die Kategorien des Münsterschen Instituts übernommen (p. 14 mit n. 23). Von diesen Kategorien, I-V, bietet V den Mehrheitstext, dessen Vorform die Koine ist; I-III spiegeln den Prozeß wider, der zur Entwicklung des Reichstextes führte. Ein „alexandrinischer Text" des 4. Jhdts. wäre im Spektrum I-III zu suchen und „dürfte ein gewisses Maß an Koine-Lesarten enthalten haben". Für die LXX muß man berücksichtigen, daß „zwischen der Rahlfschen und verschiedenen Bänden der Göttinger Ausgabe" „Unterschiede in der Bewertung einzelner Handschriften und Gruppen" bestehen (p. 15). Der dritte Abschnitt des Buches, über den „Umgang des Athanasius mit dem Bibeltext" (p. 18–27), sollte zur Pflichtlektüre für jeden werden, der Athanasius liest oder sich mit der gleichen Sache bei anderen altkirchlichen Autoren befaßt. Eine Eigentümlichkeit des Athanasius ist der „Verzicht auf Abstand der Heiligen Schrift gegenüber. Bereits die Handhabung der biblischen Sprache bekräftigt den Anspruch, daß Nizänische Orthodoxie und legitimer christlicher Glaube ununterschieden seien, daß es keinen grundsätzlichen Perspektivenwechsel zwischen kanonischer und antiarianischer Schrift gebe" (p. 24).

Manche der biblischen Zitate muß man dem „Väterstrang" zuordnen. Es gibt Verse, bei denen mehrere Kirchenväter untereinander übereinstimmen, die „aber von der gesamten Bibel-Überlieferung" abweichen. Bestimmte Zitate sind offenbar in der mündlichen und schriftlichen theologischen Diskussion „zersungen" worden und wurden nicht mehr in der Bibel nachgeschlagen. „Dieser Aspekt trat im Lauf der Untersuchung immer deutlicher hervor" (p. 26, cf. auch p. 37).

Nun müssen ja nicht nur die divergenten Überlieferungen biblischer Texte, sondern auch die divergenten Überlieferungen der athanasianischen Schriften berücksichtigt werden. Die möglichen Kombinationen beider werden als Gruppen A-E im 4. Abschnitt (p. 27–34) aufgelistet. Die Untersuchung hat auszugehen (p. 31) vom Schema D: „Athanasius unterstützt einen Text, den nur ein Teil der Bibeltradition bietet; die Athanasius-Überlieferung ist einheitlich". Abschnitt 5 (p. 34–37) stellt die Methode der Untersuchung vor. Das „Grundprinzip" „ist ein Prozeß ständigen Siebens, mit dem die wenigen aussagekräftigen Zitate gesucht werden, von denen man Rückschlüsse auf die Herkunft der Athanasianischen Bibelzitate erwarten kann" (p. 35). Die Lesarten des Schemas D werden in den Tabellen 3–11 aufgeschlüsselt; die Tabellen sind so differenziert, daß jede drei Seiten in Anspruch nimmt, deswegen wird mit herausklappbaren Blättern gearbeitet, die etwa ein Drittel des Bandes ausmachen. Ctr. Ar. I-II einerseits und III andererseits werden getrennt behandelt; auf der Seite des Bibeltextes wird nach Evangelien, dem übrigen NT und LXX unterschieden (p. 35). Die eigentliche technische Einleitung zu den Tabellen findet man p. 69–74. Die Auswertung der Tabellen (sie steckt ihrerseits voll Tabellen) geht dem voran, Abschnitt 6 ff., p. 38 ff.

Es ergeben sich folgende Befunde. Die *Evangelien*-Lesarten in Ctr. Ar. I-II bieten „keinen anderen Text, als man ihn für seine Textvorlage in Alexandrien erwarten kann, wenn man eine Beeinflussung durch den `Väterstrang´ als Möglichkeit einbezieht"; der Text ist „ziemlich alt, aber nicht puristisch rein" (p. 46 f.). In Ctr. Ar. III findet man einerseits einige Abwei-

chungen, andererseits bleibt der Evangelientext auch hier im alexandrinischen Rahmen, ein Wechsel der Vorlage ist denkbar (p. 48).

Zitate aus dem übrigen NT. In Ctr. Ar. I-II gibt es wieder eine „hohe Übereinstimmung" mit A (Cod. Alex.), „unabhängig davon, daß A in den verschiedenen Teilen" (des NT) „verschiedenen Kategorien angehört". Die Verf. gibt zu erwägen, ob zwischen der Textgeschichte von A (5. Jhdt.) und der Biographie des Athanasius etwa ein Zusammenhang bestehe, immerhin enthält A die ep. ad Marcellinum als Vorrede zu den Psalmen (p. 51 f. – Welche „Spekulation" meint die Verf. p. 52 oben?). Ctr. Ar. III weist längst nicht die gleiche Nähe zu A auf wie die ersten beiden Reden, auch hier kann man an Wechsel der Vorlage denken (p. 55). Es läßt sich also „die Unregelmäßigkeit" bemerken, „mit der Athanasius besonders der Handschrift A nahe oder fern steht". – Ich füge hinzu, daß die Unregelmäßigkeit eine doppelte ist: nicht nur wechselt das Verhältnis zu A je nach Gruppen biblischer Schriften, sondern auch zwischen den beiden Teilen des athanasianischen Redencorpus, wie sich sogleich bei den Zitaten aus dem AT zeigen wird. -

Zitate aus der LXX. Hier steht Ctr. Ar. III der Hs. A offenbar näher als I-II das tun (p. 61), es sind wiederum verschiedene Bibelvorlagen denkbar, die aber auch hier „nicht aus dem Spektrum eines alexandrinischen Textes herausfallen" (p. 63). Angesichts der Auswertung der Psalmzitate und der aus Jesaja wiederholt die Verf. ihre „Vermutung, daß die Handschrift A irgendwie mit der Person des Athanasius zusammenhängt". Übrigens sind die Bestandteile der LXX in A ihrerseits „unterschiedlich zugeordnet" (Mischtext in den Psalmen, alexandrinisch rezensiert in Jesaja) (p. 62). Eine vorsichtige Zusammenfassung ihrer Ergebnisse bietet die Verf. p. 65–68.

Ich füge noch hinzu: Diese Untersuchung zum Bibeltext bestätigt einerseits die Sonderstellung der dritten Arianerrede (von der Metzler ohnehin ausging), andererseits bestätigt sie auch Athanasius als ihren Verfasser – dies ist gegen Kannengiesser zu betonen, auf den die Beobachtung der Sonderstellung zurückgeht, auch wenn seine Überinterpretation des Phänomens inzwischen von anderen modifiziert worden ist.

Schließlich wage ich es, eine Extrapolation aus den Differenzen im Bibeltext vorzutragen. Sie betreffen die materielle Grundlage des Textes und deren praktische Handhabung, also den Codex oder die Codices, in dem oder in denen Athanasius den Text las. Es ist klar, daß Athanasius nicht *einen* Codex benutzte, in dem die Heilige Schrift enthalten war, sondern für einzelne Schriftengruppen (NT) oder Schriften (AT) einzelne Codices. Da diese Codices für Ctr. Ar. I-II einerseits und III andererseits nicht identisch zu sein scheinen, sich aber trotzdem im Bereich eines „alexandrinischen Textes" halten, liegt die Annahme nahe, daß im Schriftenschrank des Episkopeions sich für jede biblische Schriftengruppe oder Schrift nicht bloß ein Codex befand. Wenn nun alle drei Arianerreden im zweiten Exil des Bischofs geschrieben sein sollen, dann ist es gut vorstellbar, daß zum Reisegepäck des Exilierten ein Satz der Bestandteile des A und NT aus der bischöflichen Bibliothek gehörte – aber auch noch ein zweiter Satz, etwa in den Taschen begleitender Kleriker? Und warum der Wechsel zwischen den beiden eventuell mitgeführten Textgruppen? Bei solchen Überlegungen wird man sich bewußt, daß durch Metzlers Untersuchung aus den zwei nicht-alexandrini-

schen Exilstexten Nordbergs zwei voneinander unterscheidbare, im *gleichen* Exil gebrauchte, *alexandrinische* Bibeltexte geworden sind. Ist die Vorstellung von den zwei verschiedenen mitgeführten *sets* biblischer Texte plausibel? Die Antwort auf diese Frage kann m. E. nur negativ sein.

Also ist nach Zeit und daher auch nach dem Ort der Komposition der beiden Athanasiusschriften zu fragen. Beginnen wir bei Ctr. Ar. III: die früheste Datierung ist wohl meine; wegen der von Athanasius referierten und bekämpften eusebianischen Äußerungen und den Parallelen im westlichen Serdicense habe ich dieses Werk kurz vor der Synode von Serdica angesetzt (s. ZKG 102 [1991] 389–413) – um diese Zeit befand sich der Verfasser im Exil, wie bekannt ist. Der mitgeführte Bibeltext ist natürlich der von Metzler für die dritte Rede erhobene. Nun setzt die dritte Rede das Werk Ctr. Ar. I-II voraus. Wie weit kann oder muß dann I-II zeitlich zurückgerückt werden? Charles Kannengiesser hat in seinem Buch „Athanase d´Alexandrie. Évêque et écrivain" (Paris 1983) eine Entstehungsgeschichte von Ctr. Ar. I-II in zwei Hauptetappen postuliert, in der ein ursprünglicher Traktat Contra Arianos durch Bearbeitung so umfangreich wurde, daß er aus praktischen Gründen in zwei Orationes zerlegt werden mußte. Gegen Ende seines Buches stellt Kannengiesser Erwägungen über die zeitliche Ansetzung von Ctr. Ar. I-II an, wobei er zwischen dem ursprünglichen Traktat und dessen Erweiterung unterscheidet. So wie die Dinge liegen, kann er, wie ihm bewußt ist, über Vermutungen nicht hinauskommen; diese sehen folgendermaßen aus: (l.c. p. 401 f.): Wann sei der Plan zum ursprünglichen Contra Arianos gefaßt worden? Wohl nach der Rückkehr des Bischofs aus dem gallischen (d.h. dem ersten) Exil. Nach Kannengiessers Meinung bezeuge Ctr. Ar. I-II eine noch nicht weit zurückliegende Abfassung von Contra Gentes – De incarnatione (die Datierung 335–337? für das apologetische Doppelwerk darf inzwischen als akzeptiert gelten). Wann habe Athanasius zur Bearbeitung des Urtraktates Contra Arianos sich entschlossen und sie durchgeführt? Es gebe zwei Möglichkeiten: während des römischen (d.h. zweiten) Exils oder nach der Rückkehr aus demselben. (Diese zweite Möglichkeit können wir hier schon ausschalten wegen meiner Datierung von Ctr. Ar. III auf die Zeit vor Serdica; Serdica fällt etwa in die Mitte des zweiten Exils. Wegen Serdica als terminus ad quem für III schrumpft die Zeit für eine erweiternde Bearbeitung des Urtraktats zu Ctr. Ar. I-II im Exil erheblich zusammen und damit der Spielraum für die erste Möglichkeit). Schließlich könne Athanasius den Entschluß für die Überarbeitung auch schon vor dem Aufbruch nach Rom gefaßt haben, „da die Zitate aus der Thalia des Arius und dem Syntagmation des Asterius im Gepäck des Exilierten nicht schwer wogen". Kannengiesser impliziert hier, ohne es eigens auszusprechen, daß der antiarianische Urtraktat noch in Alexandrien entstanden sei. Ich gehe einen Schritt weiter: Wie, wenn nun auch die Bearbeitung, d.h. das ganze Gebilde Ctr. Ar. I-II, wie es uns heute vorliegt, noch in Alexandrien vollendet worden wäre? Ein solcher Vorschlag würde die Verlegenheit mit den Bibeltexten lösen: der „alexandrinische Bibeltext" von Ctr. Ar. I-II wäre *in Alexandrien* benutzt worden; ins Exil dagegen nahm man aus Alexandrien eine andere Gruppe von biblischen Faszikeln mit als die vorher benutzte.

Wie wir gesehen haben, möchte Metzler gern einen Zusammenhang zwischen der Biographie des Athanasius und dem Codex Alexandrinus (A), entstanden im 5. Jhdt., sehen – ein attraktiver Gedanke. Aber bei nüchterner Betrachtung kommt man der Realität wahrscheinlich näher. Die Quelle der Gemeinsamkeiten zwischen dem Bischof des 4. Jhdts. und der um ein Jhdt. jüngeren Hs. ist am ehesten der Schriftenschrank des Bischofshauses. Gewiß wurden jene Einzelcodices, die der große Papa selber in der Hand gehabt hatte, mit Ehrfurcht behandelt und abgeschrieben, wo nötig.

Man sieht, zu wieviel Überlegungen das methodisch vorbildliche und zudem vorzüglich gesetzte Buch von Karin Metzler Anlaß gibt. Der Verfasserin kann man zu ihrer Leistung gratulieren.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Luise Abramowski, Brunsstraße 18, 72074 Tübingen

Privatdozent Dr. Martin Friedrich, Ginsterheide 15 d, 58097 Hagen

Prof. Dr. Martin Greschat, Institut für Evangelische Theologie / Kirchengeschichte der Justus-Liebig-Universität Gießen, Karl-Glöckner-Straße 21, Haus H, 35395 Gießen

Prof. Dr. Harm Klueting, Historisches Seminar der Universität Köln, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln-Lindenthal

Privatdozent Dr. Hubertus Lutterbach, Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster

Mitteilung der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg

Mikrofiches-Edition der Musikhandschriften erschienen

Die 106 Musikhandschriften der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg sind soeben auf ca. 600 Mikrofiches publiziert worden. Die Edition umfaßt den gesamten Bestand vom 13. bis zum 20. Jahrhundert, zeitliche Schwerpunkte bilden das späte 15. und das frühe 16. Jahrhundert mit 18 Handschriften sowie vor allem die Zeit von 1550 bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges mit 42 Handschriften.

Erhältlich ist nicht nur die Gesamtedition, sondern auch der Erwerb einzelner Handschriften ist möglich. Ein Prospekt zur Edition sowie die Liste der Handschriften sind beim Verlag Harald Fischer, Postfach 1565, 91005 Erlangen, erhältlich; die Subskriptionsfrist läuft bis 30. Juni 1998. Verfilmung und Edition sollen die Benutzung der Handschriften erleichtern und zugleich deren besseren Schutz ermöglichen.

Die Sammlung der Musikhandschriften vor 1800 wird mit 38 von 82 Codices vor allem aus der Bibliothek der 1803 aufgehobenen Augsburger Benediktiner-Reichsabtei St. Ulrich und Afra gespeist, im ausgehenden 15. Jahrhundert eine der größten deutschen Klosterbibliotheken überhaupt. Höhepunkt des Aufschwungs der Buchkultur in diesem Kloster in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist die Schreibtätigkeit von Leonhard Wagner, der mit zwei Handschriften (einem Psalterium und einem Graduale) im Bestand vertreten ist. Nach der Reformation kommt es in diesem Kloster zu einer neuen Blüte der Musikpflege. In 20 handgeschriebenen großformatigen Chorbüchern ist ein Querschnitt durch die Kirchenmusik der Zeit zu finden: Orlando di Lasso und Palestrina, der Münchner Schülerkreis Lassos und die bedeutenderen Augsburger Komponisten wie Gregor Aichinger und Christian Erbach.

Daneben hat auch die bürgerliche Musikpflege mit herausragenden Zeugnissen in der Musikhandschriftensammlung ihren Niederschlag gefunden. Eine musikhistorische Kostbarkeit ist die Handschrift aus dem Besitz der Augsburger Patrizierfamilie Herwart mit Motetten, Chansons und Liedern aus den Jahren 1505 bis 1514, u.a. mit Werken von Josquin Desprez, Alexander Agricola und vor allem Ludwig Senfl. Sie stellt damit die früheste Quelle für Senfls weltliche Liederkunst dar. Aus dem 18. Jahrhundert sind als Zeugnisse bürgerlicher Musikpflege eine Reihe von Mandora- oder Lautentabulaturen vertreten. Die Musikhandschriften des 19. und 20. Jahrhunderts enthalten überwiegend die Werke Augsburger Komponisten wie des Augsburger Domkapellmeisters Franz (Gregor) Bühler.

Erschlossen wird der Bestand durch den 1974 erschienenen Katalog von Clytus Gottwald „Die Musikhandschriften der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg".

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Emmanuel von Severus (Hrg.): Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093 (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, SupplementBd. 6), Münster (Aschendorff) 1993, 611 S., Ln. geb., ISBN 3-402-03976-1.

Die Ecclesia Lacensis konnte 1992/93 auf neun Jahrhunderte ihres Bestehens und ein Jahrhundert ihrer Wiederbesiedlung zurückblicken. Dieses zweifache Jubiläum veranlaßte den Laacher Benediktiner Emmanuel von Severus, 34 Autoren für eine Festschrift zu gewinnen. In einem ersten Teil melden sich acht Vertreter der Geschichtswissenschaft, der Kunstgeschichte und der historischen Theologie zu den ersten acht Jahrhunderten der Laacher Geschichte zu Wort. Eingebettet zwischen Klaus Schäfers Überblick über vor- und frühgeschichtliche Funde und Fundstellen des Laacher Raumes (S. 1–13) und den Aufsatz des Frankfurter Kirchenhistorikers Klaus Schatz über die 1863 bis 1872 in Maria Laach wirkenden Jesuiten (S. 161–180) finden sich reich bebilderte Beiträge zur Baugeschichte der Klosterkirche (Magnus Backes, S. 57–97), zur Symbolik ihrer Architektur (Drutmar Cremer, S. 14–56) und zur Geschichte des Stiftergrabmals (Eicke Oellermann / Basilius Sandner, S. 136–160), aber auch Streiflichter zur Laacher Geschichte, wie eine aus der Problematik des kanonischen Zinsverbotes erwachsene Streitsache des 13. Jahrhunderts (Petrus Becker, S. 98–110) und eine Würdigung des Humanistenpriors Johann Butzbach (Bertram Resmini, S. 111–135).

Für den Leser der vorliegenden Zeitschrift werden in diesem Abschnitt vor allem die spezifisch kirchen- bzw. ordensgeschichtlichen Beiträge Beckers, Resminis und Schatz' von Interesse sein. Der St. Mattheiser Benediktiner Petrus Becker beschäftigt sich näherhin – um nur ein Beispiel herauszugreifen – mit einer 1235 oder kurz vorher erhobenen Klage, laut der sich Abt Theoderich I. von Maria Laach bei Papst Gregor IX. darüber beschwert, „daß ein Metzer Bürger Richard und andere Laien der Metzer und der Trierer Diözese ihn durch Wucher bedrängt hätten und [...] daß ferner der Abt von St. Matthias, der Graf von Virneburg und andere Leute die genannten Städte die Abtei an Land und Volk schädigten" (S. 99). In diesem Kontext interessiert den V. vor allem die Frage, „was solche Männer ganz unterschiedlicher Herkunft [...] miteinander zu tun hatten und wie der Trierer Abt [Jakob von Lothringen, † 1257] in dieses Konsortium hineingeraten ist" (S. 99). Nach einer nicht nur für den Kirchen-, Landes- und Wirtschaftshistoriker, sondern auch für den Moraltheologen interessanten Studie, die unter anderem auf die Problematik des im Hochmittelalter herrschenden kirchlichen Zinsverbots eingeht, gelangt er schließlich zu der Hypothese, daß sich Abt Jakob von St. Matthias auf Drängen der Familien einiger seiner aus dem Koblenzer Raum stammenden Konventualen sowie unter dem Druck verschiedener Metzer Bankiers zu seinem besagten Vorgehen bewegen ließ. Sein Handeln „könnte ihm erleichtert worden sein durch den Zwiespalt, der zwischen dem dauernd festgehaltenen Zinsverbot der Kurie und ihrer äußerlichen, aber wenig wirksamen Wiederholung auf Synoden einerseits und der inzwischen von den Bettelmönchen moraltheologisch begründeten Rechtfertigung des Zinsnehmens und einer entsprechenden Praxis andererseits bestand" (S. 110).

Im zweiten Teil informieren zwölf Autoren den Leser über vielfältige Aspekte „aus der [Laacher] Chronik der [letzten] Hundert Jahre" (S. 181). Die Bandbreite reicht hier von bildungs- und kulturgeschichtlichen, kunsthistorischen sowie liturgie- und musikwissenschaftlichen Themen bis hin zur Würdigung der Abtei und einzelner Konventualen des 20. Jahrhunderts. Den Ordenshistoriker wird hier

vor allem der Aufsatz über die philosophische Hochschule der Abtei (Burkhard Neunheuser, S. 240–263), der Einblick in die welt- und kirchenpolitisch relevanten Erinnerungen des Abtes Ildefons Herwegen (Emmanuel v. Severus, S. 403–435), der Beitrag über Leben und Werk der Laacher Historiker Paulus Volk und Stephan Hilpisch (Pius Engelbert, S. 347–360) und der Artikel über die Verbindungen unseres Klosters mit dem amerikanischen Mount Saviour Monastery (Martin Boler, S. 436–448) interessieren, während der Liturgiker in den Ausführungen von Alexander Olivar (S. 264–271), Angelus A. Häußling (S. 272–302), Balthasar Fischer (S. 303–315) und Martin Klöckener (S. 371–402) wieder einmal zur Kenntnis nehmen wird, daß man den Einfluß Maria Laachs auf die liturgische Bewegung und auf die Liturgiereform des II. Vaticanums gar nicht hoch genug veranschlagen kann.

Als pars pro toto sei der Beitrag des Gerlever Benediktiners und Kirchenhistorikers von S. Anselmo Pius Engelbert vorgestellt. Der V. würdigt darin nicht nur Leben und Werk der erwähnten, weit über die Mauern ihres Profeßklosters hinaus bekannten Historiker, sondern bringt bereits in der Einleitung ihre jeweilige Eigenart trefflich auf den Punkt, indem er Hilpisch († 1971) - im Vergleich zu seinem Abt und Lehrmeister Ildephons Herwegen († 1946) - als einen Schüler des letzteren charakterisiert, der „mehr für die Weite und den Sinn für große Zusammenhänge bei Herwegen [...] empfänglich war", während sich Volk († 1976) „mehr um dessen philologische Genauigkeit" (S. 348) bemüht habe. Bei der ausführlichen Beschreibung des verdienstvollen Werkes Volks, das vor allem der Edition wichtiger Quellen zur Geschichte der Bursfelder Kongregation gewidmet war, erweist es sich als besonders nützlich, daß Engelbert in diesem Kontext auch auf darauf aufbauende Arbeiten anderer Historiker hinweist, wie etwa auf die 1968 erschienene Monographie Walter Zieglers über „Die Bursfelder Kongregation in der Reformationszeit". Der an der besagten Kongregation interessierte Leser wird darüber hinaus auf neuere Funde der Bursfelde-Forschung hingewiesen – z.B. auf die von Joachim Angerer in Melk aufgefundenen Fragmente der ursprünglichen Bursfelder Cerimoniae –, aber auch auf weiterhin vorhandene Forschungsdesiderate, so etwa auf die noch ausstehende umfassende Geschichte der Kongregation und auf die noch nicht hinreichend geleistete Edition der Cerimoniae und des Bursfelder Breviers. Dem Werk von Stephan Hilpisch, vor allem seiner 1927 abgeschlossenen Bonner Dissertation über „Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation" und seiner 1929 vorgelegten „Geschichte des benediktinischen Mönchtums. In ihren Grundzügen dargestellt", bestätigt der V. bleibenden Wert, ohne deshalb die vor allem von benediktinischer Seite vorgebrachten kritischen Rezensionen zu letzterem Opus zu verschweigen (vgl. S. 358). Obwohl Hilpischs „Geschichte" begreiflicherweise in manchen Zügen überholt sei, z.B. seine Bewertung der Regula Magistri, „die Hilpisch für ein Dokument des 7. Jahrhunderts [...] hält" (S. 360 f.), und obwohl er nur der Entstehung, nicht aber der späteren Geschichte der Zweige des Benediktinertums seine Aufmerksamkeit zugewandt habe, besteche Hilpischs Buch – laut Engelbert – „noch heute durch seinen Ideenreichtum und seine Gestaltungskraft" (S.359), was im Vergleich dazu der 1948–1956 erschienenen, siebenbändigen „Histoire de l'ordre de saint Benoît" des belgischen Benediktiners Philibert Schmitz abgehe. Freilich dürften „in einer künftigen Gesamtschau der Geschichte des Benediktinertums" (S. 360) die Zweige am großen Stamm des benediktinischen Mönchtums nicht unterschlagen werden. Wertvolle Vorarbeiten seien jedoch in dieser Hinsicht – so Engelbert ermutigend – durch die Studien von C. H. Lawrence (Medieval Monasticism, London New York 1989²) und L. J. Lekai (The Cistercians, Kent State 1977) bereits geleistet worden.

Vierzehn Autoren widmen sich im dritten Teil des Jubiläumsbandes dem Gesichtspunkt „Die Gegenwart bestehen – die Zukunft gewinnen". Das Themenspektrum reicht hier von den spezifischen Aufgaben eines modernen Klosters (Benedikt Müntnich, S. 489–501; Corona Bamberg, S. 502–515; Athanasius Wolff, S. 533–550; Hermann Josef Spital, S. 551–554; Joachim Weiler, S. 555–572; Werner Weidenfeld, S. 573–580; Hermann Höfer, S. 581–583) über Studien zum Fest der Taufe Christi im Bursfelder Brevier (Ludger Bernhard, S. 449–461), zur liturgischen Inkulturation (Hans Bernhard Meyer, S. 516–528) und zum rechten Verstehen und Übersetzen (Radbert Kohlhaas, S. 529–532) bis hin zu zeitlosen spirituellen Aspekten des klösterlichen Lebens (Petrus Nowack, S. 462–488; Hans Heinrich Harms, S. 584–592; Jan Albers, S. 593–599; Margot Teresa Hild-

mann, S. 600–602). Ein durch informative Kurzbiographien ergänztes Verzeichnis der Mitarbeiter rundet die Festschrift schließlich ab.

Auf diese Weise ist es dem Herausgeber ohne Zweifel gelungen, der Öffentlichkeit ein repräsentatives Werk zu Vergangenheit und Gegenwart des berühmten Eifelklosters vorzulegen, wenn dieses auch keineswegs Julius Wegelers verdienstvolle Hausgeschichte (Das Kloster Laach, 1–2, Bonn 1854) überflüssig machen kann und will. Angesichts des beträchtlichen Umfangs wäre der Benützer allerdings für ein Orts- und Personenregister sehr dankbar. Die künftige Laacher Geschichtsschreibung, aber auch benediktinisch-ordensgeschichtlich orientierte Historiker werden jedoch auf unseren Jubiläumsband nicht mehr verzichten können.

Eichstätt *Johannes Hofmann*

András Szennay / Adám Somorjai (Hrg.): Unum omnes in Christo in unitatis servitio. Miscellanea Gerardo J. Békés O.S.B. Octogenario dedicata, Pannonhalma (Föapátság) 1995, 582 S., kt., ISBN 963-00-18438.

János Boór / Ulrich Kiss / Zoltán Kovács u.a. (Hrg.): Az egység Szolgálatában. Köszöntö Békés Gellért 80. születésnapjára (= Katolikus Szemle 1994/3–4), Pannonhalma 1994, 359 S., kt., ISSN 1218-1374.

Der Benediktinerpater Gellért Békés gehört zu den bedeutendsten katholischen Theologen Ungarns im 20. Jht. Anläßlich seines 80. Geburtstages gaben sein Orden, seine Freunde, Verehrer und Schüler die oben genannte zweibände Festschrift heraus.

Geboren 1915 in Budapest, trat Pater Békés nach dem Abitur 1931 in den Benediktinerorden, Erzabtei Pannonhalma, ein und studierte von 1933 bis 1940 in Rom (S. Anselmo). Mit einem theologischen Doktorat und der Priesterweihe heimgekehrt, war er von 1940 bis 1946 Religionslehrer und Professor am Gymnasium und an der Theologischen Hochschule der Erzabtei, seit 1944 zugleich Sekretär des Abtes. Dieser schickte ihn 1946 zu weiteren Studien erneut nach Rom. Die politischen Verhältnisse Ungarns zwangen dann Pater Békés, 48 Jahre lang dort zu bleiben, bis er 1994 in seine Heimatabtei zurückkehren durfte.

Seit 1946 fungierte Pater Békés als Prokurator der ungarischen Benediktiner in Rom. Nach Verhängung des Eisernen Vorhangs, als jeglicher Kontakt zwischen der Heimat und den im Ausland lebenden ungarischen Benediktinern (z.B. der Niederlassung in Sao Paolo) unterbunden wurde, war er von 1957 bis 1989 Vorgesetzter aller außerhalb Ungarns lebender ungarischer Benediktiner. Als Theologieprofessor vertrat er an S. Anselmo von 1946 bis 1994 den Lehrbereich der Dogmatik, besonders den der Ekklesiologie. Seit 1965 leitete er dort den Lehrstuhl für ökumenische Theologie. Von 1975 bis 1991 wirkte er als Lehrbeauftragter auch an der Universität Gregoriana. Seit 1969 war er seelsorgerischer Beistand der Ungarischen Pax-Romana-Bewegung. 1950 übernahm er die Redaktion der ein Jahr zuvor neugegründeten ehrwürdigen ungarischen katholischen Revue „Katolikus Szemle" und hatte diese bis 1990 inne. Bekannt wurde Pater Békés 1950 im gesamten ungarischen Sprachraum durch seine geniale, moderne Übersetzung des Neuen Testamentes (zusammen mit dem Oratorianerpater Patrik Dallos), die in fast einer halben Million Exemplaren auf fünf Kontinenten verbreitet wurde.

Pater Békés veröffentlichte bis 1994 351 wissenschaftliche Aufsätze, Beiträge und Rezensionen in sechs Sprachen sowie zwei eigene Gedichtbände (vgl. Bibliographie Bd. 1. S.63–80; Bd. 2. S.63–82). Beide oben genannten Bände sind dem geschilderten Lebensweg des Pater Békés thematisch zugeordnet.

Der erste Band enthält 30 Beiträge in englischer, italienischer, deutscher, portugiesischer und französischer Sprache und ist in fünf Abschnitte eingeteilt. Der erste Teil mit drei Beiträgen und der Bibliographie ist dem curriculum vitae und der römischen Zeit des Gefeierten gewidmet. Der zweite Teil mit acht Beiträgen ist der Dogmatik, speziell der Schöpfungs- und Erlösungstheologie zugewandt. Der dritte Teil behandelt in neun Aufsätzen ökumenische Fragen. Der vierte Abschnitt erhält fünf Beiträge zur Sakramentenlehre und der fünfte Teil bringt fünf Abhandlungen aus der historischen Theologie. Unter den 30 Autoren sind 12 Ungarn, meist aus dem westlichen Ausland, während die anderen sich aus dem weiten Spektrum der theologischen Wissenschaft in Europa und Amerika rekrutieren.

Es ist nicht möglich, in einer kurzen Rezension alle 30 Beiträge, deren wichtigste Aussagen je in einigen kurzen Sätzen („Abstract") in englischer Sprache zusammengefaßt werden, eigens zu würdigen. Doch scheinen einige Beiträge eine besondere Hervorhebung zu verdienen, so jene

von Kevon W. Irwin, Washington („The Theologie of Creation in the Missale Romanum of Paul VI."); Janne Haaland Matlary, Oslo („New Forms of Governance in Europa: the Decline of the State as the Source of political Legitimation"); Elmar Salmann, Rom („Röntgenaufnahme unseres postkonziliaren Seelenzustandes. Kirche und Moderne"); Michael S. Driscoll, Noetre-Dame, USA („From Faith through Creed to Unity? From Montreal to Santiago"); Matthias Neumann, USA („The Meaning of Tradition in the Theology of John Henry Newman"); Tamás Nyiri, Budapest („Zum Verhältnis der Theologie aus Ost und West"); Veremundo Tóth, Sao Paolo („A Igreja Catolica no Brasil. Diante do desafio das seitas"); Laszló Lukács, Budapest („Aufbruch im Osten. Herausforderung für die Orden?") und Adam Somorjai, Pannonhalma/Ungarn („Pastoral Strategies of the Catholic Church in Hungary 1945–1986").

Der zweite Band in ungarischer Sprache enthält in sechs Abschnitten ebenfalls 30 Beiträge. Die ersten zehn davon sind dem Menschen und Gelehrten Pater Békés gewidmet. Drei Beiträge behandeln die Zeitschrift „Katolikus Szemle" unter seiner Redaktion, sechs Aufsätze greifen eine exegetische Frage auf, ebenfalls sechs Aufsätze haben die ökumenische Theologie zum Inhalt, während im fünften Abschnitt drei Aufsätze theologische, im sechsten Abschnitt zwei Aufsätze historische Themen behandeln. Aus diesen 30 Aufsätzen seien besonders erwähnt jene von Zoltán Kovács über die „Katolikus Szemle", Dénes Falkasfalvy über die ungarischen Bibelübersetzungen, Miklós Frank über den Ökumenismus und die Caritas in Ungarn, Sándor Gánóczy über den katholisch-protestantischen Dialog, Ferenc Szabó über das Papsttum angesichts des ökumenischen Dialogs, Péter Erdö über das Naturrecht in der Kanonistik und Adam Somorjai über den Stand der theologischen Forschung und Wissenschaft in Ungarn. Alles in allem: beide Bände geben ein anschauliches Bild über Leben und Wirken des Pater Békés ab, außerdem vermitteln sie einen profunden Überblick über die wichtigsten, aktuellen theologischen Probleme der Gegenwart.

Bonn *Gabriel Adriányi*

Gottfried Maron: Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung. Zum 65. Geburtstag des Verfassers herausgegeben von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß, Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1993, 301 S., geb., ISBN 3-525-55422-2.

Der emeritierte Kieler Kirchenhistoriker Gottfried Maron, Jahrgang 1928, seit 1979 neben der Wahrnehmung der Professur Präsident des Evangelischen Bundes, gehört zu den angesehensten evangelischen Kirchenhistorikern der älteren Generation in Deutschland. Zwei große Bereiche umfaßt Marons reiches wissenschaftliches Werk: Kontrovers-theologische Auseinandersetzung mit Lehre und Leben der katholischen Kirche, wobei es ihm nicht um Distanzierung, sondern um Klärung von Nähe und Unterschied geht. Wesentlicher Ausgangspunkt dafür waren Ablauf und Ergebnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Gottfried Maron aufmerksam beobachtete. Seine wichtigsten Arbeiten dazu sind: Die Habilitationsschrift „Kirche und Rechtfertigung. Eine kontrovers-theologische Untersuchung ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (Göttingen 1969); Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970 (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. v. K. D. Schmidt u. E. Wolf, Band 4, Lfg. N2, Göttingen 1972); dann die Aufsatzsammlung „Zum Gespräch mit Rom. Beiträge aus evangelischer Sicht" (Bensheimer Hefte 69, Göttingen 1988). Der Evangelische Bund, in der Kulturkampfzeit 1886 als Verein „zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen" gegründet, nahm nach dem 2. Weltkrieg durch die Gründung des „Konfessionskundlichen Instituts" in Bensheim einen neuen Anfang. Seit 1986 lautet sein Leitspruch: „evangelisch und ökumenisch". Als neuer Präsident des Evangelischen Bundes hat Gottfried Maron bei der Generalversammlung in Schriesheim/Heidelberg 1979 programmatisch zum Dialog zwischen den Kirchen der Christenheit gesagt: „Das ist ein schwieriges Geschäft, denn es geht dabei um Kritik und Selbstkritik, um die kritische Überprüfung des eigenen Weges und zugleich damit des Weges der anderen Christen. Bei diesem Geschäft muß der schmale Pfad gefunden werden zwischen enthusiastischem Ökumenismus und verhärtetem Konfessionalismus. Beides findet sich überall, manchmal auch vermischt ... Das Gespräch innerhalb der

Christenheit kann niemals heißen: sich gegenseitig Komplimente machen, sondern immer aufs Neue nach der Wahrheit fragen." (Jahrbuch des Evangelischen Bundes, Bd. XXIII, 1980, 8f.).

Der vorliegende Band, zum 65. Geburtstag Prof. Marons von seinen Freunden und Kollegen Gerhard Müller (damals Landesbischof in Wolfenbüttel) und Gottfried Seebaß (Heidelberg) herausgegeben, dokumentiert in einer hochqualifizierten Auswahl den zweiten Schwerpunkt der Arbeiten Gottfried Marons: Martin Luther und die Reformationsgeschichte, wobei die Thematik weit gefaßt ist und wesentliche Beiträge zur Forschungsgeschichte enthält. Diese Beschäftigung begann sichtbar im Umkreis Luthers mit der Dissertation „Individualismus und Gemeinschaft bei Kaspar von Schwenckfeld" (Göttingen 1956). Die 16 hier vorgelegten Aufsätze Gottfried Marons, gegliedert in drei Abschnitte, entsprechen im wesentlichen den jeweiligen Erstveröffentlichungen. Die Titel seien hier genannt, weil sie dem, der mit Marons Werk durchaus vertraut ist, einen willkommenen Überblick, dem jugendlichen Forscher aber einen Einblick in die lebenslange Arbeit eines Kirchenhistorikers der älteren Generation gewähren:

Zum Verständnis der Reformation Luthers und der katholischen Reform: Luther zwischen den Konfessionen. Die ökumenische Bedeutung Martin Luthers – „... Eine seltsame, ja ärgerliche Predigt". Gedanken zu Luthers Botschaft von der Rechtfertigung – „Von der Freiheit eines Christenmenschen". Die bleibende Bedeutung Martin Luthers – Luther und die Freiheitsmodelle seiner Zeit – „Niemand soll sein eigener Richter sein". Eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg – Thomas Müntzer in der Sicht Martin Luthers – Vom Hindernis zur Hilfe. Die Frau in der Sicht Martin Luthers – Martin Luther und Ignatius von Loyola – Das Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert. Zur Frage nach der Kontinuität in der Kirchengeschichte.

Zur katholischen Lutherforschung: Das katholische Lutherbild im Wandel – Auf dem Weg zu einem ökumenischen Lutherbild. Katholische Veröffentlichungen zum Lutherjahr 1983.

Zur Rezeption Luthers: Martin Luther-Gedanken über historische Größe 1883–1917–1933–1983: Jubiläen eines Jahrhunderts – Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums – Luther und die „Germanisierung des Christentums". Notizen zu einer fast vergessenen These – „Eine feste Burg ist unser Gott".

Jörg Haustein hat am Ende die Bibliographie Gottfried Marons von 1956 bis 1992 zusammengestellt und bei der Auswahl der Beiträge wesentlich geholfen. – Es entstand ein nobler Band, wertvoller als so mancher bunte Blumenstrauß einer Festschrift, der zudem eindrucksvoll bestätigt, was die Herausgeber im Vorwort feststellen: Bei Gottfried Maron kommen historische Exaktheit und theologische Klarheit in besonderem Maße zusammen – hinzugefügt sei: Klarheit und Schönheit der Sprache.

München *Georg Schwaiger*

Kurt Nowak: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München (C.H. Beck) 1995, 389 S., Ln. geb., ISBN 3-406-38991-0.

Der Verfasser, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Leipzig, hat mit dem vorliegenden Buch den gelungenen Versuch unternommen, „den Weg des Christentums in der Fülle der Faktoren, Ereignisse und Probleme zu verfolgen, welche die deutsche Geschichte vom Ausgang des 18. Jahrhunderts bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts bestimmt und geformt haben" (9). Die konfessionsübergreifende Darstellung behandelt vor allem den Protestantismus und den Katholizismus, berücksichtigt aber auch das Judentum in angemessener Weise, gingen doch von ihm starke Wirkungen auf das Christentum aus. Dem Protestantismus wird zwar mehr Raum zur Verfügung gestellt als dem Katholizismus, aber auch dessen Geschichte wird fair und ausgewogen beschrieben. Im Mittelpunkt des Interesses stehen zwei Phänomene: 1. die Entkirchlichung und Entchristlichung, was nicht einfachhin mit Religionsschwund gleichgesetzt werden darf; 2. das Verhältnis „von Christianum und Humanum" (12), das seit der Zeit der Aufklärung im Blickpunkt geblieben ist. Mit diesen Hinweisen ist auch schon angedeutet, daß vor allem eine Problemgeschichte angestrebt wurde.

Im 1. Teil des Buches wird unter der Überschrift „Übergangsgesellschaft und bürgerliche Welt" zunächst auf die Auswirkungen der Aufklärung eingegangen, auf die Toleranz- und Unionsbestrebungen, die Versuche der Kirchenreform (Fe-

bronius, Joseph II.) und die Umstrukturierung des Gesellschaftssystems. Wie sehr man sich damals dieser Umschichtungen bewußt war, belegt z.B. eine 1784 aus Anlaß einer Kirchenrenovierung angefertigte Urkunde, in der es heißt: „Kaiser, Könige, Fürsten steigen von ihrer gefürchteten Höhe menschenfreundlich herab ... Die Religion zerreißt das Pfaffengewand und tritt in ihrer Göttlichkeit hervor ..." (31). Die Religion wurde von der Aufklärung vor allem in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung gesehen, „als die Basis der Sitte, der Moral, der Bildung und damit auch der Funktionsfähigkeit des Gemeinwesens" (32).

Auf die Französische Revolution folgte in Deutschland mit der Säkularisation die „territoriale Revolution" (46), die die katholische Kirche ungleich schwerer traf als die protestantische. Die optimistische Sicht der Säkularisation als Angleichung an das „fortgeschrittenere Niveau der weltlichen Territorien" (46) vermag ich nicht ganz zu teilen. Sie mag in mancher Hinsicht stimmen, die Säkularisation bedeutete aber auch den Verlust von 18 katholischen Universitäten, von zahlreichen Klosterschulen, Bibliotheken und Kunstschätzen (47), was sicher wesentlich zum oft beklagten katholischen Bildungsdefizit des 19. Jahrhunderts beigetragen hat. Zu S. 45 ist übrigens eine Korrektur anzubringen. Joseph II. hat nicht über 700 „kontemplative Klöster" aufgehoben; es waren darunter auch zahlreiche höchst aktive Ordensgemeinschaften wie z. B. die Benediktinerniederlassungen von Garsten und St. Lambrecht. Die Umbrüche in Staat und Kirche führten einerseits zu Überlegungen, neue Wege zu beschreiten (48–55), andererseits zu Rückgriffen auf das Vergangene. Und „der konfessionspolitische Streit zwischen Protestanten und Katholiken erlebte auf dem Hintergrund der Spannungsgegensätze zwischen dem Konservativismus aller Spielarten und den frühliberalen Fortschrittskräften nach 1815 eine Zuspitzung" (64). Von der Romantik her (Friedrich Schlegel u.a.) wurden aber auch konfessionsübergreifende, ökumenische Wege beschritten (68–72), denen Pius IX. ein Ende bereitete (72). Die universalkirchliche Dimension der katholischen Kirche wurde zur Alternative für die Staatskirche; auch im Protestantismus wurde, wenn auch weniger deutlich als bei den Katholiken, eine Abkehr vom landesherrlichen Summepiskopat hin zur kirchlichen Selbstorganisation angestrebt (72–80). In der Frömmigkeit der Zeit standen einander „Aufgeklärte, Erweckte und Kirchenfromme" gegenüber (94–107). Die Erweckungsbewegung wird zutreffend nicht nur „als Antipode der Aufklärung verstanden", sondern als ein uneinheitliches Phänomen, dem auch aufklärerische Züge nicht fremd waren (97 f.).

In den Konturen deutlich herausgearbeitet wird sodann der dramatische Weg der Nationbildung vor dem Hintergrund des Konfessionsdualismus. Im Zusammenhang damit wird auf die Revolution und die Nationalversammlung von 1848/49 (diese wurde in „säkularisierter" Atmosphäre ohne Gottesdienst eröffnet), die allmähliche Wahrnehmung der sozialen Frage (in kirchlichen Kreisen zeitgleich mit Karl Marx), den „Durchbruch des Ultramontanismus" im katholischen Raum und das Ausscheiden Österreichs aus dem Deutschen Bund (1866) eingegangen. Letzteres empfand Bischof Ketteler „schmerzlicher", „als Worte es auszusprechen vermögen" (141), trat doch damit das katholische Element in den Hintergrund und folgte die Gründung des preußisch-deutschen Nationalstaats mit protestantischer Mehrheit, auch wenn dieser ohne kirchliches Engagement zustande kam.

Der Bogen des 2. Teiles spannt sich von der Gründung des Kaiserreichs bis zum Ende des Dritten Reichs, eine für die Kirche überaus bewegte und mit vielen Umwälzungen verbundene Epoche. Der Abschnitt beginnt mit der Feststellung, daß im neuen Kaiserreich das katholische Deutschland „politisch und kulturell ins Hintertreffen" gelangte (149). Daß die Weichen für die „Kultur- und Bildungsdifferenz" m. E. schon mit der Säkularisation gelegt wurden, wurde oben schon angemerkt. Zu Beginn des Reiches entlud sich die vorhandene Spannung im Kulturkampf, da sich „ultramontan und national" auszuschließen schienen (153). Dadurch bedingt, wurden die politischen Kräfte im Katholizismus wach (Zentrumspartei), der Zusammenhalt der Katholiken wurde gefördert (155). Umgekehrt schien sich damals für manche „das heilige *evangelische* Reich deutscher Nation" zu vollenden (158). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde im Zuge der Industrialisierung sowohl in der evangelischen wie in der katholischen Kirche (bei dieser stärker) die Arbeiterfrage aufgegriffen (171–177), parallel dazu entstanden sozialdemokratische Arbeitervereine (177), was neue Konfliktpotentiale ergab.

Um die Jahrhundertwende sind ein

ausgeprägter Pluralismus und ein deutlicher Säkularisierungsschub zu verzeichnen (181–185). Während der Trend zur Vereinsbildung im protestantischen Raum auch einen Zug hin zum „kirchendistanzierten Christentum" erkennen läßt (188), dienten die katholischen Vereine vor allem „der überpfarrlichen Aktivierung einer möglichst großen Zahl von Katholiken", sie stärkten das Laienelement bei weiterhin vorhandener Dominanz des Klerus, was auch zu Auseinandersetzungen führte (188 f.). Die Kolonialpolitik des ausgehenden 19. Jahrhunderts ermöglichte auch die Missionen, wenn auch in einem problematischen Kontext. Die katholischen Missionare trugen dem vorgefundenen völkischen und kulturellen Substrat besser Rechnung als die protestantischen (194 f.). Als „Instrumente des politischen und sozialen Wandels" wirkten die Missionen sogar „nachhaltiger als die Einflüsse der kolonialen Wirtschaft, des Verkehrswesens, des Bildungswesens und der Verwaltung" (197).

Der Erste Weltkrieg, der das Ende des Kaiserreichs besiegelte, wurde zunächst als eine Phase der „Wiedergeburt des Volkes" empfunden und dementsprechend auch von den Kirchen mitgetragen. Die Katholiken erblickten im Zusammenrükken Deutschlands und Österreichs eine Stärkung des katholischen Elements, weshalb sich z.B. der Kapuzinerpater Gaudentius Koch dazu verstieg, den Krieg als ein „Sakrament" zu bezeichnen (200).

Die Weimarer Republik war in kirchlicher Hinsicht gekennzeichnet von einer „moderaten Trennungspolitik" von Staat und Kirche (207), aber auch von einer Neuentdeckung und Verlebendigung der Kirche im evangelischen (Otto Dibelius) und katholischen Bereich (Romano Guardini). In diesem trugen besonders auch neue Bewegungen (Liturgische Bewegung, Bibelbewegung) Früchte (217–222).

Die „Wunde von Versailles", wie das Friedensdiktat an Deutschland oft genannt wurde, war der Nährboden für Entstehung und Aufschwung der NSDAP. Die Einsetzung von Regierungschefs ohne Parlament durch den Reichspräsidenten, was die Weimarer Verfassung ermöglichte (Art. 48), wurde seit 1930 gehandhabt und „bedeutete den schleichenden Übergang der Demokratie in die Diktatur", die 1933 mit der Ernennung Hitlers zum Kanzler anbrach (235–239). Die Hitler-Diktatur stellte die Kirchen auf den Prüfstand. Die eindrucksvolle Distanzierung der katholischen Bischöfe vor der Machtergreifung (241) hatte keine vergleichbare Parallele bei den Protestanten (242). Nach Hitlers Regierungserklärung vom 23. März 1933 mit ihren versöhnlichen Tönen strebten beide Kirchen auf verschiedene Art einen „modus vivendi" an. Der Autor verweist aber auf starke ereignisgeschichtliche und motivische Differenzen zwischen den Kirchen hin, die Vergleiche problematisch machen (248). Das Reichskonkordat brachte der katholischen Kirche eine „Einhegung ... auf Kultus und Karitas" (250). Doch war die Stimme des Katholizismus gegen Übergriffe von Staat und Partei deutlicher vernehmbar als beim Protestantismus, der an einer „kirchenpolitischen Fraktionierung in antagonistische Gruppen" litt, der in der Bekennenden Kirche zwar einen Hort des Widerstands besaß, aber mit den Deutschen Christen eine Gruppierung aufwies, die sich durch eine gefährliche Annäherung an nationalsozialistisches Gedankengut auszeichnete. Die „braune Kirchenrevolution" hatte immerhin zur Folge, daß von 23 Landeskirchen ein halbes Dutzend deutsch-christlich geführt wurde und ein weiteres halbes Dutzend mit den Deutschen Christen „Koalitionen" abschloß (254 f.), womit etwa 50 % der Landeskirchen dem Einfluß dieser Bewegung ausgesetzt waren.

Bald nach dem Zusammenbruch beklagten die katholischen deutschen Bischöfe sehr deutlich die Mitschuld von Katholiken an den NS-Verbrechen; das „Stuttgarter Schuldbekenntnis" des „Rates der Evanglischen Kirche in Deutschland" fiel weniger klar aus (292 f.). Der Aufbruch des religiösen Lebens unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs hielt nicht lange an (294 f.). Gegen die Kollektivschuldtheorie der Alliierten wehrten sich die Kirchen (303), Bischof Galen von Münster, der einst entschieden gegen die Euthanasiegesetzgebung aufgetreten war und deshalb eine hohe moralische Autorität besaß, vertrat nun sogar die Auffassung, daß die britische Militärregierung in manchen Punkten das repressive System des Nationalsozialismus nachahme (304).

In der DDR setzte die katholische Kirche mit Bischof Preysing eher auf Distanz (307 f.) zum System und zur Besatzungsmacht, bei den Protestanten war das Verhalten gegenüber den politischen Kräften aufgrund des innenkirchlichen Pluralismus unterschiedlich. Einige Pastoren traten sogar in die SED ein und unterstützen die Partei auch bei den Wahlen. Die vier Jahrzehnte der deutschen Doppelstaat-

lichkeit haben schwere Hypotheken für die Kirchen zurückgelassen, die aber nicht mehr Thema des Buches sind.

Dem Autor gebührt das Verdienst, daß er trotz mancher Forschungslücken einen überzeugenden, differenzierten und gut lesbaren Überblick der Geschichte des Christentums in Deutschland für eine Periode von etwa 175 Jahren geboten hat, der an die Schwelle der Gegenwart heranführt und auch als Dienst an der Ökumene gewertet werden darf. Daß trotz des reichen Anmerkungsapparats manche Aussagen nicht belegt sind, manche Zitate aus zweiter Quelle übernommen wurden und neben dem guten Personenregister auch ein Orts- und Sachregister erwünscht gewesen wären, sei abschließend angemerkt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Neuzeit

Johann Anselm Steiger: Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie. (= Doctrine et Pietas. Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Johann Gerhard-Archiv, Bd. 1), Stuttgart – Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 1997, 336 S., geb., ISBN 3-7728-1822-6.

Der Band über J. Gerhard soll eine Schriftenreihe zur Erforschung der Orthodoxie eröffnen und trägt insofern einen programmatischen Charakter. Gerhard wird zurecht als „Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie" bezeichnet (12). Das Buch enthält nach einer einleitenden programmatischen Studie in Kapitel I „Seelsorge, Frömmigkeit, Mystik, Lehre und Trost bei Johann Gerhard" 4 Kapitel, die der Edition und Kommentierung von Texten J. Gerhards gewidmet sich. Beigegeben ist im Faksimile das Testament Johann Gerhards und weitere Autographen. Ein Namen- und Bibelstellenregister erschließen den Band insgesamt. Die Publikation und Kommentierung der Texte Gerhards ist höchst verdienstvoll. Der Kommentar ist freilich etwas breit angelegt. Kapitel II (159–227) publiziert und kommentiert „Das Testament und das Glaubensbekenntnis des todkranken 21jährigen Johann Gerhard" aus dem Jahr 1603. Dieser Text ist in der Hauptsache ein dogmatisches Testimonium, in dem, wie Steiger betont, „applizierte Seelsorge und Dogmatik auf das engste miteinander verknüpft" sind (186). Die chalcedonensische Zwei-Naturen-Lehre wird beispielsweise ausführlich referiert (189), einschließlich der Lehre der communicatio idiomatum. Biblische Zitatenketten reihen sich aneinander. Das Ergebnis lautet: „Gerhard übt in seinem Testament Seelsorge an sich und an seinen Nächsten, indem er Dogmatik treibt" (215). Kapitel III. „Interkonfessioneller Diskurs, geistlicher Widerstand gegen die Obrigkeit und poimenische Katechese" (229–275) publiziert einen Brief Gerhards an die reformierte Fürstin Christina von Eisenach; Der Brief entfaltet die lutherische Prädestinations- und Abendmahlslehre gegen reformierte Einwände und empfiehlt den Gebrauch der Bibelübersetzung Luthers gegen die des reformierten Piscator. Es folgt Kapitel IV. „Kindstod, Herzenstheologie und Tröstung" (277–294) die Edition eines Trostbriefs Gerhards an trauernde Eltern. Die Adressaten sind unbekannt. Das abschließende Kapitel V. „Edition des Autographs und des Erstdrucks von Johann Gerhards Erstlingswerk ‚Meditationes Sacrae' (295–302) skizziert das Editionsvorhaben. Zu fragen ist freilich, ob eine derart ausgreifende und breit angelegte Edition sinnvoll ist, wie sie in dieser Konzeption geplant wird (301 f).

Der eigentlich problematische Beitrag ist das einleitende Kapitel I. (16–157). Teile dieses Kapitels wurden in ZKG 106, 1995, 329–344 bereits veröffentlicht. Der Beitrag verfolgt nämlich eine doppelte Absicht: Er will einmal historisch Gerhards Beitrag zu Seelsorge und Frömmigkeit wieder ans Licht heben. Das ist sehr verdienstvoll. Eine Geschichtsschreibung, die in den Spuren August Tholucks (vgl. 24) wie von Albrecht und Otto Ritschl nur eine versteinerte, „tote" Orthodoxie kennt, verzeichnet nämlich die orthodoxe Theologie und macht aus ihr ein abschreckendes Beispiel. Auch über das Verhältnis von Lehre und Mystik lohnt sich gleichfalls eine erneute Diskussion. Das ist die historische Perspektive. Zugleich will J.A.

Steiger jedoch Gerhards „biblische" Seelsorge als Modell und Maßstab heutiger Seelsorgelehre geltend machen. Diese Absicht ist kritisch zu befragen. Zweifellos ist zwar eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard-Darstellungen erforderlich, welche dessen Arbeit in der praktischen Theologie übersehen und übergangen haben. Hier ist zurecht von einem „forschungsgeschichtlichen Defizit" die Rede (21). Anders zu sehen und zu werten ist aber m. E. die Beanspruchung der orthodoxen Dogmatik für die gegenwärtige Seelsorge. Die aus bestimmten *dicta probantia* der Bibel, welche aus ihrem jeweiligen Kontext herausgenommen werden, erstellte Loci-Dogmatik ist nicht mehr reproduzierbar. Kann diese Dogmatik gegenwärtige Schwierigkeiten heutiger evangelischer Seelsorgelehre beheben?

Steigers Polemik gegen die „Psychotherapeutisierung der Seelsorge und die mit ihr unweigerlich einhergehende Entdogmatisierung und Entbiblisierung" sieht im Fehlen der Dogmatik ein „erhebliches Manko", zumal wenn auch noch postuliert werde, wahre Seelsorge habe „theologiefrei" zu sein (231, vgl. ebenso 293, die Antithese von bibel- und verkündigungsorientierter Seelsorge und klientenorientierter Psychotherapie, ferner 141 u.a.). Aber schafft dagegen biblischer Positivismus Abhilfe? Steiger stellt sodann die Braut- (S.94 ff) und Taubenmetaphorik der Mystik (63 ff), die Wunden- (69–75) und Bluttheologie (Christus als Keltertreter (83 vgl. 84–94) breit und ausführlich dar. Die mittelalterliche Mystik werde durch die Theologie Luthers korrigiert – so die historische These: „Bei Luther wie bei Gerhard müssen Bernhard, Tauler und Thomas von Kempen sozusagen ein Aufbaustudium betreiben und eine Zusatzprüfung ablegen" (66). Kann „Mystik" freilich wie ein Lernziel gelernt werden? Auch sonst klingt manches etwas blumig, z.B. das „Eingehen in die Seitenwunde Christi" als „Trost des Gewissens" (72; 73); „Das Blut Christi übt im Abendmahl Seelsorge, indem es daran erinnert, daß Gott wahrhaft Mensch geworden ist ..." (89 – ist denn das Blut Christi Subjekt gegenwärtiger Seelsorge?) „Der Glaube ist eine kommerzielle Angelegenheit" (97). Der göttliche Wechselkurs in diesem Geschäft würde allerdings ein jedes menschliche Geschäft in Ruin stürzen. Denn das Lösegeld Gottes werde zum „Nulltarif" umgebucht, der „göttliche Kommerz" kenne keine Umrechentabellen wie die Geldwechsler im Jerusalemer Tempel (97). Derartige Beispiel lassen sich vermehren. Freilich: Solche Bilder sollen außerdem Ausdruck einer theologischen Sache sein, die auf „Biblizität" beruht (119).

Steiger hält die aus der Mystizierung der Theologie und Frömmigkeit bei Gerhard folgende „recht starke Allegorisierung der Auslegungsmethode" (123 ff; 130 f) ebenfalls für richtig. Gewiß ist es zwar zutreffend, auf den untrennbaren Zusammenhang von Seelsorge, Meditation und Gebet aufmerksam zu machen (134 ff) und dabei an den Schatz erbaulicher Tradition zu erinnern. Aber der „Methodisch-hermeneutische Epilog" (155–157) postuliert prinzipiell; „Aus der Sache heraus ist in diesem Beitrag geredet worden" (155). Dies setze die Prämisse voraus: „Kirchengeschichtsschreibung also betreibt letztendlich nichts anderes als das Geschäft des Kennenlernens. Dieses Geschäft jedoch ist ein anderes als dasjenige des ‚Historisierens'" (157). Nimmt man diese These beim Wort, müßte Kirchengeschichte unkritisch sein, würde also zur Hagiographie. Hier sind nun doch Rückfragen erforderlich. Ist das Reden von der „Sache" der Theologie überhaupt angemessen – oder geht es evangelischer Theologie nicht doch um ein Geschehen, um eine Person? Welchen Stellenwert haben dann jedoch Vorstellungen und Formulierungen der Dogmatik? Kann man Dogmatik ohne Hermeneutik, ohne kritische Auslegung einfach tradieren – oder ist nicht jeder theologische Satz stets auch *secundum hominem recipientem* zu reflektieren? Dies kann man an der schlicht nur wiederholten Blut- und Wundentheologie (67–92) exemplarisch zeigen. Alles ist dann Applikation, etwa im Satz „In Christi Wunden herrscht das gemäßigte Klima, das die Angefochtenen davor bewahrt, entweder vor der Hitze des Zornes Gottes oder vor der klirrenden Kälte der teuflischen Anfechtung zu vergehen" (69). Das Reden vom Blut (auch vom „Blut Christi") ist zweifellos besonders schwer zu verstehen und führt zugleich magische Erwartungen mit sich. Denn Blut ist Lebensprinzip, verleiht Lebenskraft, wird zu Heilzwecken verwendet und wird im Blutzauber benutzt; unschuldig vergossenes Blut manifestiert sich in Wundern u.a. mehr.Über solche Vorstellungen informiert der Artikel „Blut" im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (Bd. 1, Berlin 1927, Nachdruck 1986, 1434–1442, Stemplinger). Auch in TRE 6, 1980, 727–742, Art. Blut, findet sich gleichfalls Klärendes, etwa, daß das deutsche Wort „Blut" ein Worttabu darstellt, mit dem die „Sache" – das Leben – verhüllend umschrieben wird. Dies

gilt auch für den mittelalterlichen Blutglauben, der in der katholischen Tradition der Barockzeit fortlebte und nach dem Konzil von Trient nochmals einen gewaltigen Aufschwung nahm; das Motiv des Pelikan, das auch Gerhard benutzt, ist in diesem Kontext emblematisch verortet. Man kann folglich die evangelische Blutmystik nicht interpretieren, ohne von der mittelalterlichen Tradition und der gleichzeitigen Barocktheologie sorgfältig Kenntnis zu nehmen. Dazu bedarf es frömmigkeits- und kulturgeschichtlicher Analysen; der *bloße Rückgriff auf die Dogmatik allein genügt nicht.* Frömmigkeits- und kulturgeschichtlicher Vergleich historisiert und kontextualisiert jedoch; er steht quer zu einer Inanspruchnahme von Dogmatik und „Biblizität" (119) als zeitloser Maßstäbe von Wahrheit.

Zu diskutieren ist also mit dem Herausgeber über seine hermeneutischen Überlegungen und seine historische Methode. Nachdrücklich zu wünschen ist der künftigen Edition von Werken J. Gerhards, daß kultur-, mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtliche Gesichtspunkte einbezogen werden. Denn die Wieder- oder Neuentdeckung vergessener Aspekte und Perspektiven der Frömmigkeit, Erbauungsliteratur und Seelsorge der lutherischen Orthodoxie als solche ist verdienstvoll und nachdrücklich anzuerkennen und zu fördern.

Bonn *Martin Honecker*

Françoise Chevalier: Prêcher sous l'Édit de Nantes. La prédication réformée au XVII[e] siècle en France, Préface de *Pierre Chaunu* (= Histoire et Société 30), Genf (Labor et Fides) 1994, 256 S., kt., ISBN 2-8309-0736-1.

„En l'espace d'un siècle, c'est plus de deux millions de sermons qui furent prêchés dans les sept cents communautés autorisées par l'Edit de Nantes" (S. 213). Schon diese Feststellung rechtfertigt eine Untersuchung der reformierten Predigt in Frankreich in der Zeit der Gültigkeit des Ediktes von Nantes von 1598 bis 1685. Françoise Chevalier hat sich der Aufgabe gestellt und eine begrenzte Zahl von Predigten, auch mithilfe quantitativer Methoden, ausgewertet. Die Konzentration auf eine repräsentative Auswahl von 152 unveröffentlichten und veröffentlichten Predigten von elf Pastoren ermöglicht, verbunden mit Wortfeldanalysen, recht zuverlässige Aussagen über die vorherrschenden Themen und Argumentationen.

Der erste Teil bietet grundsätzliche Überlegungen zur Rolle der Predigt in der reformierten Praxis pietatis (S. 21–34), zur Bedeutung des Pfarr- und Predigtamtes (S. 35–46), zur reformierten Homiletik (S. 47–63) und schließlich zum Umgang der Predigt mit der Heiligen Schrift (S. 65–77). Hier werden interessante Einzelheiten mitgeteilt. So dauerten Predigten durchschnittlich eine Stunde und zwanzig Minuten, an besonderen Festtagen wie Weihnachten oder Ostern immerhin eine Stunde und 45 Minuten (vgl. S. 47). Die einflußreichsten Homiletiken waren Andreas Hyperius' *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari* (zuerst 1553) und Bartholomäus Keckermanns *Rhetorica ecclesiastica* (vgl. S. 52).

Besonders für die Aufhellung der Rolle der Heiligen Schrift in der Predigt erweisen sich die angewandten quantitativen Methoden als ertragreich. Von den 12263 Zitaten, welche die Autorin in den ausgewählten Predigten gefunden hat, sind 12008 oder 98 % aus der Bibel genommen. Die übrigen 255 zitierten Texte stammen von profanen Autoren oder Kirchenvätern (vgl. S. 69). Die Prediger zitierten in einer Predigt durchschnittlich 46 Bibelverse, der zugrundeliegende Predigttext wird also nicht zuletzt mithilfe anderer Texte der Bibel ausgelegt. Textgrundlage war zumeist die Genfer Bibel von 1588. 40 % der Zitate sind aus dem Alten Testament, 60 % aus dem Neuen Testament genommen. Unter den 24 am Schluß angefügten Auflistungen befindet sich auch eine, die exakten Aufschluß über die Verteilung der Zitate auf die einzelnen biblischen Bücher gibt (vgl. S. 232). Das mit Abstand am meisten herangezogene Buch sind mit 1724 Zitationen die Psalmen, dann folgen das Johannes- und das Matthäusevangelium mit 1006 und 740 Zitaten, ferner der Römerbrief mit 722 und der Prophet Jesaja mit 713 Zitaten (vgl. S. 69).

Auch die Frage, über welche Bibeltexte primär gepredigt wurde, kann die Autorin klar beantworten. Von 842 ausgewerteten Predigten legen 13 % einen alttestamentlichen Text, und das heißt vor allem die Psalmen, Jesaja oder Jeremia, 15 % das Matthäus- und Johannesevangelium und 69 % die neutestamentlichen Briefe, vor allem den Römer-, die Korinther- und die Pastoralbriefe aus (vgl. 69f).

Die Autorin zeigt die überragende Rolle, welche der Psalter als Gebet- und Trost-

buch spielte. Besonders häufig herangezogen werden Ps 51 und 42. Aus dem Jesaia-Buch, dem 33 % der alttestamentlichen Zitate entnommen sind, werden besonders die messianischen Weissagungen Jes 7,14; 9,5 sowie die Gottesknechtslieder Jes 53f herangezogen (vgl. S. 71). 12,9 % aller Zitate greifen auf die Genesis zurück. Hier ist die Sündenfallgeschichte, vor allem Gen 2,17, sowie der Abrahambund am wichtigsten. An vierter Stelle unter den alttesamentlichen Zitaten steht das Proverbienbuch. Aufschlußreich im Blick auf die unter den Predigern vorherrschenden theologischen Orientierungen sind zwei weitere Zahlen: Den 1006 Rückgriffen auf das Johannesevangelium, und das heißt 43 % der neutestamentlichen Zitate, stehen 33,9 % gegenüber, die aus dem paulinischen Briefcorpus genommen sind (vgl. S. 72).

Es ist deutlich, daß die spezielle Methodik der Historikerin hier bei der Aufhellung des Umgangs mit der Bibel den größten Forschungsertrag bringt. Im zweiten Teil des Buches, einem am klassischen Aufbau der Dogmatik orientierten Überblick über die in den Predigten angesprochenen Themen (vgl. S. 81–173), zeigen sich jedoch auch die Grenzen quantitativer Methoden. Die Präsentation der aufgefundenen Hauptthemen bietet nicht mehr als einen allgemeinen, wenig spezifischen Querschnitt des Inhalts der Predigten. Die Darstellung umfaßt die Eigenschaften Gottes (S. 81–94), das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade Gottes (S. 95–113), die Christologie (S. 115–129), die Pneumatologie (S. 131–135), das Verhältnis von altem und neuem Menschen (S. 137–159) sowie den Umgang mit dem Tod (S. 161–173).

Die einzelnen Themen werden nicht zuletzt mithilfe von Wortfeldanalysen und der quantitativen Erfassung der wichtigsten Wortverbindungen erläutert. So steht z.B. der Begriff der providentia dei in Verbindung mit folgenden Gedanken (vgl. S. 87–89): Sicherheit und Hoffnung des Glaubenden (16 %), Kenntnis aller Dinge sowie der gegenwärtigen und zukünftigen Notwendigkeiten (11 %), Bewunderung (9 %), Unterworfensein aller Dinge und Menschen (7 %), Schöpfung (5 %). Darüber hinaus führt Chevalier noch einige Verben auf, die häufiger im Zusammenhang des Gedankens der Vorsehung Gottes genannt werden. Das Beispiel zeigt, daß die Wortfeldanalyse des Begriffs der providentia dei keine signifikanten oder weiterführenden Beobachtungen ergibt. Allenfalls an einigen Stellen tritt der Wert quantitativer Erfassung einzelner Begriffe und Themen hervor. Sucht man zu klären, welche Bedeutung die starke pneumatologische Orientierung in Calvins theologischem Werk für die spätere reformierte Theologie und Ethik gehabt hat, hilft ein Ergebnis über die Häufigkeit der verschiedenen Gottesnamen weiter: „Nous avons relevé 9896 occurrrences du nom de Dieu, 3778 du nom de Christ, 450 du nom du Saint-Esprit et 216 de l'expression Esprit de Dieu, soit respectivement pour Dieu 69 %, pour Jésus-Christ 26 % et pour Saint-Esprit 5 %" (S. 131). Danach hat die Pneumatologie in der reformierten Predigt des 17. Jahrhunderts nur eine untergeordnete Rolle gespielt.

Die Autorin kommt zu dem Ergebnis, daß die Soteriologie („la doctrine du salut") mit einem Anteil von 16,4 % das zentrale Thema reformierter Predigt gewesen sei (vgl. S. 215). Hier wird das Problem der Methode sichtbar. Zum einen ist dieses Ergebnis nicht gerade sensationell, da sich hier das ureigene Anliegen der Reformation zeigt. Zum anderen fallen die Prozentzahlen natürlich jeweils entsprechend der relativ willkürlichen Abgrenzung der einzelnen Themen aus.

Der dritte Teil bringt wieder spezifischere Ergebnisse (S. 177–211). Es wird gut sichtbar, in wie starkem Maße die theologischen Auseinandersetzungen auch die Predigten der Pfarrer beeinflußt haben. Der Konflikt um die doppelte Prädestination und die Auffassungen über die allgemeine Gnade, wie sie vor allem im Umkreis der Akademie von Saumur verbreitet waren, kommen auch in den Predigten zu Wort und sind damit auch im Gemeindeleben präsent. Wichtiger noch ist jedoch die kontroverstheologische Auseinandersetzung mit den Altgläubigen. Vor allem drei Themen sprechen die Predigten in diesem Zusammenhang immer wieder an: die Messen für die Verstorbenen, Aberglauben und Idolatrie unter den Altgläubigen und schließlich der Gegensatz von Heiliger Schrift und Tradition (vgl. S. 209).

Das Buch, zu dem Pierre Chaunu ein Vorwort beigesteuert hat, enthält viele wichtige Beobachtungen. So wird sichtbar, daß das Thema der Perseveranz erst in den Predigten der Jahre 1680 bis 1685, also in der Zeit verschärfter Verfolgung unmittelbar vor der Aufhebung des Edikts von Nantes, eine größere Rolle spielt (vgl. S. 215). Freilich bringt die Autorin diese Beobachtung wie auch die anderen Ergebnisse ihrer Untersuchung nicht mit der

noch immer von Max Webers und Ernst Troeltschs Arbeiten inspirierten, intensiven Forschungsdiskussion über den frühen Calvinismus ins Gespräch.

Das Buch zeigt anschaulich die Möglichkeiten und Grenzen quantitativer Methoden für die Predigtanalyse. Anregend und zum Teil auch vorbildlich für die Analyse von Predigten im deutschsprachigen Bereich ist es in jedem Fall.

Bochum *Christoph Strohm*

Gottfried Arnold (1666–1714). Vorträge, gehalten anläßlich eines Arbeitsgespräches vom 10.–13. Juni 1990 in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714. Herausgegeben von *Dietrich Blaufuß* und *Friedrich Niewöhner,* (= Wolfenbütteler Forschungen 61), Wiesbaden (Harrassowitz Verlag) 1995, 436 S., 72 Abb., ISBN 3-447-03670-2.

Der vorliegende Band beruht auf einem Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel unter Beteiligung von Germanisten, Historikern, Philosophen und Theologen. Eine sicherlich wünschenswerte fächerübergreifende Zusammenarbeit, war doch Arnolds „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie (KKH)" „probably the last large work of church history to have substantial impact on the educated general public" (W. R. Ward). Daher vermag nicht zu verwundern, daß die Ausstrahlung dieser monumentalen Darstellung in verschiedenen Beiträgen angesprochen wird. Ausdrücklich mit der Wirkung der KKH befaßt sich aber nur Ernst Berneburg, bei dessen Ausführungen leider „aus vom Verfasser nicht verschuldetem Grund" die Fußnoten fehlen. Stärker als die Arnold-Rezeption stehen Entstehungsgeschichte und geistiger Hintergrund seiner Werke im Mittelpunkt. Hans Schneider („G. A. in Gießen", zuerst 1991 in der Festschrift J. F. G. Goeters) vermag die Datierung des Vorwortes der KKH, das nach der Drucklegung des ersten Bandes verfaßt wurde, auf den „1. Mertz 1697" als Verschreibung für „1698" endgültig glaubhaft zu machen, – keinesfalls eine Marginalie, hängt doch das Verständnis der komplexen Kirchengeschichte stark davon ab, wann man die Abfassung der einzelnen Teile zwischen 1696 und 1699 datiert. In dieser Zeit war Arnolds Kirchen- und Weltanschauung starken Veränderungen, wenn nicht gar Brüchen unterworfen. Die Entstehung der KKH und Arnolds spätestens Ende März 1698 gefallener Entschluß, auf die Gießener Geschichtsprofessur zu verzichten, standen somit in einem engen inneren Zusammenhang. Die von ihm geradezu erlittenen „babylonischen Greuel" der Kirchengeschichte und deren Höhepunkt in der Gegenwart ließen keine andere Entscheidung zu. Seine Kirchengeschichte sollte nun auch anderen die Augen öffnen. Weiteren Aufschluß über diese Thematik und darüber hinaus über Arnolds späteren Lebensweg gibt der Beitrag von Jürgen Büchsel, der die „Wandlungen des radikalen Arnold [vom Wort zur Tat]" als „ein Beispiel des radikalen Pietismus" behandelt. Martin Pott untersucht die Beziehungen zwischen Arnold und Christian Thomasius, Ursula Kreuder seine Sicht der Täufer, Günter Mühlpfordt seine Beurteilung der Bogomilen als östliche Pietisten, Siegfried Wollgast die „philosophischen Quellen von G. A." und „Aspekte seines philosophischen Systems". Weitere Beiträge thematisieren Arnolds Verhältnis zur Predigt, zu Mystik und Dichtung, Spiritualismus und Utopie sowie sein und Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs Verständnis von Glauben und Kirche.

Geradezu dominiert wird der Band allerdings durch einen von Reinhard Breymayer gefundenen gedruckten Auktionskatalog der Bibliothek Gottfried Arnolds (o. O. 1714, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Bc 40). Der stolze Finder schildert die Geschichte dieser Entdekkung und liefert eine erste Analyse des Bestandes, die (unter anderem wegen der umständlichen, aber bibliothekarisch korrekten Aufnahme der umfangreichen Barock-Titel) zusammen mit einem Faksimile fast die Hälfte des Gesamtumfanges der vorliegenden Publikation ausmacht! Der „Catalogus" ermöglicht unter anderem Ergänzungen zu Gerhard Dünnhaupts Werkverzeichnis Gottfried Arnolds (Personalbiographien zu den Drucken des Barock, 1. Bd. ^{2}1990). Den Abschluß des vorliegenden Bandes bilden Daten zu Arnolds Biographie und eine Zusammenstellung der Arnold-Literatur von 1714 bis 1993. Dabei fällt schon auf den ersten Blick das Fehlen mehrerer jüngerer Arbeiten auf, darunter die zugegebenermaßen nicht überragende Ostberliner Dissertation von Christiane Härtwig: Philosophisch-weltanschauliche Positionen des radikalen Pietisten G. A., Dresden 1988, sowie zwei schon im Vorwort von Dietrich Blaufuß und Friedrich Niewöhner erwähnte (!) Aufsätze von Christiane Härtwig und Helmut Baier aus den Jahren

1991 und 1992. Unverständlich erscheint, daß im Titel des Sammelbandes zwar auf diese Bibliographie verwiesen wird, nicht aber auf das Faksimile des „Catalogus Bibliothecae b. Godofredi Arnoldi", der somit nicht bibliographisch faßbar wird.

Köln *Uwe Neddermeyer*

Irina Modrow: Dienstgemeine des Herrn. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und die Brüdergemeine seiner Zeit (= Theologische Texte und Studien 4). Hildesheim – Zürich – New York (Georg Olms Verlag) 1994. [V].207 S., kt. ISBN 3-487-09811-3. [Überarb. u. erw.aus vorher Berlin/DDR, AdW d.DDR (Wiss. Rat)-ZI f.Geschichte (FS f.KG) Diss. phil. (A) 1988.]

„Zinzendorf und die Gründung der Herrnhuter Brüdergemeine. Eine Studie über die relative Selbständigkeit und gesellschaftliche Einbindung religiöser Gemeinschaften im Übergangsfeld vom Feudalismus zum Kapitalismus" war der Titel einer Arbeit, welche im April 1988 vor einem „Wissenschaftlichen Rat" des Zentral-Instituts für Geschichte an der Akademie der Wissenschaften der DDR von Irina Modrow verteidigt wurde; begutachtet war sie von Gerhard Brendler, Herbert Langer und Ingrid Mittenzwei. Im Frühsommer 1989 war eine Überarbeitung und Erweiterung – auch die Titeländerung? – für die Veröffentlichung im Union-Verlag vorgenommen. Das Vorwort vom März 1993 – es sei genauer Zurkenntnisnahme empfohlen – dankt auch dem Olms-Verlag, den Matthias Meyer zur Publizierung vorliegender Arbeit gewonnen hat. Nun bezieht sich die Erweiterung auf den Abschnitt 1738–1760 (ursprünglich war bei 1738 der Schnitt gezogen, Diss. masch. bis Kap. 4.1), und die Überarbeitung zeitigt auch in eine ‚neue' Formulierung der „übergreifenden theoretischen Fragestellung der Arbeit": sie braucht nicht mehr „einem Grundproblem marxistischer Kirchengeschichtsschreibung" verpflichtet zu sein, ehedem als „Wechselverhältnis von Formationswandel und Kirchengeschichte" bezeichnet (alle Zitate aus Diss. masch. S. 5–7). S. 118–182 des vorliegenden Buches waren in Diss. masch. S. 132–155 mehr nur angedeutet. Umgekehrt ist manches in der Masch.-Diss. umfangreicher als nun im Druck (vgl. etwa Diss. masch. S. 91f.96.184/185 A.229 mit dem Buch S. 75.79.72); wie übrigens auch H. Langer und I. Mittenzwei, im Lit.vz. von Diss. masch. noch vertreten, nun nicht mehr genannt sind. Zum Thema hatte Modrow wiederholt in Vorstudien votiert, so z.B. im Jahrbuch zur Geschichte der Stadt Dresden (24, 1988, 65–73, unter der Redaktions-Rubrik „Humanistische Traditionen der sächsischen Geschichte"). Vf., Jg. 1962, war 1985 bis 1991 an der Forschungs-Stelle für Kirchengeschichte der o.g. Akademie etc. tätig, gelangte 1991–94 in ein Wissenschaftler-Integrations-Programm des Hochschulerneuerungs-Programms und erhielt 1994 eine Assistentur an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Europa-Universität Frankfurt/Oder (S. U4).

Die hier nun vorgelegte Arbeit wird vorgestellt als ein Ergebnis des Bemühens einiger weniger DDR-"HistorikerInnen" [solch sprachlicher Unfug nun also auch in akademisch-wissenschaftlichen Werken?!] um eine „Erweiterung des vorhandenen Geschichtsbildes" und um Stärkung der „‚Dialogfähigkeit'" – über den Dialog mit DDR-Kirchengeschichtlern ist Stillschweigen bewahrt. Das – zu Recht – kirchengeschichtlich gesehene Thema wird als „‚Gesellschaftsgeschichte' gefaßt". Die jenes Bemühen einst zentrierende Gestalt G. Brendler wird – im Unterschied zur einstigen Danksagung im Vorwort Diss. masch. S. 7 – nicht genannt (er begegnet nur noch – bibliographisch verkorkst – im Lit.-Vz. S. 202 und S. 115 A.259). Vielmehr erfolgt jetzt der Verweis auf Arbeiten, die, ‚natürlich', schon aus zeitlichen Gründen und faktisch auf die Entstehung der Dissertation keinen Einfluß hatten und auch in vorliegendem Buch nur das Vorwort und das Lit.vz. bereichern: Rudolf von Thadden 1989, Richard van Dülmen 1989 und Wolfgang Schieder 1986 (letzterer ist auch in Diss. masch. nicht genannt). Das Buch in seinem wissenschaftspolitischen, wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspraktischen Kontext wird durch Modrow selbst als ein „‚Zeitdokument'" qualifiziert. Das möchte man tiefer hängen! Die wissenschaftspolitischen Implikationen von DDR-Geschichtsforschung sind ein weites Feld. Das zu intensive Insistieren auf dem Charakter „‚Zeitdokument'" für vorliegendes Werk könnte mannigfache Überforderungen zutagefördern ... Die für eine Rezension näherliegende Frage bleibt diejenige nach dem Gehalt und dem wissenschaftlichen Forschungsertrag (Fortschritt) des Buches.

In neun Kapiteln wird „die Anfangsgeschichte der Brüder-Unität" unter zentraler (S. 3) Berücksichtigung des Lebens-

werkes Zinzendorfs thematisiert. Mit 1760 schließt die Arbeit ab. Selbstredend weiß sie um die Notwendigkeit der Beschränkung auf eine „Hauptlinie" der Entwicklung – eben samt dem engen Zusammenhang mit der Person Zinzendorfs (S. 118). Biographische und übergreifende Darstellung gehen immer wieder ineinander über. Zinzendorfs Lebensweg bis zu seiner Ausweisung aus Sachsen (S. 7–117) wird dann zunächst durch die Darstellung des „weitere[n] Schicksal[s]" Zinzendorfs fortgesetzt (S. 119). Den Darlegungen über den weiteren Weg „der brüderischen Gemeinschaft" kann sich ein Exkurs über Herrnhut während Zinzendorfs Abwesenheit einfügen (S. 124–127). Der Amerika-Aufenthalt findet eine breite Berücksichtigung. Dem fünften – nicht vierten, wie S. 143 zu lesen! – Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, der „Sichtungszeit" gilt, wie könnte es anders sein, ein eigenes Kapitel (S. 144–167). Die letzten Jahre 1748–1760 umspannt ein letztes Kapitel (S. 168–182), die Dinge zusammenfassend. -

Die Arbeit ruht nicht im Mindestmaß auf den Schultern von Herrnhuter- und Zinzendorfforschung auf, wie man das 1988/93 im freien wissenschaftlichen Bemühen erwarten muß. Das Verschweigen von Dietrich Meyers unentbehrlichem „Bibliographischen Handbuch zur Zinzendorf-Forschung" 1987 – dem alle einschlägigen Abkürzungen zu entnehmen sind! – und von mehreren Archiv-, Quellen- und Literatureinweisungen, von Forschungsberichten zu schweigen, fällt nun doch auf (leicht zu übersehen z.B. Ingeborg Baldaufs wichtige Arbeit zum UAH: UF 1980, H.8, S. 3–34; oder die Inhaltsübersicht zu den 1979 bis 1990 erschienenen UF 1–27/28: 1990, H.27/28, S. 185–191; vgl. ab UF 1989 H.26 die Spezialbibliographie von Paul Martin Peucker; für die Zeit ab 1971 s. PuN; der „Verein zur Förderung freikirchlicher Geschichte und Theologie" legt in seinen Mitteilungen – 1992: „Freikirchenforschung" – eine Bibliographie vor). Daß „Spangenberg [...] nach Zinzendorfs Tod alle [! – DB] im Archiv der Brüder verfügbaren Quellen aus jenen Jahren [sc. um 1740–50 – DB] vernichten ließ" (so S. 144) halte ich in einem historischen Buch, ohne Zurkenntnisnahme der mannigfachen Studien zur Historiographie im Herrnhutertum selbst (vgl. Z.HS 3.1963; Z.EB 2.1964; Z.MD 3/I.1973), für eine ungeheure Behauptung. Immerhin verdanken wir Spangenberg auch die Archiv-Sicherung von Schrautenbachs erst 7 bis 8 Jahrzehnte nach Fertigstellung gedruckter Zinzendorf-Darstellung. Und eine Monographie zu Herrnhaag kam u.a. so zustande, daß der „Arbeitskreis für Brüdergeschichte" – immerhin 11 aktiv an der Brüdergeschichte arbeitende Personen – die Quellen aus Herrnhut, Königsfeld, Bad Boll und Bethlehem/PA beschafft haben (s. UF 1988 H.23/24, S. 8f.). Wie stellt sich Modrow Archivbereinigung in Herrnhut eigentlich vor? Etwas komplizierter – und lange offengelegt! – war der in der Tat stattgehabte ‚Reinigungsprozeß' der Herrnhuter Quellen nun doch! Und daß „die Einschätzung [sc. der Sichtungszeit – DB] durch die Vielzahl fehlender Quellen (erschwert wird)" (so S. 165) hat nach einigermaßen gründlicher Beachtung des Forschungsstandes zur einschlägigen Geschichtsschreibung schon ab der Zinzendorf-Zeit selbst nicht so umstandslos Bestand. – Das handschriftliche Quellen-Material ist (S. 193–199) verzeichnet – in Diss. masch. war dies noch nicht der Fall. Nicht klar gekennzeichnet ist das Maß der bisherigen Auswertung eben dieser Quellen: das Dresdner Material (S. 197f.) ist nahezu vollständig wie bei Modrow schon 1878 und 1882/1885 in den Arbeiten von Körner und Hark genannt (z.T. sogar heute vernichtete Bestände!). Man sucht die beiden Namen nun bei Modrow vergeblich – Diss. masch. S. 206f. waren sie z.T. noch genannt. Das handschriftliche Material aus UA Herrnhut (S. 193–197) ist in Ingeborg Posselts höchst einschlägiger Tübinger Diss. phil. 1949 zum Verhältnis der Brüdergemeine zur sächsischen Landeskirche 1727–1775 gewiß nicht in der Anzahl wie bei Modrow herangezogen – Archivpflege wird nach 1945 auch in Herrnhut keine Priorität gehabt haben! –, Posselts Arbeit nun überhaupt zu verschweigen geht aber nicht an (vgl. nur z.B. S. 100 mit Posselt S. 58ff.). Natürlich kann abermalige Durchforschung bekannter Quellen wegen neuer Fragestellungen höchst nötig sein. Die Kennzeichnung des bisher Erarbeiteten bleibt jedoch Standard; schon weil es die ebensolche Kennzeichnung des eigenen Forschungsfortschritts möglich und nötig macht. – Modrows Arbeit berücksichtigt vorhandene Literatur höchst defizitär. Wie mag man davon reden, „daß der Graf in ihr [sc. seiner ersten Ehefrau] eine wirkliche Mitstreiterin gewann, die ihm stets [!] zur Seite stand."? (S. 25) Nach dem Tod Erdmuth Dorotheas sei Zinzendorfs Schmerz „groß, der Verlust kaum überbrückbar" gewesen. „Über ihr [sc. Anna Nitschmanns] Verhältnis zu Zinzendorf wurde viel geschrieben und speku-

liert." (S. 178) Soll all das Jannaschs dreifach aufgelegte, grundlegende Studie zu Erdmuth Dorothea makulieren, in der wahrlich anderes zu lesen ist – im Jahr 1914/15? Aber Jannasch (samt der durch ihn ausgelösten Debatte) ist nicht genannt bei Modrow, ebensowenig Arbeiten von Mälzer, Weigelt, Voß, Guntram Philipp, Pfister (!), Hinrichs, Greschat, Hans Schneider, Dietrich Meyer, Schattenmann. So bleibt aber dem Leser verborgen, wenn bei Modrow dargestellte Sachverhalte in der bisherigen Forschung mit Gründen (und Quellen!) anders gesehen werden; etwa nur die höchst unterschiedliche Begründung für die rechtliche Anerkennung Herrnhuts 1737, die Greschat dem Eintreten V. E. Löschers zuschreibt (Löscher S. 69f.322ff.), Modrow v.a. auf wirtschaftliche Gründe zurückführt (S. 100–103.106f.).

Die formalen Mängel des Buches seien nur knapp erwähnt. Register fehlen. Über fünf Dutzend Setzfehler sind nicht tolerabel. Die Verwendung lateinischer Begriffe beachtet schlicht die gültige Grammatik nicht (S. 57.110.179 u.ö.). Deutsche Idiomatik, Fremdwörtergebrauch und Zeichensetzung sind oft eigenwillig: es „widerspiegelt", wo man „spiegelt [...] wider" erwartet; Zinzendorf unteschreibt „das" Revers? (107 u.); „Trennung des ‚Spreus vom Weizen'" (S. 144); daß ein Name „jenen Jahren anlastet" meint wohl anhaftet (ebd.); „arrestiert": arretiert (S. 153); widergespiegelt „werden": wird (165 u.); „Gegenübertreten zu Jesus Christus" (S. 166); „Selbstverständigung der Brüder": meint Verselbständigung? (S. 168) usw.; vermeidbare Ärgernisse – wie übrigens auch die Verballhornung „Antizinzendorfianer" statt Antizinzendorfiana (S. 163.200.206; richtig S. 164 A. 370). Das Literaturverzeichnis (S. 201–207) wäre auf jeder Seite zu ergänzen/verbesssern/präzisieren/vereinheitlichen. Eine Zinzendorf-Arbeit muß nun wirklich die große OLMS-Ausgabe kennen und nennen, wo nötig (Cranz 1771 in Z.MD 2/XI; H.-W. Erbe 1928 in Z.MD 2/XII u.ö.).

Es bleibt als Hauptfrage diejenige an Konzept und Ertrag der Arbeit. Man sieht nicht, wo eigentlich die ins Auge gefaßte Konzeption einer Kirchengeschichte „als ‚Gesellschaftsgeschichte' gefaßt", zu stringenter Durchführung kommt. Christozentrismus gilt Vf. als die Zinzendorf bestimmende Mitte (NB ohne Meyers Studie auch nur zu nennen [Diss. masch. S. 209 noch anders]!), Speners ecclesiola in ecclesia-Konzeption als das ekklesiologisch tragende Moment: damit ist ein – z.B. – „als Form der geistig-praktischen bzw. theoretisch-geistigen Widerspiegelung und Aneignung der Welt" verstandener Religionsbegriff (S. 4) wahrlich nicht zu vermitteln ... Mitunter recht vage Gesamtanalysen der Zeit (s. S. 113–115) verstellen den Blick für die Klärung der Frage, ob der Pietismus nun den außerkirchlichen oder den orthodox-innerkirchlichen Kräften erwachsen ist.

Auch bei Vermeidung der Würdigung eines beanspruchten „‚Zeitdokument'"-Charakters der Studie stößt eine Beurteilung dieser von Irina Modrow vorgelegten Arbeit bezüglich der formalen Gestaltung, der materialen Darstellung und der konzeptionellen Ausrichtung auf unübersehbare Defizite.

Erlangen *Dietrich Blaufuß*

Catholiques entre monarchie et république. Monseigneur Freppel en son temps. 1792 – 1892 – 1992. Actes du Colloque national d'Université Catholique de l'Ouest. Angers 22.–25. Septembre 1992. Herausgegeben von *Bernard Plongeron, Isabelle Émerian, Jean Riaud,* Paris (Letouzey et Ané) 1995, 236 S., kt., ISBN 2-7063-0197-X.

Der hundertste Todestag von Charles Émile Freppel, 1870–1891 Bischof von Angers, war Anlaß für ein Forschungskolloquium, das über die spannungsreiche Beziehung von Kirche und französischen Katholiken zur staatlichen Ordnung hinausgreifend im Fokus einer Biographie auch die Lagerbildungen innerhalb des katholischen Milieus zum Thema machte. 1792 hatte sich nicht nur, so eine der von Bernard Plongeron formulierten Ausgangsbeobachtungen, der Riß zwischen den „Deux Frances" aufgetan. Bereits die Spaltung des Klerus in Eidverweigerer und eine konstitutionelle Priesterschaft deutete darauf hin, daß im französischen Katholizismus künftig die Legitimisten den Verfechtern einer christlichen Demokratie gegenüberstanden, die bereit waren, das politische Erbe der Revolution anzunehmen. Freppel dokumentierte 1889 mit einer Schrift zum Centennaire der Revolution öffentlichkeitswirksam die Position des französischen Klerus auf der anderen Seite – aber dies geschah nur noch wenige Jahre, bevor Leo XIII. mit seiner Aufforderung zu Anerkennung der staatlichen Macht in der Bulle „Solicitudinae nostrae" den französischen Katholiken einen Weg öffnete, die politische Ord-

nung der Dritten Republik zu akzeptieren. Es kommt in diesem Sammelband überzeugend zum Ausdruck, daß der politische Katholizismus Frankreichs sich bis dahin in erster Linie als Stellungnahme zur Revolution und ihrem Mythos konstituierte. Das geschah 1830, 1848 und nochmals 1871, als die französische Nation sich immer aufs neue von ihrer Geschichte eingeholt wußte.

Freppels intellektuelle und politische Biographie, die in Beiträgen von Jacques Boudon, Jean-Clément Martin und Jeanine Cadot nachgezeichnet wird, steht paradigmatisch für die Bandbreite der politischen Optionen zwischen christlichem Liberalismus und Ultramontanismus: geboren 1827 in einer Familie des elsässischen Kleinbürgertums trat Freppel bereits 1841 aus dem Lyzeum in das kleine Straßburger Seminar ein und verfolgte daraufhin zielstrebig eine Karriere im kirchlichen Wissenschaftsbetrieb. Schon 1848 wurde ihm eine Professur für Kirchengeschichte am kleinen Seminar in Straßburg übertragen. Geprägt und beeindruckt durch die Begegnung mit Lacordaire begrüßte Freppel den Fall der Monarchie 1848, aber nicht, weil er Christentum und Demokratie gleichzusetzen bereit war, sondern aus der Überzeugung heraus, daß die Interessen der Kirche in der konstitutionellen Monarchie besser zu verwirklichen seien als in der absoluten. Als er 1850 an die École des Hautes Études Ecclésiastiques der Sorbonne berufen wurde, grenzte er sich noch deutlicher gegen ultramontane Positionen ab und folgte schließlich seinen neo-gallicanischen Überzeugungen soweit, daß er sich um eine der Kaplanstellen bewarb, die im Pantheon Napoleons III. eingerichtet worden waren. Auch als Professor für Dogmatik blieb er seiner Suche nach einer Verbindung zwischen Katholizismus und Moderne noch treu. Zum Wendepunkt wurden erst die Teilnahme am Konzil 1869 und seine im Jahr darauf folgende Berufung auf den Bischofsstuhl von Angers. Es fiel Freppel zunächst schwer, das Dogma von der Unfehlbarkeit zu akzeptieren, und mehr als eine strategische Position konnte er sich vorerst nicht abringen. Die Erfordernisse seines neuen Amtes führten ihn allerdings dann rasch ins Lager des ultramontanen Episkopates. Hatte Freppel 1848 noch auf eine Versöhnung von Glauben und Vernunft gesetzt, so erschien die Revolution ihm jetzt als die Geburtsstunde einer im Atheismus begründeten und damit im Kern vom Bösen geprägten Sozialordnung. Es war im Grunde allerdings die Auseinandersetzung mit der laizistischen Kirchen- und Schulpolitik der Dritten Republik, die Freppel in seiner Schrift zur Hundertjahrfeier der Revolution führte. Der Bischof maß die Sozialordnung der sich modernisierenden Industriegesellschaft Frankreichs an Vorstellungen, die aus dem christlichen Naturrecht abgeleitet waren und wonach die Monarchie als die Verweltlichung der göttlichen Ordnung erschien und die in ihrer Dignität dem Staat vorgeordnete Kirche als einzig mögliche Garantie einer befriedeten Gesellschaft. Daher bekam auch die Arbeiterfrage nach Überzeugung Freppels ihre soziale Explosivität nicht aus einem Mangel an sozialer Gerechtigkeit, sondern die Arbeitgeber hatten ihrer vornehmsten patronalen Pflicht nicht genügt, die „Verchristlichung" der Arbeiterschaft zu betreiben. Jeanine Cadot vollzieht die soziale Lehre Freppels auf der Grundlage seiner ab 1870 gehaltenen Vorträge und Predigten in ihren Einzelheiten nach. Zusammen mit zwei weiteren Referaten über die Haltung Freppels in der Kolonialfrage (Philippe Haudrère) und zu seinen stets intensiv gepflegten politischen und persönlichen Bindungen an das Elsaß (Claude Muller) ist das intellektuelle Profil des Bischofs von Angers damit vor allem in seinen Veränderungen umrissen.

Diese Vorträge waren in der zweiten Sektion der Konferenz zusammengefaßt. Ein erster Abschnitt beschäftigte sich mit dem Verhältnis von Katholizismus und Politik und lieferte zusammen mit der dritten Vortragssequenz zur „Politischen Theologie" die Bezugspunkte für eine Verortung Freppels im Spektrum des französischen Katholizismus.

Besonders die Beiträge des ersten Abschnitts überwinden die vereinfachende Vorstellung einer unüberbrückbaren und das gesamte 19. Jahrhundert gleichförmig durchziehenden Gegnerschaft der Kirche zum Staat. Die Verstörung im Episkopat über die durch das Konkordat festgeschriebene Trennung von Kirche und Staat sowie die staatlich beanspruchten Aufsichtsrechte ging zwar tief, aber gleichwohl gab es 1830 eine starke Gruppe liberaler Katholiken, die das Ende der Restauration begrüßten. Erst im Zweiten Kaiserreich gestaltete sich das Verhältnis zwischen Kirche und liberalem Bürgertum zunehmend schwieriger. Fréderic Falloux stand allerdings mit seinen Schulgesetzen auch zu dieser Zeit noch für die fortdauernde Bereitschaft, der Kirche auf der Basis der 1801 getroffenen Übereinkünfte weiterhin einen angemessenen

Bewegungsspielraum und Einfluß in der Gesellschaft zu gewähren. Auf eine regionale Besonderheit in diesem Zusammenhang verweist Michel Lagrée, wenn er die Traditionsbildungen der „Catholiques bleus", der katholischen Revolutionsanhänger in der Bretagne, vorstellt. Durch die massive Förderung des laisierten Schulwesens verspielte die Dritte Republik dann freilich auch die Sympathien des katholischen Großbürgertums. Nicht als Zerwürfnis von Anfang an, sondern als fortschreitende und hauptsächlich durch den säkularisierten Staat vorangetriebene Entfremdung beschreibt diese erste Sequenz der Beiträge das Verhältnis von Staat und Kirche im Frankreich des 19. Jahrhunderts.

Die dritte Abteilung der Referate geht dem Reflex dieser Entwicklung in der „Politischen Theologie" des französischen Katholizismus nach. Mit Jean-Baptiste Duvoisin stellt Bernard Plongeron einen Theologen der Pariser Sorbonne vor, der schon vor de Maistre und de Bonald die Suche nach einem neuen „ordre social" betrieb und dabei schließlich seine legitimistische Grundüberzeugung opferte. Philippe Boutry arbeitet dagegen den legitimistischen Grundzug aller katholischen Regierungslehre heraus, der gleichzeitig eine unüberbrückbare Distanz der Kirche zur politischen Macht einschloß. Diese Neigung zur Absonderung, zum Rückzug auf das eigene Milieu betont auch Jacques Gadille, wenn er die politischen Optionen des französischen Episkopats bis 1892 analysiert. Der Anstoß für den französischen Katholizismus, sich dem politischen Leben der eigenen Nation wieder anzunähern, mußte daher von außen kommen. Daß gerade aus dem Bewußtsein des kirchlichen Propriums ein neuer Anlauf zur Versöhnung von Glauben und Moderne möglich wurde, unterstreichen die beiden letzten Beiträge zu Leo XIII. (Louis de Vaucelles, Claude Prudhomme).

Die ebenfalls dokumentierte Abschlußdiskussion hebt noch einmal die Vielfalt der Strömungen im politischen Katholizismus Frankreichs hervor. Deswegen verbietet sich auch eine allzu simple Ableitung von politischen Überzeugungen aus religiösen Motivlagen. Ist es nicht gerade Kennzeichen der Moderne, daß politische Haltungen in Semantik und Wahrnehmung sich verselbständigen gegenüber anderen Bereichen der Lebenswelt, und verbietet sich deswegen nicht auch die Konstruktion einer homogenen, ausschließlich von Glaubensüberzeugungen geprägten Biographie? Philippe Boutry formuliert diese methodisch anregenden Fragen in der Schlußdiskussion.

Der Band zeugt von einer durchdachten Konferenzplanung, die nicht zuletzt wegen der Disziplin, mit der die Teilnehmer ihre Beiträge am thematischen Rahmen orientierten, zu einer sehr homogenen Aufsatzsammlung geführt hat. Er vermittelt dem Leser, gerade weil eine einzelne Person in ihrer Entwicklung ins Zentrum gerückt ist, Umrisse einer politischen Strukturgeschichte des gesamten französischen Katholizismus. Ein Gesamtbild fügt sich wohl auch deswegen zusammen, weil die Profan- und Kirchenhistoriker Frankreichs offenbar schon länger so unbefangen miteinander umgehen, wie sich das in Deutschland erst langsam entwikkelt. Gemeinsame Fragehorizonte erleichtern die hierbei beispielhaft vorgeführte Interdisziplinarität. Sie sind allerdings von der Geschichte der politischen Ideen und Mythen geprägt, weniger durch die Sozialgeschichte. Daher hätte man sich eine genauere soziale Verortung der unterschiedlichen politischen Strömungen des französischen Katholizismus in den verschiedenen Beiträgen gewünscht. Ebenso bleiben die offenkundigen Differenzen innerhalb der Hierarchie des Klerus zu häufig unbenannt. Über die politischen Optionen des französischen Katholizismus im 19. Jahrhundert gibt der Band trotzdem eine detaillierte Orientierung, die ihre Brauchbarkeit auch aus der präzisen Argumentationsführung der einzelnen Beträge gewinnt.

Konstanz *Rudolf Schlögl*

Urban Fink / Stephan Leimgruber / Markus Ries (Hrg.): Die Bischöfe von Basel 1794–1995 (= Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 15), Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 1996, 444 S., kt., ISBN 3-7278-1069-6.

Als zeitlich erster Band der neuen Helvetia Sacra erschien 1972 der Diözesanband für Basel und Chur. Die Basler Bischofsreihe seit der Neugründung der Diözese hatte Johann B. Villiger übernommen, ein (unverdächtiger) und ausgewiesener Fachmann. Seine Reihe ging bis Anton Hänggi, der 1967 als Nachfolger von Franziskus von Streng gewählt wurde. (Einbezogen wurde auch der letzte Fürstbischof, Franz Xaver Neveu, 1794–1828). Nach etwas mehr als zwanzig Jahren erschien nun ein neues Bischofsbuch, in dem das Leben und Wirken aller Ober-

hirten seit 1794 geschildert wird. Für den Außenstehenden ist es etwas unerwartet, daß in der demokratischen Schweiz auch die Bischöfe Wappen führen (und eingangs ein Bild des derzeit regierenden Bischofs zu sehen ist). Die einzelnen Biographien haben plakative Untertitel; so erscheint Karl Arnold-Obrist (1854–1862) als „Bischof zwischen den Fronten" (welcher Bischof ist das nicht?) oder Friedrich Fiala (1885–1888) in seinem kurzen Episkopat als „Brückenbauer nach dem Kulturkampf". Otto Wüst (1982–1993) schließlich wird als „Bischof in schwieriger Nachkonzilszeit", während Hansjörg Vogel (1994–1995) als „Bischof in radikal pluralistischer Zeit" präsentiert wird. Schon diese wenigen Beispiele zeigen, daß der derartige plakative Zuordnungen ihre eigenen Probleme haben. Vermerkt sei noch, daß die in mancher Hinsicht schwierige Biographie von Eugène Lachat (1863–1884) von Victor Conzemius übernommen wurde.

Gegenüber den Biographien in der HS sind „innerkirchliche" Aspekte stärker berücksichtigt. Auch wurde für einige Biographien weiteres römisches Material herangezogen. Ausführlich schildert Stefan Leimgruber die Wahl von 1994; bei dieser Gelegenheit besannen sich die Diözesanstände auf die verbriefte, seit 1906 nicht mehr wahrgenommene Möglichkeit, Kandidaten auf der Liste des Domkapitels zu streichen. Recht unglücklich war, daß dieses Recht gerade am ältesten der Kandidaten (er war damals 63 Jahre alt), nämlich Rudolf Schmid, einem wissenschaftlich ausgewiesenen (Schmid war einige Jahre an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen Assistent gewesen) und seelsorgerlich erfahrenen Priester exerziert wurde. Schon der Optik wegen wäre es besser gewesen, nach dem Vorbild anderer Wahlen dann auch den Jüngsten zu streichen. Dies wäre Hansjörg Vogel gewesen, der seiner Asylpolitik wegen politisch ohnehin nicht „unproblematisch" war. Anderer Dinge wegen mußte er schon nach kurzer Zeit zurücktreten.

Im Anhang sind alle Wahllisten veröffentlicht. Ebenso ist eine Liste aller Hirtenworte von 1795 bis 1994 beigegeben. Ein Orts- und ein Personenregister erschließen den Text.

Tübingen *Rudolf Reinhardt*

Pietro Stella (Hrg.): Il Giansenismo in Italia, II/1: Roma – La Bolla *Auctorem Fidei* (1794) nella storia dell' Ultramontanismo, Roma (Libreria Ateneo Salesiano) 1995, 141, 745 S., kt., ISBN 88-213-0298-8.

1966–74 erschien in einem wenig bekannten Zürcher Verlag eine von Pietro Stella bearbeitete dreibändige Quellenedition zum Jansenismus im Piemont. Die Bandzählung I/1–3 ließ eine Weiterführung erwarten, an die allerdings zwanzig Jahre später niemand mehr so recht glauben wollte: Wissenschaftler, die im Alleingang derartige große Arbeitsvorhaben zu realisieren gewillt sind und die dafür notwendige Askese und Disziplin aufbringen, gehören mittlerweile zu großen Seltenheiten in der akademischen Welt. Pietro Stella, der in Rom an der Hochschule der Salesianer Kirchengeschichte lehrt, ist eine solche Ausnahme. Mit dem hier anzuzeigenden Band II/1 seiner Quellenedition ist die Fortsetzung erschienen und die Bandzählung zeigt an, daß noch kein Abschluß vorgesehen ist. Das Werk hat aber noch eine andere Vorgeschichte. Im Rahmen des zweihundertjährigen Jubiläums der Synode von Pistoia (1786) gab Stella eine entsprechende Neuedition heraus, leider etwas unter Zeitdruck (Atti e decreti del Concilio Diocesano di Pistoia dell' anno 1786, 2 Bde., Olschki, Firenze 1986 [Biblioteca storica toscana 9]). Es lag nun nahe, auch die Quellen zur lehramtlichen Verurteilung der Synode, dieses letzten herausragenden Ereignisses in der Geschichte der jansenistischen Bewegung, zu edieren. Das ist mit dem vorliegenden Band, der die Vorbereitung der Bulle „Auctorem fidei" dokumentiert, geschehen.

In einer über hundertseitigen Einleitung faßt Stella die Geschichte der Bulle zusammen und würdigt ihre Bedeutung im Rahmen des entstehenden Ultramontanismus. Bereits die 57 „Punti ecclesiastici" des Großherzogs Peter Leopold von Toscana, welche dort die aufgeklärten Kirchenreformen einleiteten und unmittelbarer Anlaß der Synode waren, erregten das Mißtrauen der Kurie. Eine Kommission des Heiligen Offiziums befaßte sich damit und kritisierte den jansenistischen Hintergrund der Reformvorschläge. Doch unterblieben vorläufig Maßnahmen gegen den dem mächtigen Haus Habsburg angehörenden Herrscher. Hingegen wurden die Schriften des führenden jansenistischen Theologen Pietro Tamburini, der an der Synode eine große Rolle gespielt

hatte, sowie die in Fortsetzungen erscheinende, vom jansenistischen Bischof von Pistoia und Prato, Scipione de' Ricci, herausgegebene Reihe „Raccolta di opuscoli interessanti la religione" ohne Federlesens auf den Index gesetzt. Die Frage einer lehramtlichen Verurteilung der Synode stellte sich für Rom dann nach der 1788 erfolgten Publikation ihrer Akten und Dekrete. Dabei war von allem Anfang an klar, daß dies in angemessener und nachdrücklicher Form, nicht bloß beiläufig, geschehen sollte. Pius VI. liebäugelte sogar zuerst mit der Idee eines gesamtitalienischen Konzils, das die Pistoieser Häretiker nach antikem Vorbild feierlichst verurteilen sollte. Unter den damaligen politischen Umständen mußte dies allerdings eine Utopie bleiben. Gleichwohl schlug man ein aufwendiges und mehrstufiges Verfahren ein und dies ist der wesentliche Grund dafür, daß der abschließende Akt noch Jahre auf sich warten ließ. Eine erste Kommission zur Prüfung der Synode wurde Ende 1788 eingesetzt, sie bestand aus vier italienischen Bischöfen und drei beratenden Theologen. Einer von ihnen diente als Sekretär, es war der spätere Kardinal Michele Di Pietro, einer der bekanntesten „zelanti" in Rom. Im Palast des Präsidenten, Erzbischof Della Somaglia, brüteten die geistlichen Richter nun in wöchentlichen Sitzungen ein gutes Jahr lang über den ominösen Synodalbeschlüssen. Vorarbeit hatte schon Giovanni Marchetti geleistet, dessen „Annotazioni pacifiche" der erste publizistische Schlag gegen die Synode waren. Zwar fand Ricci auch Verteidiger seiner Reformsynode und als die römischen Aktivitäten in der Toscana ruchbar wurden, wandte er sich an den Großherzog, der sogleich in Rom intervenierte, allerdings ohne Erfolg. Vielmehr wurde Ende 1790 die zweite Stufe beschritten: Eine höherrangige Kommission, zusammengesetzt aus Kardinälen, darunter alle Mitglieder des Heiligen Offiziums, und Bischöfen, sollte die Arbeit der ersten kleinen Kommission überprüfen, Di Pietro dabei als Sekretär die Kontinuität wahren. Diese Phase dauerte wiederum mehr als ein Jahr. Die Kardinalskongregation war personell identisch mit jener, welche die kirchliche Umwälzung in Frankreich zu prüfen hatte. Dies verweist auf einen bedeutsamen Zusammenhang, der von Stella vielleicht etwas zu wenig hervorgehoben wird, allerdings in den von ihm publizierten Quellen, wo kaum jemals auf die Revolution Bezug genommen wird, auch keine Stütze findet. Merkwürdig, denn schon den Zeitgenossen konnte nicht verborgen bleiben, daß Jansenisten einen nicht unwesentlichen Anteil an der „Zivilverfassung des Klerus" hatten. Nachdem zur selben Zeit auch in Kreisen der episkopalistischen geistlichen Reichsfürsten, nämlich in Mainz, ein Synodenprojekt gewälzt wurde, wie man in Rom wußte, konstruierte man dort nur allzu bereitwillig die These einer großen internationalen Verschwörung gegen das Papsttum. Jedenfalls haben die Ereignisse in Frankreich die projektierte Verurteilung sehr gefördert, obschon es auch um diese Zeit noch Theologen, etwa den Dominikaner G. M. Albertini, gab, die sich für eine „positive" Interpretation der Synodalbeschlüsse einsetzten und Riccis Reformintentionen gerecht zu werden versuchten. Aber der Scharfmacher Di Pietro steuerte unerbittlich auf eine totale Verurteilung hin und als Ricci öffentlich für die kirchlichen Veränderungen in Frankreich positiv Stellung nahm, war es endgültig um ihn geschehen. Eine dritte Kommission aus drei Kardinälen und dem unentbehrlichen Di Pietro hatte dann eigentlich nur noch die Aufgabe, den endgültigen Text der verurteilenden Bulle zu redigieren. Trotzdem brauchte man auch dazu noch ein volles Jahr (1792/93) und 27 Sitzungen – man machte sich also wirklich die Aufgabe nicht leicht. Großen Einfluß hatte in dieser Schlußphase gegenüber Di Pietro Kardinal Gerdil. Im Sommer 1794 war es dann endlich soweit: „Auctorem fidei" wurde dem Großherzog, nunmehr Leopolds Sohn Ferdinand, mitgeteilt und wenig später gedruckt. Der Moment war gut gewählt und insofern die verzögerte Reaktion kein Nachteil: Kult der Vernunft und Schreckensherrschaft bewiesen aller Welt, wohin eine ungehemmte Aufklärung und Infragestellung der traditionellen Autoritäten hinführen konnten. Zum erstenmal seit langer Zeit bekam das Papsttum wieder Oberwasser. Allerdings erwies sich die Bulle trotzdem vorerst als Rohrkrepierer. Nicht nur die Toscana, sondern sämtliche katholische Staaten verweigerten das Plazet, was bedeutete, daß das Dokument außerhalb des Kirchenstaates nur auf geheimen Wegen oder allenfalls im Rahmen eines halblegalen Kompromisses weiterverbreitet werden konnte. Man bemühte sich daher fieberhaft um Zustimmungserklärungen der Bischöfe, allerdings mit geringem Erfolg (aus dem deutschen Raum trafen nur solche der Kardinäle Auersperg von Passau und Migazzi von Wien ein). Erst im 19. Jahrhundert wuchs die Akzeptanz. Damals wurde, wie Stella abschließend

festhält, die Bulle etwa in dogmatischen Handbüchern und in der seminaristischen Ausbildung zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit.

Die im zweiten Teil abgedruckten Quellendokumente entstammen zum größten Teil dem Archivio segreto vaticano. Indes wurde Stella auch das Archiv des ehemaligen Heiligen Offiziums geöffnet, allerdings fand sich dort kaum bedeutsames Material. Stella kann wenig zur quellenmäßig schlecht belegten ersten Kongregation bringen. Um so besser ist dann die zweite, die Kardinalskongregation, dokumentiert, nämlich auf rund 300 Seiten. Zu einem wesentlichen Teil sind es die zu den Sitzungen vorgelegten „Dubbii" (über die Synodalbeschlüsse), die zu diskutieren waren, weiter Stellungnahmen der Teilnehmer und abschließende Voten. In Auswahl geschieht dies auch für die dritte Kongregation, mit Meinungsäußerungen der beteiligten Kardinäle. Es fehlen auch nicht die Stellungnahmen der Ricci gegenüber eher positiv oder wenigstens nachsichtig eingestellten Theologen. Über die Entwürfe kommt man dann schließlich zum endgültigen Text der Bulle im lateinischen Original (nach der Druckfassung). Dokumente, die den äußeren Gang der Beratungen illustrieren und einige Briefwechsel, zuletzt der bereits in seinen „Memorie" abgedruckte des Bischofs Ricci mit Pius VII. über seinen Widerruf, runden das Werk ab.

Stella hat mit seiner Edition einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des niedergehenden Jansenismus und des aufsteigenden Ultramontanismus, deren Schnittstelle „Pistoia" und „Auctorem fidei" gewissermaßen markieren, geliefert. Darüber hinaus ermöglicht er einen Einblick in die Mechanismen, die lehramtliche Verurteilungen zustandebringen. Sachlich und ohne apologetischen Eifer bemüht er sich um eine Ehrenrettung des streitbaren Bischofs von Pistoia, der in einigen seiner Ideen durchaus „modern", sozusagen als ein Vorläufer des II. Vatikanums, erschient. Einige kleine Versehen im Register, das die ganze Arbeit nach Namen und Sachen erschließt, mindern den Wert der akribischen Arbeit nicht: S. 719 Gurk statt Gorkum, S. 724 Leopoldo II statt I, S. 729 Sachsen statt Saxen und S. 88 statt 89, S. 721 Firmian 308: keine Erwähnung auf dieser Seite.

Stella macht keinen Hinweis auf die mit der Bandzahl zu erwartende Fortsetzung des Werks. Sie müßte notwendigerweise rückwärts gehen, denn am Ende des 18. Jahrhunderts waren vom römischen Jansenismus nicht einmal mehr Schatten übrig. Über seine Blütezeit, etwa von 1720–1760, existiert keine geschlossene Quellendokumentation und die einzige zusammenfassende Darstellung von Dammig liegt mittlerweile ein halbes Jahrhundert zurück. So kann man zum Schluß nur den Wunsch aussprechen, die offenbar schier unerschöpfliche Arbeitskraft des Herausgebers möge sich den Gestalten und Ergebnissen dieses Zeitraums in Rom zuwenden. Sie sind nicht nur für den späteren italienischen, sondern auch für den österreichischen Jansenismus von fundamentaler Bedeutung gewesen.

Ursellen/Bern *Peter Hersche*

Gerhard Schwinge: Jung-Stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung. Eine literatur- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung seiner periodischen Schriften 1795–1816 und ihres Umfelds (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 32), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1994. 372 S., geb., ISBN 3-525-55816-3.

Die von Gustav Adolf Benrath betreute Mainzer Dissertation beschäftigt sich mit einem Teilbereich der Erweckungsbewegung, der im Vergleich zu anderen Themen scheinbar schon sorgfältig ausgelotet ist. Darauf deuten allein die immer wieder aktualisierten Forschungsberichte hin, auf die der Vf. hinweist (23–25). Dennoch macht er ein Desiderat aus, dem er mit der vorliegenden Arbeit genügen will: die Darstellung der letzten Periode von Jung-Stillings Leben und Werk, nämlich die Jahre in Heidelberg (1803–1806) und Karlsruhe (1806–1817). Diese Zeit ist wesentlich geprägt von seinem Werk als erbaulicher Volksschriftsteller. Damit sind die beiden wesentlichen Zielsetzungen der Arbeit umschrieben. Die letztere wird im Titel der Arbeit angegeben und die erstere expressis verbis im Text betont (14, 36).

Mit dieser doppelten Zielsetzung gerät der Vf. jedoch in einen Erklärungszwang, der das Einleitungskapitel (13–38) merklich bestimmt. Wird der Leser im 1. Absatz dieses Kapitels auf die Erhellung der Badener Zeit Jung-Stillings (14) eingestimmt, so muß der Vf. im 2. Abschnitt über 6 Seiten hinweg erklären, wieso die Wendung zum erbaulichen Schriftsteller schon acht Jahre vorher, also etwa im Jahr 1795 geschah (22); die eher lokalgeschichtliche Fragestellung nimmt also nur

Zweidrittel der Zeit ein, die für die frömmigkeitsgeschichtliche Themenstellung zu veranschlagen ist. Obwohl der Leser auf die Erhellung der Badener Zeit eingestimmt und nicht zuletzt durch bis dahin nicht verwertete handschriftliche Urkunden hingewiesen wird (36), steht die Darstellung des schriftstellerischen Werkes deutlich im Vordergrund. Das wird allein dadurch erkennbar, daß die Arbeit vor allem durch die werkanalytischen Kapitel geprägt ist, gegenüber denen sich der jeweils erste Abschnitt der Kapitel mit dem Titel „Der biographische und zeitgeschichtliche Hintergrund" (50, 184–186, 219–221, 265–271, 307–312) vergleichsweise bescheiden ausnimmt, zumal man immer wieder auf die gleichen Informationen stößt (was dem Vf. auch selbst klar ist, wie man aus den Querverweisen in den Fußnoten entnehmen kann; z.B . 219 A 1; 265 A 4); ergänzt werden solche biographischen Anmerkungen hin und wieder durch kleinere Abschnitte, in denen es um Reaktionen auf die Erbauungsschriften geht (z.B. in der Besprechung des „Christlichen Menschenfreundes", 215–218). Die lobenswerte Auflistung des ungedruckten Briefmaterials, das an verschiedensten Orten überliefert ist (37 f.), wird in den biographischen Abschnitten meist ergänzend zur „Lebensgeschichte" hinzugezogen (z.B. 219 f.), während gerade für die Zeit, über die die „Lebensgeschichte" nicht mehr informiert, die Hinweise auf ungedruckte Briefe, die man hier verstärkt hätte erwarten können, auffällig nachlassen.

Da der Titel der ganzen Arbeit jedoch das erbauungsschriftstellerische Werk Jung-Stillings ins Auge faßt, kann man die durch die Lektüre entstandene, aber nicht völlig erfüllte Erwartung leicht verwinden. Denn für die Erforschung der Frömmigkeit der Erweckungsbewegung und ihrer Traditionen bleibt die hier vorgenommene Werkanalyse von größter Bedeutung, bildet Jung-Stilling doch so etwas wie eine Traditionsbrücke zwischen Teilen des „alten Pietismus" (so der Vf. auf S. 30 A 77) und den Erweckungsbewegungen zu seiner Zeit und danach.

Die vorliegende Arbeit ist streng systematisch durchgeführt. Nach dem einleitenden Kapitel, das in drei Teilen die Themenstellung (13–16), Jung-Stillings Wandel zum religiösen Volksschriftsteller (16–22) und einen Überblick über den Forschungsstand und die Quellenlage (23–39) gibt, führt das erste Kapitel in die näheren Umstände der Abfassung und Verbreitung der dann zu besprechenden erbaulichen Periodika ein (39–49); dabei nimmt die Beschreibung der verlagstechnischen Details (Verlag, Honorar, Verkaufspreise, Auflagenhöhe und Vertrieb) die wesentliche Rolle ein. Der Leser vermißt an dieser Stelle, abgesehen von den knappen Hinweisen auf die Basler Christentumsgesellschaft, die Brüdergemeine und etwa den in Stillings Heimat, dem Siegerland, lebenden Johann Georg Siebel (verwandt mit der für die spätere Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung im Siegerland so bedeutsamen Familie Siebel?), die nähere Vorstellung von Orten oder Tradenten, die einen möglichen Einfluß auf spätere Erweckungen gegebenenfalls historisch verifizieren (oder wenn nötig auch dahingehende Thesen falsifizieren) könnten. Dementsprechend wird im Schlußkapitel knapp auf das Verhältnis zur Erbauungs*literatur* seiner Zeit verwiesen (326), während die Frage nach der Leserschaft der Stillingschen Erbauungsschriften sehr wenig konkret mit einem Hinweis auf eine „nach vielen Tausenden zählende Lesergemeinde" „in Mitteleuropa und weit darüberhinaus" (329) beantwortet wird.

Der Hauptteil der Arbeit besteht im wesentlichen in der Darstellung und Analyse der im Untersuchungszeitraum (1795–1817) entstandenen erbaulichen Schriften, die überwiegend Periodika waren. Dabei wird jedesmal der Ausgang genommen in einer biographischen und zeitgeschichtlichen Einordnung der jeweils darzustellenden Schrift, der die Fragen nach Entstehung, Absicht und Zielgruppen, dem Verhältnis zu zeitgenössischen erwecklichen Publikationen, Vergleichen mit anderen Schriften Jung-Stillings und literarischen Formen folgen. Die eigentliche Analyse der besprochenen Werke wird thematisch nach den wichtigsten Stichpunkten vorgenommen. Entsprechend der Terminierung der Wende Stillings zum erwecklichen Volksschriftsteller wird von einer Analyse seines Werkes „Heimweh" abgesehen und mit dem Nachfolgewerk „Der graue Mann, eine Volksschrift" begonnen (50–183). Daraufhin erfolgen die Darstellung der Schrift „Der Christliche Menschenfreund in Erzählungen für Bürger und Bauern" (184–218), und die Analysen zu „Des christlichen Menschenfreunds biblische Erzählungen. Erbauungsschrift zur Verteidigung des alten Bibelglaubens und zur Förderung des Bibelverständnisses" (219–264) und zum „Taschenbuch für Freunde des Christenthums". (265–306). Das Abschlußkapitel wendet sich mit der Frage nach Jung-Stillings Geltung als „Patriarch

der Erweckung" seiner Einordnung in die Geschichte der Erweckungsbewegung zu.

Methodisch geschickt strukturiert der Vf. die einzelnen Werkanalysen, indem er aus der Fülle des zu bearbeitenden Materials (so umfassen die einzelnen Lieferungen des „Grauen Mannes" insgesamt ca. 2400 Seiten!) sich die für Jung-Stilling und seine Wirkung auf die Erweckungsbewegung wichtigsten Themen und Fragestellungen herausgreift. Dabei gilt es, sich zu vergegenwärtigen, daß gerade der „Graue Mann" eine Art Magazin darstellt, deren Inhalt einerseits von Gedanken und Überlegungen gespeist wird, die Jung-Stilling selbst für wichtig hielt, besprochen zu werden, und andererseits von Antworten auf Fragen, die er von seinen Lesern erhielt. Dadurch ergeben sich zum einen eine große Aktualität der jeweiligen Ausführungen, die den großen Einfluß auf seine christlichen Zeitgenossen einsichtig werden läßt, aber auch zum anderen Wiederholungen und Unausgeglichenheiten in der Behandlung der verschiedenen Themen.

Es kann an dieser Stelle kein vollständiges Referat der dargestellten Themen vorgenommen werden. Es mag genügen, zwei, für die pietistisch-erweckliche Tradition bedeutsame Themenstellungen, für deren Ausgestaltung – vor allem im süddeutschen Raum – Jung-Stilling einflußreich geworden ist, vorzustellen: sein Chiliasmus und sein Bibelverständnis.

Anknüpfend an die – vor allem in Württemberg durch die Werke Bengels stark verankerte, aber auch in Jung-Stillings Heimat, dem Siegerland, das durch die Traditionen des radikalen Pietismus im benachbarten Wittgenstein geprägt war – nahe Erwartung der Ankunft eines chiliastischen Reiches Gottes bespricht Jung-Stilling immer wieder die „Zeichen der Zeit", die das Ende der Zeit ankündigen: Die vier Zeichen, die er Mt 24, 4 f. entnimmt (1. Verführung durch Schwärmer und religiöse Irrgeister, 2. Kriege, Empörungen, Teuerungen usw., 3. Verfolgung der wahren Christen, und 4. die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt), versucht er in den zeitgenössischen Entwicklungen zu erkennen und ihre Relevanz seinen Lesern vor Augen zu stellen. Hierzu werden Napoleon und sein Schicksal und die Gründung der „Heiligen Allianz" ebenso bemüht, wie die weltweite Missionsarbeit der Londoner Missionsgesellschaft, die zusätzlich noch ein Medium zur „wahren Herzens- und Geistesvereinigung aller wahren Christen aus allen Partheien" (110) darstellt. Der Blick auf die Heilige Allianz hatte für Jung-Stilling eine besondere Note dadurch erhalten, daß er den russischen Zaren Alexander I. persönlich kennengelernt hatte. Hatte schon in dem „Heimweh"-Roman Rußland als Bergungsort der Christen („Solyma") in der Endzeit eine wichtige Rolle gespielt, so wurde dieser Gedanke nun deutlich verstärkt, so daß es im Gefolge der Jung-Stillingschen Ausführungen tatsächlich zu Auswanderungen nach Südrußland kam (152–156). Die von Ulrich Gäbler vorgeführten Kennzeichen der erwecklichen Frömmigkeit (Auferstehungszeit, München 1991, 161 ff.) lassen sich exemplarisch im Werk Jung-Stillings eruieren.

Der Kampf gegen die Aufklärungstheologie in der Form der Neologie und ihre Aufweichung der biblischen Autorität (auch als Zeichen der Endzeit!) bildet einen zweiten hier vorzustellenden Themenbereich des erbaulichen Werkes Jung-Stillings, der sich etwa im „Grauen Mann" (s. S. 157 f.) und in den „Biblischen Erzählungen" (v. a. S. 248–256) erkennen läßt. Gegen dieses „Zeichen des Abfalls" gilt es, den biblischen Glauben mit den – für die erweckliche Tradition signifikanten (man denke etwa an den Kampf der sog. „Positiven" in der badischen Kirche gegen den Verfasser einer liberalen Jesusdarstellung, Daniel Schenkel!) – „notae fidei" darzustellen und zu verteidigen: Gänzliche Verdorbenheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen; Jesus als wahrer Mensch und wahrer Gott ist Bringer der Erlösung; Sündenvergebung durch Leiden und Kreuzigung Christi; Anbetung Christi als Sohn Gottes und ewiger König (157). Einer – manchmal abenteuerlich anmutenden – Apologie der wörtlichen Gültigkeit des biblischen Wortes (Vf. gibt Beispiele, etwa S. 215, Anm. 160) wird die Hoffnung zur Seite gestellt, daß die wahren Christen über alle Konfessionen und Gruppierungen hinaus in der Einheit des Geistes zusammenfinden. (Dieses Motiv wird in der erwecklichen Tradition dann etwa in der Bildung der „Evangelischen Allianz" 1846 manifest) Dies sind Beispiele dafür, daß Jung-Stilling Vermittler zwischen dem „Spätpietismus" (vgl. Urlspergers ursprüngliche Gedanken zur Christentumsgesellschaft; s. Horst Weigelt,. Urlsperger und seine Auseinandersetzung mit der Aufklärungstheologie, in: van Dooren (Hg.), Pietismus und Reveil, Leiden, 1978, 237 ff.) und der späteren Ausprägung der pietistischen Tradition in Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung darstellt. Jung-Stilling erweist sich also in der Tat als „Pa-

triarch der Erweckung", weil man verschiedene Schattierungen der erwecklichen Frömmigkeit und theologischen Ausprägung bei ihm vorfindet.

Es ist das Verdienst der Arbeit Schwinges, die Theologie Jung-Stillings in seinen Erbauungsschriften so darzustellen, daß dies erkennbar wird. Mit dieser Arbeit hat damit nicht nur die Jung-Stilling-Forschung wichtige Erkenntnisse gewonnen, sondern sie bietet darüber hinaus einen bedeutsamen Betrag zur Erforschung der pietistischen Tradition. Die durch territoriale und biographische Detailfragen sehr stark charakterisierten Forschungsaufgaben in diesem Bereich der Kirchengeschichte gewinnen im Werk Jung-Stillings, das hier für diesen Aufgabenbereich ausgesprochen kompetent dargestellt wird, einen Brennpunkt, der sachlich gerechtfertigt und methodisch nicht leicht zu unterschätzen ist.

Recklinghausen *Klaus vom Orde*

Karl Pestalozzi / Horst Weigelt (Hrg.): Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 31), Göttingen (Vandenhoeck & Rupprecht) 1994, 355 S., geb., ISBN 3-525-55815-5.

Wie ist Gott erkennbar? – Diese Frage bestimmte Leben und Werk von Johann Kaspar Lavater (1741–1801). Über seine Lehrer Bodmer und Breitinger mit dem aufgeklärten Schriftgut der Zeit bekanntgemacht und damit von der dogmatischen Lehre zur Selbstergründung geführt, forderte der erst Vierundzwanzigjährige in seiner Wochenschrift *Der Erinnerer* die „Kenntnis Euer selbst". Im Tagebuch ergründet Lavater seine Seele, die für ihn Sitz des göttlichen Kerns ist; Briefe und Gespräche mit Freunden öffnen den Weg zur Tugend und Frömmigkeit. Im Laufe der sechziger Jahre, v.a. mit der Niederschrift des ersten Bandes der *Aussichten in die Ewigkeit* emanzipiert sich dann das Bild des durch Tugend bewährten Glaubens zu einer zuversichtlicheren, jederzeit erfahrbaren und gegenwärtigen Religion. Das Göttliche liegt zwar immer noch in der Seele; auf dem Antlitz ist es aber erkennbar.

Im November 1991 fand anläßlich des 250. Geburtstages von Johann Kaspar Lavater in Zürich ein Symposium statt. Seit 1994 liegen die damals gehaltenen Referate im Druck vor, ein Konvolut der wichtigsten Forschungsstränge, das sein Vorhandensein zwar diesem Jubiläum verdankt, v.a. aber zeigen soll, wie rege und interdisziplinär die Lavater-Forschung seit den 80iger Jahren geworden ist. Wie die Herausgeber Karl Pestalozzi und Horst Weigelt im Vorwort bemerken, verbindet sich mit diesem Studienband auch die Hoffnung, Lavater einem breiteren öffentlichen Bewußtsein wieder als „ein Individuum, einzig, ausgezeichnet, wie man es nie gesehen hat und nicht wieder sehen wird" [Goethe] zugänglich zu machen.

Die Themenbereiche *Lavater als Theologe, Lavater als Physiognomiker und Lavater und Zeitgenossen* decken Werk und Wirken dieses zeitprägenden Geistes aus der Sicht verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen zum größtenteils ab. Den neunzehn Beiträgen ist eine ausgezeichnete Einführung von Max Wehrli zur Stellung Lavaters im geistigen Zürich des 18. Jahrhunderts vorangestellt.

Lavater hat sich immer an der Bibel orientiert. Gerhard Ebeling zeigt in seinem Beitrag über *Genie des Herzens unter dem genius saeculi* deutlich, daß es ihm immer um Glaubensgewißheit ging. Theologisch geschult verbindet Lavater im bonnetischen Sinn Religion und Philosophie und stellt diese der an Dogmen gebundenen Theologie entgegen. Unter der Überschrift *Verschattete Epiphanie. Lavaters Physiognomischer Gottesbeweis* macht Klaas Huizing evident, daß Lavater mit seiner Physiognomik für eine neue Sicht in der Theologie plädiert. Horst Weigelt bringt den gleichen Aspekt unter dem Begriff der Frömmigkeit mit einer Stimme aus der Zeit. Lavater, so bemerkte Herder, habe die Theologie „nach seinem individuellen Zustand" umgearbeitet und verändert, ja eigentlich „umlavaterisiert". Differenziert und äußerst genau zeigt Weigelt die Vielschichtigkeit der sonst bei Lavater als Schlagwort gebrauchten Frömmigkeit und dessen Beziehungen zu den verschiedenen religiösen Strömungen des 18. Jahrhunderts.

Die Beiträge von Sukeyoshi Shimbo und Gisela Luginbühl-Weber gehen schwerpunktmäßig auf die Jenseitsvorstellung ein. Sukeyoshi Shimbo versucht zu zeigen, daß Lavater sein Jenseitskonzept vorwiegend aus dem damals weitverbreiteten Gedanken- und Sprachreservoir origenistischer Provenienz übernommen und weiterentwickelt hat. Er vergleicht das Gedankengut des Zürchers mit jenem Jung-Stillings. Dabei wird offensichtlich, daß dessen Vorstellung von der Stufung der Geisterwelt in der Grundstruktur na-

hezu jener von Lavater entspricht. Gisela Luginbühl-Weber zeigt an Mendelssohns *Phädon* [1767], Charles Bonnets *Contemplation de la Nature* [1764] und Lavaters *Aussichten in die Ewigkeit* [1768–73/78] die verschiedenen Möglichkeiten eines Weiterlebens nach dem Tod. Im Zentrum steht dabei die Frage, ob nur die immaterielle Seele [so Mendelssohn] oder aber auch der materielle Leib [Bonnet/Lavater] im Jenseits eine Existenzberechtigung findet. Luginbühl-Weber stellt weiter die etwas gewagte These auf, Lavater habe Moses Mendelssohn nie bekehren, sondern nur dessen Wissen über die Kabbala herausholen wollen. Die Autorin versucht, einen starken jüdischen Einfluß auf Lavater nachzuweisen.

Rudolf Dellsperger zeigt in seinem Beitrag über *Lavaters Auseinandersetzung mit dem Deismus*, daß es Lavater bei seiner außergewöhnlichen Aktion an der Sommersynode 1779 nicht generell um ein Verbot von deistischen Schriften ging, sondern er nur verlangte, man müsse sich endlich mit diesem Schriftgut direkt und kritisch auseinandersetzen.

Dem Prediger Lavater war bewußt, daß er um die Lebensumstände seiner Gemeindeglieder wissen mußte. So ist denn auch erklärbar, warum er ein Leben lang in dem kleinen überschaubaren Gemeindekreis von Zürich verharrte, obwohl verschiedene Rufe in andere Städte an ihn gelangt waren. Äußerst genau und fachkundig analysiert Klaus Martin Sauer in seinem Beitrag *Öffentlicher Lehrer und Stellvertreter Jesu. Lavaters Predigttätigkeit in Zürich* sein Wirken, hebt die Stellung Jesu als Inbegriff der höchsten Stufe sowohl der Göttlichkeit als auch der Menschlichkeit in dessen Denken hervor und zeigt sein Streben, die Selbsterkenntnis zu fördern und die Erweckung der in den Menschen vorhandenen positiven Anlagen zu initiieren.

Über Lavater als Physiognomiker ist schon vieles geschrieben worden. Richard T. Gray zeigt hier aber neu eine direkte Linie zu den führenden Philosophen Leibniz, Wolff und Lambert. Anhand zweier Bauern aus Lavaters *Physiognomischen Fragmenten* wird im Beitrag von Alfred Messerli sorgfältig die Entwicklung des Portraits dargelegt und spezifisch auf das Zusammenspiel von Text und Bildmaterial verwiesen. August Ohage zeigt die Bedeutung Lichtenbergs für die Wirkungsgeschichte der *Physiognomischen Fragmente*. Daß Lavater auch Einfluß auf die Psychiatrie genommen hat, macht der Beitrag von Hans H. Walser deutlich. Obschon immer als Ziel die moralische Verbesserung und das Streben nach Ebenbildlichkeit [imitatio Christi] im Vordergrund gestanden haben, berühren die *Physiognomischen Fragmente* mit ihrer Leib-Seele-Kausalität zwangsläufig auch naturwissenschaftliche Gebiete. Besonders der Beschäftigung mit dem Mesmerismus [Hypnose] und dem Erstellen zahlreicher Abbildungen psychisch kranker Menschen [„Irrenportraits"] verdankt Lavater noch heute seine Erwähnung in den meisten geschichtlichen Darstellungen der Medizin.

In sechs Beiträgen werden neben der prägenden Freundschaft zu Goethe auch Lavaters Bindungen zu Schweizer Zeitgenossen aufgezeigt; zudem wird die Beziehung zum russischen Zarenhof ausgeleuchtet.

Bis anhin stand fast immer das Urteil Goethes aus *Dichtung und Wahrheit* im Vordergrund, wenn über die Freundschaft zwischen Lavater und Goethe geschrieben wurde. Karl Pestalozzi zeigt den Anfang dieser Beziehung nun neu aus der Perspektive Lavaters. Dieser lernte Goethe erstmals als Autor des *Pastorbriefes* kennen. Es wurde ihm dabei sofort klar, daß hier ein Mensch von großer Christusnähe und -ähnlichkeit geschrieben hatte. Goethe wurde als Mensch nun zum Beweis der Existenz Christi und in einer Analogie direkt mit diesem verglichen. Daß sich diese Freundschaft später in ihr Gegenteil verwandelte, kränkte Lavater zwar, konnte ihm aber im Grunde nichts anhaben, da er um eine neue Gemeinschaft im Millenium wußte.

Wunder waren für Johann Jakob Hess im Ursache-Folge-Zusammenhang ein Teil der Heiligen Schrift. Hess und Lavater rangen als gleichaltrige Freunde gemeinsam, aber nicht immer einig, um die für sie wichtigen theologischen Fragen. Friedhelm Ackva verweist in seiner Studie über Hess auf verschiedene Berührungspunkte. War die Beziehung zwischen Hess und Lavater noch von tiefer Freundschaft geprägt, so stellt sich jene zwischen Lavater und Pestalozzi als sachbezogen heraus (Peter Stadler), und Bonnstetten reagierte sogar kühl auf den Zürcher (Peter Walser-Wilhelm).

Im 18. Jahrhundert hatte Tugend noch nichts mit Lebensfremde zu tun, sondern der Dienst an ihr war das, was man damals Patriotismus nannte. Ulrich Im Hof klärt in seinem Beitrag die Begriffe „civis bonus" oder eben Patriot und zeigt an Lavaters *Schweizerliedern* dessen patriotische Gesinnung.

Der vorliegende Band zeigt, daß die Lavater-Forschung ein vielseitigeres Gesicht bekommen hat. War lange Zeit die subjektive oder lokale Betroffenheit Grund der Beschäftigung mit Lavater, so ist es jetzt fast ausschließlich das überlieferte Schriftgut, welches eine Auseinandersetzung mit diesem Autor des 18. Jahrhunderts herausfordert. In dem vorliegenden Sammelband, dem ersten nach jener Denkschrift von 1902, finden sich denn auch nur noch vereinzelt Beiträge, die überspitzt aufzuzeigen versuchen, was an Text- oder Briefstellen direkt nicht belegt werden kann. Mit den neu und eindeutig gelegten Mosaiksteinen wird das Bild des Seelsorgers, des Theologen und Dichters – des Zeitträgers Johann Kaspar Lavater evident.

Zürich *Ursula Caflisch-Schnetzler*

Das Album Professorum der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1818–1933. Im Auftrag der Fakultät herausgegeben von *Heiner Faulenbach* (= Academica Bonnensia. Veröffentlichungen des Archivs der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 10), Bonn (Bouvier Verlag) 1995, 293 S., geb., ISBN 3-416-02596-2.

Das „Album professorum ordinariorum et extraordinariorum Facultatis evangelicae theologiae in universitate Friderica Guilelmia Rhenana", das „in zwei aufeinander folgenden Bänden als wertvollstes Stück des durch Kriegseinwirkung arg zerstörten, heute spärlichen älteren Archivgutes der Fakultät erhalten blieb" (4), geht auf eine Festlegung der Fakultätsstatuten von 1834 zurück (§ 25): „Jeder neu angestellte ordentliche oder außerordentliche Professor ist verpflichtet, seinen Namen und seine vornehmsten Lebensumstände in ein dazu bestimmtes Stammbuch [...] einzutragen." Der jeweilige Dekan sollte dies gewährleisten. Vor allem anfangs mußte der Dekan versäumte Eintragungen nachträglich selbst vornehmen lassen.

Der Herausgeber und Bearbeiter des Bandes, der auch für rheinische Regionalkirchengeschichte zuständige Bonner Kirchenhistoriker H. Faulenbach, legt damit eine wichtige Dokumentation vor. Der Band, der diese meist mehrseitigen autobiographischen Eintragungen der Bonner Professoren in chronologischer Reihenfolge des Albums wiedergibt, zeichnet sich durch Sorgfalt aus und darf fakultäts- und theologiegeschichtliches Interesse beanspruchen. Die Anmerkungen komplettieren und kommentieren die Quellentexte der zeitgenössischen Eintragungen detailliert-akribisch.

Durch eigene Forschungen des Herausgebers und konsequente Archivalienauswertung ermöglicht, sind den jeweiligen Texten des Albums personalbiographische wie auch bibliographische Daten vorangestellt. Sie lassen schwerpunkthaft den Werdegang des einzelnen Theologen im Überblick erfassen. Nicht zuletzt auch diese bibliographische Komplettierung vermittelt dem Band den Charakter verläßlicher prosopographischer Information (Hinweise auch auf Lexikonartikel und Sekundärliteratur über die betreffenden Theologen).

Die Einleitung (3–24) behandelt nicht lediglich konzeptionell-technische Fragen. Vielmehr wird zugleich auch der sich wandelnde Kontext der Bonner evangelischen Universitätstheologie zwischen 1818 und 1933 kompetent aufgezeigt. Die Summe der Eintragungen bietet im Spektrum biographischer Schilderung ein farbiges Bild der Bonner Universitätstheologen, das zwar meist nur bis zu ihrem Eintritt in das akademische Lehramt der Bonner evangelisch-theologischen Fakultät reicht, mitunter auch dieses noch etwas beschreibt, besonders wenn die Vita nicht sogleich mit der Berufung nach Bonn verfaßt wurde. Hinzu kommen genealogische Angaben (z.B. Geburtsdaten der Ehefrau und Kinder) und Wohnungsadressen in Bonn. Der prosopographische Informationsgehalt der anfangs vielfach lateinisch, überwiegend aber deutschen Eintragungen in das „Album Professorum" wurde dadurch erheblich erweitert. 29 Porträts dienen der Veranschaulichung.

In der Periodisierung lehnt sich H. Faulenbach für die Zeit bis 1919 an die damals erschienene Fakultätsgeschichte von Otto Ritschl an, wobei die Zäsuren bisweilen begründet etwas anders gesetzt werden. Die nach einem gewissen Niedergang während der französischen Rheinlandbesetzung Ende der zwanziger Jahre „erneuerte Fakultät", die den bisherigen liberalen Einfluß in ihr drastisch reduzierte, ging gleichwohl von einem liberalen Theologen aus, dem Alttestamentler Gustav Hölscher. Dem am Aufschwung der Fakultät kultuspolitisch interessierten Ministerialdirektor Werner Richter in Berlin gegenüber hat Hölscher sich ausbedungen, daß bei Neubesetzung der Vakan-

zen Berufungen nur mit seinem Einverständnis erfolgten. Warum die Berufung des Neutestamentlers Karl Ludwig Schmidt (von Jena) nach Bonn (gegen Bultmann als Kandidaten der Fakultätsmehrheit) damals gelang, kann Faulenbach plausibel machen (18 f.). Bei Ernst Bizers Darstellung (1968) war diese Detailfrage noch offen geblieben. Für die seit 1928 anstehende Besetzung der systematischen Professur konnten K. L. Schmidt und Hölscher 1930 die Berufung Barths (von Münster nach Bonn) durchsetzen, obwohl die große Mehrheit der Fakultätsmitglieder noch Mitte 1929 für eine Liste mit Emanuel Hirsch an der Spitze eingetreten war: „Die neuen Ordinarien Hölscher, Schmidt und Barth verstanden es, ihren Anhang in der Fakultät durch die Berufung von E. Wolf, [...] die Umhabilitierung von F. Lieb sowie die Habilitierung von E. Fuchs, Schmidts neutestamentlichen Assistenten, zu verbreitern." (19)

Der „Eintritt in die Professorenschaft vor 1933" gilt als Kriterium für die Publikationsgrenze (9), signalisiert doch das Jahr 1933 einen „Traditionsabbruch". Unter Hitler wurde durch das Berufsbeamtengesetz vom 7. April 1933 eine gravierende personalpolitische Umgestaltung der Bonner Fakultät durchgeführt, die die Fakultät in den Augen der Bekennenden Kirche bald als „zerstört" erscheinen ließ, obwohl Dekan Emil Pfennigsdorf dies energisch bestritt. Entlassung und Zwangspensionierung betrafen u.a. Karl Ludwig Schmidt, Ernst Fuchs, Karl Barth, „Strafversetzungen" an andere Fakultäten Gustav Hölscher selbst, Hans Emil Weber und Ernst Wolf.

Dieser Umstand wie auch „die Lückenhaftigkeit der Eintragungen aus der Zeit von 1933 bis 1945" veranlaßten den Herausgeber, nur die Persönlichkeiten zu berücksichtigen, die vor 1933 als Professoren im engeren Kreis der Fakultät wirkten (8). Von den im Dritten Reich nach Bonn Berufenen haben nur Ethelbert Stauffer, Ernst Kohlmeyer und Hans Wilhelm Schmidt kurze Eintragungen im „Album Professorum" hinterlassen, die naturgemäß kaum etwas über die Modalitäten des Umschwungs aussagen. Abgesehen von Barth, der 1946 einen Nachtrag verfaßte, und Ernst Wolf, der eine Skizze seiner Vita nachträglich in das Album einfügte, ohne wieder nach Bonn zu gehen, haben nach dem Zweiten Weltkrieg nur ganz wenige der Professoren, die neben Stauffer die weithin als „zerstört" geltende Fakultät neu konstituierten, ihre Vita ins Album geschrieben (neben Stauffer lediglich Günther Dehn, Joachim Konrad, Heinrich Schlier, Hermann Schlingensiepen und Philipp Vielhauer): „Für eine Fortschreibung der Fakultätsgeschichte ist daher eine unersetzbare Lücke entstanden, weil in großem Umfang autobiographische Aufzeichnugen im Quellenstrang des Professorenalbums seither ausfallen." (8) Die nur partielle Fortsetzung des alten Brauchs, Eintragungen ins Professorenalbum vorzunehmen, veranlaßte den Herausgeber, als *terminus ad quem* für die Publikation den Beginn des Jahres 1933 zu wählen. Gleichwohl hätte man gern auch „spätere Lebenszeugnisse von sehr namhaften Gelehrten der Bonner Fakultät aufbewahrt und veröffentlicht gewußt" (Vorwort des Dekans Horst Seebaß).

Die hier dokumentierten, auch im Einzelaspekt zeitgeschichtlich interessanten Aufzeichnungen eintragungsberechtigter evangelischer Universitätstheologen, die zwischen 1818 und 1933 länger oder kürzer in Bonn lehrten, haben ihren eigenen Quellenwert. Sie vermitteln – wie Autobiographisches überhaupt – ein sehr spezifisches farbiges Bild persönlicher wie allgemeintheologischer Entwicklungslinien im Rahmen von Gelehrtenlaufbahnen, auch in ihrem Verhältnis zum zeitgenössischen Kirchentum: darunter so bekannte und bedeutende Gestalten wie Carl Immanuel Nitzsch, Richard Rothe, Albrecht Ritschl und Martin Kähler, Otto Ritschl, Wilhelm Heitmüller, Ernst Troeltsch, Karl Barth, Erik Peterson (1930 zum Katholizismus übergetreten) und viele andere. Als Unicum sei vermerkt: Aus dem Kreis der eintragungsberechtigten ordentlichen Professoren und planmäßigen Extraordinarien hat sich nur der Lutherforscher Heinrich Boehmer (später in Leipzig) „aus unbekanntem Grund" nicht in das Album eingetragen (4).

Die Zuordnung von Theologie und Autobiographie, die sich seit längerem zunehmenden Interesses erfreut, wird auch der vorliegenden Publikation des „Album Professorum" sicher eine über den universitären Umkreis Bonns hinausgehende Resonanz nicht nur unter theologischen Fachgenossen sichern.

Leipzig *Kurt Meier*

Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler. 8. Blaubeurer Symposion. Herausgegeben von *Ulrich Köpf* (= Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 40), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1994, 248 S., Ln. geb., ISBN 3-7995-3234-X.

Der vorliegende Band enthält die überarbeiteten Referate des 8. Blaubeurer Symposions, das aus Anlaß des 200. Geburtstags Ferdinand Christian Baurs abgehalten wurde. Die Beiträge befassen sich mit den theologischen Tübinger Schulen, dem Verhältnis von Bildungsbürgertum und Protestantismus in Gesellschaft und Politik, der Vergegenwärtigung des Zeitgeschehens in Ferdinand Christian Baurs Tübinger Predigten und mit zahlreichen weiteren Aspekten seines Wirkens vor dem zeitgenössischen Hintergrund.

Aus dem Inhalt ist vor allem für den Gang der Forschung hervorzuheben: Ulrich Köpf, Die theologischen Tübinger Schulen; Joachim Mehlhausen, Spekulative Christologie, Ferdinand Christian Baur im Gespräch mit David Friedrich Strauß und Julius Schaller; Ulrich Köpf, Christian Märklin und der württembergische Pietismus; Rudolf Dellsperger, Eduard Zellers Verdrängung aus der Theologie.

Außer mit Baur befassen sich die Beiträge u.a. mit Albert Schwegler und Eduard Zeller, besonders aber mit David Friedrich Strauß.

Köpf setzt sich in seinem zuerst genannten Beitrag am Rande auch mit der vor allem um die Tübinger Theol. Quartalsschrift versammelten katholischen Theologen der „Tübinger Schule" auseinander. Der Nachdruck fällt aber auf das Faktum, wie wenig die sog. „jüngere Tübinger Schule" eine geschlossene Gruppe bildete und welche Rolle dennoch der Schulname im Denken der Gegner, der Anhänger und schließlich auch Baurs selbst spielte. Wenn aber die Beziehungen zum Schulort und sogar zum Schulhaupt so unterschiedlich sind, dann verstärkt sich das Gewicht der inhaltlichen Merkmale. Am einfachsten und eindeutigsten läßt sich die „ältere Tübinger Schule" inhaltlich charakterisieren. Ihre Richtung wird allgemein als „biblischer Supranaturalismus" bezeichnet, als eine Theologie, die rein biblisch sein will und die Heilige Schrift im ganzen wie in ihren einzelnen Teilen als die durch göttliche Autorität beglaubigte, in sich harmonische und widerspruchsfreie Offenbarung zur Grundlage aller weiterführenden Überlegungen nimmt. Viel weniger einheitlich erscheint dagegen der Standpunkt der „katholischen Tübinger Schule", deren inhaltliches Profil nach Äußerungen von Karl Werner bis Max Seckler in einer die Setzung von Prioritäten vermeidenden Verbindung von Kirchlichkeit, aktuellem Interesse und kritischer Haltung zu verschwimmen droht. Was die Gemeinsamkeiten der jüngeren Tübinger Schule betrifft, so wird man bei ihrer Feststellung auf zeitgenössische Äußerungen zurückgreifen können.

Es handelt sich dabei

1. um die grundsätzliche Einstellung, das Verständnis der Aufgabe des (theologischen) Historikers und einen ihm entsprechenden Umgang mit den Quellen und ihren Problemen, also um die Prinzipien der historischen Forschung auch in der Theologie;

2. um eine allgemeine Auffassung des Geschichtszusammenhangs, von der die Art der historischen Darstellung abhängt;

3. um die konkrete, inhaltliche Sicht bestimmter Sachverhalte, das heißt um die Ergebnisse der historischen Erforschung und Darstellung der Anfänge und der Frühzeit des Christentums und ihrer Quellen.

Offenbar hat man zu Baurs Lebzeiten und noch während des ganzen 19. Jahrhunderts die Differenzen in einigen inhaltlichen Fragen sehr stark empfunden – viel stärker als heute, da das Verbindende im Grundsätzlichen wichtiger erscheint als die Unterschiede in der Auffassung des Einzelnen, die durch den Fortgang der Forschung ohnehin laufend überholt wird. Dieses Verbindende hat auch dem Symposion den Titel gegeben: Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung.

Mehlhausen geht auf das Gespräch zwischen Baur, Julius Schaller und David Friedrich Strauß ein.

Der in Schallers Christologie enthaltene Traditionalismus dürfte mit dazu beigetragen haben, daß Baur diesem Lösungsvorschlag der spekulativ-christologischen Frage generell zustimmen konnte. Doch zugleich war die vermeintlich rückwärts gerichtete Tendenz dieser Traditionsbindung auch der Anlaß, daß Baur die weitreichende Pointe von Schallers Entwurf nicht aufnahm und nicht weiterdachte.

Strauß und Baur haben sich später unabhängig voneinander je noch einmal mit Schaller auseinandergesetzt. Strauß verteidigte 1841 im zweiten Band seiner „Glaubenslehre" den eigenen Gattungsbegriff gegen Schallers Kritik. Obgleich

ein gewisser Respekt vor Schallers Argumentation bei Strauß zu spüren ist, bleibt es doch bei einer ziemlich schroffen Ablehnung der Anfragen Schallers. Schallers Hinweis auf die christliche Gemeinde als Subjekt einer spekulativen Christologie wird von Strauß überhaupt nicht aufgenommen.

Dem wiederum von Köpf mit angefügten Dokumenten vorgestellten Christian Märklin gebührt allein schon deswegen Beachtung, weil ihn sein Lehrer Baur so hoch schätzte, daß er sich ihn zum Kollegen wünschte. Die Tübinger evangelisch-theologische Fakultät hatte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vier Lehrstühle, die seit der Neuordnung von 1826 mit Johann Christian Friedrich Steudel (Dogmatik und Altes Testament), Heinrich Friedrich Kern (Dogmatik und Moral), Ferdinand Christian Baur (Kirchen- und Dogmengeschichte) und Christian Friedrich Schmid (Homiletik, Katechetik und Moral) besetzt waren. Das Neue Testament wurde teil- und wechselweise von Kern, Baur und Schmid vertreten. Als Steudel 1837 gestorben war, bereitete die Regelung der Nachfolge nicht zuletzt wegen der Verbindung von Dogmatik und Altem Testament in seiner Professur erhebliche Schwierigkeiten. Bereits damals dachte Baur für die Besetzung des Lehrstuhls an Märklin, ohne diesen allerdings ernsthaft ins Gespräch zu bringen. Die Stelle Steudels wurde seit 1838 für kurze Zeit durch Isaak August Dorner als Extraordinarius vertreten. Als Dorner 1839 einem Ruf nach Kiel folgte, konnte sich die Fakultät nicht auf einen Nachfolger einigen. Baur setzte sich sogleich mit aller Entschiedenheit für Märklin ein, an dessen wissenschaftlicher Qualifikation auch die anderen Fakultätsmitglieder nicht zweifelten. Doch bestanden Kern (damals Dekan) und Schmid darauf, daß bei der Besetzung nicht nur die wissenschaftlichen Fähigkeiten der Kandidaten, sondern auch ihre theologische Richtung berücksichtigt werden müsse.

So mußte schließlich Märklin wegen seiner Kritik des Pietismus als Kandidat Baurs scheitern. Märklin hatte seine „Darstellung und Kritik des modernen Pietismus" in dem Bewußtsein verfaßt, eine wissenschaftliche Untersuchung vorzulegen, die freilich begründete Kritik an der untersuchten Zeiterscheinung einschließen sollte. Diese Kritik trug er jedoch nicht von außen an den Pietismus heran; bereits die Unterscheidung zwischen einem „ursprünglichen" und dem im Laufe der geschichtlichen Entwicklung daraus hervorgegangenen „modernen Pietismus" enthielt ein grundlegendes kritisches Moment in sich.

So viel die Auseinandersetzungen der dreißiger Jahre zur Aufdeckung, wenn auch nicht zur Lösung sachlicher Probleme beitrugen, so nachhaltig schadeten sie Märklin. Als seine Aussichten auf eine akademische Laufbahn zerstört waren und er das Pfarramt aufgegeben hatte, erkaltete allmählich sein theologisches Interesse. Der Gymnasiallehrer wandte sich nun philologischen und historischen Studien zu. Auch die Polemik gegen ihn ebbte ab, als „der Gegner des Pietismus und Freund von Strauß" auf Angriffe nicht mehr antwortete. Strauß selbst, Vischer, Zeller und andere Schüler Baurs setzten in den vierziger Jahren den Streit mit dem „modernen Pietismus" fort, dem gleichzeitig aus den Reihen der bisherigen Bundesgenossen neue Gegner erwuchsen.

Bei dem detaillierten Informationsreichtum der Beiträge insgesamt ist es als Notbehelf zu werten, wenn wir diese klärenden Hinweise unter Vernachlässigung anderer Aspekte herausstellen.

Saarbrücken *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*

Johanna Buschmann: Beuroner Mönchtum. Studien zu Spiritualität, Verfassung und Lebensformen der Beuroner Benediktinerkongregation von 1863 bis 1914 (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 43), Münster (Aschendorff) 1994, 30, 672 S., kt., ISBN 3-402-03978-8.

Die vorliegende Doktorarbeit wurde unter Anleitung von Prof. Pius Engelbert OSB an der Benediktinerfakultät San Anselmo in Rom geschrieben. Die Verfasserin ist Benediktinerin der westfälischen Abtei Varensell. Bei einem auf 672 Seiten ausgelegten voluminösen Werk besteht normalerweise die Gefahr, daß es langatmig wird, weil für gewöhnlich die Spannung der Reflexion und die damit gegebene Gestaltungskraft nachlassen. Dieses Risiko hat die Verfasserin weithin gut gemeistert.

Das Buch besteht aus drei deutlich abgesetzten Teilen: I. einem historischen, II. einem werkgeschichtlichen und III. einem systematischen.

Obwohl die Verfasserin mit nobler Bescheidenheit erklärt, daß der historische Teil von 1863 bis 1914, d. h. aus der Vorgeschichte des Ersten Vatikanischen Konzils bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges,

eine bloße Zusammenfassung bereits vorliegender Forschungsergebnisse darstelle, so hat dieser in der vorliegenden Gestalt, durch bemerkenswertes Quell- und Ortswissen angereichert, durchaus originellen Charakter und ist vor allem für den nicht ganz Eingeweihten als Einführung unentbehrlich. Schon die Periodisierung suggeriert, daß hier nicht nur isolierte Ordensgeschichte, sondern ein exemplarischer Beitrag zur Katholizismusforschung um das Erste Vaticanum geliefert werden soll. Es war eine Kirchlichkeit, die nicht frei von Spannungen und Antinomien war, der man aber eines, eine erstaunliche Strahlungskraft, nicht absprechen kann. Schon in den ersten Jahren der Tätigkeit der Brüder Wolter wirkten die Beuroner Mönche, beflügelt durch die Nöte des Kulturkampfes, durch Neugründungen in England, Belgien, Böhmen, Österreich und bald auch in Übersee. Auch für das traditionelle Mönchtum, das die Säkularisation überstanden hatte, wurde Beuron Ansporn und Herausforderung für analoge Reformbestrebungen. Der Leser wird dankbar sein, schlüssig zu erfahren, wie auch dieses Reformmöchtum vom Widerstreit der Ideale getrieben war. Einsamkeits- oder Kulturkloster war auch das Dilemma der Gründung des 19. Jahrhunderts. Die Brüder Wolter dachten sich zeitweise das Kloster fast im Sinn der Aufklärer als Akademie für die intellektuellen Glaubenskämpfe der Zeit. Da waren die Beziehungen zu Georg Hermes, zu Anton Günther und zu den späteren Altkatholiken, was die Beuroner an ihrer Loyalität für Konzil und Papst nicht hinderte. Die Beziehungen zu dem Wiener Privattheologen und Hegelianer Anton Günther wurden zwar schon von P. Wenzel monographisch behandelt, trotzdem war es lehrreich, diese wichtigen Aspekte in neuem Zusammenhang zu sehen.

II. enthält eine Geschichte der von Beuroner Mönchen stammenden geistlichen Literatur und ihrer Wirkung innerhalb und außerhalb der Klöster. Es werden Analysen des Gertrudenbuchs, des Psalmenkommentars „Psallite sapienter" und der „Elementa" von Erzabt Maurus Wolter geboten. Von den übrigen Verfassern Beuroner „Bekenntnisschriften" ist Benedikt Sauter, der Abt von Emaus in Prag, mit drei Werken gut vertreten. Mit dessen Regelkommentar geht die Verfasserin etwas scharf ins Gericht, ohne daß die Kriterien ihres Verdikts dem Leser völlig klar werden. Denn einige ausgewählte Zitate reichen dazu wohl nicht ganz aus. In diesem Teil II. konnte die Verfasserin auch der Gefahr weitgehender Kompliation nicht ganz entgehen.

S. 293 erwartet sich der Leser eine gründlich durchdachte Zusammenfassung, damit die teilweise überaus gehaltvollen Direktzitate nicht unausgewertet bleiben. Das Kapitel über die zeitgenössischen Rezensionen (250–257) fand ich sehr lehrreich. Nur hätte z. B. das lange kritische Zitat des Limburger Zisterzienserbischofs Dominikus Willi (257) eine nähere Auslegung verdient. Der Rezensent wunderte sich in diesem Zusammenhang, daß zwar über Georg Hermes und Anton Günther Erhellendes berichtet wird, daß aber der Name Friedrich Hegel nicht aufscheint. Das monastische „Preußentum", das Dominikus Willi kritisiert, könnte wohl auch als entfernte Frucht des von kirchlicher Seite im 19. Jahrhundert wiederholt bemängelten Hegelianismus gedeutet werden.

III. faßt folgende Charakteristiken einer Beuroner „Spiritualität" zusammen: Mittelweg zwischen Kontemplation und Seelsorge; die objektive Liturgie und das persönlich betrachtende Gebet; außerliturgische Frömmigkeit, besonders die Heiligenverehrung; Askese und Buße; Studium; Arbeit; Laienbrüder; Ämter und Autorität. Dieser Teil ersetzt teilweise die Lektüre einer allgemeinen Frömmigkeitslehre. Die Verfasserin schreibt z. B. Grundsätzliches über Meditation und Betrachtung. Bei der Darstellung ergab sich das methodische Problem der Erstellung des historischen Umfelds etwa für die Marienfrömmigkeit, Askese, Arbeit und Autoritätsverständnis des 19. Jahrhunderts. Die Autorin hätte eine konsequentere Straffung von III. erreichen können, wenn sie diese *background*-Fragen im historischen Teil I untergebracht hätte.

Der Dokumentenanhang 605 – 662 läßt sich etwa für Seminarübungen sehr gut gebrauchen und ist insgesamt überaus zu begrüßen.

Salzburg *Gerhard B. Winkler*

Jürgen Michael Schulz: Kirche im Aufbruch. Das sozialpolitische Engagement der katholischen Presse Berlins im Wilhelminischen Deutschland (= Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 1), Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1994, 10, 376 S., Ln. geb., ISBN 3-11-014044-6.

Die im folgenden anzuzeigende Studie entstand unter der Leitung von Bernd Sösemann als geschichtswissenschaftliche Dissertation an der Freien Universität Ber-

lin. Inhaltlicher Ausgangspunkt wurde eine Tagung, welche „die historische Dimension des Problemfeldes religiöser und kirchlicher Seelsorge und Diakonie" am Beispiel der Metropole Berlin zum Thema hatte. Sie umfaßt chronologisch vornehmlich die 1890er Jahre Berlins, ein Jahrzehnt, das der Autor in einer sehr belesenen, klugen und differenzierten Einleitung in verschiedenen Dimensionen als Übergangsjahrzehnt kennzeichnet: zunächst im endgültigen Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft, sodann in machtpolitischen Verschiebungen durch die Entmachtung Bismarcks, die Etablierung des „persönlichen Regiments" Wilhelms II. und die verbesserten Partizipationschancen des Zentrums, letztlich im durch die Sozialdemokratie herbeigeführten Wandel des gesellschaftlichen Gefüges und Empfindens. Alle drei Entwicklungen hatten entscheidende Auswirkungen auf Handlungen und Haltungen der Katholiken *(Volksverein für das katholische Deutschland,* Arbeitervereine, Unternehmerverband *Arbeiterwohl,* „Rerum novarum" etc.). Ziel der Studie ist es, „sich auf dem Weg der Untersuchung katholischer Zeitungen und Zeitschriften den Motiven, Zielen und Methoden des sozialen Katholizismus im Wilhelminischen Deutschland zu nähern" (16). Dies geschieht vor allem auf der Basis einer Inhaltsanalyse der Periodika des Berliner Katholizismus *(Germania, Märkisches Kirchenblatt, Schwarzes Blatt, Katholische Volkszeitung,* alle aus der *Germania*-Verlagsgruppe, *Märkische Volkszeitung* als Konkurrenzunternehmen des Sozial- und Preßkaplans Georg Friedrich Dasbach, *Der Arbeiter* als Vereinsblatt des *Verbandes katholischer Arbeitervereine).* Leider standen keine Verlags- und Redaktionsarchive oder biographischen Notizen der Mitarbeiter zur Verfügung. Darunter leidet die analytische Kraft der Arbeit, was unten noch im einzelnen zu diskutieren sein wird, ohne daß diese vielfach kriegsbedingte Schmälerung der Quellengrundlage vom Autor zu verantworten wäre.

Diese Periodika stellt Schulz zunächst in ihrem geschäftlichen und redaktionellen Personal, in den Motiven ihrer Gründung und dem Gepräge ihrer Entwicklung, in ihrer Leserschaft und in ihrem publizistischen Kurs vor. Dabei stellen sich zwei Konstanten heraus: einerseits die enge personelle Verflochtenheit der Geschäftsleitungen und Redaktionen mit dem Katholizismus Berlins wie mit den Führungsetagen des Vereinslebens und des Zentrums, andererseits die elementare Schwierigkeit dieser Schicht, sich aus dem argumentativen Grundgefüge des Kulturkampfes herauszubegeben (z.B. 34f). Gleichzeitig werden auch die Differenzierungen ausgeleuchtet, die sich vor allem aus der Funktion der Germania als „Zentralorgan" des gesamten deutschen Katholizismus wie aus den eher lokal-, regional- oder gruppenspezifischen Leserkreisen der übrigen Printmedien ergaben. Sie betreffen deren Chancen, aber auch deren Abhängigkeiten; und sie betreffen redaktionelle Gewichtungen zwischen politischen, religiösen und unterhaltenden Anteilen. Es ist nicht ohne Bedeutung für das Verständnis der vermeintlich so wohlorganisierten katholisch geprägten Öffentlichkeit, das Verhältnis dieser Zeitungen als wirtschaftliches Konkurrenzverhältnis zu begreifen, mit allen Folgen für Klientelsuche, Auflagenentwicklung und bisweilen desaströse finanzielle Grenzexistenz.

Das zweite Kapitel entfaltet die „Dispositionen" der katholischen Presse Berlins. Deren wichtigste sind die Wendung gegen eine Prolongierung der Sozialistengesetze und für eine geistige Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie; die grundsätzliche Solidarität mit den Arbeitern (87, 91), auch im Bergarbeiterstreik von 1889, gekoppelt an die Erwartung, daß soziale Gerechtigkeit die weltanschaulichen Prägungserfolge der Sozialisten rasch zunichte machen werde; wichtig dann die konzeptionelle Selbstbindung, die Lösung der sozialen Frage von einem moralischen Gesinnungswandel unter der Voraussetzung der „Kirchenfreiheit" (92) und von einer Restitution mittelalterlich-korporativer Gesellschaftsmodelle zu erwarten (91) – freilich mit klarem Blick auf unumkehrbare Wandlungen und Modifikationsnotwendigkeiten. Gerade diese Beobachtung verbietet es, solche Sozialkonzeptionen in den Bereich illusionärer Sozialromantik zu verweisen; eine Versuchung, der der Autor nicht immer entgangen ist, indem er sich in den folgenden Kapiteln zunehmend in latente Aversionen gegen diese Perspektiven hineinschrieb. (Beispiele: „Solange aber die kirchliche Handlungsfreiheit nicht oder nicht genügend vorhanden war, brauchte die Behauptung, daß die Kirche institutionell in der Lage sei zur Lösung der sozialen Frage wirksam beizutragen, für die Belange der Gegenwart wenigstens nicht bewiesen zu werden." [188] – „Indem sie [nicht mehr kommentierungsbedürftige Stereotypen] idealtypisch und undifferenziert als Abgrenzung zu Gegenwart und Antike vermittelt wurden, boten sie nämlich den

Vorteil, daß sie als Argumente zu allgemein und unverbindlich blieben, um in der aktuellen Diskussion in Frage gestellt werden zu können." [194])

Das dritte Kapitel – Religion als Faktor katholischer Sozialismuskritik – widmet sich vor allem dem Konkurrenzverhältnis zwischen Katholizismus und Sozialdemokratie auf der Suche nach dem je besten Weg zur Lösung der sozialen Frage. Die katholische Presse benannte hier auch klar die Strukturprobleme der Pastoral in den unaufhaltsam wachsenden Städten und gerade in den Unterschichtenvierteln (Kirchennot und Priestermangel, 101ff.; vgl. auch 292ff.). Gleichzeitig verdeutlicht sie nochmals explizit die Geschlossenheit des katholischen Weltbildes, dessen gedankliches Zentrum stets, auch und gerade vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit der Sozialdemokratie, in der Gottesfrage und dem Atheismusvorwurf bestand. Hier konnten Liberalismus, Sozialismus und Anarchismus, Darwinismus, moderne Wissenschaft und Antijudaismus (bestürzend 121, 127) usw. erneut zu jenem Amalgam verschmolzen werden, der latenten oder offenen Integralismus einschloß (z.B. 115). Die Arbeit zeigt gerade hier die Typik katholischen Zusammendenkens, die Tendenz, durch Vereinfachung zu verbinden und so komplexe Pluralität zu dualisieren: hie wahre Gottesverehrung und sozialer Friede, dort moderne Gottesleugnung und Umsturz. Diese Geschlossenheit religiöser Grundannahmen und mentaler Selbstverständlichkeiten und Konstanten hätte den sich ausprägenden unterschiedlichen Richtungen des sozialen Katholizismus hinterlegt werden können, um beides deutlicher und verständlicher zu machen: die Zusammengehörigkeitsgewißheit innerhalb des Katholizismus wie gleichermaßen die Divergenzen bezüglich konkreter Ziele, Strategien und Organisationsformen. Gleichzeitig hätten die Konturen wie die Schwierigkeiten katholischer Argumentation gegenüber dem revisionistischen Flügel der Sozialdemokratie eher erklärt als desavouiert werden können; der Schwerpunkt der Darstellung hat sich hier deutlich vom Titel wegverlagert: Nicht mehr das sozialpolitische Bestreben, sondern eher die antisozialdemokratische Agitation dominiert die Darstellung, ohne daß deutlich reflektiert würde, inwiefern diese Verschiebungen durch die Historie selbst oder deren Wahrnehmung bestimmt sind.

Das vierte Kapitel über „das soziale Sendungsbewußtsein der Kirche" kann dies Defizit nur bedingt korrigieren, zeitigt aber interessante Ergebnisse zur Wirkungsgeschichte päpstlicher und bischöflicher Verlautbarungen. Es dominiert neben einem durchaus dilatorischen Umgang der Versuch der Presse, „die Aussagen der Kirchenführung – bisweilen in interpretativ modifizierter Form – in ihre eigenen Konzepte einzubeziehen." (177) Ansonsten offenbart dieses Kapitel in seinen sehr breiten Spiegelungen doch auch eine gewisse Schmalbrüstigkeit wenn nicht des Themas, dann des Quellenfundus. Die Abschnitte „Agitation für eine christliche Gesellschaft" und „Elemente des kirchlichen Lösungsangebotes" erweisen sich vielfach als modifizierte Reminiszenzen, welche die Darstellung deutlich an vorantreibender Kraft verlieren lassen. Hier hätte Straffung not und gut getan. Das fünfte Kapitel erweitert die Facette vor allem um die Elemente katholisch-konservativer Kooperationsbestrebungen und -hemmnisse. Gewichtig erscheint dann nochmals das sechste Kapitel in seinen Beobachtungen zur Vorgeschichte des Gewerkschaftsstreites; gewichtig vor allem deshalb, weil es gerade an den Berliner Presseorganen erkennen läßt, daß es in den 1890er Jahren alles andere als eine klar abgrenzbare „Berliner Richtung" gab, so sehr auch Georg Kopp und Franz von Savigny ihren Einflußraum erweiterten (287ff., 305ff., 318ff.).

Die Folgerungen präsentiert Schulz in einem ausführlichen und subtil gewichtenden Schlußwort. Zentral und einführend ist die Beobachtung, daß sich die katholisch-konfessionelle Publizistik „weder strukturell noch ideell als eine Einheit auswies"; die abweichenden Positionen wertet der Autor als „Indikatoren und Deutungshilfen für die Ausrichtung unterschiedlicher Interessengruppen im deutschen Katholizismus" (332). Gesinnungsreform und Sozialreform, bisher zusammengedacht, seien keineswegs „Bestandteile eines synergetischen Konzepts" (333). Die Gesinnungsreform habe „keine nennenswerten Inhalte" angeboten, welche es ermöglicht hätten, „das kirchliche Instrumentarium den Erfordernissen der modernen Industriegesellschaft anzupassen." (333) Die Gesinnungsreform erscheine reduziert auf die „Propagierung eines christlichen Arbeitsethos", in dem „die christlichen Werte Demut, Entsagung und Gottvertrauen in der Absicht vermittelt [wurden], bei den Arbeitern die Bereitschaft zu wecken, sich mit ihrer materiellen Lage und damit zugleich auch mit der herrschenden Gesellschaftsordnung

abzufinden." Daraufhin, so Schulz, stelle sich die Frage nach der „Ernsthaftigkeit, mit der in der katholischen Presse die materielle Besserstellung der ärmeren und von der industriellen Entwicklung belasteten Menschen vorangetrieben wurde." Diese (mit Sozialreform offenbar gleichgesetzte) Ernsthaftigkeit zeige sich in der „Analyse sozialer Mißstände" und in der „Diskussion über praktische Maßnahmen zur Verbesserung der Lage der Arbeiter." (334) Es hat nun den Anschein, als hätten sich Gesinnungs- und Sozialreform in einem antagonistischen, ja gegenläufig reziproken Verhältnis entwickelt, seien von den vielfach changierenden Presseorganen mindestens so propagiert worden, wobei der Autor im unklaren läßt, ob dies als „Kritik an der sozialpolitischen Kompetenz der Kirche" oder als „deklarative Hinwendung zum weltanschaulich als zuverlässiger empfundenen Mittelstand" (336f) zu verstehen sei: Auf Dauer, so die These, bildete gerade die sozialpolitische Komponente des Katholizismus ein Gruppenbewußtsein und ein „beachtliches Äquivalent zur fehlenden Parteibasis" und über die Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie einen Integrationseffekt aus, der aber andererseits „von den Sonderinteressen einzelner Gruppen und Richtungen innerhalb des politischen Katholizismus" konterkariert wurde. (342f) Die verästelten Konsequenzen dieser Sonderinteressen im Blick auf Möglichkeiten einer „christlich-konservativ-sozialen Politik" im Bündnis mit dem Kaiser und entsprechenden protestantischen Kräften können nicht im einzelnen wiedergegeben werden. Entscheidend ist, daß sie im folgenden unter Berufung auf Wilfried Loth einem „Bündnis zwischen kirchlicher Hierarchie und bürgerlichen Honoratioren" (348) zugeschrieben werden gegen die Idee einer genossenschaftlich organisierten Selbsthilfe der Arbeiter. Die Wirkungsgeschichte aber dieser Sonderinteressen sei begrenzt gewesen, indem „der episkopale Druck und der Einspruch während des Gewerkschaftsstreites die ideelle und organisatorische Verselbständigung der katholischen Arbeiterbewegung in Berlin höchstens stören, nicht aber aufhalten konnte." (350) Vor diesem Hintergrund erschienen „die Versuche als problematisch, die Katholiken im deutschen Kaiserreich als geschlossen handelnde und homogene gesellschaftliche Gruppe [...] darzustellen", wie dies mit den Begriffen vom „katholischen Milieu" oder der „katholischen Subkultur" geschehen sei. Diese Begriffe verfehlten ihren wissenschaftlichen Nutzen dort, „wo es notwendig wird, die Entwicklungslinien einzelner katholischer Interessengruppen nachzuzeichnen." (351)

Die Schwierigkeit dieses Ansatzes besteht darin, daß er implizit die Milieukoalitionsthese von Wilfried Loth aufnimmt und mit dieser argumentiert, ohne allerdings erstens ihre Anwendung vorher hinreichend plausibel gemacht zu haben und zweitens ohne das katholische Milieu explizit zu behandeln und zu Begriff und Sache klärend Stellung zu nehmen. Es konnte aus den vorgelegten Quellen nicht hinreichend gezeigt werden, daß die unterschiedlichen Richtungen innerhalb des sozialpolitischen Diskussionsspektrums mit unterschiedlichen Partizipationsweisen am Wirtschaftsprozeß zusammenhängen. Das war bei der ausgewählten Quellengruppe auch nicht anders zu erwarten: Wenn nur die Artikel selbst zur Verfügung stehen, aber nicht klar ist, wer sie geschrieben hat und vor welchem Hintergrund (Zeitungsarchive fehlen), dann *kann* eine solche These weder verifiziert noch falsifiziert werden. Wer auf Loths Ansatz rekurriert, müßte ihn auch diskutieren, sich mit seinen Bestreitungen in der Zeitgeschichtsforschung und den Modifikationen auseinandersetzen, die er von der Hand seines Autors selbst erfahren hat.

Immerhin macht die Studie deutlich, daß in Bezug auf Begriff und Sache des „Milieus" weiterer Klärungsbedarf besteht. Es bleibt ein Desiderat der Milieuforschung, die Homogenität der Außenerscheinung des Milieus, auch seine zentrale Kategorie der religiösen Erfahrung, mit den scharfen Diskrepanzen seiner Binnengliederung zu vermitteln. Dieses Desiderat ist von Wilfried Loth auf wirtschafts- und sozialpolitischem Gebiet klar gesehen, mit der Milieukoalitions-Theorie aber nur unbefriedigend beantwortet worden, weil diese den Milieubegriff auf eine bestimmte Form der ökonomischen Teilhabe am Produktionsprozeß reduzierte und erst darüberhinaus gemeinsame Werthaltungen, kulturelle Deutungsangebote, Traditionen und Erfahrungen berücksichtigte. Wenn man aber – dem entgegen – den multidimensionalen Milieubegriff, wie er bei Lepsius eingeführt und bei Schmitt fortgeführt wurde, vor allem auf die Teilhabe an einer „kollektive[n] Sinndeutung" (vgl. sehr instruktiv AKKZG, Katholiken zwischen Tradition und Moderne, in: Westf Forschungen 1993, S. 606) beschränkt, hat man lediglich die von Loth problematisierten wirt-

schafts- und sozialpolitischen Diskrepanzen umgangen, nicht aber diejenigen, welche eben diese kollektiven Sinndeutungen betreffen. Das Dilemma des Loth'schen Ansatzes, wie trotz heterogener Interessen innerhalb des Milieus von *einem* Milieu gesprochen werden kann, löst sich nicht durch Ausgrenzung der jeweils disparat erscheinenden Strukturdimension; *alle* diese Strukturdimensionen einschließlich der jüngst favorisierten weisen solche Heterogenitäten auf. Dennoch bleibt es offenbar sinnvoll, im Blick auf den Katholizismus der Jahrhundertwende, seine historische Morphologie wie sein Selbstverständnis, von *einem*, allerdings mit einer komplexen Binnengliederung versehenen katholischen Milieu auszugehen. Hier scheint die Verfeinerung, nicht die Verabschiedung dieses begrifflichen Instrumentariums anzustehen.

Die Sprache der Studie ist, wenn auch bisweilen latent emotional, klar und differenziert. Aber: Gerade bei einem verlagsseitig so sorgfältig und aufwendig gestalteten Band ist die wenig umsichtige, ja geradezu nachlässige Fahnen- und Umbruchkorrektur (mehr als 25 z.T. gravierende Druckfehler, Zitatdoppelungen, Auslassungen, Satzbau- und Anschlußfehler) bedauerlich, zumal sie zentrale Textpassagen unrezipierbar machen.

Fazit: Sehr belesen, auch sozialgeschichtlich; sehr gründlich, wenn auch im Mittelteil nicht ohne Redundanz; in seinen theoretischen Implikationen ein Ansatz, der keine Synthese herbeiführen, aber die Wahrnehmung differenzieren und die Diskussion anregen kann. Insgesamt ein kluges Buch, aus dem gerade der viel lernen wird, der die Einzelinformationen und Interpretationsangebote in die größeren Zusammenhänge der gesamten Katholizismus- und Kaiserreichsforschung hineinstellt.

Münster *Andreas Holzem*

Ludwig Windthorst: Briefe 1834–1880. Bearbeitet von *Hans-Georg Aschoff* und *Heinz-Jörg Heinrich* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen 45), Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1995, 58, 589 S., Ln. geb., ISBN 3-506-79885-5.

Ludwig Windthorst, der große Gegenspieler von Otto von Bismarck und der bedeutendste Vertreter des politischen Katholizismus in Deutschland im 19. Jahrhundert, hat leider die Vernichtung seiner Korrespondenz nach seinem Tode angeordnet. So standen die Herausgeber vor der Notwendigkeit, Briefe von Windthorst in z.T. weit verstreut lagernden Nachlässen seiner Briefpartner zu suchen. Nur ein Teil der Briefe von Windthorst ist erhalten geblieben. Trotzdem gelang es, mehrere tausend Schriftstücke von Windthorst aufzuspüren. Für die Edition wurde eine Auswahl getroffen, die sich auf Schriftstücke konzentriert, die für die innere Entwicklung von Windthorst charakteristisch sind und seine Haltung zu zentralen innenpolitischen Problemen, seine kirchenpolitischen Ansichten und sein Wirken als Vorsitzender der Zentrumspartei verdeutlichen. Der vorliegende 1. Band enthält Briefe aus der Zeit von 1834–1880. Ein weiterer Band wird die Briefe aus den Jahren 1881–1891 vorlegen.

Für den Kirchenhistoriker sind besonders die Stellungnahmen von Windthorst zum 1. Vatikanischen Konzil und zum Kulturkampf, aber auch seine Mitwirkung bei der Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland von Interesse. In seinen Briefen über das erste Vatikanische Konzil äußerte sich Windthorst gegen die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, weniger aus theologischen als aus kirchenpolitischen Gründen. Die Stellungnahme der deutschen Bischöfe von Fulda zur Konzilsberufung vom September 1869 begrüßte er. Durch Eingaben an Kardinalstaatssekretär Antonelli, der angeblich auch gegen die Definition der Infallibilität sein sollte, versuchte Windthorst eine Dogmatisierung zu verhindern. Aber hier war Windthorst über die Haltung von Antonelli falsch informiert. Der Brief von Antonelli kam – gegen den Willen von Windthorst – an die Öffentlichkeit und wurde in der Augsburger Allgemeinen Zeitung im Juni 1870 veröffentlicht. Darin wandten sich Windthorst, Reichenskerger und Mallinckrodt gegen die Dogmatisierung. Mallinckrodt erklärte jedoch, daß allein Opportunitätsgründe für ihr Vorgehen ausschlaggebend gewesen seien. Sie würden jede dogmatische Erklärung eines ökumenischen Konzils als Ausspruch des unfehlbaren Lehramtes anerkennen.

Nach dem Konzil schrieb Windthorst am 12. Oktober 1870 an Reichenskerger, man solle nicht vergessen, daß nach dem Konsens aller die Primatsrechte des Papstes unzweifelhaft und notwendig, und daß dafür die Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhles absolut erforderlich sei. Er verurteilte entschieden die Polemik von

Johann Friedrich von Schulte gegen das Konzil. Er sprach von den Tollheiten Schultes und erkannte, daß ein grundsätzlicher Kampf gegen die Rechte der katholischen Kirche ausgebrochen sei.

Beachtlichen Umfang nehmen in dem Briefwechsel Aussagen über den Kulturkampf ein. So äußerte sich Windthorst zu den Maigesetzen, den Ordensgesetzen, der Revision der Kulturkampfgesetze und über die Beilegung des Kulturkampfes, u.a. auch über die Straffreiheit des Messelesens. So kündigte Windthorst in einem Brief vom 10. Juni 1880 an Onno Klopp an, das Zentrum werde wieder einen Antrag auf Straffreiheit des Messelesens einbringen. In diesem Zusammenhang spricht Windthorst von der ganzen Brutalität der Maigesetzgebung. Der Antrag betreffs Straffreiheit des Sakramentenspendens und des Messelesens wurde am 27. Januar 1881 verworfen.

Aufschlußreich ist auch das Urteil von Windthorst über den Gustav-Adolf-Verein. Er schrieb 1861: Den Zweck des Gustav-Adolf-Vereins, insoweit er als Unterstützung bedrängter Mitchristen gerichtet ist, kann ich nur loben. Daß aber ein Verein, der vorzugsweise deutsch sein will, sich nach dem Schwedenkönig hat nennen mögen und noch nennt, das ist mir immer schmerzlich gewesen und ist es noch.

Die Edition und Kommentierung des Bandes ist mit Sorgfalt gemacht. Der Briefwechsel gibt ein aufschlußreiches Bild über den Menschen Windthorst, seine Toleranz gegenüber dem Protestantismus und seine kirchenpolitisch vorsichtige Haltung, die nicht immer von Opportunismus frei war und den ausgewiesenen Politiker verrät.

Einige Anmerkungen: Über Overberg (280) wäre ein Hinweis auf das LThK^2 VII hilfreich gewesen. Die Arbeit von Klaus Schatz über das Erste Vatikanische Konzil wurde leider nicht mehr verwertet.

Die Edition ist ein wichtiger Beitrag für die Vertiefung der Erkenntnis der Persönlichkeit von Windthorst, zur Geschichte der Zentrumspartei und über den Kulturkampf und seine Folgen.

Freiburg i.Br. *Remigius Bäumer*

Oliver Janz: Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 87), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1994, 14, 615 S., Ln. geb., ISBN 3-11-14140-X.

Der Erforschung des deutschen Bürgertums wird seit einiger Zeit besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Ist es berechtigt, von ihm als einer Einheit zu sprechen? Welche wirtschaftlichen und sozialen, politischen und kulturellen Realitäten bzw. Normierungen verbanden, welche trennten? Welches Gewicht besaßen regionale und insbesondere konfessionelle Unterschiede? Hat schließlich diese Schicht – oder doch ein Teil von ihr – zu einer als „spezifisch deutsch" zu bezeichnenden Entwicklung beigetragen? Es liegt auf der Hand, daß die Einbeziehung der Pfarrerschaft in diese sozialgeschichtlichen Untersuchungen auch seitens der Theologie und Kirchengeschichte besondere Aufmerksamkeit verdient: kann dadurch doch manches im Blick auf die vorhandene oder auch verlorengegangene Wirkung dieses Protestantismus in der Gesellschaft deutlicher werden. Insofern verdient die vorliegende Untersuchung besondere Aufmerksamkeit.

Janz entfaltet seinen Stoff in neun Kapiteln. Einleitend werden wir über die Realität der umfassenden staatlichen Einbindung des evangelischen Kirchenwesens in Preußen informiert (11–60). Dieser Prozeß der Zentralisierung, Unifizierung und Hierarchisierung bezog sich nicht zuletzt auch auf die Finanzen und wirkte sich schließlich auf die Gemeinden aus: es „dominierten massiv die Vertreter der traditionell staatsnahen Eliten und der Kirchenbürokratie" (59). Entkirchlichung war die andere Seite dieser Medaille. Sie zeigte sich vor allem beim liberalen und gebildeten Bürgertum (61–84).

Auf diesem Hintergrund wird die Rekrutierung und soziale Herkunft der Pfarrer aufgrund von Daten aus der Kirchenprovinz Westfalen behandelt (85-108). Sie kamen zu etwa einem Drittel aus Pfarrhäusern, im übrigen aus dem „staatsnahen Mittelstand" (92). Die Verflechtung mit anderen akademischen Schichten der Kultur des städtischen Bürgertums spielte hier also eine recht geringe Rolle. Diese Abständigkeit setzte sich, erfahren wir im vierten Kapitel (109–192), im weiteren Bildungsgang im wesentlichen fort: Die Väter unterrichteten ihre Söhne möglichst lange zu Hause; der in den Gymnasien geltende Neuhumanismus irritierte

viele und stieß ab – weshalb dann in Gütersloh ein eigenes evangelisches Gymnasium im Geist der Erweckungsbewegung gegründet wurde. Aus derselben Überzeugung – nun gegen die als verhängnisvoll beurteilte moderne kritische Theologie gerichtet – entstand die Theologische Schule Bethel. Aber auch unabhängig von dieser religiösen Prägung zogen sich die Theologiestudenten jetzt zunehmend aus den Verbindungen zurück und traten eigenen Organisationen bei, insbesondere dem Wingolf.

Nach einem Abschnitt über die Entwicklung hin zum einjährigen Pflichtvikariat (193–227) wird im 6. Kapitel der Versuch unternommen, das Selbstverständnis dieser Pfarrer zu charakterisieren (228–316). Unverkennbar war die Tendenz hin zu einem eigenen, besonderen Amtsbewußtsein – dem wieder der Rückzug aus den Vereinen des gehobenen Bürgertums und die Beschränkung auf die eigenen, vertrauten Kreise korrespondierten. Auch die Wahl der Bräute – sie stammten in Westfalen zu etwa einem Drittel aus Pfarrhäusern – paßt in dieses Bild. Es folgen ein knappes Kapitel über die Entstehung und Entwicklung der Pfarrervereine (317–335) sowie ein besonders informativer Abschnitt über Besoldung, materielle Lage und soziale Absicherung der Pfarrer in Preußen (336-397). Im letzten Kapitel erfahren wir schließlich vieles über die zentrale Rolle der Pfarrfrau in Familie und Gemeinde, über die sehr zögerliche Partizipation der Pfarrerschaft am Prozeß der Geburtenbeschränkung, wie sie sich im übrigen Bürgertum durchsetzte, sowie über die familiale Kultur. Besondere Anstrengungen wurden auf die standesgemäße Erziehung der Söhne verwandt. Die Betonung von Anspruchslosigkeit und Leistung spielte dabei eine zentrale Rolle. Erheblich weniger wurde auch hier in die Ausbildung der Töchter investiert. Immerhin ist aufschlußreich, daß nach der Jahrhundertwende ca. 40 % von ihnen über eine eigene berufliche Qualifikation verfügten. Zwei sehr informative statistische Anhänge beschließen den Band: Daten zur Sozialgeschichte der evangelischen Kirche und Pfarrerschaft (499–535) sowie zur Kollektivbiographie der Pfarrer in der Kirchenprovinz Westfalen (537–580).

Es handelt sich bei dieser Studie, wie erwähnt, um einen wichtigen Beitrag zu einer Fragestellung, die bislang noch nicht wirklich wissenschaftlich in Angriff genommen wurde. Einwände und Kritik, zumindest aber Differenzierungen gegenüber dem hier gezeichneten Bild sind auch deshalb notwendig. Irritierend wirken allerlei sachliche Fehler. So wird z.B. fälschlicherweise behauptet, die Revolution von 1848 habe in der preußischen Landeskirche nur Ängste geweckt und keinerlei Reformprojekte hervorgebracht (27); oder die Patronatsrechte seien 1918 aufgehoben worden (50 f.). Löhe war ein schroffer Gegner der Inneren Mission und keineswegs einer ihrer „führenden Figuren" (239) – usf. Gravierender erscheint die Ausgrenzung von wesentlichen Themenbereichen. Janz verzichtet nicht nur auf „eine sozialgeschichtliche Interpretation der Theologiegeschichte" (9), sondern klammert diese Dimension überhaupt weitgehend aus. Ebenso fehlt die Berücksichtigung „der Veränderungen und funktionalen Differenzierungen des pastoralen Berufsfeldes" (ebd.) – und das in einer Region und Situation, in der sich explosionsartig im Verlauf weniger Jahrzehnte eines der größten Industriereviere Europas entwickelte! Was diese Umbrüche gerade auch für das Bürgertum in diesem Raum bedeuteten, ist sicherlich erst in Ansätzen erforscht. Verzichtet man jedoch auf die Berücksichtigung dieses Kontextes für die gewählte Fragestellung, fehlen der vorgestellten Wirklichkeit wesentliche Konturen.

Dasselbe gilt im Blick auf die Ausblendung der Lese- und Schreibgewohnheiten dieser Pfarrer. Viele von ihnen verfaßten nicht nur regelmäßig Artikel in Kirchenzeitungen, sondern publizierten auch andernorts, schrieben Broschüren zu Zeitfragen oder versuchten sich sogar literarisch. Vor allem aber: Was lasen diese Pfarrer, für sich oder in der Familie? Wie sahen ihre Bibliotheken aus, in der Stadt und auf dem Land, z.B. hinsichtlich der Belletristik? Begnügte man sich mit den Klassikern oder wurden auch Neuerscheinungen gelesen – und wenn ja, welche? Erst wenn darüber Aussagen vorliegen, die den Vergleich mit anderen Gruppen des gebildeten Bürgertums ermöglichen, werden wir genauere Aussagen über die Stellung der Pfarrerschaft in diesem Kontext machen können.

Diese Überlegungen führen zu einem anderen prinzipiellen Einwand: dem Umgang des Autors mit den Quellen. Nachdem er z.B. zunächst den Abendmahlsbesuch als Indikator für Kirchlichkeit ausgegeben hatte, relativiert er zu Recht diesen problematischen Ansatz (62 f.) argumentiert im folgenden jedoch ganz selbstverständlich wieder mit diesen Zahlen (66)! Wieso man daraus schließlich ein Ge-

wohnheitschristentum „jenseits eigentlich religiöser Bindung" ableiten kann (69) – und was das überhaupt ist – bleibt offen. Ähnliches gilt hinsichtlich der Heranziehung des hochlutherischen Amtsverständnisses von Lohe und Vilmar zur Charakterisierung der preußischen Pfarrerschaft (239 ff.). Mit andern Worten: immer wieder wird ein Rahmen konstruiert, in den die übrigen Aussagen eingepaßt werden. Dieser Rahmen basiert in hohem Maße auf Angaben der Sekundärliteratur, d.h. auf Überblicken (von Kupisch, Nipperdey usw.), die nicht unbedingt der neueren Forschung zu diesem Themenbereich entsprechen. Daß statistische Daten aus Westfalen diesem Bild einer zunehmenden Distanzierung vom übrigen Bürgertum bisweilen widersprechen, wird zwar angemerkt, aber nicht wirklich in Rechnung gestellt (z.B. 79 ff. 105 f.). Das liegt nicht zuletzt daran, daß Janz die in aller Regel erbaulich getönte Memoirenliteratur der Pfarrer, gerade auch aus Westfalen, ohne erkennbare kritische Reflexion als Beleg für seine Thesen benutzt. Dadurch entsteht, wie sich im einzelnen zeigen ließe – z.B. im Blick auf die angebliche Distanz dieser Pfarrer zum humanistischen Gymnasium und seinem Bildungsgut – ein vielfach schiefes Bild.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: überall wo der Autor statistische Angaben über die westfälischen Gegebenheiten vorlegt, beeindruckt die Studie aufgrund neuer, wichtiger Erkenntnisse. Wo Janz dagegen generalisierende Aussagen macht, referiert er eher Trends, die im einzelnen der kritischen Durchleuchtung und oftmals sicherlich auch der Differenzierung bedürfen. Daß dieses Buch nachdrücklich zu solchem Fragen und weiteren Forschen anregt, erscheint mir freilich keineswegs als sein geringstes Verdienst.

Gießen *Martin Greschat*

Helmut Walser Smith: German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914, Princeton/New Jersey (Princeton University Press) 1995, 15, 271 S., Ln. geb., ISBN 0-691-03624-1.

Nach der gängigen Überzeugung deutscher Historiker besitzen Religion und Konfession faktisch keine Bedeutung mehr für Politik und Sozialgeschichte in der Neuzeit, abgesehen vielleicht von einigen Aspekten der Volkskultur. Dem widerspricht engagiert und überzeugend der Autor des vorliegenden Buches, ein Schüler von Margaret L. Anderson, der angesehenen amerikanischen Erforscherin des deutschen Katholizismus in der Kaiserzeit und Verfasserin einer wichtigen Biographie über Ludwig Windthorst. Der deutsche Nationalismus in jener Epoche sei nur zu verstehen – so die einleuchtende These von Smith –, wenn man ihn im engsten Zusammenhang mit den tiefgreifenden konfessionellen Gegensätzen von evangelisch und katholisch im Kaiserreich betrachtet.

Dieser Ansatz wird nach drei Seiten hin ausgezogen. Zunächst, im ersten Teil, ist von „Kultur, Ideologie und Gesellschaft" die Rede (17–113). In diesem Kontext erscheint der Kulturkampf als das Bestreben, eine einheitliche, protestantisch-deutsche nationale Identität gegen den ultramontanen Katholizismus zur Durchsetzung und Herrschaft zu bringen. Diese Interpretation ist nicht neu. Zudem wird hier – wie auch im weiteren Verlauf der Untersuchung – die Position des liberalen Protestantismus etwas zu selbstverständlich auf diesen insgesamt ausgeweitet. Aber sehr klar tritt doch zum einen die Selbstverständlichkeit zutage, mit der die Nationalliberalen und ihr Anhang staatliche Machtmittel zur Durchsetzung der eigenen religiös-politischen Ideologie meinten einsetzen zu dürfen; und zum andern, wie unbesehen katholische Gruppen und Kreise das politisch-konfessionell Tradierte, auch Regionale, als das Universale und im Grunde einzig wirklich Nationale ansehen konnten. Tendierte der 1886 gegründete Evangelische Bund nach der Jahrhundertwende stärker zu einem Nationalismus mit rassistischen Zügen – auch hier scheint mir die Entwicklung allzu einlinig gesehen (vgl. bes. 59 f.) – feierten die Katholiken einerseits die Erinnerung an das deutsche Mittelalter, von wo aus sich der liberale Nationalprotestantismus gut als eine problematische Einengung attackieren ließ, als ein gefährlicher deutscher Sonderweg. Andererseits konzentrierten sich intellektuelle Katholiken zunehmend auf ihre Regionen. Beeindruckend klar wird herausgearbeitet, daß Katholiken – da die protestantisch dominierten offiziellen Wissenschaften von ihren Leistungen faktisch keine Kenntnis nahmen – auf dieser unteren Ebene ein eigenes konfessionelles Weltbild entwickelten und durchaus auch intolerant und nicht zuletzt mit der Hilfe des Vatikans in ihrem Raum effizient auszubreiten und durchzusetzen wußten. So existierten die beiden Milieus faktisch

ohne echte Berührung oder gar Beziehung nebeneinander. Und wo es doch dazu kam – vor allem im Zuge der Industrialisierung und der damit verbundenen Bevölkerungsverschiebungen – wuchsen die Spannungen, verschärften sich die Gegensätze. Hinreichend bekannt ist die Mischehenproblematik. Leider nur angedeutet wird die Dimension der unterschiedlichen Werte und Lebensformen, ebenso die damit verbundene gegenseitige Diskriminierung im Alltag. Ob die angeführten Beispiele aus Württemberg und Baden (102 ff.) repräsentative Bedeutung besitzen, wird man bezweifeln können. Natürlich verbanden sich überall auch verschiedene soziale Positionen mit den entsprechenden religiös-konfessionellen Vorurteilen, wobei freilich die jeweiligen Gegebenheiten sich von Region zu Region recht unterschiedlich darstellten. Höchst bedeutsam erscheint mir jedoch der Hinweis, daß die antikatholischen Aversionen offenbar in der protestantischen Mittelschicht am stärksten verbreitet waren, wohingegen die ausgeprägteste Abneigung gegenüber `allem Protestantischen in den unteren, ländlich-klerikal bestimmten katholischen Kreisen existierte. Und die schroffste antiprotestantische Agitation des Klerus resultierte folgerichtig nicht aus dem Kulturkampf, sondern aus der Bedrohung des eigenen Milieus und der eigenen Basis durch das allgemeine Wahlrecht für den Deutschen Reichstag.

Im sich anschließenden zweiten Teil werden die politischen Implikationen dieser Verbindung von Nationalismus und konfessionellen Gegensätzen von 1897 bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs in den Blick genommen (115–165). Überzeugend wird herausgearbeitet, daß die offizielle nationale Sammlungspolitik sich nicht einfach von oben nach unten durchstellen ließ, daß vielmehr starke politische Kräfte gegen die doch rational als notwendig angesehene Zusammenarbeit mit dem Zentrum agierten. Während von den entsprechenden Vorstößen des Evangelischen Bundes, aber auch der Linksliberalen, mit Friedrich Naumann an der Spitze, ausführlich die Rede ist, werden die katholischen Widerstände leider nur kurz gestreift. Immerhin nötigten sie offenkundig die Parteiführung, eine Diagonale zu steuern zwischen betonter Distanzierung einerseits und voller Anpassung an den neuen integralen Nationalismus andererseits, der die konfessionelle Prägung in sämtlichen Parteien zunehmend abzustreifen begann. Offen bleibt noch, trotz mancher Hinweise auf den beträchtlichen protestantischen Anteil, in welchem Ausmaß religiös-konfessionelle Elemente in diesen „säkularen" Nationalismus insgesamt eingeflossen sind.

Spannend liest sich schließlich der dritte Teil der Untersuchung, der von der Verbindung religiöser und nationaler Konflikte in den Grenzgebieten des Reiches handelt, also in Ostdeutschland und in Österreich (167–232). Im Blick auf diese Regionen erweist sich die Fragestellung des Autors als besonders fruchtbar. Zu Recht verweist er auf die zentrale Rolle der deutschen evangelischen Kirche, ohne deren umfassendes Engagement die staatliche Germanisierungspolitik gegenüber den Polen kaum hätte durchgeführt werden können. Die Aktivitäten des Evangelischen Bundes in diesem Zusammenhang sind freilich, einmal mehr, überschätzt – was erst recht für den Abschnitt über die „Los-von-Rom-Bewegung" in Österreich gilt (211 ff.). Offenkundig wird hier der lautstarke antikatholische Anspruch allzu ernsthaft als politische Effizienz angesehen. Grundlegende Bedeutung hat demgegenüber – wie mir scheint – die Feststellung, daß auch das Faktum der gleichen, also der katholischen Konfession, Deutsche und Polen einander nicht näher brachte, sondern eher erbitterter verfeindete (185 ff.), sah sich doch jede Seite nun besonders gefährlichen und heimtückischen Überrumpelungsversuchen der anderen Nation ausgesetzt. Die katholische „Basis" war es dann, die das Zentrum zu einer entschieden deutsch-nationalen Haltung in diesen Gebieten zwang. Gern hätte man allerdings Genaueres über die Eigenart des deutsch-katholischen Nationalismus in diesen Regionen erfahren.

Um die „Los-von-Rom-Bewegung" geht es, wie erwähnt, zuletzt (206–232). Im Vordergrund standen politische Zielsetzungen, konfessionelle Beweggründe spielten lediglich eine untergeordnete Rolle. Trotzdem versuchte sich der Evangelische Bund personal und prinzipiell in diese Auseinandersetzungen einzubringen – was allerdings nur zu weiteren politischen Aufspaltungen einerseits und einer geschlossenen katholisch-österreichischen politischen Gegenoffensive andererseits führte.

Insgesamt handelt es sich bei diesem Buch um eine ausgesprochen innovative Studie, die zu vielerlei Fragen und Überlegungen anregt. Sie basiert auf einem breiten Material ungedruckter und gedruckter Quellen sowie der insgesamt überzeugenden Nutzung der Sekundärliteratur.

Sicherlich fehlt bisweilen die Vertrautheit mit Details, dementsprechend auch die Fähigkeit zu differenzieren. Ausdruck dessen ist z.B. die angebliche Braunkohleförderung in Oberschlesien (186) oder die permanent falsche Schreibweise von Theodor Kaftan (128. 269) bzw. der neue Vorname „Christian" für Martin Rade (184. 270)! Nichtsdestoweniger liegt hier eine wichtige wissenschaftliche Arbeit vor, deren Fragestellungen und Ergebnisse wegweisend sind – und der man deshalb viele aufmerksame und nachdenkliche Leser wünschen möchte.

Gießen *Martin Greschat*

Dagmar Herbrecht / Ilse Härter / Hannelore Erhart (Hrg.): Der Streit um die Frauenordination; Quellentexte zu ihrer Geschichte im Zweiten Weltkrieg, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag), 1997, 513 S., kt., ISBN 3-7887-1649-5

Daß ein Buch eine Lücke schließt, wird man nicht von allen Veröffentlichungen sagen können. Vom Quellen- und Arbeitsbuch zur Geschichte des Streits um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche während des 2. Weltkriegs kann man mit Fug und Recht behaupten, daß es eine Lücke in der Erforschung der Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland geschlossen hat. Bislang wurde die Thematik der Frauenordination in kirchengeschichtlichen Rückblicken auf Kirchenkampf und Nachkriegszeit eher am Rande thematisiert, obwohl die uneingeschränkte Ordination von Frauen zum öffentlichen Dienst an Wort und Sakrament und ihre rechtliche Gleichstellung mit den männlichen Kollegen im Pfarramt in den evangelischen Landeskirchen sicher zu den wichtigsten Entscheidungen in der deutschen Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts gehört. Umso höher ist die Bedeutung des vorliegenden Studienbuches einzuschätzen. Seine Aktualität wird bewußt, wenn man bedenkt, daß erst 70 Jahre vor dem Erscheinen dieses Buches – 1927 – die Generalsynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union mit ihrem sog. Vikarinnengesetz (33–40) fast zwanzig Jahre nach der Zulassung von Frauen zum Studium an preußischen Hochschulen eine erste Beschreibung der Vorbildungskriterien und Anstellungsmöglichkeiten für wissenschaftlich ausgebildete Theologinnen beschloß und die Vikarinnen dabei vom geistlichen Amt und seinen Funktionen explizit ausschloß. Wenn man außerdem in Rechnung stellt, daß die völlige rechtliche Gleichstellung von Theologinnen und Theologen in den meisten Landeskirchen der EKD erst Anfang der 70er Jahre erreicht wurde, kommt einem die Debatte um die Frauenordination sehr nah, zumal sich die Argumente pro und contra bis in die jüngere Vergangenheit wiederholen. Insofern kommt den Materialien, die das Buch wiedergibt, so etwas wie exemplarische Bedeutung für die Diskussion um die Frauenordination zu.

Daß diese Diskussion vor ca. sechs Jahrzehnten bezogen auf Schrift und Bekenntnis geführt wurde, entsprach dem Selbstverständnis der Bekennenden Kirche und spricht für ihre Qualität; das Verhältnis von Amt und Charisma, paulinische Aussagen zur Unterordnung der Frau sind die Brennpunkte der Argumentation, zu der aus den verschiedenen theologischen Disziplinen Beiträge eingebracht werden von teilweise grundlegender Bedeutung. Dafür stehen Namen wie Ernst Käsemann, Ernst Wolf, Hermann Diem, Martin Albertz, Heinrich Schlier, Julius Schniewind, Peter Brunner und auch profunde Stellungnahmen aus dem Kreis der Vikarinnen selbst.

Wie mühsam und kontrovers die Debatte verlief, mit welcher Gründlichkeit, aber z.T. auch Befangenheit theologisch gearbeitet wurde, belegt das Buch mit 124 Dokumenten unterschiedlicher Konvenienz: Memoranden, Gutachten, Protokolle, Arbeitsberichte, Fragebögen, ergänzende bzw. abweichende schriftliche Voten, Urkunden, Rundschreiben, Briefe – alle akribisch zusammengestellt und sorgfältig ediert: Varianten werden aufgeführt, Fundorte angegeben, Verweise beziehen Texte aufeinander, Fußnoten erläutern und ergänzen.

Die Verschiedenartigkeit und Vielfalt der Dokumente eröffnet Leserinnen und Lesern die Chance, sich umfassender und tiefgehender zu informieren, als es etwa durch das Studium einschlägiger Synodalakten aus den Jahren 1941 und 1942 möglich wäre. Die Auseinandersetzung um die Frauenordination gewinnt an Farbe, Tiefenschärfe und Eindrücklichkeit durch die Vielseitigkeit der wiedergegebenen Texte.

Eröffnet wird die Reihe der Dokumente mit dem „Kirchengesetz betreffend Vorbildung und Anstellung der Vikarinnen" der Generalsynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union vom 9. 5. 1927 (Dokument 1); sie endet mit der Verordnung zur Änderung dieses Kirchengesetzes, am Reformationstag, dem

31. 10. 1944, von der Deutschen Evangelischen Kirche erlassen mit Wirkung ab 1. 4. 1945 (Dokument 124). Zwischen diesen beiden Rahmendokumenten stehen die Arbeit des Vikarinnenausschusses, den die 10. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union am 8./9. 11. 1941 in Hamburg-Hamm aus der Kommission zur „Vikarinnenfrage" bildete, und die entsprechenden Verhandlungen auf der 11. Bekenntnissynode vom 17./18. 10. 1942 ebenfalls in Hamburg im Mittelpunkt.

War im sog. Vikarinnengesetz von 1927, das den Vikarinnen – wie etwa Organistinnen, Chorleiterinnen, Diakonissen – den Status von Kirchengemeindebeamtinnen als Möglichkeit zugestand und eine Einsegnung für den Dienst vorsah, das Arbeitsfeld der Theologinnen definiert als Zuarbeit und Entlastung des Pfarramtes in Lehrtätigkeit, in Verkündigung und Seelsorge an Frauen und Kindern, so implizierte auch der Arbeitsauftrag an den Vikarinnenausschuß 1941 keineswegs die Prüfung einer eventuellen Gleichstellung von Theologinnen und Theologen im Blick auf Ordination und Pfarramt oder eine grundsätzliche Entscheidung über die Ordination von Frauen. Beauftragt wurde der Ausschuß vielmehr mit der Klärung der Frage, ob die Einführung einer „ordinatio absoluta" für Vikarinnen möglich sei, also einer vom Dienst in einer bestimmten Gemeinde losgelösten Ordination mit dem Ziel, in der durch den Krieg bedingten personellen Notlage Aufgaben des Pfarramtes übernehmen zu können – unter Berufung auf M. Luthers Urteil, daß „um der Ordnung, Zucht und Ehre willen Weiber schweigen, wenn die Männer reden. Wenn aber kein Mann predigt, so wär's vonnöten, daß die Weiber predigten" (340). Daß gleichzeitig von der 10. Bekenntnissynode beschlossen wurde, Älteste ohne theologische Ausbildung für den Dienst am Wort zu ordinieren – zwar mit Bezug auf die Notlage, aber ohne Einschränkungen, zeigt in aller Deutlichkeit, wie wenig sich seit 1927 in der Frage der Frauenordination bewegt hat. Der Synodalbeschluß von 1942 bestätigte dann im Grunde das bereits bestehende Vikarinnenamt als Dienst der theologisch gebildeten Frau an Frauen, Jugendlichen und Kindern; eine Einsetzung in den Dienst ist vorgesehen; die Übernahme pfarramtlicher Aufgaben wird als außerordentlicher Auftrag in Notlagen legitimiert. Es kam zwar nicht zur Bildung einer „Schwesternschaft" für die Vikarinnen, aufgegeben wurde dieser Gedanke Peter Brunners damit jedoch nicht. Gegen den Beschluß der 11. Bekenntnissynode „Der Dienst der Vikarin" und die Ausführungsbestimmungen dazu erhob sich deutlicher Protest, u.a. auch durch die Brandenburger Vikarinnen Hannelotte Reiffen, Lieselotte Lawerenz, Ilse Härter, Erika Lenz, Liselotte Berli, Ilse Fredrichsdorff, die mit guten Gründen die theologische Legitimation der Hamburger Beschlüsse bestritten. Andere setzten sich über die Beschlüsse hinweg und ordinierten Theologinnen – wie z.B. Kurt Scharf, der auf Beschluß des Brandenburgischen Bruderrates im Januar 1943 Ilse Härter und Hannelotte Reiffen zum vollen pfarramtlichen Dienst ordinierte. Die meisten Anregungen, Hinweise, Proteste wurden jedoch nicht berücksichtigt, sodaß sich am Ende der dokumentierten Auseinandersetzung auch in dem durch die Deutsche Evangelische Kirche 1944 geänderten Kirchengesetz von 1927 nur einzelne Verbesserungen für das Amt der Vikarinnen finden, im Grundsatz jedoch kein Fortschritt feststellbar ist. Insgesamt also eine enttäuschende Entwicklung – zumindest was die Beschlußlage angeht, in der Argumentation der Befürwortung der Frauenordination jedoch viel Wegweisendes.

Dem einsichtigen Grundriß des Buches entsprechend verteilen sich die Dokumente auf fünf Kapitel:

I. Von den Anfängen bis in die ersten Jahre der Bekennenden Kirche: Die Arbeit der Theologinnen in der Ev. Kirche der altpreußischen Union (1–67)

II. Der Beginn der Auseinandersetzung: Stellungnahmen und Gutachten zum Vikarinnenamt (69–180)

III. Der Versuch, einen Konsens zu finden: Der Vikarinnenausschuß erarbeitet eine Beschlußvorlage (181–299)

IV. Beschlüsse – aber kein Konsens: Die Verhandlungen der 11. Synode der BK-APU und die anschließende Diskussion (301–389)

V. Pfarramtsvertretung im Krieg – aber keine Ordination: Rundschreiben der DEK und des EOK zu Arbeitsgebiet und Rechtsstellung der Theologinnen während des Zweiten Weltkrieges (391–454)

Die Einleitungen, die jeweils die Kapitel eröffnen, verorten die folgenden Dokumente in ihren historischen Bezügen, beschreiben und interpretieren sie. Dadurch bekommt das Buch über seinen Wert als Sammlung von Quellentexten hinaus zusätzliche Bedeutung für die kirchengeschichtliche Forschung.

Den fünf Kapiteln vorangestellt (XV–XXI) ist ein Vorwort, in dem die drei Her-

ausgeberinnen aus drei Generationen (Ilse Härter, geb. 1912 – als Zeitzeugin; Hannelore Erhart, geb. 1927 – als von den Spätwirkungen Betroffene; Dagmar Herbrecht, geb. 1963 – als Nachgeborene) über die Zielsetzung des Bandes, die Art und Weise der wissenschaftlichen Erarbeitung, die Auswahl der Dokumente Rechenschaft ablegen und editoriale Hinweise geben.

In einem umfangreichen Anhang (455–513) findet sich neben den Quellenangaben, einer ausführlichen Literaturzusammenstellung und dem Bibelstellenverzeichnis ein Personenregister in Form von Biogrammen – das Ergebnis von z.T. mühsamen, detektivischen Recherchen und gerade im Blick auf die in den Streit um die Frauenordination damals involvierten Theologinnen eine zeitgeschichtliche Fundgrube.

Daß sich insbesondere die Evangelische Kirche im Rheinland bei der Förderung des Buches engagiert hat, ist erwähnenswert – auch deshalb, weil dieses Engagement so etwas wie ein später Akt der Wiedergutmachung sein könnte; schließlich geht das bittere Resümee Hannelotte Reiffens nach der 11. Bekenntnissynode 1942 auf rheinische Kosten: „Das Theologinnenamt ist liquidiert und an seine Stelle tritt das Amt der theologisch gebildeten, lehrenden Diakonisse." Das ist „in erste Linie das ‚Verdienst' der Rheinländer" (333).

Goch *Jürgen Dembek*

Markus Huttner: Britische Presse und nationalsozialistischer Kirchenkampf. Eine Untersuchung der „Times" und des „Manchester Guardian" von 1930 bis 1939 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Band 67), Paderborn u.a. (Ferdinand Schöningh) 1995, 814 S., Ln. geb., ISBN 3–506–79970–3.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine im Sommer 1994 von der Bonner Philosophischen Fakultät unter dem Titel „Katholische Kirche und Nationalsozialismus in britischen Tageszeitungen" angenommene Dissertation. Diese Überschrift entspricht, anders als die neue Firmierung, dem Inhalt. Der Begriff „Kirchenkampf" wird in der neueren Forschung zu Recht nur noch sehr zurückhaltend verwendet, weil er durch den Zuwachs unterschiedlicher Bedeutungsgehalte unscharf geworden ist. Auf dieses Problem gehen die Einleitung und der Forschungsbericht (13–40) leider nicht ein.

Das Thema ist die Untersuchung der Berichterstattung von zwei führenden britischen Blättern über die kirchlichen Vorgänge im nationalsozialistischen Deutschland vom Ausgang der Weimarer Republik bis zum Ausbruch des Krieges. Dazu holt der Verfasser weit aus, indem er zunächst die nationalsozialistische Medienpolitik schildert (41–84). Instruktiv ist seine Beobachtung, daß in diesem Zusammenhang rund 300 Anweisungen an die Presse ergingen, ca. 170 bezüglich der katholischen Kirche. Sie zielten vornehmlich auf die Organisation von publizistischen Kampagnen, während man gegenüber den Ereignissen in den evangelischen Kirchen zumeist Nachrichtensperren verhängte. Im folgenden Kapitel über die nationalsozialistische Pressepolitik (85–154) werden ausführlich die Bemühungen geschildert, die Verbreitung von Informationen durch ausländische Blätter im Reich nach Möglichkeit einzuengen und zu behindern. Dem entsprach umgekehrt in Deutschland ein beträchtliches Interesse an solchen Zeitungen, zumal wenn sie – wie die „Basler Nachrichten" – deutsch schrieben. Im Anschluß daran werden wir über das Verhältnis von „Times" und „Manchester Guardian" zum nationalsozialistischen Deutschland informiert (155–275). Während das konservative Blatt die offizielle Politik des Appeasement im Sinne der Abkehr von Versailles und der Bemühung um Frieden und Verständigung mit dem Reich vertrat, engagierte sich der liberale „Guardian" sogleich gegen Unrecht und Gewalt in Deutschland. Der Nationalsozialismus wurde dabei als ein System des Terrors sowie als gegen das Christentum gerichtete Weltanschauung attackiert. In Religionsfragen überschritt allerdings auch die „Times" immer wieder die Grenze ihrer vornehmen Zurückhaltung. Durch ein Mitglied des Berliner Bruderrates wurde die Zeitung auch über Interna der Bekennenden Kirche hervorragend informiert.

Allerdings setzt sich der Autor nicht gründlich genug mit der bereits von Werner Koch geäußerten Vermutung auseinander (W.K., „Sollen wir K. weiter beobachten?". Stuttgart 1982, bes. 124–127), wonach dieser Dr. Horst Michael die „Times" im Einvernehmen mit dem nationalsozialistischen Propagandaministerium informierte. Sicherlich sind Kochs Erinnerungen oft ungenau und sogar falsch. Aber in diesem Fall hatte er recht. Aus den Unterlagen des SD, welche die

Stasi an sich zog und die jetzt im Bundesarchiv / Zwischenlager Hoppegarten liegen, geht eindeutig hervor, daß Michael ein V-Mann der Gestapo war. Er täuschte die Engländer so dauerhaft und erfolgreich, daß er von ihnen 1946 sogar die schriftliche lobende Bestätigung für seine mutige Berichterstattung erhielt! Huttners Ausführungen über die Glaubwürdigkeit Michaels und den besonderen Wert seiner Informationen (bes. 213–221) sind insofern schlicht falsch. Die „Times" berichtete über die Kirchen und insbesondere die evangelische in hohem Maße im Sinne der nationalsozialistischen Führung! Was das im einzelnen bedeutete, verdiente eine eigene, gründliche Untersuchung.

Der Abschnitt über den Nachrichtenwert der von den britischen Blättern gebotenen Informationen (276–307) beschränkt sich fast ausschließlich auf eine quantitative Analyse. 1933 schnellten in beiden Blättern die Berichte über die Kirchen steil in die Höhe. Dem Protestantismus waren etwa doppelt so viele Artikel gewidmet wie dem Katholizismus, 1935 stand dieser im Vordergrund des Interesses, 1933/34 war es der Protestantismus, 1938/39 ging es vornehmlich um Martin Niemöller, der hier zur Symbolfigur des christlichen Widerstandes stilisiert wurde.

Wenig aussagekräftig ist der folgende Abschnitt über Herkunft und Qualität der englischen Berichte (308–320), allzu breit und reich an Wiederholungen erscheint die „Chronik des katholischen Kirchenkampfes" (321–607). Dieses zweite große Hauptstück der Arbeit bietet eine ausladende, bis in vielfältige Einzelheiten sich erstreckende Darstellung der Ereignisse in Deutschland und ihre Kommentierung durch die britischen Blätter. Der Aussagewert dieser fleißigen Materialsammlung ist begrenzt, eine systematische Durchdringung des Stoffes fehlt. Das gilt leider auch von dem anschließenden Kapitel, das eine solche Strukturierung verspricht (608–654). Wir werden über regionale Schwerpunkte informiert, über die handelnden Persönlichkeiten, die Konfliktfelder sowie konfessionsübergreifende Überlegungen: aber alles das war bereits vorher gesagt und entfaltet.

Sehr vorsichtig bietet schließlich das letzte Kapitel, in dem es um allgemeine Wertungen und Deutungsmuster seitens der beiden behandelten Zeitungen geht (655–707), eine Interpretation an. Unverkennbar sahen und beurteilten die britischen Blätter die Auseinandersetzungen zwischen dem nationalsozialistischen Staat und den Kirchen in Deutschland als politische Vorgänge. Auch Vergleiche mit dem Bolschewismus fehlten nicht sowie Hinweise auf den Widerstand des christlichen Gewissens gegen die totalitäre Diktatur – in der Tradition der abendländischen Zivilisation. Ob man solche Aussagen allerdings – wie der Verfasser zuletzt nahelegt (724 f.) – als wichtigen Beitrag zur Interpretation der kirchlichen Vorgänge im nationalsozialistischen Deutschland ansehen kann, steht dahin. Die Forschung argumentiert – nicht zufällig – im Blick auf diese Thematik inzwischen erheblich differenzierter.

So hinterläßt dieses Buch einen ambivalenten Eindruck. Es bietet vielfältige Informationen, insbesondere über den Bereich der Presse. Es stellt reiches Material, vor allem zu den katholischen Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus und die Spiegelung dieser Vorgänge in der britischen Presse zusammen. Aber es eröffnet dadurch keine wirklich neuen Einsichten.

Gießen *Martin Greschat*

Anke Silomon (unter Mitwirkung von *Ulrich Bayer*): *Synode und SED-Staat.* Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Görlitz vom 18. bis 22. September 1987. Mit einer Einführung in das Forschungsprojekt „Kirche und Staat in der DDR" von Joachim Mehlhausen (= Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B: Darstellungen 24), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1997, 17, 458 S., geb., ISBN 3-525-55724-8.

Generelle Einsichten, welche die Zunft bei der Erforschung der NS-Vergangenheit Deutschlands in einem mühseligen Lernprozeß über Grundsätze zeitgeschichtlicher Methodik gewonnen hat, scheinen bei der Beschäftigung mit der SED-Vergangenheit bei etlichen Zeitgenossen ohne Berücksichtigung geblieben zu sein. Die historische Arbeit leidet darunter, wenn sie sich in den Dienst von politischen Interessen stellt. Das haben wir sei der „Wende" 1989/90 zumal bei dem emotional stark besetzten Thema „Staat und Evangelische Kirche" von einigen bis dahin als Wissenschaftlern geltenden Historikern erlebt. Demgegenüber sollte der geringe zeitliche und sachliche Abstand zur jüngsten Geschichte ein Grund für große Skepsis und intensive Methodenreflexion sein. Die vorliegende Studie ist ein gutes Beispiel für ein solches Bemühen

um wissenschaftliche Objektivität, gleichsam als Pilotprojekt auf dem Hintergrund jenes Phänomens entstanden. Denn angesichts der vermeintlich durch „Quellen" abgesicherten (faktisch durch Tendenzberichte staatlicher DDR-Organe geleiteten) wissenschaftlichen Publizistik zum Thema „Evangelische Kirche im DDR-Staat", welche die dortigen Landeskirchen und den *Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR* (BEK) als willige oder naive Komplizen der Partei- und Staatsführung präsentierten, beschloß der Rat der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) eine Maßnahme, welche der Förderung wissenschaftlicher Vernunft, nicht aber kirchlicher Selbstrechtfertigung dienen sollte.

Wesentliche Verdienste erwarb sich dabei der Vorsitzende der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, der Tübinger Kirchenhistoriker Joachim Mehlhausen, welcher das im vorliegenden Buch dargestellte Projekt angeregt und – wissenschaftlich wie organisatorisch – geleitet hat. Seine Einführung (IX-XVII) gibt Auskunft über die Zielsetzung des Projekts, die nach intensiver Beratung in einem Gremium kompetenter Fachleute gefunden wurde: Da es sich als Illusion erwiesen hat, beim derzeitigen Forschungsstand einen seriösen Gesamtüberblick über das Thema „Kirche und Staat in der DDR" zu geben, sind zunächst einmal Detailuntersuchungen anzustellen, welche „die lebensnahen Einzelheiten des damaligen Alltags" (XV), insbesondere deren politische Bedingtheit durch Vorgaben der SED eruieren. Im Blick auf die evangelische Kirche kommt dabei den Synoden des Kirchenbundes (BEK) eine Schlüsselfunktion zu, weil dort die Kirche stellvertretend für die gesamte Bevölkerung gesellschaftliche Probleme diskutiert hat und deswegen von Staat und Partei sorgfältig beobachtet wurde.

Dies ist ein methodisch gut gelungener Einstieg, für den man konkret die Bundessynode von 1987 auswählte, welche die jahrelange innerkirchliche Diskussion um die Friedensfrage zu einem gewissen Abschluß brachte. Sie stand in einem Kontext der außenpolitischen Öffnung der DDR (symbolisiert in Honeckers Bonner Staatsbesuch) und der fortschreitenden innenpolitischen Destabilisierung. Sie brachte eine Verhärtung der Fronten zwischen Staat und Kirche und markierte insofern eine wichtige Zäsur. Sie vertiefte einerseits die Kluft zwischen den politisch-oppositionellen Basisgruppen und den auf Stabilität bedachten Kirchenleitungen; sie machte andererseits deutlich, daß für Staat und Partei die gesamte evangelische Kirche nicht als systemkonformes Element, sondern als politischer Störfaktor (zumindest als ein potentieller) galt. Insgesamt bündelte sich in ihr die Ereignis- und Strukturgeschichte des Staat-Kirche-Verhältnisses zwischen 1978 und 1989 auf paradigmatische Weise. All diese Aspekte rechtfertigen es, die Görlitzer Bundessynode als kirchengeschichtlichen Markstein einer sorgfältigen Untersuchung zu würdigen. In der „mikrohistorischen" Momentaufnahme (XIV) werden in der Tat, wie bei der Projektfindung und -bearbeitung angenommen, die Makrostrukturen sichtbar, und zwar in einer deutlichen Schärfe, welche jedes generalisierende Pauschalurteil in Frage stellt, weil sie den Blick auf die Komplexität der tatsächlich gelebten Wirklichkeit lenkt.

Jenen Ansatz haben zwei Nachwuchskräfte im Detail ausgeführt: die Historikerin Anke Silomon und der Theologe Ulrich Bayer, die in einer erstaunlichen und rundum anerkennenswerten Weise die Quellen gesammelt und erschlossen haben. Bayer mußte 1995 aus dem Projekt ausscheiden, so daß die eigentliche Darstellung Anke Silomon zu verdanken ist. Die Hauptarbeit bestand in der Beschaffung des Materials; sie bekundet sich nur zum kleineren Teil im Abdruck von 34 ausgewählten Dokumenten (255–389), zum größeren Teil jedoch in der minutiösen Darstellung von Vorbereitung, Verlauf und unmittelbarer Nachgeschichte der Görlitzer Bundessynode (30–243). Denn es reichte natürlich nicht, für den Verlauf der Synode sich auf Protokoll und Tonbandmitschnitt zu beschränken und für die staatliche Optik sich – wie sonst oft praktiziert – auf die Hinterlassenschaft des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) zu konzentrieren. Vielmehr wurden sämtliche in Betracht kommenden kirchlichen und staatlichen Archive hinsichtlich Vorbereitung, Durchführung und Nachgeschichte der Synode ausgewertet, dazu eine Fülle persönlicher Handakten-Bestände sowie etliche Zeitzeugen-Interviews. (Die letzteren erweisen in diesem Fall ihre – sonst eher problematische – Bedeutung als ergänzende Quellen, weil die befragten Personen, gleichmäßig auf die unterschiedlichen „Lager" verteilt, aus dem relativ geringen zeitlichen Abstand heraus viele Sachverhalte noch in guter Erinnerung hatten und weil deren Auskünfte fast lückenlos durch die schriftliche Überlieferung kontrolliert werden konnten.)

Die Sorgfalt, mit der Silomon und Bayer die Quellen recherchiert und aufbereitet haben, verdient Respekt, wenn man bedenkt, welche Mühe es z. B. bereitet, den Verfasser eines namentlich nicht gekennzeichneten Zeitungsartikels herauszufinden oder die biographischen Angaben zu allen handelnden Personen zusammenzustellen, die in einem instruktiven Anhang (417–458: „Biogramme") aufgelistet sind. Beide Bearbeiter verfügen über solide Vorkenntnisse der DDR-Situation, aufgrund derer sie die Materialauswertung richtig zu strukturieren und die Aussagen der unterschiedlichen Quellentypen zutreffend zu gewichten vermögen. Anke Silomon als eigentliche Autorin der auswertenden Darstellung hat das Ziel, die Fakten zunächst ohne kommentierende Bewertung zu präsentieren, in einem beachtlichen Maße erreicht. Gewiß enthält jede Präsentation dieser Art schon durch die Auswahl und Anordnung unvermeidlich subjektive Urteilselemente. Doch die Sorgfalt und Vielseitigkeit der Informationen vermittelt der Leserschaft stets den Eindruck, die Faktendarbietung kritisch mitvollziehen und die daraus abgeleiteten Schlußfolgerungen kontrollieren zu können. Hier wird solide historische Handwerksarbeit geboten. Auf dieser Basis kann die Leserschaft die behutsam abwägende Urteilsbildung in ihrer Plausibilität kontrollieren, welche – bezeichnend für die Solidität des Unternehmens – auf nur 10 Seiten dargeboten wird (bei knapp 400 Seiten Quellenpräsentation und Dokumentation).

Nach einer knappen, informativen Übersicht über „Die DDR im Jahre 1987" und die „Instrumente der DDR-Kirchenpolitik" (14–29) folgt eine Darstellung über die „Vorbereitung der Bundessynode in Görlitz 1987" (30–88), welche die Aktivitäten der zahlreichen kirchlichen, staatlichen und politischen Gremien exakt rekonstruiert. Deutlich wird, wie stark allen Beteiligten die Bedeutung der Synode bewußt war, weshalb die Organe von Staat und Partei sich rechtzeitig im Vorfeld um eine Einflußnahme bemühten. War schon das vorbereitete Generalthema „Friedensfrage" (auf dem Hintergrund der oppositionellen Friedensbewegung und des „Olof-Palme-Friedensmarsches") brisant genug, so entstand neuer Zündstoff durch die Vorbereitung eines Antrages zur staatlichen Abgrenzungspolitik: Einige Initiativgruppen wollten – wie auch dem MfS durch Observierung bekannt war – die Synode zu einem Beschluß drängen, sich für mehr Reisefreiheit einzusetzen; sie hatten den Erfurter Propst Heino Falcke dafür gewonnen, den Antrag „Absage an Praxis und Prinzip der Abgrenzung" in der Synode einzubringen (Dokument 3/2–3; 272–277).

Die Vertreter der Kirchenleitungen und viele Synodale sahen in diesem Vorstoß eine unnötige Belastung des Verhältnisses zum Staat und eine Gefährdung des mit großem Aufwand vorbereiteten Friedenswortes „Bekennen in der Friedensfrage" (Dokument 4; 280–282). In der Tat reagierten die Vertreter von Staat und Partei nervös auf die zu erwartende „Provokation", die schon deswegen verhindert werden mußte, weil sie über die Berichte der westlichen Massenmedien eine allgemeine Publizität erlangen würde (genaue Dokumentation und Auswertung der Presseberichte 224–243). Vorbereitung und Durchführung der Synode waren von entsprechenden Aktivitäten bestimmt, welche paradigmatisch verdeutlichen, wie das – mit ungeheurem Aufwand betriebene – System politischer Überwachung und Beeinflussung funktionierte. Die Verf. stellt das nicht nur für die MfS-Bespitzelung dar, sondern für sämtliche Ebenen in Staat und Parteien (einschließlich der CDU), und vermittelt damit eine gute Grundlage für die Urteilsbildung. Besonders interessant ist, wie auffällig intensiv das Politbüro und Honecker noch während der Synodaltagung reagierten (176–190). Angesichts der Bedeutung der Synode ist es angemessen, daß ihre Nachgeschichte ausführlich berücksichtigt wird (145–243).

Der Konfliktfall zeigt zweierlei: Einerseits waren die Kirchenleitungen daran interessiert, die politische Situation nicht durch eine spektakuläre Aktion der sog. Basis, mit der sie ohnehin innerkirchliche Schwierigkeiten hatten, zu belasten; andererseits mußten sie sich jedem staatlichen Pressionsversuch aus Gründen institutioneller Selbstachtung widersetzen. Die der Kirche zugewachsene gesellschaftliche Mittlerfunktion stand auch in diesem Einzelfall auf dem Prüfstand; eine um Unabhängigkeit und Einflußnahme gleichermaßen bemühte Kirchenleitung mußte damit von vornherein zwischen allen Stühlen sitzen und für jede Seite in verdächtiges Zwielicht geraten. Es ist das Verdienst von Kirchenleitungen und Synodalen, daß sie dem allseitigen Druck standgehalten haben: „Der kirchenpolitische Aktivismus der Staatsvertreter hatte sein Ziel nicht erreicht" (248). Mit Recht betont Mehlhausen im Blick auf die generelle Fragestellung, ob die Kirche in der

DDR Anpassung oder Widerstand praktiziert habe: Die Einzeluntersuchung anhand des vorliegenden Fallbeispiels „erlaubt beide Vereinfachungen nicht" (XV).

Während die Kirchenvertreter es für ausschlaggebend hielten, daß der von Falcke eingebrachte Antrag zur „Abgrenzung" keine Mehrheit fand, war es für die Staats- und Parteivertreter entscheidend, daß diese Thematik über die West-Medien in die Öffentlichkeit gebracht werden konnte. Hinzu kamen einige durchaus staatskritische Tendenzen im Friedenswort der Synode. Die Folge war ein signifikanter Kurswechsel in der DDR-Kirchenpolitik (u. a. Absage der geplanten Staat-Kirche-Gespräche, Zensur von Kirchenzeitungen, Gewaltmaßnahmen gegen Basisgruppen), der mit der fortschreitenden inneren Destabilisierung zusammenfiel bzw. diese verstärkte.

Die Komplexität der historischen Wirklichkeit wird durch die vorliegende Untersuchung adäquat analysiert. Der Ablauf der Ereignisse wird akribisch geschildert, so daß ein zutreffendes Bild sowohl von der Gespanntheit der Atmosphäre im Herbst 1987 als auch von der Hypertrophie staatlicher Kontrollbürokratie entsteht. Die handelnden Personen auf beiden Seiten werden in ihrem kirchenpolitischen Profil gut erkennbar durch die Darstellung ihrer Äußerungen und Handlungen. Gelegentliche Wiederholungen ergeben sich aus der getrennten Analyse der verschiedenen Gremien und Handlungsebenen. Leider erfährt man den Verlauf der Synode nur anhand der Plenaraussprachen; die wichtigeren Ausschußberatungen werden weder dokumentiert noch dargestellt, weil „in den Archiven bisher keine Aufzeichnungen über Ausschußsitzungen gefunden" wurden (13). Gerade dieses Manko, das nicht durch subjektive Rekonstruktions- bzw. Annäherungsversuche behoben wird, bestätigt, daß wir es insgesamt mit einer wissenschaftlich zuverlässigen Auswertung aller verfügbaren Quellen zu tun haben. Der Hauptautorin Anke Silomon gebührt Anerkennung für ihre seriöse Arbeit. Daß die EKD sich nicht mehr imstande sieht, weitere Projekte auf dem Niveau des vorliegenden Paradigmas zu fördern, ist ein Armutszeugnis nicht nur hinsichtlich der tatsächlichen Not fehlender Finanzmittel. Denn die Erforschung der DDR-Kirchengeschichte ist methodisch durch Silomons Arbeit und Mehlhausens Konzeption auf eine neue Grundlage gestellt worden.

Münster *Wolf-Dieter Hauschild*

Frédéric Hartweg (Hrg.): SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen. Band 1: SED 1946-1967. Bearbeitet von *Joachim Heise;* Band 2: SED 1968-1989. Bearbeitet von *Horst Dohle,* Neukirchen-Vluyn (= Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert [Quellen] 2/1-2) 1995, 48, 592 und 28, 708 S., kt., ISBN 3-7887-1429-8, 3-7887-1430-1.

Das auf drei Bände konzipierte Werk über die Kirchenpolitik der SED gegenüber der evangelischen Kirche in der DDR dokumentiert anhand zentraler parteiamtlicher Akten die Zeit von 1946 bis 1989. Die ersten beiden Bände legen bislang unzugängliche Akten vor (Beschlüsse des Politbüros der SED, Beschlußvorlagen und Lageeinschätzungen der Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK der SED, auch Niederschriften über Verhandlungen und Gespräche mit kirchlichen Vertretern bei den mit Kirchenfragen befaßten staatlichen Gremien u.a.). Sie vermitteln einen zuverlässigen Einblick in die Kirchenpolitik des SED-Systems und haben insofern unter herrschaftsgeschichtlichem Aspekt erhebliche Quellenrelevanz gerade auch für die künftige DDR-Kirchengeschichtsschreibung. Unabhängig von ihrer unbestreitbaren Forschungsrelevanz vermitteln sie dem zeitgeschichtlich Interessierten wichtige Einblicke in ein Kapitel DDR-deutscher Nachkriegsgeschichte.

In chronologischer Abfolge werden insgesamt 97 bzw. 120 in der Regel mehrseitige Texte vorgelegt. Band 1 setzt Juli 1946 ein, veranschaulicht die kirchenpolitischen Ambitionen der SED in der sowjetischen Zone und führt bis 1967. Band 2 beginnt mit der Diskussion um die neue DDR-Verfassung 1968 und der Gründung des Bundes evangelischer Kirchen in der DDR 1969 und führt bis zur „Wende" Herbst 1989: das letzte Dokument bildet eine umfängliche interessante Gesprächsniederschrift des nach Honekkers Rücktritt neugewählten Generalsekretärs der SED Egon Krenz über die Begegnung mit dem thüringischen Landesbischof Leich als Vorsitzender des Kirchenbundes am 19. Oktober 1989: Einforderung von Reformen und demokratischer Freiheiten durch die Amtskirche werden hier deutlich.

Die den einzelnen (drei bzw. vier) Großkapiteln vorangestellten sachkundigen Einführungen der Bearbeiter gewähren einen Durchblick durch die jeweiligen Etappen des Kirche-Staat-Verhältnisses in

der DDR (mit einigen Dokumenten aus den Jahren 1946 bis 1949). Diese längeren Einführungen zu den einzelnen Kapiteln der Dokumentenpräsentation sind durch Verweise (im Text) und Anmerkungen in Fußnotenform sorgsam belegt. Als Benutzungshilfsmittel sind jedem Band beigegeben: Dokumentenverzeichnis, Übersicht über die jeweilige personelle Besetzung der Führungsgremien der SED (Politbüro und Zentralkomitee), instruktive Zeittafel, Literaturverzeichnis sowie Personenregister mit Amtsbiogrammen. Der raschen Ermittlung in den Dokumenten vorkommender Einzelsachverhalte (z.B. über die Jugendweihe o.ä.), sofern sie sich nicht aus dem Dokumentenverzeichnis ermitteln lassen, hätte ein Sachregister dienen können.

Dem Herausgeber der Bände, Frédéric Hartweg (Paris), Professor für Politische Landeskunde Deutschlands an der Universität Straßburg, zugleich korrespondierendes Mitglied und Sektionsberater der Historischen Kommission zu Berlin, kommt eine protektorische Funktion bei der Edition der Bände zu. Seine beiden zeitgeschichtlich bemerkenswert aspektreichen Herausgebervorworte verstehen sich als „französischer Beitrag zur Aufarbeitung der Vergangenheit und zur Versachlichung der Gegenwartsdiskussion durch einen Blick von außen" (Bd. 2/1 S. XXXIV).

Auf die katholische Kirche innerhalb der DDR, nach der Volkszählung des Jahres 1964 etwa acht Prozent der Bevölkerung umfassend (evangelische Kirche damals noch 61 Prozent), ist gelegentlich punktuell Bezug genommen (so z.B. Gespräch des Berliner Bischofs Weskamm mit Grotewohl 1952 wegen katholischer Ausbildungsstätte für Priesternachwuchs in der DDR, Bd. 2/1 S. 75-77). Sonstige Bezugnahmen auf die katholische Kirche können durch das Personenregister ermittelt werden. Eine vergleichbare Dokumentation parteiamtlicher Akten zur katholischen Kirche in der DDR steht allerdings noch aus. Auch der freikirchliche Bereich bleibt ausgespart.

Die Bearbeiter der beiden Bände, ihrem Studium und ihrer Profession nach Historiker, haben schon vor „Wende" und Wiedervereinigung einschlägig gearbeitet: J. Heise (geb. 1946) hat als Mitarbeiter bei der Akademie für Gesellschaftswissenschaften des ZK der SED entsprechende Graduierungsarbeiten vorgelegt und wirkt derzeit als Mitarbeiter am „Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung" in Berlin. H. Dohle (geb. 1935), langjährig überwiegend im Staatssekretariat für Kirchenfragen tätig, habilitierte sich 1988 einschlägig über „Grundzüge der Kirchenpolitik der SED zwischen 1968 und 1978". Ehemals wissenschaftlicher Mitarbeiter und Persönlicher Referent der Staatssekretäre für Kirchenfragen der DDR Hans Seigewasser (1960–1979) und Klaus Gysi (1979–1988) besitzt er Insider-Einblicke in das zentrale staatliche Kirchenressort. Der historiographische Standard der Dokumentationsbände wie die konzeptionelle Gestaltung ihrer Einführungstexte sprechen für die Kompetenz der Autoren.

Band 3 soll die kirchenamtliche Gegenüberlieferung bieten und wird von Martin Onnasch (Kirchenhistoriker in Naumburg, jetzt Greifswald) verantwortet, der von vornherein an dem Projekt beteiligt war. Die ursprünglich vorgesehene Gegenüberstellung kirchlicher Reaktionen auf die Vorgänge, wie sie in den Parteiakten der zentralen „SED-Ebene" dokumentiert sind, unterblieb aus vorwiegend arbeitsorganisatorisch-technischen Gründen. Dieser noch ausstehende dritte Band soll belegen, „wie die Kirchen die Situation an bestimmten Brennpunkten analysierten und ihre Entscheidungen festlegten" (Bd. 2/1 S. XXXVI f., 2/2 S. XVII f.). Ein solcher Versuch gilt als riskant, da auch kirchenoffizielle Meinungsbildung nicht durchweg schriftlichen Niederschlag fand. Die kirchlichen Analysen seien trotzdem erstaunlich realitätsnah gewesen. Auf das Problem einer angemessenen historischen Beurteilung des Umgangs mit kirchenpolitischen Einwirkungen der Staatssicherheit wird hingewiesen (Notwendigkeit, Nutzen und Legitimität sicherheitspolitischer Kontakte kirchlicher Exponenten). Welche Modifikation das aus den zentralen Parteiakten gewonnene Bild der Beziehungen von SED-System und evangelischer Kirche durch die Dokumentation kirchlicher Akten erfahren wird, bleibt abzuwarten.

Daß die wissenschaftliche Diskussion zum Maßstab der Beurteilung gemacht wird und „weniger die politisch-moralischen Kriterien der Tageskämpfe" (Bd. 1 S. XXXVII), ist der Wunsch der Autoren. Die gewollte Konzentration auf alle kirchenpolitisch relevanten Akten der „‚Königsebene' des Politbüros" der SED vermittelt einen interessanten Einblick in die „Entscheidungen im Zentrum der Macht zu kirchenpolitischen Fragen seit 1946". Eine stringente Konzeption innerhalb des Führungskreises der dominierenden Staatspartei war keineswegs zu allen Zei-

ten vorhanden. Vielmehr sind es oft deutschland- und außenpolitische Faktoren, die Wendungen auch und gerade in der Kirchenpolitik herbeiführten (Bd. 2/1 S. XXXVI). Auch wehr- und sicherheitspolitische Fragen, Kultur- und Schulpolitik, die als „Machtfragen" galten, spielten immer wieder eine erhebliche Rolle beim Umgang der SED mit den Kirchen.

Die Übermittlung kirchenpolitisch relevanter Beschlüsse an die regionale Funktionärsebene und Wege ihrer Umsetzung in die Praxis werden nur vereinzelt aufgezeigt. Die zentrale Ebene der politischen Führung und ihre Wahrnehmung der Probleme stehen im Vordergrund: „Nur indirekt und an weniger Stellen konnte deutlich werden, wie andere Parteien wie die CDU und andere staatliche Behörden wie das Staatssekretariat für Kirchenfragen die Entscheidungen der SED-Führung mitgestaltet, beeinflußt oder umgesetzt hatten." Das hätte den Rahmen der ohnehin voluminösen Dokumentation gesprengt: „So fehlen durchweg Hinweise darauf, wie das Ministerium für Staatssicherheit in Kirchenfragen tätig geworden ist und wer seine Aktivitäten veranlaßt hat. Das entspricht dem Quellenbefund und zugleich der Regel konspirativer Arbeit." (Bd. 2/2 S. XVII).

Die charakteristische systeminhärente „Doppelstrategie" der SED, auf die Dohle bereits in seiner auf engerer Quellenbasis beruhenden Habilschrift (1988) aufmerksam gemacht hat, wird bei der Lektüre der Texte immer wieder deutlich. Die atheistische Religionskritik und andere parteipolitisch-ideologische Fixierungen haben der SED die gesellschaftsintegrative Einbeziehung des Kirchentums erschwert. Schon die Frühzeit (1946–1948) wird mit der Überschrift „Zwischen Toleranz und ideologischem Dogma" gekennzeichnet (Bd. 2/1 S. 15); die Jahre bis 1953 stehen unter der Signatur „Zwischen Kirchenkampf und Kompromiß" (Bd. 2/1 S. 24). Von Anfang an zeichnete sich dieser ideologieverhaftete politische Trend der kirchenpolitischen Strategie und Taktik ab, der schon religiös-sozialistischen Kreisen in den unmittelbaren Nachkriegsjahren beschwerlich war. Mit wechselnder Intensität kam es zu Repressionen und Konflikten (Attacken gegen die Junge Gemeinde 1952/53, Jugendweihefrage 1955 ff. u.a.). Latente Spannungen und Konfrontationen belasteten auch später immer wieder das Staat-Kirche-Verhältnis in der DDR. Der Grundsatz „Trennung von Staat und Kirche", kirchlicherseits zur Wahrung der Eigenständigkeit betont, diente parteiseitig der Abwehr kirchlicher Gesellschaftskritik. Die staatliche Differenzierungspolitik zwischen den kirchlichen Kräften, ursprünglich auf fortschrittliche kirchliche Kreise und Gruppierungen, später auch auf Landeskirchenleitungen bezogen („Thüringer Weg"), wurde nach der staatlichen Anerkennung des 1969 gegründeten, zunächst eher argwöhnisch beurteilten „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" beibehalten. Kritik und Favorisierung einzelner Kirchenleitungen und kirchenleitender Persönlichkeiten lösten nicht selten einander ab. Zu wirklicher Partizipation des evangelischen Kirchentum kam es nicht, wenngleich die Förderung ökumenischer Kontakte dem außenpolitischen Legitimationsbedürfnis der DDR der 70er Jahre dienstbar gemacht wurde. Ein friedensspolitisch und menschenrechtlich begründetes „begrenztes politisches Mandat" der Kirche (so Landesbischof Johannes Hempel) hat die SED indes nicht wirklich zu akzeptieren vermocht. Reformunfähigkeit und Rückgriff auf polizeistaatliche Methoden der 50er Jahre wurden in den 80er Jahren wieder verstärkt sichtbar, wobei den Kirchenleitungen gelegentlich eine Disziplinierung innerkirchlich agierender Reformkräfte zugemutet wurde.

Alle drei Autoren weisen mit Recht darauf hin: Daß die kirchliche Unabhängigkeit keineswegs verloren ging, zeigen die Reaktionen auf kirchliche Beschlüsse in der Führungsebene der SED. Man registrierte dort die Unangepaßtheit und mangelnde Verfügbarkeit über die Kirchen mit dauerndem Ärger (Bd. 2/1 S. XXXVII). Dies übrigens eine These, wie sie sich auch in der Analyse von Rudolf Mau findet (Eingebunden in den Realsozialismus? Die Evangelische Kirche als Problem der SED. Göttingen 1994). Jedenfalls: Die Meinung einer unangemessen großen Angepaßtheit der Kirchen findet keine Stütze in den SED-internen Texten. Die Geschichte des Verhältnisses von SED und Kirche seit 1946 ist vielmehr eine „ständige Auseinandersetzung, keineswegs ein Prozeß zunehmender Harmonie" (Bd. 2/1 S. 8) Insofern eignet der Staatspolitik der DDR in Kirchenfragen eine unverkennbare „Ambivalenz". Zwar ist zumal in der Spätphase der DDR im Vergleich zu den fünfziger Jahren der Zeitpunkt des nach marxistischen Vorstellungen zu erwartenden „Absterbens der Religion" auf unbestimmte Zeit hinausgeschoben (vgl. Bd. 1 S. 139). Es wird einem mehr pragmatischen Kalkül gehuldigt:

Kirchlich bedingte gesellschaftspolitische Störungen sollen abgewehrt, die Kirche zugleich als Stabilisierungselement sozialistischer Gesellschaft, als zusätzliche Legitimationsquelle der eigenen Politik in Anspruch genommen werden, ohne ihr Gestaltungsrechte an dieser Politik einzuräumen. Gesellschaftspolitisches „Mitspracherecht", kritisches „Wächteramt" der Kirche und jedwede kirchliche Funktion als „gesellschaftliches Korrektiv" wurden staatlicherseits abgelehnt. Am ehesten klappte die Kooperation im wirtschaftlichen Bereich (Transferleistungen), die indes strikte Vertraulichkeit voraussetzte.

Diese „Gleichzeitigkeit von Kooperation und Konfrontation" in den Dokumenten wird durchweg deutlich an parallelen Ereignissen: 1971 staatliche Akzeptanz des 1969 gegründeten Kirchenbundes und gleichzeitig administrativer Druck auf die kirchliche Jugendarbeit mit Hilfe der Veranstaltungsverordnung; Grundsatzgespräch der Repräsentanten des Kirchenbundes mit Honecker am 6. März 1978 mit Zugeständnissen an die Kirchen, sofort danach Konflikt um den Wehrkundeunterricht; staatliche Kooperation und Öffnungsimpulse bei der Luther-Ehrung 1983, gleichzeitig härterer Einsatz gegen Friedensdekaden, gegen pazifistische und ökologische Gruppen.

Die editorisch gut aufbereiteten und kommentierten Dokumentenkorpora parteiamtlicher Akten der höchsten Führungsebene der DDR zur Kirchenpolitik gegenüber der evangelischen Kirche lassen die beiden Bände zu einem ebenso grundlegenden wie forschungsproduktiven Beitrag werden, der für die weitere Aufarbeitung der DDR-Geschichte wichtig ist. Sie können zu kritisch-objektiver Klärung des verschiedentlich noch emotional besetzten Themas beitragen.

Leipzig *Kurt Meier*

Detlef Pollack: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart – Berlin – Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1994, 515 S., kt., ISBN 3-17-013048-X.

Diese Habilitationsschrift an der Bielefelder Fakultät für Soziologie, abgefaßt von einem Theologen und Religionssoziologen aus Leipzig, bewegt sich im Zwischenbereich von Soziologie und Zeitgeschichte. Ihr Gegenstand ist die Lage der evangelischen Kirchen in der DDR von 1949 bis 1989. Auf der Basis einer „theoriegeleiteten Analyse der Sozialstruktur der DDR" (S. 12) stellt der Vf. die Frage, welche Veränderungen der Theologie, der Organisationsstruktur und des „Umweltverhältnis[ses]" sich in den Kirchen während der vierzigjährigen Existenz der DDR vollzogen haben und wie sie zu erklären sind.

Gegliedert ist die Studie in fünf Kapitel: 1. „Überblick über den Stand der Forschung" (S. 15–37). 2. „Organisationsgesellschaft DDR: Bemerkungen zur Sozialstruktur der DDR" (S. 38–77). 3. „Die gesellschaftliche Lage der evangelischen Kirchen in der DDR von 1949 bis 1989" (S. 78–372). 4. „Religiosität und Kirchlichkeit" (S. 373–445). 5. „Der Umbruch in der DDR – eine protestantische Revolution?" (S. 446–455). Wie man sieht, ist das mit Abstand umfangreichste Kapitel jenes, das Perspektiven der Zeitgeschichte aufnimmt, Kapitel drei.

Die Ausführungen zur Forschungslage (Kapitel 1), zur „Sozialstruktur" der DDR (Kapitel 2), das kirchen- und religionssoziologische Kapitel 4 sowie Kapitel 5 bieten, obwohl sie zusammengenommen kürzer sind als Kapitel 3, die meisten Neuigkeiten. Bevor auf die Studie näher eingegangen wird, sei eine methodische Zwischenbemerkung eingeschaltet. Der Vf. beschreibt seinen Verfahrungsweg als „lockere[s] Hin- und Hergehen zwischen theoretischen Annahmen und empirischen Analysen" (S. 12). Damit wirft er ein Problem auf, das nicht nur für die Soziologie von Bedeutung ist. Das prätendierte „lockere Hin- und Hergehen" zwischen Theorie und Empirie unterbietet m. E. die Problemlage. In der Geschichtswissenschaft gilt das Verhältnis von Theorie und Empirie als ungelöst. In der Soziologie sprach Max Weber seit 1904 von der „intensive[n] Unendlichkeit alles empirisch gegebenen Mannigfaltigen", welche am Ende die Möglichkeiten vernichte, sinnvoll über das Ganze und seine Teile zu sprechen. Sich auf dem Weg der Empirie zu einer Theorie hochzuarbeiten, ist in den Geistes- und Sozialwissenschaften zuletzt ebenso problembelastet wie der Weg von der Theorie zur Empirie. Man hätte gern mehr und Genaueres über die methodisch-methodologische Gedankenwelt des Vf.s erfahren.

In Kapitel 1 bietet der Vf. in gedrängter Form einen in „DDR-Kirchenforschung in der Bundesrepublik", in „Religionssoziologische Ansätze in der DDR" und in „Untersuchungen seit der Wende" gliedern-

ten Überblick. Er berücksichtigt dabei sowohl die Forschungen zur kirchlichen Zeitgeschichte wie zur Kirchen- und Religionssoziologie. Aus der Skizze der Forschungslage entwickelt er den für seine Studie maßgeblichen Impuls: „die Verbindung von sozialgeschichtlicher und politikgeschichtlicher Forschung" unter Einbeziehung der Kirchen- und Religionssoziologie (S. 36 f.). Politik- und Sozialgeschichte werden als schwerpunktbildende Elemente verstanden. Insofern verlängert die Studie bisherige Perspektiven. In Kapitel 2 entwirft der Vf., an vorgängige eigene Studien anknüpfend, die Theorie von der DDR als „Organisationsgesellschaft". Konstitutiv für die „Organisationsgesellschaft" war der „Gegensatz zwischen der zentralen Einrichtung einheitlicher Steuerungs- und Kontrollmechanismen auf der einen und der Ausdifferenzierung funktionsorientierter Gesellschaftsbereiche auf der anderen Seite" (S. 61). Die Ausbalancierung der heterogenen Dynamik erwies sich als unmöglich. Die politische Führungsschicht war nicht in der Lage, die Schere zwischen der notwendigen „Reproduktionsfähigkeit" der Gesellschaft und den Interessen des Machterhalts zu schließen. An den allenthalben sichtbaren Bruchlinien des Systems entstanden Mißtrauen, Verweigerung, schließlich Protest. Die Theorie der „Organisationsgesellschaft", welche an ihren internen Widersprüchen zugrundegeht, ist ein interessantes Angebot an die kirchliche Zeitgeschichtsschreibung. Wie schwer es freilich ist, sie auf die Entwicklungs- und Problemgeschichte der evangelischen Landeskirchen anzuwenden, hat der Vf. bei der Ausarbeitung seines Kapitels 3 wahrscheinlich selber gespürt.

In ihm behandelt der Vf. das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft von der Gründung der DDR bis zum Mauerbau von 1961, sodann in chronologischer Abfolge „Die sechziger Jahre", „Die siebziger und achtziger Jahre" sowie „Die zweite Hälfte der achtziger Jahre". In die Verlaufsgeschichte sind jeweils bestimmte Problemkapitel eingelagert. Das Spektrum der Betrachtung spannt sich von der Verschärfung des kirchenpolitischen Kurses der SED in den 1950er Jahren und den Entwicklungsetappen der marxistisch-leninistischen Religionsauffassung bis zur Gründungsgeschichte des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, zum Spitzengespräch vom 6. März 1978 und den „zunehmenden Spannungen zwischen Staat und Kirche" in der Ära Gorbatschow. „Besonderer Wert wurde", wie der Vf. im Vorwort unterstreicht, „auf die Untersuchung der Machtinstrumente, die Staat, Partei und Geheimdienst im Umgang mit der Kirche einsetzten, auf die Analyse der Mittel, derer sich die Kirche zur Sicherung ihres Bestandes bediente, auf die Darstellung der theologischen Hintergründe, die die Kirche in ihrem theologischen Handeln beeinflußten, auf die Aufhellung der gesellschaftlichen Verflechtungszusammenhänge, in die das Staat/Kirche-Verhältnis hineingestellt war, sowie auf die Herausarbeitung der entscheidenden Zäsuren in der Entwicklung dieser Verhältnisse gelegt" (S. 12). An der Erschließung neuen Archivmaterials war der Vf. nicht oder jedenfalls nicht vorrangig interessiert. Ihm ging es um „eine auf dem jetzigen Aufarbeitungsstand der Quellen stehende soziologisch durchgearbeitete Prozeßanalyse" (ebd.). Aus der Sicht des Kirchen- und Zeithistorikers enthält Kapitel drei weniger Neuigkeiten, als es dem Vf. möglicherweise scheinen mag. Das ist nicht verwunderlich. Denn zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist es wohl weniger der Versuch zu theoretisch anspruchsvoller Deutung, der Innovationen erzeugt, als vielmehr die Erschließung weiterer Quellen. Das Risiko, ein Gesamtbild zu entwerfen, ist angesichts des derzeitigen Standes der Forschung recht hoch. Gleichwohl haben die nahezu dreihundert Seiten des dritten Kapitels ihren eigenen Wert. Der Vf. verfügt über die Kraft zur Synthese. Zugleich besitzt er ein hermeneutisches Instrumentarium, das ihn zur ausgewogenen Darstellung der Entwicklungen befähigt. Manche Fehlleitungen des zeithistorischen Urteils, wie sie bei einigen Autoren der Altbundesrepublik mangels lebendiger Anschauung begegnen, vermag er zu korrigieren. Daß er Soziologe und kein ausgewachsener Zeithistoriker ist, bleibt an einigen, nicht unwichtigen Punkten erkennbar. So entspricht die einlinige Charakteristik der sowjetischen Deutschlandpolitik der Jahre bis 1954/55 nicht dem zeithistorischen Erkenntnisstand (S. 82). Die „Schilderung der Ausgangslage im Jahr 1949" leidet an der Ineinanderschiebung von Beobachtungen aus den drei westlichen Besatzungszonen und der Sowjetischen Besatzungszone (S. 83–89). Auch vermißt man hier die Kenntnis der Dissertation von Michael Kühne aus dem Jahr 1993. Beim positiven Votum einiger Landeskirchen zur Bodenreform wird nicht erwähnt, daß die mecklenburgische Landeskirche schon 1947 dramatische Klagen über die Enteignung kirchlicher

Ländereien führte, was der Publikation von Harry Noormann (Protestantismus und politisches Mandat. 2 Bde. Gütersloh 1985) zu entnehmen gewesen wäre. Ausgesprochen schlecht in das Konzept der „soziologisch durcharbeiteten Prozeßanalyse" paßt die Gliederung der Ereignis- und Problemgeschichte nach Dezennien. Als seinerzeit Konrad Franke eine Literaturgeschichte der DDR vorlegte, die ebenfalls dem Dezennien-Rhythmus folgte, mußte er sich viel Kritik anhören. Quellenmäßig angereichert wurde Kapitel drei durch einige Archivalien aus dem Evangelischen Zentralarchiv und entlegenes Material der marxistischen Religionssoziologie. Wichtig bleiben in jedem Fall die Konklusionen, die der Vf. nach seinem zeithistorischen Durchgang durch vierzig Jahre zieht. Die evangelischen Kirchen in der DDR seien auf der Bruchlinie von offizieller und inoffizieller Gesellschaft durch die Ambivalenz von „Anpassung und Widerspruch" geprägt gewesen. Als sie durch das Aufkommen systemkritischer Gruppen in ein Konfliktfeld gerieten, unternahmen sie Vermittlungsversuche nach beiden Seiten. Doch als Vermittler waren sie überfordert. Für die „offizielle Gesellschaft" wurden sie zum „permanente[n] Störfaktor", für die „inoffizielle Gesellschaft" ein „ständiger Harmonisierungsfaktor" (S. 372). Nicht ganz so originell ist eine andere Konklusion. Sie läuft, trotz des erhöhten Interpretationsaufwandes, auf eine Theorie der 1950er und frühen 1960er Jahre hinaus: auf den prinzipiell unversöhnbaren Gegensatz von Christenkreuz und Sowjetstern, mit dem Unterschied allerdings, daß die alte These von der *ideologischen* Unverträglichkeit durch eine *funktionale* Sicht ersetzt wurde (S. 371). Trotz seiner Breite trägt das dritte Kapitel in vielen Passagen panoramischen und raffenden Charakter.

Wesentliche Einsichten sind dem Vf. durch seine arbeitsintensiven Erhebungen und Analysen zu „Religiosität und Kirchlichkeit" zu verdanken (Kapitel 4). Erstmals sind auf statistisch hinreichend gesicherter Basis jene harten Fakten präsentiert, welche die DDR zu der am meisten entkirchlichten Region in Europa machten. 1949 zählten sich noch 80,5 % der Gesamtbevölkerung zur evangelischen Kirche. 1964 war die Zahl auf 59,4 % gesunken. 1989 betrug sie etwa 25 % (Katholiken 4–5 %) (S. 373). Die höchsten Austrittsraten waren in den Jahren 1951 bis 1960 zu verzeichnen (S. 425). Als der politisch-ideologische Druck 1960 bis 1965 nachließ, gingen die Rücktrittsquoten zurück, um bei neuen Pressionen wieder anzusteigen. Die Erklärung, die dramatische Mitgliedschaftsabsenkung sei „vorrangig in der DDR-spezifischen Form der politischen Machtausübung zu suchen" (S. 426), scheint stichhaltig, bedarf aber trotzdem weiterer Überprüfung. Interessant ist, daß sich seit den 1980er Jahren die Aus- und Eintrittszahlen auf dem inzwischen stark abgesenkten Niveau der Kirchenmitgliedschaft einander annäherten (S. 389 f.). Die vom Vf. in grob- und feinkörnigen Zahlenwerken dargebotenen Erkenntnisse sowie seine religionssoziologischen Interpretationen dürften die Studie auf längere Zeit zur Referenzliteratur machen.

Ernüchternd sind die Schlußfolgerungen von Kapitel 5. Der Vf. lehnt, gestützt auf seine Theorie der „Organisationsgesellschaft", die These von der „protestantischen Revolution", d. h. von einer bahnbrechenden Rolle der evangelischen Kirchen im politischen Umbruch von 1989 ab. „Der Umbruch vollzog sich nicht aus dem Geist des Protestantismus, sondern er war ein kontingentes Ereignis, das auch hätte ausbleiben können. Niemand hatte es gewollt, und doch wollten es, als es da war, die meisten" (S. 455).

Insgesamt ist das Buch ein nach mancherlei Seiten impulsgebender Beitrag zur interdisziplinären Verschränkung von (Religions-)Soziologie, Sozialgeschichte und (kirchlicher) Zeitgeschichte. Hervorzuheben ist das Bemühen um illusionsfreie Wahrnehmung. Mit diesem wissenschaftlichen Eros verläßt die Studie gleichsam wie von selbst jene polemisch aufgeladene Atmosphäre der Auseinandersetzungen, welche die Beschäftigung mit der Geschichte der DDR und den evangelischen Kirchen derzeit so stark belasten. Ein Personenregister hätte zur besseren Erschließung des umfangreichen Buchs beitragen können.

Leipzig *Kurt Nowak*

Notizen

Emma Fattorini: Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli fra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar (= Istituto trentino di cultura. Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Monografia 18), Bologna (Società editrice il Mulino) 1992, 422 S., kart., ISBN 88-15-03648-2.

Die ansprechende Diss. (an der römischen „Sapienza") untersucht sorgfältig auf der Grundlage bisher meist unbekannter Quellen vor allem die schwierigen Anfangsjahre der Nuntiatur Eugenio Pacelli's (später Papst Pius XII.) in Deutschland (1917–1929, zunächst in München, seit 1920 Überführung der Nuntiatur nach Berlin). Eine Hauptquelle bilden die regelmäßigen Berichte an Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri. Eindrücke der Revolution in München, Vertrag von Versailles, die schweren Anfangsjahre der Weimarer Republik scheinen auf, dazu das vatikanische Bemühen um neue kirchliche Stabilisierung, vor allem durch Konkordate, wobei das Konkordat mit dem republikanischen Freistaat Bayern (1924) als Muster gedacht war. In diesen Jahren gewann Pacelli seine genaue Kenntnis des deutschen Volkes, die ihn in den späteren Jahren des Unheils zu unterscheiden lehrte, wohl auch die Einschätzung des Kommunismus/Bolschewismus als der Gefährlichsten der atheistischen Diktaturen.

München *Georg Schwaiger*

Werner Schüßler: Paul Tillich (= BsR 540: Denker), München (C.H. Beck) 1997, 131 S., kt., ISBN 3–406–38939–2.

Werner Schüßler, nicht nur bekannt durch seine monographischen Studien über Tillich, sondern auch als Mitherausgeber der beiden Sammelbände „Paul Tillich. Sein Werk" (1986) und „Paul Tillich. Sein Leben" (1993) hervorgetreten, legt mit dem anzuzeigenden Tillich-Taschenbuch eine knappe und kenntnisreiche Einführung in Tillichs Werk vor. Der Band ist übersichtlich in drei Teile gegliedert. Im I. Teil (11–25: „Ein Leben auf der Grenze") bietet der Verf. eine instruktive Kurzbiographie und Werkgeschichte Tillichs. Im II. Teil, dem Kernstück des Büchleins (26–109: „Das philosophisch-theologische Werk") wird das weitgespannte OEuvre Tillichs nach seinen unterschiedlichen Themenfeldern und Schwerpunkten ausgeleuchtet (1. Der philosophische und der theologische Ausgangspunkt. 2. Das Programm einer Theologie der Kultur. 3. Das Programm einer Theologie der Religionen. 4. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. 5. Die Zweideutigkeit der menschlichen Situation). Im III. Teil (110–116: „Denker in nachtheologischer Zeit") gibt der Verf. einen allgemeinen Überblick über die Wirkungsgeschichte und erörtert einige produktive Aspekte des Tillichschen philosophisch-theologischen Werkes. Ein lesefreundlicher und hilfreicher „Anhang" mit Anmerkungen, Literaturverzeichnis, Hinweisen auf Archive und Sammlungen, auf Tillich-Gesellschaften und Studienzentren, mit einer Zeittafel sowie einem Personen- und Sachregister beschließt diese sehr gelungene und empfehlenswerte Einführung in das Denken Tillichs.

Hamburg *Hermann Fischer*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

Althöfer, Ulrich: Der Architekt Karl Siebold (1854–1937). Zur Geschichte des evangelischen Kirchenbaus in Westfalen (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 15), Bielefeld (Luther-Verlag) 1998, 833 S., kt., ISBN 3-7858-0394-X.

Arffman, Kaarlo: Die Reformation und die Geschichte der Kirche (= Veröffentlichungen der finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte 175), Helsinki (Finnische Gesellschaft für Kirchengeschichte) 1997, 162 S., kt., ISBN 952-5031-07-1.

Backus, Irena: Les sept visions et la fin des temps. Les commentaires genevois de l'Apocalypse entre 1539 et 1584 (= Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie), Genève-Lausanne-Neuchâtel 1997, 82 S., kt. ISSN 0250-6971.

Benz, Wolfgang/Bergmann, Werner: Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus (= Spektrum 4577), Freiburg/Br.-Basel-Wien (Herder) 1997, 439 S., kt., ISBN 3-451-04577-X.

Chidelli, Carlo: Paolo VI. Discorsi al vescovi italiani (= Pubblicazioni dell'istituto Paolo VI), Brescia (Istituto Paolo VI 15) 1997, 348 S. + XVII S., kt., ISBN 88-382-3783-2.

Dauzet, Dominique-Marie/Plouvier, Martine: Les prémontrés et la Lorraine XII^e-XVIII^e siècle (= Bibliothèque beauchesne religions société politique 33), Paris (Beauchesne) 1998, 324 S. + XI S., kt., ISBN 2-7010-1368-2.

Dylong, Alexander: Das Hildesheimer Domkapitel im 18. Jahrhundert (= Quellen und Studien zur Geschichte des Bistums Hildesheim 4), Hannover (Verlag Hahnsche Buchhandlung) 1997, 496 S., Ln. geb., ISBN 3-7752-5524-9.

Feige, Gerhard/Kühn, Ulrich (Hrsg.): Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft. Eine ökumenische Bilanz, Leipzig (Benno, Evangelische Verlagsanstalt) 1998, 184 S., kt., ISBN 3-7462-1236-7 (Benno), 3-374-01666-9 (Evangelische Verlagsanstalt).

Garbisch, Uta: Das Zisterzienserinnenkloster Walberberg (1197–1447) [= Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur 25], Köln (Janus) 1998, 352 S., Ln. geb., ISBN 3-922977-52-9.

Harran, Marlyn J.: Martin Luther. Learning for Life, St. Louis (Concordia Publishing House) 1997, 284 S., kt., ISBN 0-570-05315-3.

Haunerland, Winfried: Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas (= Studien zur Pastoralliturgie 13), Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1997, 564 S. + L S., kt., ISBN 3-7917-1559-3.

Hauschild, Wolf-Dieter (Hrsg.): Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 20), Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1998, 770 S. + VIII S., kt., ISBN 3-579-00386-0.

Heschel, Susannah: Abraham Geiger and the Jewish Jesus (= Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago & London (The University of Chicago Press) 1998, 317 S. + XIV S., kt., ISBN 0-226-32958-5 (cloth), 0-226-32959-3 (paper).

Hippenmeyer, Immacolata Saulle: Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400–1600 (= Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 7), Chur (Kommissionsverlag Bündner Monatsblatt/Desertina) 1997, 366 S. + IX S., Ln. geb., ISBN 3-905-241-73-0.

Hippenmeyer, Immacolata Saulle/Brunold, Ursus (Bearb.): Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400–1600. Quellen (= Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 8), Chur (Kommissionsverlag Bündner Monatsblatt/Desertina) 1997, 434 S. + VII S., Ln. geb., ISBN 3-905-241-74-9.

Horst, Eberhard: Der Sultan von Lucera. Friedrich II. und der Islam (= Spektrum 4453), Freiburg/Br.-Basel-Wien (Herder) 1997, 159 S., kt., ISBN 3-451-04453-6.

Jung, Martin H.: Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators (BHTh 102), Tübingen (J.C.B. Mohr) 1998, 399 S. + XVI S., Ln. geb., ISBN 3-16-146807-4.

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

In der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK) sind sieben Bände zur Landesgeschichte in der Reformationszeit erschienen. Sie bilden so eine regionale Kirchengeschichte mit vergleichender Zusammenschau. In sachlich-objektiver Darstellung bietet das Werk fundierte und übersichtliche Orientierung über die jeweiligen Territorien und skizziert die politische und ihre Kirchengeschichte.

1. Der Südosten

Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Inneröstereich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. **2. Auflage,** 152 Seiten, 10 Karten, kart., 32,– DM. ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten

Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. **3. Auflage,** 233 Seiten, 12 Karten, kart., 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

3. Der Nordwesten

Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. **2. Auflage,** 235 Seiten, 14 Karten, kart., 45,– DM. ISBN 3-402-02972-3.



4. Mittleres Deutschland

Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete – Frankfurt am Main, Friedberg, Wetzlar – Kurmainz – Würzburg – Fulda – Bamberg – Eichstätt – Reichsritterschaft in Franken – Wertheim – Nassau, Ottonische Linien – Hessen. 288 Seiten, 14 Karten, kart., 39,80 DM. ISBN 3-402-02973-1.

5. Der Südwesten

Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz – Kurtrier – Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt – Lothringen, Metz, Toul, Verdun – Baden und badische Kondominate – Württemberg – Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten – Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten – Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster – Die österreichischen Vorlande – Schweiz. 323 Seiten, 11 Karten, kart., 39,80 DM. ISBN 3-402-02974-X.

UNTERSUCHUNGEN

Das Werk des Abtes Eugippius

Zum literarischen Vermächtnis eines spätantiken Augustinus-Kenners an die frühmittelalterliche Kirche des Abendlandes*

Von Johannes Hofmann

Die Person des Eugippius

Eugippius († nach 533), der Abt des Klosters Castellum Lucullanum bei Neapel, ist vor allem als Verfasser des Commemoratorium vitae Sancti Severini in die Geschichte der altchristlichen Literatur eingegangen.[1] Seine Herkunft läßt sich nicht mit Sicherheit erschließen. Da er jedoch ein Schüler Severins, des Apostels von Ufernoricum, war, dürfte seine Heimat in Ufernoricum oder in der Raetia Secunda zu suchen sein. Sein aus dem Griechischen abgeleiteter Name,[2] seine katholische Konfession sowie sein Unbehagen gegenüber den „Barbaren"[3] legen ferner römische bzw. romanische Abstammung nahe.

---

* Die Abkürzungen folgen Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin New York 1992². – Wertvolle Anregungen verdankt der Verfasser einem Referat, das Frau Dr. Lenka Karfiková im Sommersemester 1996 im Rahmen seines Hauptseminars gehalten hat.

[1] Zum Commemoratorium vitae Sancti Severini vgl. unten S. 297–299. – Zu den wenigen bekannten Zügen der Eugippius- Biographie vgl. hier und im folgenden Altaner, Berthold / Stuiber, Alfred, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg Basel Wien 1978⁹, 479 f.; Pellegrino, Michele, Il commemoratorium vitae Sancti Severini, in: RSCI 12 (1958) 1–26; hier 12–15; Noll, Rudolf, Einführung, in: Derselbe (Hg.), Eugippius, Das Leben des heiligen Severin, lateinisch und deutsch (= Schriften und Quellen der Alten Welt 11) Berlin 1963, 1–39; hier 12–17; Brunhölzl, Franz, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters 1, München 1975, 42–44; Bratož, Rajko, Severinus von Noricum und seine Zeit. Geschichtliche Anmerkungen (= DÖAW. PH 165) Wien 1983, 7–15; Berschin, Walter, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 1 (= Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8) Stuttgart 1986, 174–188; Uytfanghe, Marc van, Eugippius, in: LMA 4 (1989) 85 f.; Lotter, Friedrich, Eugippius, in: LThK 3 (1995³) 985.

[2] Vgl. Bratož (wie Anm. 1), 8 Anm. 10.

[3] Zur betont antiarianisch und antigermanisch ausgerichteten Tendenz des Eugippius vgl. ausführlich Bratož (wie Anm. 1), 11–13 (mit reichen Belegen).

Eugippius dürfte kurz vor Severins Tod († 482) in dessen Kloster Favianis (Mautern bei Krems a.d. Donau)[4] eingetreten sein,[5] sah sich und seine Kommunität aufgrund von Barbareneinfällen jedoch schon 488[6] durch Odoaker dazu veranlaßt, Noricum mit dem Rest der römischen Bevölkerung zu verlassen und nach Italien auszuwandern[7]. Nachdem sich die Klostergemeinschaft mit Erlaubnis des Papstes Gelasius I. († 496) in Castellum Lucullanum bei Neapel niedergelassen hatte,[8] übernahm er bald als Abt die Leitung des Klosters. Daneben verbrachte er auch einige Zeit in dem berühmten Kloster Lérins.[9] Sein Tod ist nach 533 anzusetzen.[10]

Als Abt von Castellum Lucullanum unterhielt Eugippius Beziehungen zur römischen Aristokratie, insbesondere zu führenden Persönlichkeiten des religiösen und geistigen Lebens. So widmete er seine Augustinus-Exzerpte[11] einer gewissen Proba[12], die höchstwahrscheinlich mit der gelehrten Tochter jenes Konsuls und Patricius Symmachus identisch ist, den man nach seiner 525 unter ostgotischem Druck erfolgten Verurteilung und Hinrichtung in katholischen Kreisen als Märtyrer betrachtete. Eugippius' Zeitgenosse Cassiodor († nach 580) empfahl diese Exzerpte sowie die anderen Werke des Eugippius als „nützliche", ja als „unvermeindliche" Lektüre, indem er die Bibelkenntnisse ihres Autors zwar besonders hervorhob, wenn er ihm auch mit der „profanen Literatur" wenig Erfahrungen zusprach.[13]

---

[4] Die Hypothese von Johanna Haberl, Favianis, Vindobona und Wien. Eine archäologische-historische Illustration zur Vita S. Severini des Eugippius, Leiden 1976, Favianis aufgrund der archäologischen Funde der 50er Jahre mit der Jakobuskirche von Heiligenstadt bei Wien zu identifizieren und von seinem Namen auch den Namen Wiens abzuleiten, wurde – laut Rudolf Noll, Literatur zur Vita Sancti Severini aus den Jahren 1975–1980, in: AÖAW.PH 118 (1981) 196–221; hier 216–218 – von der Fachwelt nicht rezipiert.

[5] Das legen die von Bratož (wie Anm. 1), 8 Anm. 11 f. zitierten Stellen des Commemoratorium [vitae Sancti Severini] und deren Kontext nahe; vgl. ähnlich Noll, Einführung (wie Anm. 1), 13.

[6] Zur Datierung vgl. Noll, Rudolf, Erläuterungen, in: Derselbe (Hg.), Eugippius (wie Anm. 1), 118–146; hier 143f.; Courcelle, Pierre, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Paris 1964[3], 202.

[7] Vgl. Eugippius, Commemoratorium [vitae Sancti Severini] 44,5 (ed. Noll, Eugippius [wie Anm. 1], $112^{21f.}$),

[8] Vgl. Eugippius, Commemoratorium [vitae Sancti Severini] 46,2 (ed. Noll, Eugippius [wie Anm. 1], $114^{24–27}$). – Zur Interpretation dieser Stelle vgl. Noll, Erläuterungen (wie Anm. 6), 145.

[9] Vgl. unten S. 295.

[10] Zur Datierung vgl. Pellegrino (wie Anm. 1), 15 bes. Anm. 29; Noll, Einführung (wie Anm. 1), 13.

[11] Vgl. dazu unten S. 299–302.

[12] Vgl. Eugippius, Ep. ad Probam virginem (ed. Pius Knoell [= CSEL 9/1] Wien 1885, 1–4). – Zur Identifizierung Probas vgl. Berschin, Biographie (wie Anm. 1), 186 f., zu den Vorgängen, die zur Hinrichtung ihres mutmaßlichen Vaters Symmachus führten, vgl. Caspar, Erich, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft 2, Tübingen 1933, 183f.

[13] Vgl. Cassiodor Senator, Institutiones 23,1 (ed. R[oger] A[ubrey] B[askerville] Mynors, Cassiodori Senatoris Institutiones, Oxford 1961[2] [Reprint 1963], 61 f.): „Convenit etiam ut presbyteri Eugipii opera necessaria legere debeatis, quem nos quoque vidimus,

Das Commemoratorium vitae Sancti Severini sandte Eugippius dem römischen Diakon Paschasius zur Überarbeitung zu,[14] einem einflußreichen römischen Kleriker, den Papst Gregor der Große († 604) als Verfasser von „sehr guten und glänzenden Büchern über den Heiligen Geist" rühmte, der sich jedoch im sogenannten laurentianischen Schisma, das in den Jahren 498–506 die römische Kirche entzweite[15], auf die Seite des unterlegenen Laurentius gestellt und daher eine Buße als Thermendiener abzuleisten hatte[16]. Vor diesem Hintergrund dürfte Abt Eugippius aufgrund seiner prolaurentianischen Sympathien wohl gezwungen gewesen sein, sein Kloster zu verlassen und einige Zeit in Lérins zu verbringen.[17] Zum Kreis seiner Korrespondenten gehörte auch Dionysius Exiguus († nach 550), ein Kenner und Übersetzer der griechischen theologischen und asketischen Literatur, der Eugippius eine seiner Übersetzungen ins Lateinische widmete[18], die lateini-

---

virum quidem non usque adeo saecularibus litteris eruditum, sed Scripturarum divinarum lectione plenissimum. hic ad parentem nostram Probam, virginem sacram, ex operibus sancti Augustini valde altissimas quaestiones ac sententias diversasque res deflorans, in uno corpore necessaria nimis dispensatione collegit et in trecentis triginta octo capitulis collocavit. qui codex, ut arbitror, utiliter legitur, quando in uno corpore diligentia studiosi viri potuit recondi, quod in magna bibliotheca vix praevalet inveniri." – Das abschätzige Urteil des Cassiodor über die geringe Vertrautheit des Eugippius mit der profanen Literatur bezweifelt jedoch Pierre Courcelle, Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore, Paris 1943, 315. Zeige Eugippius doch Interesse an einem philosophisch relevanten Werk wie dem des Gregor von Nyssa, De conditione hominis (vgl. dazu unten S. 296), dessen kompetente Lektüre in Castellum Lucullanum durch eine Textinterpolation bezeugt sei.

[14] Vgl. Eugippius, Ep. ad Paschasium (ed. Noll, Eugippius [wie Anm. 1], 40–44).

[15] Zum kirchlichen und politischen Hintergrund dieses Schismas vgl. Bratož (wie Anm. 1), 9–11.

[16] Vgl. Gregor der Große, Dialogi liber 4,42, 1.3 (ed. Adalbert de Vogüé [= SC 265] Paris 1980, 150–152):

„Nam cum adhuc essem iuuenculus atque in laico habitu constitutus, narrari a maioribus atque scientibus audiui quod Pascasius huius apostolicae sedis diaconus, cuius apud nos rectissimi et luculenti de sancto Spiritu libri extant, mirae sanctitatis uir fuerit, elemosinarum maxime operibus uacans, cultor pauperum et comtemptor sui. Sed hic in ea contentione, quae inardescente zelo fidelium inter Symmachum atque Laurentium facta est, ad pontificatus ordinem Laurentium elegit, et omnium post unanimitate superatus, in sua tamen sententia usque iuxta diem sui exitus perstitit, illum amando atque praeferendo, quem episcoporum iudicio praeesse sibi ecclesia refutauit. [...] Post multum uero temporis Germano Capuano episcopo, cuius superius memoriam feci, medici pro corporis salute dictauerunt, ut in Angulanis termis lauari debuisset. Qui ingressus easdem termas, praedictum Pascasium diaconem stantem et obsequentem in caloribus inuenit. Quo uiso uehementer extimuit, et quid illic tantus uir faceret inquisiuit. Cui ille respondit: ‚Pro nulla alia causa in hoc poenali loco deputatus sum, nisi quia in parte Laurentii contra Symmachum sensi. Sed quaeso te, pro me Dominum deprecare, atque in hoc cognoscis quod exauditus sis, si huc rediens me non inueneris.'"

[17] Laut Eugippius, Ep. ad Probam virginem (ed. Knoell [wie Anm. 12], 1[8]) stellte er seine Augustinus-Exzerpte (Vgl. dazu unten S. 299–302) nämlich im Kloster eines Abtes Marinus zusammen. Dieser Marinus kann laut Bratož (wie Anm. 1), 10 Anm. 23 mit dem gleichnamigen Abt von Lérins identifiziert werden.

[18] Vgl. Dionysius Exiguus, Ep. ad Eugipium [sic!] presbyterum in versionem ab se

sche Fassung des Werkes „De conditione hominis" des Gregor von Nyssa[19]. Andererseits bat der nordafrikanische Bischof Fulgentius von Ruspe († 532/33) den Abt von Castellum Lucullanum am Ende einer Abhandlung über die christliche Liebe, ihm aus den Handschriften seiner Bibliothek Abschriften anfertigen zu lassen,[20] wie auch der Diakon Ferrandus von Karthago († 546/47), ein Schüler des Fulgentius[21], in trinitätstheologischen und christologischen Fragen mit Eugippius korrespondierte[22]. Einige Forscher rechnen sogar mit Beziehungen des Eugippius zu Romulus Augustulus, dem 476 von Odoaker nach Castellum Lucullanum verbannten letzten Kaiser des weströmischen Reiches, sowie zu dessen Mutter.[23]

In dieses Milieu einer von der griechischen und lateinischen Kultur sowie von der christlichen Spiritualität geprägten römischen Aristokratie gehörte also Eugippius, ein älterer Zeitgenosse des Boethius († 526) und des Benedikt von Nursia († 547), und vor diesem Hintergrund ist auch sein Werk zu verstehen. Eugippius' Kontakte zur patriotischen römischen Aristokratie, die aufgrund ihrer Nähe zur laurentianischen Partei ohne Zweifel antigermanisch eingestellt war, bewirkten jedoch nicht, daß dadurch sein Hauptanliegen bzw. sein Interesse an der Verbreitung des Christentums im Sinne einer Verbindung zwischen der zu bewahrenden römischen und der neu aufkommenden „barbarischen" Welt in den Hintergrund trat. Sein Lehrer Severin stellte für Eugippius vielmehr ein Symbol für die Erreichung dieses Ziels dar, und dem gleichen Ziel sollte daher auch sein „Commemoratorium vitae Sancti Severini" dienen.[24]

---

factum libri Gregorii Nysseni, De conditione seu opificio hominis (ed. PL 67, Paris 1865, 345f.).

[19] Vgl. Gregor von Nyssa, De creatione hominis liber (ed. PL 67, Paris 1865, 347–408). – Wie M. Mähler, Denys le Petit, traducteur de la Vie de S. Pachôme, in: Cranenburgh, H. van (Hg.), La vie latine de saint Pachôme traduite du grec par Denys le Petit (= SHG 46) Bruxelles 1969, 28–48; hier 39 zeigt, unterhielt Dionysius Exiguus übrigens auch zu jener literaturkundigen Proba, der Eugippius schon seine Augustinus-Exzerpte gewidmet hatte (vgl. dazu unten S. 299–302), Beziehungen, da er an sie seine lateinische Version der Pachomius-Vita adressierte.

[20] Vgl. Fulgentius von Ruspe, Ep. 5 ad Eugyppium abbatem. De caritate et eius dilectione 12 (ed. PL 65, Paris o.J., 344–348; hier 348c): „Obsecro ut libros quos opus habemus, servi tui describant de codicibus vestris." – Zur Bedeutung des Scriptoriums und der Bibliothek von Lucullanum vgl. Riché, Pierre, Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI^{e}–VIII^{e} siècle, Paris 1995^{4}, 111 f., 133 f.

[21] Vgl. Saxer, Victor, Ferrandus von Karthago, in: LThK 3 (1995^{3}) 1243.

[22] Vgl. Ferrandus, Ep. 4 ad Eugippium presbyterum. De essentia Trinitatis, et de duabus Christi naturis (ed. PL 67, Paris 1865, 908–910).

[23] Vgl. Bratož (wie Anm. 1), 14 f.

[24] Vgl. Pavan, Massimiliano, Il Lucullanum e i rapporti romano-barbarici, in: Studi Tardoantichi 1 (1986) 105–125.

Das Commemoratorium vitae Sancti Severini

Seine im Jahr 511 abgeschlossene Severinus-Vita[25] nannte Eugippius „Commemoratorium"[26] in der Bedeutung von „Verzeichnis"[27] oder „Aufzeichnung, Notizen über das Leben des heiligen Severin"[28], da er sein Werk als eine schlichte Niederschrift der Geschehnisse, als eine schmucklose Aufzeichnung verstand. Diesem Zweck entspricht auch seine unkomplizierte rhythmisierte Prosa[29] und seine einfache, wenn auch korrekte und wenig vulgarisierte Sprache[30]. Um einer besseren literarischen Form willen bat Eugippius daher den Adressaten seiner Schrift, den römischen Diakon Paschasius, um die stilistische Verbesserung und Ausschmückung seines Werkes,[31] was dieser freilich höflich ablehnte[32]. Trotz ihres hagiographischen Charakters ist die Severinus-Vita eine wichtige Quelle für die Historiographie der spätrömischen Zeit, konkret für den Niedergang der römischen Provinz Noricum unter dem Druck der Hunnen und Germanen, und zugleich ein interessantes Zeugnis der kirchlichen Organisation von Ufernoricum.[33] Severin wird darin als Wanderprediger, Wohltäter und Missionar dargestellt, der die Botschaft der Hl. Schrift – wie sie Eugippius verstand – in seiner Lebensführung und seiner öffentlichen Tätigkeit verkörpert. Die zahlreichen biblischen Anspielungen des Eugippius beweisen, wie tief seine Optik und seine Hermeneutik der Geschichte durch die Bibellektüre bestimmt war:

„Als ein Gottgesandter in der Not will Severin gelten. Wie ein Prophet aus der Wüste erscheint Severin aus unbekannten Fernen des Ostens im Sodoma und Gomorrha der von Hunnen, Rugiern, Alemannen und Thüringern

---

[25] Zur Datierung vgl. Noll, Einführung (wie Anm. 1), 14, 27.

[26] Vgl. die „Commemoratorium" lautende Überschrift der Vita (ed. Noll, Eugippius [wie Anm. 1], 58).

[27] Laut Berschin, Biographie (wie Anm. 1), 176 Anm. 153 (mit Literatur) begegnet das Wort „commemoratorium" vor Eugippius im ausgehenden 4. Jh. im Sinne eines „Verzeichnisses" verborgener goldener und silberner Gegenstände.

[28] Brunhölzl (wie Anm. 1), 43.

[29] Vgl. Berschin, Biographie (wie Anm. 1), 174–183; ähnlich derselbe, Livius und Eugippius. Ein Vergleich zweier Schilderungen des Alpenübergangs, in: Der altsprachliche Unterricht 31/4 (1988) 37–46. Zur stilistischen und sprachlichen Form der Severinus-Vita vgl. außerdem Baldermann, Hermann, Die Vita Severini als literarisches Genos und als historische Quelle, Hamburg 1955 (maschinenschriftl. Diss.), 10–93.

[30] Vgl. Schmeja, Hans, Zur Latinität der Vita Sancti Severini des Eugippius, in: Händel, Paul / Meid, Wolfgang (Hg.), Festschrift für Robert Muth (= IBKW 22) Innsbruck 1983, 425–436.

[31] Vgl. Eugippius, Ep. ad Paschasium 4–5 (ed. Noll, Eugippius [wie Anm. 1], 42^{13-19}).

[32] Vgl. Paschasius, Ep. ad Eugippium (ed. Noll, Eugippius [wie Anm. 1], 46–48).

[33] Vgl. Pellegrino (wie Anm. 1), 15–26; Baldermann, Vita Severini als literarisches Genos (wie Anm. 29), 94–143; derselbe, Die Vita Severini des Eugippius (1), in: WSt 74 (196l) 142–155; Gamber, Klaus, Die Severins-Vita als Quelle für das gottesdienstliche Leben in Norikum während des 5. Jh., in: RQ 65 (1970) 145–l57; Häußling, Angelus A., Das Commemoratorium des Eugippius und die Regula Magistri und Regula Benedicti, in: RBS 5 (1976) 33–42; Dummer, Jürgen, Eugippius über die Rolle der Kirche in der Übergangsepoche, in: Klio 63 (1981) 639–642; Bratož (wie Anm. 1), 21–47.

geschlagenen Donauprovinzen. Gleich Jonas predigt er Buße in den vom Untergang bedrohten Städten (Asturis-Klosterneuburg; c. 1), befreit wie Samuel durch Bußübungen sein Volk von Feinden (Comagenis bei Tulln; c. 2), wie Elias vor Ahab und Jezabel so tritt er vor den Rugierkönig Feva und die Königin Giso (c. 8, 31 und 40). Er ist das ‚oraculum' von Römern und Germanen, der prophetische Führer des bedrängten Volkes, der sterbend noch den Auszug seines Volkes aus dem Lande Ägypten vorhersieht und mit den Worten des Joseph (am Ende des Buches Genesis) gebietet, daß sein Leib nach der *generalis populi transmigratio* nicht in der verlassenen Erde bleiben solle: *visitatione visitabit vos deus; tollite ossa mea hinc vobiscum!* ‚Heimsuchen wird euch Gott durch eine Heimsuchung; nehmt meine Gebeine von hier mit euch mit' (c. 40)."[34]

In ihrem Stil und Aufbau, aber auch in ihrem Inhalt kommt die Severinus-Vita dem literarischen Genus der Evangelien nahe, indem Severinus in ihr den Wundertäter und Lehrer Christus im Kreis seiner Jünger, aber auch gegenüber dem Volk bzw. seinen Führern und Feinden repräsentiert.[35] Eugippius stellte Severin dabei als einen durch die göttliche Prädestination auserwählten Heiligen dar,[36] in dessen Leben sich „eine immer wieder erneute Entfaltung der gleichen Gratia dei"[37] bemerkbar macht.

Angesichts der Bedeutung der Severinus-Vita für die spätantike Geschichte des Abendlandes und für das Selbstverständnis des damaligen Christentums ist es kein Wunder, daß gerade um den historischen Wert dieses hagiographischen Werkes – und in diesem Zusammenhang um das Genre der Legende überhaupt – ein Gelehrtenstreit ausbrach.[38] In letzter Zeit hat vor allem eine 1976 erschienene Monographie, in der Friedrich Lotter

---

[34] Berschin, Biographie (wie Anm. 1), 175 f.

[35] Vgl. Uytfanghe, Marc van, Éléments évangéliques dans la structure et la composition de la „Vie de saint Séverin" d'Eugippius, in: SE 21 (1972/73) 147–159; derselbe, La bible dans la „Vie de saint Severin" d'Eugippius, in: Latomus 33 (1974) 324–352. – Zur Rolle der Severinus-Vita als „etopeia" (Charakterschilderung) vgl. Quacquarelli, Antonio, La „Vita sancti Severini" di Eugippio: etopeia e sentenze, in: VetChr 13 (1976) 229–253.

[36] In diesem Zusammenhang fällt auf, daß die Prädestinationslehre des späten Augustinus († 430) – so zusammenfassend Hubertus R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg Basel Wien 1994, 343 f. – damals insbesondere die Mönchstheologen von Marseille und Lérins beschäftigte, jene Kreise also, mit denen Eugippius wahrscheinlich während seines Lérins-Aufenthaltes (vgl. oben S. 295 bes. Anm. 17) in Berührung kam.

[37] Baldermann, Hermann, Die Vita Severini des Eugippius (II), in: WSt 77 (1964) 162–173; hier 172.

[38] So unternahmen z.B. Walther Bulst, Eugippius und die Legende des heiligen Severin. Hagiographie und Historie, in: Die Welt als Geschichte 10 (1950) 18–27 und Hans J. Diesner, Severinus und Eugippius, in: WZ(H) 7 (1958) 1165–1172; hier 1165 den Versuch einer „Entmythologisierung" der Severinus-Vita, wogegen sich jedoch Noll, Einführung (wie Anm. 1), 26 deutlich verwahrte. – Zur angemessenen Interpretation der frühmittelalterlichen hagiographischen Literatur vgl. immer noch Graus, František, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965.

Severin mit dem Konsul Flavius Severinus zu identifizieren versuchte,[39] das Interesse der Forscher an Eugippius' Werk wieder neu geweckt[40].

Die Excerpta ex operibus sancti Augustini

Zwischen 492 und 511[41] kompilierte Eugippius, wie oben schon erwähnt, ein Augustinus-Lesebuch, die Excerpta ex operibus sancti Augustini,[42] in denen er über dreihundert[43] meistens längere Exzerpte aus zahlreichen Werken des nordafrikanischen Kirchenvaters († 430) zusammengestellt hat. Selbst die neuere Forschung ging bei dieser Anthologie zunächst von einer unsystematischen Strukturierung aus. So schreibt z.B. Brunhölzl: „Ein bestimmtes System ist nicht beachtet; die Auszüge haben bald moralisch-asketischen, bald exegetischen, bald dogmatischen oder apologetischen Inhalt, doch werden Gegenstand und Fundstelle jeweils genau angegeben. Die Arbeit hat als solche natürlich keinerlei literarischen Wert; aber die Exzerpte bilden ein wichtiges Glied in der langen Kette der mittelalterlichen Florilegien, einer Gattung der ‚mittelbaren' Literatur, die in verschiedenen Formen auftritt – die Auszüge bald sachlich ordnend, bald der Reihenfolge der exzerpierten Texte folgend – und die auf den verschiedensten Gebieten des geistigen und literarischen Lebens als Vermittler eine kaum zu überschätzende Rolle gespielt hat."[44]

Neuerdings entdeckte Berschin jedoch eine Doppelstruktur: „Eugippius versuchte, in der Reihenfolge seiner Exzerpte eine doppelte Ordnung einzuhalten, eine mit der Genesis beginnende historische Ordnung und eine literarische Ordnung, insofern er Zug um Zug ein größeres Augustinuswerk zugrundelegte, das heißt, ganze Fogen [sic!] von Exzerpten aus ein und

---

[39] Vgl. Lotter, Friedrich, Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen (= MGMA 12) Stuttgart 1976. – Diese von Lotter schon 1968 in einer kürzeren Studie vertretene Hypothese hält Friedrich Prinz, Zur Vita Severini, in: DA 25 (1969) 531–536 für wohl kaum haltbar, und seiner Meinung folgt auch nach ihm die Mehrheit der Forscher (vgl. die unten in Anm. 40 genannten Autoren).

[40] Vgl. Noll, Literatur (wie Anm. 4), 198–216; Gaiffier, Baudouin de, La Vie de S. Séverin du Norique. A propos d'un livre récent, in: AnBoll 95 (1977) 13–23; Bratož (wie Anm. 1), 18 f.; einen Forschungsüberblick bietet Peter Stockmeier, Severin von Noricum. Ein Rückblick auf das 1500. Gedächtnisjahr, in: ZKG 94 (1983) 357–364; zur ganzen Problematik vgl. auch Uytfanghe, Marc van, Les avatars contemporains de l'„hagiologie". A propos d'un ouvrage récent sur saint Séverin du Norique, in: Francia 5 (1977) 639–671.

[41] Zur Datierung vgl. Bratož (wie Anm. 1), 7 Anm. 4 (mit Literatur).

[42] Vgl. Eugippius, Excerpta ex operibus s. Augustini (ed. Pius Knoell [= CSEL 9/1] Wien 1885).

[43] Die 348 Kapitel zählende Edition Knoells (wie Anm. 42) stützt sich auf die älteste Handschrift (Codex Vaticanus 3375; 7. Jh.). Andere Handschriften weisen über 350 Kapitel auf, während Cassiodor (vgl. oben S. 294 f. Anm. 13) und einige Handschriften nur 338 kennen. Zu dieser Zählung neigt daher die neuere Forschung; vgl. Siniscalco, Paolo, Il numero primitivo degli „Excerpta" di Eugippio, in: REAug 10 (1964) 331–342.

[44] Brunhölzl (wie Anm. 1), 44.

demselben Werk jeweils in ihrer Reihenfolge beließ."[45] Darüber hinaus konnte de Vogüé, der Entdecker und Mitherausgeber der Eugippius-Regel[46], nach einer ausführlichen Analyse nicht nur eine Verwandtschaft der Exzerpte mit der besagten Regel nachweisen, sondern auch einige strukturelle Züge des Augustinus-Lesebuches namhaft machen.[47]

Bei näherer Betrachtung durchläuft das Florilegium[48] die großen Etappen der Offenbarung: die Schöpfung[49], die göttliche Fürsorge[50] und die Anfänge des Bösen[51] und wendet sich dann[52] einzelnen alttestamentlichen[53] und neutestamentlichen Erzählungen[54] sowie der in sechs Zeitalter periodisierten Heilsgeschichte[55] – kulminierend in Tod und Auferstehung Christi[56] – zu. Es behandelt[57] Fragen der Eschatologie, des jüngsten Gerichts, der Überwindung des Bösen und der Bestrafung der Sünder.[58] Thematisiert werden aber auch[59] Aspekte der christlichen Anthropologie, Moral und Disziplin.[60] Ferner geht es[61] um die Taufe und ihre Wirkung,[62] wie auch[63] um die Hl. Dreifaltig-

[45] Berschin, Walter, Bonizo von Sutri. Leben und Werk (= BGQMA 2) Berlin New York 1972, 35.

[46] Vgl. dazu unten S. 302–305.

[47] Vgl. Vogüé, Adalbert de, La règle d'Eugippe retrouvée?, in: RAM 47 (1971) 233–265; hier 237–258.

[48] Unter Rezeption von Confessiones 12, De Genesi ad litteram 1, 6, 8 und 11, De civitate Dei 11–12, Ad Orosium und De haeresibus ad Quodvultdeum.

[49] Vgl. Eugippius, Excerpta ex operibus sancti Augustini, 11,26 – 20,35 (ed. Knoell, [wie Anm. 42], 133^{1} – 170^{27}); ebenda, 38,53 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 225^{16} – 235^{11}).

[50] Vgl. ebenda, 28,43 – 30,45 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 203^{1} – 212^{26}).

[51] Vgl. ebenda, 21,36 – 24,39 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 171^{1} – 192^{20}); ebenda, 26,41–27,42 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 196^{1} – 202^{24}); ebenda, 35,50 – 37,52 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 218^{11} – 225^{15}).

[52] Unter Rezeption von Contra Faustum 12–16 und 22, Liber quaestionum de Genesi, Liber quaestionum de Exodo, De consensu evangelistarum 2–4 und Liber quaestionum evangelii 1–2.

[53] Vgl. Eugippius, Excerpta ex operibus sancti Augustini, 45,60 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 251^{1} – 255^{9}); ebenda, 49,64 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 265^{18} – 277^{21}); ebenda, 58,73 – 63,78 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 297^{17} – 319^{6}); ebenda, 68,83 – 85,100 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 326^{1} – 339^{10}); ebenda, 88,103 – 105,120 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 343^{15} – 366^{3}); ebenda, 110, 125 – 115, 130 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 389^{16}–403^{6}).

[54] Vgl. ebenda, 159, 175 – 179,197 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 557^{8} – 604^{12}).

[55] Vgl. ebenda, 44,59 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 249^{13} – 250^{26}); ebenda, 47,62 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 261^{1} – 263^{7}).

[56] Vgl. ebenda, 51,66 – 53,68 (ed. Knoell [wie Anm. 42], $279'$ – 289^{4}).

[57] Unter Rezeption von De civitate Dei 20–22.

[58] Vgl. Eugippius, Excerpta ex operibus sancti Augustini, 123,139 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 452^{20} – 455^{17}) ; ebenda, 125,141 – 158,174 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 459^{9}–557^{7}).

[59] Unter Rezeption von De mendacio, Contra mendacium, De continentia, De origine animae, De catecizandis rudibus, De fide et operibus und De sermone Domini in monte 1–2.

[60] Vgl . Eugippius, Excerpta ex operibus sancti Augustini, 181,199 – 192,210 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 613^{9} – 649^{25}); ebenda, 303,328 – 312,337 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 976^{1} – 1004^{11}).

[61] Unter Rezeption von De baptismo 1–7.

keit und um die heilsgeschichtlichen Sendungen des Sohnes und des Hl. Geistes[64]. Schließlich werden[65] die christliche Hermeneutik, die Zeichentheorie und die Grundelemente und -regeln des Wissens[66] und[67] die Problematik von Freiheit und Gnade[68] in den Blick genommen.

Der Hauptakzent liegt auf dem Thema Liebe (caritas), wie die einführende Ep. 167 an Hieronymus[69] und die abschließenden Texte aus den Werken Liber quaestionum LXXXIIII, De Trinitate 8 und Sermo de laude caritatis[70] bezeugen. Der Kompilator geht in seiner Auswahl und in seiner Textverarbeitung manchmal sehr frei mit seiner Vorlage um. Er läßt Worte oder sogar ganze Sätze ausfallen und fügt eigenständig überbrückende Wendungen hinzu.[71] Insgesamt stellt das Werk – und dies ist die entscheidende Absicht des Eugippius – eine Synthese der christlichen Lebensführung nach Augustinus dar.

Die Augustinus-Exzerpte des Eugippius spielten nicht nur im Rahmen der mittelalterlichen Augustinus-Lektüre und -Kenntnis eine bedeutende Rolle,[72] sondern bilden auch heute noch eine der wichtigsten Grundlagen für die Rekonstruktion der handschriftlichen Augustinus-Überlieferung[73].

---

[62] Vgl. Eugippius, Excerpta ex operibus sancti Augustini, 197, 215 – 218,236 (ed. Knoell [wie Anm. 42], $655^{16} - 696^{17}$.

[63] Unter Rezeption von De Trinitate 1–3, 5–6, 12 und 15 und De ascensione Domini.

[64] Vgl. Eugippius, Excerpta ex operibus sancti Augustini, 224, 243 – 245,269 (ed. Knoell [wie Anm. 42], $722^{1} - 803^{19}$).

[65] Unter Rezeption von De doctrina Christiana 1–3.

[66] Vgl. Eugippius, Excerpta ex operibus sancti Augustini, 246,270 – 274,299 (ed. Knoell [wie Anm. 42], $803^{20} - 877^{13}$). – Zu Eugippius' Auswahl aus De doctrina christiana vgl. Riché (wie Anm. 20), 111; Berschin, Bonizo (wie Anm. 45), 35 Anm. 177.

[67] Unter Rezeption von De haeresibus ad Quodvultdeum, Sermo ad populum, Epistula ad Valentinum, De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium, De dono perseverantiae, Contra Iulianum 3, De perfectione iustitiae hominis, Epistula responsionis ad consulta Hilarii und De natura et gratia.

[68] Vgl. Eugippius, Excerpta ex operibus sancti Augustini, 280,305 – 297,322 (ed. Knoell [wie Anm. 42], $897^{1} - 959^{17}$).

[69] Vgl. ebenda, 1,1 (ed. Knoell [wie Anm. 42], $34^{1} - 49^{24}$). – Eugippius, Ebenda 1,1 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 34^{5-11}) charakterisiert diese Schrift des Augustinus nämlich mit folgendem Untertitel: „De sententia Iacobi, qva dicit: Si totam qvis legem servaverit, offendat avtem in vno, factvs est omnivm revs; cvm idem dicat: In mvltis enim offendimvs omnes. In qvo libro de qvattvor virtvtibus, prvdentia, temperantia, fortitvdine, ivstitia diligentissime dispvtavit." Die Tugend ist dabei mit Augustinus als angemessene Liebe zu verstehen; vgl. Eugippius, Ebenda 1,1 (ed. Knoell [wie Anm. 42], 45^{8-11}): „Et ut generaliter breuiterque complectar quam de uirtute habeo notionem, quod ad recte uiuendum attinet: uirtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur."

[70] Vgl. ebenda, 342,378 – 348,384 (ed. Knoell [wie Anm. 42], $1082^{9} - 1100^{9}$).

[71] Vgl. Fransen, Paul-Irénée, D'Eugippius à Béde le Vénérable. À propos de leurs florilèges augustiniens, in: RBen 97 (1987) 187–194; hier 189.

[72] Vgl. z.B. das von Fransen (wie Anm. 71) erwähnte Augustinus-Florilegium des Beda Venerabilis († 735) zu den Paulinen oder die von Berschin, Bonizo (wie Anm. 45), 33–38 behandelte Augustinus-Anthologie des Bischofs Bonizo von Sutri († 1095).

[73] Vgl. Gorman, Michael M., The Manuscript Tradition of Eugippius' „Excerpta ex operibus sancti Augustini", in: RBen 92 (1982) 7–32, 229–265.

Berschin meint sogar, daß einer der ältesten Codizes der Exzerpte – der Vaticanus latinus 3375 – direkt im Scriptorum des Eugippius-Klosters Castellum Lucullanum entstanden ist.[74] Schließlich gehen auch die Kapitelüberschriften von einigen wichtigen Werken des Augustinus, z.B. von De Genesi ad litteram auf Eugippius zurück.[75]

Die Eugippius-Regel

Isidor von Sevilla († 636) bezeugt erstmals, daß Eugippius gegen Ende seines Lebens (also um 530) für die Mönche von Castellum Lucullanum eine Regel verfaßte.[76] Vor drei Jahrzehnten hat de Vogüé, ein guter Kenner der Regula Benedicti und ihrer Vorlage, der Regula Magistri,[77] im Parisinus latinus 12634 ein monastisches Florilegium bzw. ein anonymes Regel-Cento des 6. Jh.s entdeckt,[78] das er später mit der Eugippius-Regel identifizierte[79] und 1976 zusammen mit Ferdinand Villegas edierte[80]. Es handelt sich um eine Kompilation von Texten aus der Augustinus-, Basilius- und Pachomius-Regel, der Regula Magistri, der Regula Quatuor Patrum sowie der asketischen Schriften von Johannes Cassian († 432/35), Novatus und Hieronymus († 419/20).[81] Den Anfang bilden zwei ausführlichere Augustinus-Texte: der Ordo Monasterii und das Praeceptum,[82] wie überhaupt die Eugip-

---

[74] Vgl. Berschin, Biographie (wie Anm. 1), 183 Anm. 168; dagegen jedoch Gorman, Michael M., Eugippius and the Origins of the Manuscript Tradition of Saint Augustine's „De Genesi ad litteram", in: RBen 93 (1983) 7–30.

[75] Vgl. Gorman, Michael M., Chapter Headings for Saint Augustine's De Genesi ad litteram, in: REAug 26 (1980) 88–104. Dagegen verfaßte Augustinus – laut Henri I. Marrou, La division en chapitres des livres de La Cité de Dieu, in: ML.H 13 (1951) (= Mélanges Joseph de Ghellinck SJ 1) 235–249 – die Kapitelüberschriften von De civitate Dei meistens selbst.

[76] Vgl. Isidor von Sevilla, De viris illustribus, 13 (ed. Carmen Codoñer Merino [= Theses et studia philologica Salmanticensia 12] Salamanca 1964, 141): „Eugipius abba, hic ad quemdam Paschasium diaconum libellum de uita sancti monachi Seuerini transmissum breui stilo composuit. Scripsit etiam regulam monachis consistentibus in monasterio sancti Seuerini, quam eisdem moriens quasi testamentario iure reliquit. Claruit post consulatum Importuni iunioris, Anastasio imperatore regnante."

[77] Vgl. den Sammelband von Adalbert de Vogüé, Le Maitre, Eugippe et saint Benoît. Recueil d'articles (= RBS.S 17) Hildesheim 1984.

[78] Vgl. Vogüé, Adalbert de, Nouveaux Aperçus sur une Règle Monastique du VI[e] siècle, in: RAM 41 (1965) 19–54.

[79] Vgl. Vogüé, La règle (wie Anm. 47).

[80] Vgl. Eugippii Regula (ed. Ferdinand Villegas / Adalbert de Vogüé [= CSEL 87] Wien 1976).

[81] Vgl. dazu die Übersicht bei Villegas / Vogüé (wie Anm. 80), XIf., XXIII–XXVII. – Die Arbeit von Franz Rainer Weisengruber, Die Regel-Kompilation des Eugippius und ihre Quellen, Salzburg 1989 (maschinenschriftl. Diss.) – vgl. die kurze Zusammenfassung in: Sprachkunst 21 (1990) 218 – war mir leider nicht zugänglich.

[82] Vgl. Eugippii Regula, 1,1–29 und 1,30–154 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 3–16).

pius-Regel erstmals bezeugt, daß Augustinus Regel-Texte verfaßte[83]. Der Aufbau der Eugippius-Regel zeigt Ähnlichkeiten mit seinen Augustinus-Exzerpten[84] und auch die bisweilen beobachtbaren Umformulierungen bei der Rezeption anderer Quellen verraten manchmal augustinischen Einfluß.[85] Vor allem diese Umstände, aber auch einige Ähnlichkeiten mit der Severinus-Vita in Sprache, Struktur und monastischer Lehre[86] veranlaßten de Vogüé daher zu der Hypothese, Eugippius sei der Autor der anonym überlieferten Regel- Kompilation. Unter dieser Voraussetzung datierte er ihre Entstehung auf die Jahre 530/35.[87]

Mit Augustinus schickt Eugippius seiner Regel zunächst das biblische Zweigebot der Gottes- und der Nächstenliebe voraus, um dadurch der anschließenden Schilderung des Mönchslebens und der Aufzählung der konkreten klösterlichen Vorschriften Grundlage und Ziel zu geben.[88] Erst dann folgen – weitgehend wörtlich von Augustinus übernommen[89] – grundlegende klösterliche Normen, so vor allem Bestimmungen über das Stundengebet, die Arbeit, die Lektüre und den gemeinsamen Tisch der Brüder, über ihr Verhältnis zum Eigentum, über ihr Reden und Schweigen, über ihre Einmütigkeit und Solidariät, über ihre Zurückhaltung gegenüber Frauen, aber auch über die Kleidung der Brüder, über ihren Umgang mit den Kranken, über die Lösung von Streitigkeiten, über den Respekt vor dem Propst (praepositus) oder Priester (praesbyter) des Klosters sowie über die rechte Haltung der letzteren.[90] Es schließen sich[91] Anweisungen an den Ökonomen des Klosters (cellarius)[92] und[93] Hinweise über den Umgang mit den alltäglichen Arbeitsgeräten an.[94] Daraufhin werden in der klassischen Form der Frage und Antwort[95] einige Themen der Disziplin, des täglichen Lebens und der gegenseitigen Verantwortung der Brüder behandelt.[96] Anschließend übernimmt Eugippius aus der Regula Magistri einen Katalog von Lastern

---

[83] Vgl. Drobner (wie Anm. 36), 304.

[84] Vgl. Vogüé, La Règle (wie Anm. 47).

[85] Vgl. Vogüé, Adalbert de, Quelques observations nouvelles sur la Règle d'Eugippe, in: Ben. 22 (1975) 31–41.

[86] Vgl. Vogüé, La règle (wie Anm. 47), 258–260; ders., Quelques observations (wie Anm. 85), 39–41, Villegas / Vogüé (wie Anm. 80), VII–IX.

[87] Zur Datierung vgl. Villegas / Vogüé (wie Anm. 80), XIV–XVII; bes. XVII.

[88] Vgl. Eugippii Regula, 1,1 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 3): „Ante omnia, fratres carissimi, diligatur deus, deinde et proximus, quia ista sunt praecepta principaliter nobis data." – Mit dieser Prämisse beginnt auch Augustins Ordo Monasterii.

[89] Unter Rezeption des Ordo Monasterii und des Praeceptum des Augustinus.

[90] Vgl. Eugippii Regula, 1,1–154 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 3–16).

[91] Unter Rezeption von Regula Magistri 16 und Regula Quatuor Patrum 12.

[92] Vgl. Eugippii Regula, 2,1–25 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 16–18).

[93] Unter Rezeption von Regula Basilii, interr. 103f. und 106 sowie Regula Magistri 17.

[94] Vgl. Eugippii Regula, 3,1–16 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 18f.).

[95] Unter Rezeption von Regula Basilii, interr. 67f.; 70; 95; 99; 101f.; 122; 28f.; 43f. und 53.

[96] Vgl. Eugippii Regula, 4,1–16,3 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 20–28).

und Fehlern, vor denen sich die Brüder hüten sollten,[97] einen Traktat über den Gehorsam sowie über die Demut und ihre Stufen,[98] wobei er an letzteren Text eine Abhandlung des Novatus zum gleichen Thema anhängt[99]. Dazwischen ist[100] vom Eilen zum Gebet[101], vom Schweigen nach der Komplet,[102] und vom Gebet selbst[103] die Rede. Nach letzteren Ausführungen beschäftigt sich die Regel[104] mit den Eigenschaften und Aufgaben des Abtes[105] und fügt zum gleichen Thema aus der Pachomius-Regel[106] das Kapitel über den Propst (praepositus) hinzu,[107] um schließlich aus der Regula Magistri[108] die bekannte Stelle über die vier Arten der Mönche zu übernehmen[109]. Aus den Conlationes des Johannes Cassian schöpft Eugippius[110] die Lehre vom Kampf gegen die Leidenschaften und von den sechs Stufen der Reinheit[111], während er aus den Institutiones des gleichen Autors[112] neben einigen disziplinären Regelungen[113] nicht nur den Rat, alle gefährlichen Gedanken einem älteren Mitbruder (seniori) zu offenbaren[114], übernimmt, sondern auch die Anleitung zum spirituellen Aufstieg, d.h. zum Weg von der Gottesfurcht zur Gottesliebe[115]. Mit einigen praktischen Anweisungen über die Exkommunikation schuldig gewordener Brüder[116] und Ausführungen des Basilius und des Hieronymus[117] über den großen spirituellen Nutzen des ge-

---

[97] Vgl. ebenda, 17,1–11 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 28) unter Rezeption von Regula Magistri 5.

[98] Vgl. Eugippii Regula, 18,1–70 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 29–34) unter Rezeption von Regula Magistri 7; Eugippii Regula, 23,1–4 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 40f.) unter Rezeption von Regula Magistri 74; Eugippii Regula, 28,1–114 (ed. Villegas/Vogüé [wie Anm. 80], 51–61) unter Rezeption von Regula Magistri 10.

[99] Vgl. Eugippii Regula, 29,1–112 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 61–67) unter Rezeption von Novati Sententia.

[100] Unter Rezeption von Regula Magistri 54f.; 73; 30; 74 und 47.

[101] Vgl. Eugippii Regula, 19,1–21,20 (ed. Villegas / Vogüe [wie Anm. 80], 34–38).

[102] Vgl. ebenda, 22,1–23 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 38–40).

[103] Vgl. ebenda, 24,1–24 (ed. Villegas / Vogüe [wie Anm. 80], 41 f.).

[104] Unter Rezeption von Regula Magistri 2.

[105] Vgl. Eugipii Regula, 25,1–21 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 43–45).

[106] Unter Rezeption von Regula Pachomii 159.

[107] Vgl. Eugipii Regula, 26,1–46 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 45–47).

[108] Unter Rezeption von Regula Magistri 1 und Ths.

[109] Vgl. Eugipii Regula, 27,1–43 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 47–51). Es geht um die berühmte Typologie der Mönche aus der Regula Magistri: 1. die coenobitae, die im Kloster unter einer Regel und einem Abt gemeinsam leben; 2. die anachoritae, die mit der Zustimmung ihrer Gemeinschaft in der Einsamkeit der Wüste leben; 3. die sarabaitae, die zu zweit oder zu dritt oder auch allein relativ locker in der Welt leben; und schließlich 4. die girouagi, die ohne jede Regel pilgern.

[110] Unter Rezeption von Johannes Cassian, Conlationes 12.

[111] Vgl. Eugipii Regula, 30,1–31,8 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 68f.).

[112] Unter Rezeption von Johannes Cassian, Institutiones 2–4.

[113] Vgl. Eugipii Regula, 34,1–38,8 (ed. Villegas / Vogüe [wie Anm. 80], 74–80).

[114] Vgl. ebenda, 32,1–10 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 70).

[115] Vgl. ebenda, 33,1–54 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 71–74).

[116] Vgl. ebenda, 39,1–40,67 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 81–85). – Eugippius rezipiert hier Regula Magistri 12f.

[117] Unter Rezeption von Regula Basilii, interr. 3 und Ep. Hieronymi 125.

meinsamen Lebens[118] schließt Eugippius sein Regel-Cento ab. Trotz der Vielzahl und der Unterschiedlichkeit ihrer Quellen erweist sich die Regel damit als eine ausgewogene Anthologie zum Mönchsleben, in der die Themen Liebe und Solidariät, Gebet und Arbeit, Demut und Reinheit dominieren.

Würdigung

Obwohl Eugippius in Historikerkreisen für den Raum der Provinzen Raetia Secunda und Noricum vor allem als authentischer Zeuge der bewegten spätrömischen Zeit sowie der Auseinandersetzungen zwischen der römischen Bevölkerung und den Germanen gilt, verstand er sich selbst wohl nicht so sehr als Historiker, sondern eher als Hagiograph und als Tradent der christlichen Spiritualität und der – nach seiner Überzeugung – damit verbundenen römischen Kultur. Was Eugippius von seinem Meister Severinus lernte und was er den Lesern seiner Augustinus-Exzerpte, aber auch seinen Mönchen in Castellum Lucullanum durch seine Regel nahezubringen versuchte, war vor allem die christliche Praxis der geordneten und der je konkreten Situation angemessenen Liebe, eine von Eugippius selbst geübte Grundhaltung, die sich an den konkreten Beispielen der biblischen Erzählungen orientiert und die daher auch den historischen Severin vor dem Hintergrund dieser Erzählungen erlebt und interpretiert. Nicht nur seine Regel, die schon aufgrund ihres Genus in erster Linie auf die Praxis abzielt, sondern auch sein Augustinus-Lesebuch zeigt sich vorwiegend an der asketischen Praxis und am spirituellen Weg des Christentums interessiert. Demzufolge fehlen in der Augustinus-Kompilation sowohl die philosophische Frühdiagnose Augustins, als auch die höchst spekulativen philosophisch-theologischen Passagen aus De Trinitate und De civitate Dei. Ebenso orientiert sich auch das exegetische Interesse des Eugippius deutlich an der christlichen Praxis; denn er interpretiert biblische Erzählungen nicht so sehr mit bibelwissenschaftlichen Methoden, sondern weitgehend anhand der christlichen Lebensführung eines Severin. Obwohl Augustinus ohne Zweifel seine Hauptquelle darstellt, geht aus der Regel des Eugippius eindeutig hervor, daß er auch andere Strömungen der christlichen Spiritualität kannte und sie alle in seinem Kloster beheimatet wissen wollte. Schließlich legte Eugippius der Nachwelt mit seiner Severinus-Vita, mit seinen Augustinus-Exzerpten und mit der aus mehreren Quellen kompilierten Regel drei grundlegende literarische Genera vor, die im spirituellen Leben des frühmittelalterlichen Abendlandes eine wichtige Rolle spielen sollten.

---

[118] Vgl. Eugipii Regula, 41,1–42,14 (ed. Villegas / Vogüé [wie Anm. 80], 86–91).

Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation"

Zum kirchlichen Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts

Von Harm Klueting

[Zweiter Teil*]

4. Motive und Anlässe für den Übergang vom Luthertum zum Reformiertentum

Es soll hier nicht nach den individuellen und den gruppenspezifischen Motiven der Fürsten und Grafen und der sie beratenden Theologen und Beamten für den Übergang zum Reformiertentum gefragt werden[243]. Wichtiger sind die aus dem historischen Zusammenhang kommenden Motive, anders gesprochen: der ‚Sitz im Leben' des Übergangs zum Reformiertentum im Deutschland des 16. Jahrhunderts.

Deutlich ist zum einen das Moment der humanistischen Irenik. Nicht nur Zwingli und Melanchthon kamen vom Humanismus her, auch der Erasmus-Schüler Johannes à Lasco oder der von ihm beeinflußte Vorgänger Pezels in Bremen, Albert Rizaeus Hardenberg, der über den Reformhumanismus zum Zwinglianismus gelangt war[244]. Das humanistische Streben nach Ausgleich und eine um Friedenswahrung bemühte Position, die die Haltung der Gnesiolutheraner verwarf und der ‚offeneren' Richtung Melanchthons zuneigte und über diese Brücke zum Reformiertentum fand, begegnet auch bei einigen Fürsten und Grafen wie Ludwig d.Ä. von Wittgenstein[245] oder Hermann von Neuenahr[246] und war auch noch bei Johann Sigismund von

---

* Erster Teil in diesem Band 167–199.

243 Dazu Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 230 f.; ders., „Zweite Reformation" (wie Anm. 38) 29, 31, 33 f.

244 Hier nur Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 16 f.

245 Bauer, Reformation (wie Anm. 159) 38, 82.

246 Faulenbach, Hermann von Neuenahr (wie Anm. 153) 117; ders., Hermann, Graf zu Neuenahr (wie Anm. 153) 82 f.

Brandenburg lebendig[247]. Die Kurpfalz, Brandenburg und die niederrheinischen Herzogtümer waren in der Mitte des 16. Jahrhunderts Zentren erasmischer Vermittlungspolitik[248]; für Hermann von Neuenahr ist die Nähe zum Humanismus bekannt[249].

Wichtiger waren der Streit um die Konkordienformel und die dogmatische Abkapselung des Luthertums unter der FC von 1577, die den Abschluß der lutherischen Konfessionsbildung brachte, aber die Schüler und Anhänger des 1560 gestorbenen Melanchthon in das reformierte Lager drängte[250]. Die Arbeiten an der FC begannen 1569. Erreicht werden sollte eine verbindliche Auslegung der CA, wobei von der Invariata ausgegangen wurde[251]. Nach neuen Streitigkeiten um die Unterschrift unter die FC[252] wurde das Konkordienbuch von 1580[253] von 86 Fürsten und Städten und rund 8.500

---

247 Gassmann, Ecclesia Reformata (wie Anm. 79) 252 f.

248 Luttenberger, Glaubensfreiheit (wie Anm. 133). Siehe auch Literatur zum Erasmianismus oben Anm. 179.

249 Nauert, Graf Hermann von Neuenahr (wie Anm. 202).

250 Während Wilhelm H. Neuser, Die Konfessionalisierung des Protestantismus im 16. Jahrhundert, in: Helmut Baier (Hrg.), Konfessionalisierung vom 16.–19. Jahrhundert. Kirche und Traditionspflege, Neustadt/Aisch 1989 11–26, besonders 17, die konfessionstrennende Rolle von FC und Konkordienbuch betont, tritt Johannes Wallmann, Lutherische Konfessionalisierung – ein Überblick, in: Rublack (Hrg.), Lutherische Konfessionalisierung (wie Anm. 40) 33–53, hier 51–53, einer Überbewertung der FC entgegen.

251 Ernst Wolf, Art. Konkordienformel, in: RGG^3 3 (1959) 1777–1779; Ernst Koch, Art. Konkordienformel, in: TRE 19 (1990) 476–483; Bernhard Lohse, Lehrentscheidung ohne Lehramt. Die Konkordienformel als Modell theologischer Konfliktbewältigung, in: KuD 26 (1980) 174–187; Jörg Baur, Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott, in: Martin Brecht – Reinhard Schwarz (Hrg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, 195–218, wieder in: Ders., Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, 117–144; Inge Mager, Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag-Rezeption-Geltung (= SKGNS 33), Göttingen 1993.

252 Jürgen Petersohn, Staatskunst und Politik des Markgrafen Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach und -Bayreuth 1539–1603, in: ZBLG 24 (1961) 229–276; Werner-Ulrich Deetjen, Corcordia concors – Concordia discors. Zum Ringen um das Konkordienbuch im Süden und mittleren Westen Deutschlands, in: Brecht – Schwarz (Hrg.), Bekenntnis und Einheit (wie Anm. 251) 303–349; Irene Dingel, Ablehnung und Aneignung. Die Bewertung der Autorität Martin Luthers in den Auseinandersetzungen um die Konkordienformel, in: ZKG 105 (1994) 35–57.

253 Ernst Wolf, Art. Konkordienbuch, in: RGG^3 3 (1959) 1776 f.; Ernst Koch, Art. Konkordienbuch, in: TRE 19 (1990) 472–476; Brecht – Schwarz, Bekenntnis und Einheit (wie Anm. 251) (darin u.a. Wolf-Dieter Hauschild, Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften. Zur Vorgeschichte des Konkordienbuches, 235–252); Lewis W. Spitz – Wenzel Lohff (Hrg.), Discord, Dialogue, and Concord. Studies in the Lutherian Reformation's Formula of Concord, Philadelphia 1977; Ernst Koch, Aufbruch und Weg. Studien zur lutherischen Bekenntnisbildung im 16. Jahrhundert, Stuttgart 1983 (= AzTh I 68); Gunther Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd. 1, Berlin-New York 1996.

Pfarrern unterzeichnet. Andere evangelische Fürsten und Grafen verweigerten die Unterschrift. Viele von ihnen optierten bald darauf für das Reformiertentum. In gemeinsamer Gegnerschaft gegen das Konkordienwerk fanden sich Philippisten und kurpfälzische Reformierte – Moltmann formuliert: „Aus dem Bereich der Formula Concordiae verdrängt, lebte das melanchthonische Erbe jetzt in den reformierten Kirchen weiter"[254] –, nicht zuletzt bei dem geplanten Werk einer reformierten Gegenkonkordie[255].

Für das Reformiertentum in Deutschland noch wichtiger wurde die gegenreformatorische Rekatholisierung. Auffällig ist, daß der Übergang der einzelnen Territorien zum Reformiertentum zeitlich jeweils mit Schüben der Rekatholisierung[256] in anderen, oft in benachbarten Territorien zusammenfiel. Das begann schon in der Kurpfalz, wo der Heidelberger Katechismus zeitlich mit dem Abschluß des Konzils von Trient zusammentraf, aber auch mit der 1563 aufgenommenen Rekatholisierungspolitik in Bayern unter Herzog Albrecht V. Die Öffnung der neuenahrischen Gebiete für das Reformiertentum stand zeitlich in Parallele mit dem Beginn der Rekatholisierung am Niederrhein nach der Wahl Salentins von Isenburg zum Kölner Erzbischof im Jahre 1567. Die Aufnahme der Philippisten in Nassau-Dillenburg und Wittgenstein 1574 berührte sich zeitlich mit der fortschreitenden Rekatholisierung, wie sie seit 1573 im Hochstift Würzburg, seit 1574 in den kurmainzischen Gebieten – auch in den Nassau-Dillenburg und Wittgenstein benachbarten kurmainzischen Enklaven in Hessen – und seit 1578 in Innerösterreich vorgenommen wurde.

Ganz deutlich ist dieser Zusammenhang bei den Grafschaften Bentheim, Tecklenburg und Steinfurt in Westfalen. Graf Arnold II. (IV.) übertrug seine schon 1573, bei seiner Eheschließung mit Magdalena von Neuenahr[257], getroffene persönliche Entscheidung für das Reformiertentum in dem Augenblick, 1587/88, auf das Kirchenwesen seiner Territorien, als Fürstbischof Ernst von Bayern im benachbarten Hochstift Münster die Rekatholisie-

[254] Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 88.

[255] Hier hat der erwähnte Briefwechsel mit Landgraf Wilhelm IV. (oben bei Anm. 231) seinen historischen Ort. Wilhelm IV. war es, der die von Hieronymus Zanchi 1581 vorgelegte, unter Mitwirkung von Theodor Beza, Lambertus Danaeus, Simon Goulart und Antoine de la Roche de Chandieu von Jean François Salvard erstellte „Harmonia Confessionum" angeregt hatte. Dazu außer Anm. 96: Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 148. Zu dem gesamten Komplex jetzt umfassend: Irene Dingel, Concordia controversa. Die öffentliche Diskussion um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts (= QFRG 63), Gütersloh 1996, besonders 132–148.

[256] Auf Literaturhinweise wird hier verzichtet. Siehe jedoch zusammenfassend Gottfried Maron, Art. Katholische Reform und Gegenreformation, in: TRE 18 (1989) 45–72; Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 277–299 310–319.

[257] Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 223.

[258] Alois Schröer, Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1555–1648), Bd. 2: Die Gegenreformation in den geistlichen Landesherrschaften, Münster 1987 222–266, besonders 229–238; Rudolfine Freiin von Oer, Münster, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), Territorien des Reichs, Bd. 3 (wie Anm. 76) 108–129, besonders 125 f.; Ronnie Po-chia Hsia, Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618 (= QFGSM NF 13), Münster 1989 (zuerst engl.: Society and Religion in Münster, 1535–1618, New Haven-London 1984).

rungspolitik aufnahm[258]. Diese beantwortete der Graf von Bentheim mit der Einführung reformierter Gottesdienstformen[259]; der Niederlassung der Jesuiten in Münster im Februar 1588, die dort ein Kollegium errichteten und das Gymnasium Paulinum übernahmen, stellte der Graf im Frühjahr 1588 die Gründung einer Lateinschule in Schüttorf in der Grafschaft Bentheim entgegen, die 1591 nach Burgsteinfurt verlegt und nach dem Vorbild der Hohen Schule zu Straßburg[260] und der 1584 erfolgten Gründung in Herborn[261] zu einer reformierten Hohen Schule ausgebaut wurde[262]. Ähnliche Zusammenhänge gab es zwischen der reformierten Umgestaltung des lutherischen Kirchenwesens in Anhalt, Lippe und Hessen-Kassel bis hin zum Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg zum Reformiertentum und dem Höhepunkt der Rekatholisierungspolitik der deutschen Habsburger. „Von Fällen wie den Bentheimischen Grafschaften in Westfalen abgesehen, bei denen das als möglich erscheint, wird man kaum einen direkten Kausalzusammenhang im Sinne einer Beziehung von Ursache und Wirkung zwischen der Rekatholisierung in dem einen und der Einführung des Reformiertentums in dem anderen Territorium aufweisen können. Daß es sich dabei aber nicht nur um ein bloß zufälliges Zusammentreffen von Vorgängen handelte, die nichts miteinander zu tun hatten, wird in den Quellen selbst deutlich, etwa in den Schriften Christoph Pezels"[263].

In Pezels Nassauischem Bekenntnis finden sich die Sätze: „Nun were zwar wohl zu wünschen gewesen, das baldt mit der angehenden Lehr des Evangelii für ein fünffzig oder sechtzig Jharen als man sich erstlich von dem Bapstumb abgesondert, alle die Bäpstischen Mißbräuch in den Evangelischen Kirchen in Teutschslandt abgeschafft hetten werden mögen. Aber es ist leichtlich zu erachten, das man in Anfang der Reformirten Religion [d.h. der lutherischen Reformation] nicht alles zugleich und auff ein mahl hatt bestellen oder einführen können"[264]. Pezel strebte die Fortsetzung und Vollendung des von Luther begonnenen Werkes und die Erledigung des „in Anfang der Reformirten Religion" vor „fünfftzig oder sechtzig Jharen" unerledigt Gebliebenen an, nämlich die Abschaffung der „Bäpstischen Mißbräuch in den Evangelischen Kirchen". Was damit gemeint war, steht auch im Nassauischen Bekenntnis, wo Pezel klagt, „das in etlichen der Augspurgischen Confession zugethanen Kirchen noch allerley Reliquien oder überbliebene Gebreuch, so man noch auß dem Babstumb behalten, und nicht gentzlich abgeschaffet, zu befinden"[265]. Es ging also um die im Luthertum bewahrten katholischen Traditionsbestände. Dazu gehörten liturgische Gewänder, liturgische Gottesdienste, die als „Messe" bezeichnet wurden, Heiligenfeste, darunter auch Marienfeste, der Exorzismus bei der Taufe, Hostien beim

---

259 Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 324–326.

260 Schindling, Humanistische Hochschule (wie Anm. 77).

261 Menk, Hohe Schule zu Herborn (wie Anm. 77).

262 Wie Anm. 165.

263 Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 222 f.

264 BSRK Nr. 36, 737, Z. 27–34.

265 Ebd. 738, Z. 17–19.

Abendmahl, Altarkerzen, Bilder und Kirchenschmuck, die Privatbeichte mit Absolution, Weihrauch und Ministranten, das lateinische Breviergebet, das Fronleichnamsfest, Prozessionen und Fastenzeiten und mancherorts sogar die Eucharistie mit der Wandlung von Brot und Wein und dem Klingelzeichen, das den Vollzug der Wandlung anzeigte[266].

Noch deutlicher wird dieses Motiv in Pezels „Erklerungsschrift der Verenderung etzlicher Kirchenceremonien in der Graveschafft Nassau-Catzenellenbogen" von 1578[267]. Pezel betont hier die grundsätzliche Übereinstimmung der „beiden Confession, so in den evangelischen Kirchen im Brauch sindt"[268], in Fragen der Lehre; gemeint sind nicht die beiden Fassungen der CA, sondern das Augsburgische Bekenntnis und die von der Schweizer Reformation ausgegangenen Kirchenbildungen innerhalb und außerhalb Deutschlands[269]. Wie schon der Titel sagt, bestand die Einführung des Reformiertentums für den Pezel von 1578 vornehmlich in der „Verenderung etzlicher Kirchenceremonien". Es waren gewiß auch, aber nicht nur politische Rücksichten im Blick auf den Augsburger Religionsfrieden, wenn Pezel hervorhob, daß sich Nassau-Dillenburg mit der Änderung der Zeremonien nicht von der „waren Augspurgischen Confession"[270], also wohl der Variata, abgesondert habe. Wichtig scheint, daß den äußeren Formen des Gottesdienstes bei Pezel kein Bekenntnischarakter zukam[271]. Nicht aus Gründen der Lehre hatte man in Nassau-Dillenburg also die im Luthertum bewahrten katholischen Formen abgeändert, sondern lediglich „aus erheblichen Ursachen und sunderlich, damit man sich vom Babstumb desto mehr entlediget"[272].

Hinter den „erheblichen Ursachen" stand bei Pezel und anderen die Furcht, daß es den Katholiken gelingen könne, wegen der „Gleichförmigkeit in vielen äusserlichen Ceremonien die Leuth wieder zu ihrer Religion zu ziehen"[273]. Pezel sprach von der „notwendige(n) Verenderung in den überblibenen Bepstischen Ceremonien" und begründete das für Nassau-Dillenburg damit, daß „dießer Landt Kirchen, so an vielen Orthen dem Bapstumb nahe gelegen, je mehr und weitter von demselben abgesondert und unterschieden"[274] werden müßten. Man habe jetzt „fug und Ursach genugsam", daß man auch bei den Zeremonien „Cristliche Emendation

---

[266] Zeeden, Entstehung (wie Anm. 13) 81–89; ders., Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: HZ 185 (1958) 249–299, wieder in: Ders., Konfessionsbildung (wie Anm. 13) 67–112, danach Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 223. Noch nicht zugänglich war Susan C. Karant-Nunn, The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany, London 1997.

[267] Hess. HStA Wiesbaden, 171 K 1181, Bl. 1r-77v. Der Text findet sich teilw. wörtlich in den in BSRK Nr. 36 abgedruckten Abschnitten wieder.

[268] „Erklerungsschrift" (wie Anm. 267), Bl. 53v.

[269] Eindeutig ebd., Bl. 54r.

[270] So mehrfach ebd., u.a. Bl. 55r.

[271] Ebd., Bl. 55r. Siehe auch Klueting, Gab es eine „Zweite Reformation"? (wie Anm. 38) 271.

[272] „Erklerungsschrift" (wie Anm. 267), Bl. 55r.

[273] Ebd., Bl. 5r.

[274] BSRK Nr. 36, 739, Z. 5 und 8–10.

endtlich vor der Handt neme, und nicht das angefangene Werck in der Helfft ersitzen laße"[275]. „Fug und Ursach" waren die fortschreitende Rekatholisierung in weiten Teilen des Reiches und in der territorialen Nachbarschaft und die Verfestigung des Luthertums unter der Konkordienformel.

Auch wenn die bentheimischen Grafschaften im Gegensatz zu Nassau-Dillenburg dem kurpfälzisch-niederrheinischen Reformiertentum zuzurechnen sind, so zeigt sich doch in beiden Fällen dasselbe Bild. Wenn Graf Arnold II. (IV.) von Bentheim die Übertragung seiner persönlichen Entscheidung für das Reformiertentum auf seine Territorien um bald anderthalb Jahrzehnte verzögerte, so lag das am Fehlen eines Anlasses, solches zu einem früheren Zeitpunkt zu tun. Dieser Anlaß war erst mit dem Beginn der Rekatholisierungspolitik im Hochstift Münster gegeben. Dabei ging es dem Grafen mit der Einführung reformierter Gottesdienstformen in seinen Ländern aber nicht nur um die Sicherung der Reformation gegen Rekatholisierung durch Immunisierung des Kirchenvolks mittels radikaler Beseitigung der im Luthertum bewahrten katholischen Formen, sondern auch um territorialpolitische Ziele[276]. Die Motivlage des Grafen von Bentheim 1587/88 war anders als die des Theologen Pezel 1578[277], weil Rekatholisierungserfolge Münsters in seinen Grafschaften als Vehikel zur Durchsetzung territorialpolitischer Ansprüche des Hochstifts Münster auf Kosten seiner Landeshoheit hätten dienen können. Um das zu verhindern, mußten die Kirchenräume und die Gottesdienste von allen katholischen Resten gereinigt werden, wobei die Phasen, in denen das geschah, vom Wechsel der Residenzorte abhängig waren.

Den Auftakt bildete im Herbst 1587 die „reformation und sauberungh" der Pfarrkirche in der damaligen Residenz Tecklenburg von den „reliquien deß Pabstumbs als Altaren, liechter, Chorhembde"[278], die das mit der Tecklenburger Kirchenordnung von 1543[279] dort eingeführte lutherische Kirchenwesen beibehalten hatte[280]. Ende Dezember 1587 wurde der Hochaltar in der Tecklenburger Kirche niedergelegt. Das fand seine Fortsetzung mit dem Abriß des Hochaltars in der Gronauer Kirche im November 1588 und 1589 mit der Purifizierung der Schloßkapelle in Burgsteinfurt, wohin der Hof inzwischen übergesiedelt war. 1591 folgte die Purifizierung der Pfarrkirchen in Burgsteinfurt und in Neuenhaus in der Grafschaft Bentheim. Nach erneuter Verlegung der Hofhaltung, diesmal nach Schloß Bentheim, ließ der Graf 1592 die Pfarrkirche in Bentheim „von allen Bäpstlichen reliquien

---

[275] Ebd. 737, Z. 47 – 738, Z. 2.

[276] Dazu Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 225.

[277] Siehe auch Schmidt, Zweite Reformation in den Reichsgrafschaften (wie Anm. 76).

[278] Döhmann, Leben (wie Anm. 207) 23.

[279] Druck: Ernst Friedländer, Die Kirchenordnung der Grafschaft Tecklenburg vom 24. August 1543, Münster 1870. Siehe auch Goeters, Ev. Kirchenordnungen (wie Anm. 99) 141.

[280] Schröer, Reformation I (wie Anm. 80) 184–198; Friedrich Große-Dresselhaus, Die Einführung der Reformation in der Grafschaft Tecklenburg, Phil. Diss. Münster 1918.

reinigen, die Altaren abbrechen und die steinerne Crucifixen (...) herunter werffen"[281]. Zum Jahre 1597 meldet die „Vita Arnoldi", daß der Graf „auß christlichem eiffer die uberigen Kirchen in der Graffschafft Bentheim von allen, was in denselben Päpstlichen wercks wider Gottes wortt uberig wahr, nach form der ersten Reformation, derer droben gedacht, sauberen laßen"[282]. Mit der „ersten Reformation" waren die Vorgänge in Tecklenburg von 1587 gemeint[283].

Auch das Luthertum der Konkordienformel behielt viele der äußeren Formen der alten Kirche bei, die es dem ungebildeten und theologisch nicht geschulten, oft – wie der größere Teil der Bevölkerung – noch illiteraten Laien sehr schwer machten, wahrzunehmen, ob er sich in einem katholischen oder in einem protestantischen (lutherischen) Gottesdienst befand. Daher fürchteten philippistische, reformierte und calvinistische Theologen und die von ihnen beeinflußten Landesherren Rekatholisierungserfolge der Jesuiten. Wegen der vordringenden Gegenreformation – und wegen der konfessionellen Abschließung des Luthertums, das viele dieser „Ceremonien" bewahrte – schritten solche Theologen und an der Sicherung des Protestantismus – aus religiösen oder aus politischen Gründen – interessierte Landesherren zur „Emendation", also zur Säuberung der Kirchenräume und der Gottesdienste von allen katholischen Resten. Um diese Purifizierung von Gottesdienst und Kirchenräumen ging es zunächst und vor allem beim Übergang vom Luthertum zum Reformiertentum. Es waren nicht in erster Linie theologische Gründe, die zu diesen Änderungen führten, sondern kirchenpolitisch-praktische Überlegungen zur Sicherung des evangelischen Kirchenwesens gegen die Gegenreformation und vor allem zur Immunisierung der Bevölkerung gegen den Rekatholisierungsdruck, der von dem erneuerten Katholizismus des Tridentinums ausging und von Orden wie den Jesuiten getragen wurde. Wenn dabei ein Theologe wie Pezel und ein Landesherr wie der Graf von Bentheim von unterschiedlichen Motiven geleitet wurden, so war die Einführung des Reformiertentums doch für beide „negative Gegenreformation"[284].

5. Reformierte Propria

a) Zeremonialfragen und Vorrang des Rituellen

In den bentheimischen Grafschaften fällt der Vorrang des Rituellen auf. 1587 beginnt die „sauberungh" der Kirchen und der Gottesdienste. Ende 1587 wird die reformierte Moerser Kirchenordnung übernommen, die die Zeremonialfragen ausführlich regelt, vor allem die Verwaltung der beiden Sakramente: Bei der Taufe Verbot der Nottaufe und des Exorzismus[285]; beim

[281] Döhmann, Leben (wie Anm. 207) 34.

[282] Ebd. 48.

[283] Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 227; Wolgast (wie Anm. 44) 316–331.

[284] Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 222 f.

[285] Jacobson (Hrg.), Urkundensammlung (wie Anm. 208), Nr. CLXXVI, 392 f.

Abendmahl Abschaffung der Oblaten und Einführung des Brotbrechens, Regelung der Nichtzulassung „gottlose(r) und unbussfertige(r)" Personen und Abschaffung der Privatbeichte, an deren Stelle eine allgemeine „furbereittungh" vorgeschrieben wird, bei der „abzumahnen" sind „alle Abgöttische(n), Alle so verstorbene Heilige, Engel oder Andere Creaturen anruffen, die Bilder verehren (...)"[286]. Auch die Ordnung der Feiertage ist hier festgesetzt, von denen Weihnachten, Ostern und Pfingsten, jeweils mit den beiden folgenden Tagen, sowie Neujahr und Himmelfahrt verbleiben, während „die andern feirtage, die man bis an her gehalten, weil sie dem Wordt Gottes zuwider, (...) abgeschaffet werden"[287]. Die nähere Bestimmung der Lehrfragen läßt hingegen, wenn man von der Nennung des Katechismus, wohl des Heidelberger, den altchristlichen Symbolen, der Zehn Gebote, des Vaterunser und der „canonici libri des A. und N.T."[288] absieht, lange auf sich warten und erfolgt erst nach dem Tod des Grafen Arnold (gest. 1606) mit den auch als „Bentheimer Bekenntnis" bezeichneten 13 Bentheimer Prediger-Artikeln von 1613[289], die, 1617, 1619 und 1624 erweitert, in lateinischer Sprache Fragen wie Trinität, Person und Ämter Christi, Kindertaufe und Gnadenwahl behandeln.

Dieser Vorrang des Rituellen läßt sich auch in anderen Territorien beobachten[290]. Das gilt auch für die Kurpfalz, wie Friedrich III. im Dezember 1561 beim Abendmahl das Brotbrechen vorschrieb[291], während die Neubearbeitung der Lehrgrundlage, deren Ergebnis der Heidelberger Katechismus war, erst danach in Angriff genommen wurde. Aber auch der Heidelberger Katechismus ist keine reine Lehrschrift, wie das Bentheimer Bekenntnis von 1613, sondern verbindet Lehrmäßiges und Rituelles, das hier eine Einheit eingeht[292].

Auch der Heidelberger Katechismus[293] bietet „negative Gegenreformation", und zwar an prominenter Stelle, nämlich mit der auf kurfürstlichen Befehl nachträglich eingefügten[294], auf Olevianus zurückgehenden[295] Frage 80 über den Unterschied von Abendmahl und Messe[296] und mit dem angefügten Anathema: „Unnd ist also die Meß im grund nichts anderst, denn eine verleugnung des einigen opffers und leidens Jesu Christi, und ein ver-

---

[286] Ebd. 393 f.
[287] Ebd. 395.
[288] Ebd. 392.
[289] BSRK Nr. 41.
[290] Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 52.
[291] Oben bei Anm. 143.
[292] Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 52.
[293] Rohls, Theologie (wie Anm. 70) 24 f.; J. F. Gerhard Goeters, Entstehung und Frühgeschichte des Katechismus, in: Lothar Coenen (Hrg.), Handbuch zum Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn 1963, 3–23; ders., Zur Geschichte des Katechismus, in: Der Heidelberger Katechismus. Neubearbeitung der Jubiläumsausgabe 1963, Lemgo 1971, 109–115; ders., Art. Heidelberger Katechismus, in: EKL³ II (1989) 405–407.
[294] Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 52.
[295] [Goeters,] Einführung (wie Anm. 135) 42.
[296] BSRK Nr. 35, 704, Z. 21–30.

maledeyte Abgötterey"[297]. Dabei enthält Frage 80 überhaupt nichts Rituelles, sondern legt die Abendmahlslehre dar und grenzt sie von der katholischen Lehre ab[298]; Rituelles betreffen in der Abendmahls-Lektion des Heidelberger Katechismus die Fragen 75 und 77. In der Antwort auf Frage 75 ist vom „gebrochnen brod" die Rede[299], womit an Mt 26,26, Mk 14,22, Lk 22,19, 1 Kor 10,16 und 1 Kor 11,24 angeknüpft wird: ... τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν ... (1 Kor 10,16). Hier liegt die lehrmäßige Begründung für die Ersetzung der Oblaten durch das gebrochene Brot, also für eine Zeremonialordnung, für die Thomas Erastus in seiner „Erzählung etlicher Ursachen, warum das hochwürdige Sakrament des Nachtmahls unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi nicht solle ohne das Brotbrechen gehalten werden" von 1563 die Begründung lieferte, die auf Veranlassung Friedrichs III. mit dem Heidelberger Katechismus veröffentlicht wurde[300].

Darüber hinaus führte die Verurteilung der Messe als „Abgötterey" zur Entfernung der Altäre, der Orte des Meßopfers, aus den Kirchen und zu ihrer Ersetzung durch Kommunionstische. Auch das war eine wichtige Ritusänderung, die mit dem Befehl des Kurfürsten an die Amtmänner, in den Kirchen die Bilder, Altäre und sonstigen Kirchenzierat abzuschaffen, vom 3. Oktober 1565[301] konkretisiert wurde. Der Befehl knüpfte ausdrücklich an Mandate Kurfürst Ottheinrichs von 1557[302], also noch aus lutherischer Zeit, an und verlangte die Beseitigung der Altäre und der „crucifix in der kirchen und uf den strassen, auch vor den kirchen, item sacramentheuslin, thaufstein, weichkessel [Weihwasserkessel] und dergleichen götzenwergk mehr"[303]. Die der religiösen Verehrung dienenden Bildwerke sollten verschwinden. Die Chorröcke und Meßgewänder sollten den Armen gegeben werden. An die Stelle des Altars sollte „ein erlichen disch an idem ort" treten, „dorauf man das nachtmal des herren haben und taufen kunde, deßgleichen anstat dero taufstein und kelch ein becken"[304].

Das Bilderverbot fand seine Begründung in den Fragen 96 bis 98 des Heidelberger Katechismus. Die Antwort auf Frage 97, „Sol man denn gar kein bildnuß machen?", lautet: „Gott kan unnd soll keines weges abgebildet werden: die Creaturen aber, ob sie schon mögen abgebildet werden, so verbeut doch Gott derselbigen bildtnuß zu machen und zuhaben, daß man sie verehre oder jm damit diene"[305]. Diese Betonung des Bilderverbots fand ihren Ausdruck in der Dekalogzählung. Während das Bilderverbot[306] in Luthers Kleinem Katechismus überhaupt nicht begegnet, kommt Luther im Großen

---

[297] Ebd. Z. 30–32.

[298] Zur Abendmahlslehre überhaupt die Fragen 75–85.

[299] BSRK Nr. 35, 702, Z. 19 f.

[300] Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 52.

[301] EKO XIV, Nr. 36.

[302] Ebd., Nr. 20 f.

[303] Ebd., Nr. 36, 429.

[304] Ebd.

[305] BSRK Nr. 35, 710, Z. 15–18.

[306] Hans Freiherr von Campenhausen, Die Bilderfrage in der Reformation, in: ZKG 68 (1957) 96–128; Margarete Stirm, Die Bilderfrage in der Reformation (= QFRG 45), Gütersloh 1977.

Katechismus nur in der Kommentierung des „non habebis deos alienos coram me" (Ex 20,3 Vg.) auf die Bilderfrage zu sprechen[307]; das „non facies tibi sculptile" (Ex 20,4a Vg.) spielt bei ihm keine selbständige Rolle. Luther zählt den Dekalog mit dem vortridentinischen und dem tridentinischen Katholizismus nach der augustinischen Zählung. Hingegen zählt der Heidelberger Katechismus in der Antwort auf Frage 92 das Bilderverbot (Ex 20,4) und die nachfolgende Damnation und Verheißung (Ex 20,5 f.), die Luther als Appendix des ersten Gebots auffaßt[308], als selbständiges zweites Gebot[309], um das neunte und das zehnte Gebot lutherischer und katholischer Zählung, das Begierdeverbot, in einem Gebot zusammenzufassen. Auch in dieser Aufnahme der philonischen Dekalogzählung, die der Heidelberger Katechismus aus Calvins Genfer Katechismus von 1545[310] rezipierte, lag somit ein Stück „negativer Gegenreformation".

Brotbrechen und Bilderverbot und die damit verbundenen sekundären Ritualfragen wie Altäre und Chorröcke standen im Mittelpunkt der Zeremonialveränderungen.

Lehrfragen und Zeremonialfragen gingen im Heidelberger Katechismus eine Einheit ein, was beim Brotbrechen (Fragen 75 und 77) und bei der Bilderfrage (Fragen 96-98) deutlich ist; zugleich bildete der Heidelberger Katechismus aber einen Teil der kurpfälzischen Kirchenordnung; auch der erwähnte Befehl des Kurfürsten zur Entfernung der Altäre und Bilder von 1565 und das oberpfälzische Religionsmandat Friedrichs III. von 1567[311] gehören in diesen Zusammenhang. In diesen Kirchenordnungstexten wurden Zeremonialfragen geregelt, so daß mit diesem Kontext des Heidelberger Katechismus das Gewicht der Ritusveränderungen deutlich anstieg.

Die kurpfälzische Kirchenordnung[312] enthielt genaue Anweisungen über die Form der Taufe. Dazu gehörte das Verbot der Nottaufe[313], während der Exorzismus hier nicht erwähnt wird, weil sich dessen Abschaffung wohl von selbst verstand. Zur Feier des Abendmahls bietet die Kirchenordnung ein ausführliches liturgisches Formular[314], wobei das Brotbrechen vorgeschrieben wird[315]. Der Kirchengesang wird eingeschränkt, liturgische Kleidung stillschweigend abgeschafft[316]. Das oberpfälzische Religionsmandat, das geradezu ein Zeremonialmandat war, weil es dazu dienen sollte, „ergerliche ceremonien" abzuschaffen, faßte die verlangten Änderungen in sechs Punkten zusammen: 1. Abschaffung der Chorröcke, 2. Beseitigung der Kommunikantentüchlein, die den Abendmahlsteilnehmern vorgehalten wurden, um das Herabfallen von Hostienteilen oder Weintropfen auf den

---

307 BSLK 564, Z. 19–24.
308 Ebd. 567–572.
309 BSRK Nr. 35, 708.
310 Ebd. Nr. 11, 129, Z. 10 f.
311 EKO XIII/3, Nr. II 6.
312 EKO XIV, Nr. 31.
313 Ebd. 337.
314 Ebd. 383–388.
315 Ebd. 386.
316 Ebd. 401.

Boden zu verhindern, 3. Sprechen (nicht Singen) der Einsetzungsworte mit Blickrichtung zur Gemeinde (versus populum), 4. Abschaffung des Exorzismus, 5. Dekalogzählung wie im Heidelberger Katechismus, also Herausstellung des Bilderverbots, und 6. Abschaffung des lateinischen Gesangs, des Ave Maria[317], der Donnerstagsandacht zum Gedenken des Blutigen Schweißes Jesu, des Gebetsläutens und „alles götzenwerk(s), bilder, crucifix und anders, was dergleichen mer ist"[318]. Wenn Friedrich III. mit seinem Versuch der Einführung des Reformiertentums in der Oberpfalz auch erfolglos blieb, so bietet seine Religionsordnung für die Oberpfalz von 1567 doch einen übersichtlichen Katalog der andernorts vorgenommenen Zeremonialveränderungen. Erst das Bekenntnis der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg von 1574 galt mit Trinitäts-, Zweinaturen- und Abendmahlslehre ausschließlich Lehrfragen[319].

Unter den reformierten Bekenntnisschriften in Deutschland vor und neben dem Heidelberger Katechismus kommt, auch wenn diesem als ältester und wichtigster Lehrschrift des deutschen Reformiertentums Vorrang gebührt, den Bekenntnissen der Exulantengemeinden besondere Bedeutung zu. Das lateinische Bekenntnis der Frankfurter Fremdengemeinde von 1554 ist am Apostolikum orientiert und zeremoniell uninteressiert. So findet sich hier nichts über die äußere Form des Abendmahls, über den Exorzismus bei der Taufe und über die Ordnung des Gottesdienstes; immerhin ist vom Brotbrechen, „distributio panis fracti", die Rede[320]. Das Frankfurter Bekenntnis ist deshalb nicht weniger antikatholisch als der Heidelberger Katechismus der Frage 80[321]. Sieht man von der Aufkündigung der „cultura imaginum"[322], der Bilderverehrung, ab, so beschränkt sich das Frankfurter Bekenntnis jedoch auf Fragen der Lehre. Der niederdeutsche Emder Katechismus von 1554, der sich selbst als „Kinderlehre" bezeichnet und die Zehn Gebote enthält, folgt der philonischen Dekalogzählung mit der Herausstellung des Bilderverbots[323], das in der Antwort auf Frage 9, „Wat lerestu uth dem andern gebade?", noch besonders betont wird[324]. Doch bleibt auch der Emder Katechismus in Zeremonialfragen ansonsten zurückhaltend. Es war in mehrfacher Hinsicht nicht die Situation der Fremdengemeinden, ihre Gemeindeglieder mittels Beseitigung katholischer äußerer Formen gegen Rekatholisierungsgefahren immunisieren und einem erstarkenden Katholizismus durch „negative Gegenreformation" begegnen zu müssen.

Nimmt man die auf den Heidelberger Katechismus folgenden jüngeren Bekenntnisschriften des deutschen Reformiertentums, so zeigt sich im Nassauischen Bekenntnis, im „Consensus Bremensis" und im Bekenntnis der Kasseler Generalsynode von 1607 ein Nebeneinander – keine Einheit wie

---

317 Dazu EKO XIII/3, Nr. II 6, 303, Anm. 5.
318 Ebd. 303.
319 Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 48.
320 BSRK Nr. 33, 665, Z. 22.
321 Besonders ebd. 666, Z. 7–13.
322 Ebd. Z. 12.
323 BSRK Nr. 34, 667, Z. 15–17.
324 Ebd. 668, Z. 30–34.

im Heidelberger Katechismus – von Lehr- und Zeremonialfragen. Das Nassauische Bekenntnis von 1578 ist in vier Teile gegliedert und behandelt im ersten die Lehre im allgemeinen und im zweiten die verschiedenen Artikel der Lehre im besonderen. Der dritte Teil gilt den Zeremonien, der vierte der Begründung und Verteidigung der vorgenommenen „Emendation". Der Abschnitt über die Zeremonien bietet einen umfangreichen Katalog der abgeschafften äußeren Formen vom Kreuzmachen auf Stirn und Brust der Täuflinge bis zur Bilderverehrung[325].

Im „Consensus Bremensis" werden die Zeremonialpunkte des Nassauischen Bekenntnisses übernommen[326] und von Pezel mit ausführlichen Begründungen versehen. Pezel unterscheidet 1595 zwei Arten von Zeremonien: „Ettliche von Gott selbst eingesetzt, welche man Sacrament nennet (...). Ettliche Ceremonien sind von Menschen erfunden und eingeführet, die da eigentlich Adiaphora heissen, das ist, mittelding, oder freygelassene werck oder kirchen satzungen"[327]. Dazu heißt es: „Erstlich inn göttlichen Ceremonien, soll allein der mißbrauch abgeschafft, aber doch die ordnung Gottes selbst nicht zurück gestellt werden. (...) Alle menschliche Kirchengebräuch oder satzungen, sollen, vermöge göttliches worts, zugelaßene und unverbothene ding, auch zu einem guten erbaulichen ende und nutz gerichtet sein"[328]. Im übrigen aber gilt: „Wann die Menschen satzung inn der kirchen eine sölche gestalt haben, als sey man umb gleichheit willen inn denselbigen den feinden der warheit [= den Katholiken] neher, dann den rechtglaubigen, das auch die schwachen dardurch geergert, und inn irrthumb auffgehalten (...), so ist am besten, sie abzustellen, zum theil umb verhütung der ergerniß, zum theil umb vermeydung der gegenwertigen oder auch besorgter künfftiger gefahr willen, als es dann eine gestalt hat mitt fasten, und der verstorbenen Heyligen tagen, meßgewandten, Hostien, elevation, götzenbildern, und dergleichen Dingen, welche nichts anders, als des Bapsts hoffarben, und feldzeichen sind, die man je so wenig behalten soll, als ein erbare weibes person inn leichtferdiger kleidung (...) einhergehen, oder die Kriegsleuthe des feindes feldzeichen zutragen sich underfangen sollen"[329]. Deutlicher konnte die Abschaffung von Zeremonien als Mittel „negativer Gegenreformation" nicht zum Ausdruck gebracht werden.

Das Bekenntnis der Kasseler Generalsynode geht auf viele der von Pezel verworfenen Zeremonien nicht ein, behandelt aber um so ausführlicher das Brotbrechen[330] und das „abthun der Bilder"[331]. Hingegen konzentriert sich das Staffortsche Buch von 1599[332] auf Lehrfragen, während sich Kurfürst Johann Sigismund in seiner „Confessio Sigismundi" von 1613 gegen den

---

[325] BSRK Nr. 36, 726–736.
[326] BSRK Nr. 37, 775–794.
[327] Ebd. 775, Z. 28 f. und 47; 776, Z. 1 f.
[328] Ebd. 776, Z. 22 f. und 31–33.
[329] Ebd. 777, Z. 10–22.
[330] BSRK Nr. 39, 820, besonders 16–21.
[331] Ebd. 818, Z. 10–40.
[332] BSRK Nr. 38 (Auszug).

Exorzismus[333] und für das Brotbrechen ausspricht[334], im übrigen aber nicht auf Zeremonielles eingeht. Das Bekenntnis des Pfarrers Johann Moritz Berger von 1592[335] und die Bentheimer Predigerartikel von 1613[336] lassen alle Zeremonialfragen unerwähnt.

Anders stellt sich das bei der in niederdeutscher Sprache verfaßten, mit einem Bekenntnis verbundenen Emder Kirchenordnung von 1594[337] dar, die ausführlich auf Zeremonial- und auch auf Verfassungsfragen eingeht[338]. Im Emden von 1594 waren keine Chorröcke mehr abzuschaffen und keine der religiösen Verehrung dienenden Bilder mehr aus den Kirchen zu entfernen. Hier ging es nicht mehr um „negative Gegenreformation" durch Beseitigung katholischer Zeremonien. Die Kirchenordnung beschreibt ein etabliertes reformiertes Kirchenwesen: „de festdage der hilligen [sind] affgeschaffet"[339], die Gottesdienste bestehen aus Gebet, Gesang von „bede- und lavepsalmen na der materie der folgenden predigt"[340], und Predigt, in der „ganze boecker des olden und nyen testamentes naeinander utgelecht"[341] werden; die Einzelbeichte ist ersetzt durch „ein richtich examen edder undersökinge derern, so sick erstmals tom disch des Heren begeven wöllen, (...) dat dat hillige avendmahl von nemand unwerdich to synes sülvest und der ganzen gemein nadeel unde ergernisse gebrucket werde"[342]; statt der Altäre gibt es „dissche, so van holte gemaket, mit einem reinen, witten dischlaken bedecket, und darub gemein witten brodt und wyn"[343] für das Abendmahl, das in der Form des Brotbrechens stattfindet.

Faßt man zusammen, so zeigt sich die große Bedeutung der Zeremonialfragen in den zentralen Dokumenten des deutschen Reformiertentums des 16. Jahrhunderts, dem Heidelberger Katechismus und den mit ihm verbundenen Kirchenordnungstexten, im Nassauischen Bekenntnis und im „Consensus Bremensis". Deutlich wird auch der Vorrang des Rituellen und seine Rolle als Mittel „negativer Gegenreformation". Unterschiede zwischen dem kurpfälzisch-niederrheinischen Reformiertentum und der „Synthese von Philippismus und Calvinismus" werden nicht signifikant. Im „Consensus Bremensis" überbietet Pezel die Zeremonialartikel der kurpfälzischen Ordnungen, so daß er auch in dieser Hinsicht das kurpfälzische Reformiertentum überholt. Hingegen spielen Zeremonialfragen in den Bekenntnissen der Fremdengemeinden, vom Bilderverbot abgesehen, allenfalls marginal eine Rolle. Die Emder Kirchenordnung von 1594 beschreibt bereits ein im Zeremoniellen durchgestaltetes reformiertes Kirchenwesen. Im Mittelpunkt stehen immer Brotbrechen und Bilderverbot. Hinzu kommen die Ab-

333 BSRK Nr. 42, 838, Z. 40–44.
334 Ebd. 840, Z. 19 – 841, Z. 1.
335 Teschenmacher (wie Anm. 97).
336 BSRK Nr. 41.
337 EKO VII/2/1, Nr. 14. Das Bekenntnis dort nicht gedruckt.
338 Zeitgenössisches Inhaltsverzeichnis: Ebd. 513.
339 Ebd. 484.
340 Ebd. 485.
341 Ebd. 486.
342 Ebd. 492 f.
343 Ebd. 494.

lehnung des Exorzismus, der Privatbeichte, der lateinischen Gesänge und des Kirchenschmucks. Das konnte sich – ausdrücklich im Nassauischen Bekenntnis, stillschweigend in der Emder Kirchenordnung von 1594 – auch auf die Abschaffung der Orgelmusik erstrecken.

b) Unterscheidungslehren

1607 erschien in Heidelberg der „Ausführliche Bericht/Was die Re-/formirte Kirchen in/Deutschland gleuben oder/nicht gleuben: Item/Was sie für Ceremonien gebrauchen oder/nicht gebrauchen/(...)"[344]. Der anonyme Verfasser[345] stellt das Fehlen fundamentaler Lehrdifferenzen der Reformierten gegenüber dem Luthertum fest[346] und macht davon nur zwei Ausnahmen, nämlich „den eintzigen punct vom heiligen Nachtmal"[347] und die Zweipersonen- bzw. die Ubiquitätslehre: „Daß wir von der Person Christi anders nicht gleuben und lehren/alß wie Doctor Luther sehliger davon hat gegleubet und gelehret. Außgenommen die allenthalbenheit des leibs Christi"[348]. Die wichtigsten Unterscheidungslehren waren also auch nach dieser Schrift die Abendmahlslehre und die Zweipersonenlehre, die beide in der Ablehnung der Ubiquitätslehre verbunden waren, also der für die Behauptung der Realpräsenz im Abendmahl grundlegenden Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi[349].

Die Abendmahlslehre[350] wird im Heidelberger Katechismus in den Fragen 75 bis 85 erörtert[351]. Wichtig sind hier vor allem die Fragen 75, 76, 78 und 79. Das Abendmahl setzt den Glauben voraus und hat die Wirkung, daß

---

[344] „Ausführlicher Bericht (...)", Heidelberg 1607. 475 S. Oktav. Johannes à Lasco-Bibliothek Emden, Theol. 8í 6165. Das Werk stand im Zusammenhang mit den Bemühungen um das Zustandekommen der „Union" von 1608 und will entsprechend kritisch gelesen werden.

[345] Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 51 nennt Markus zum Lamb (zu diesem Press, Calvinismus und Territorialstaat [wie Anm. 74] 337–339 u. 311, 258, 509 und 512), der Emdener Bibliothekskatalog hingegen Bartholomäus Pitiscus (zu diesem: Ebd. 372).

[346] Das Werk bietet eine handbuchartige Darstellung der Zeremonialdifferenzen.

[347] „Ausführlicher Bericht" (wie Anm. 344), Inhaltsverz. Kap. II.

[348] Ebd. Inhaltsverz. Kap. VI.

[349] Hier hat die Bemerkung ihren Platz, daß in der Abendmahlslehre „der Lehrgegensatz doch sehr viel tiefer und weiter reichte als nur bis zum Verständnis der Einsetzungsworte", Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 57.

[350] Außer Bizer (wie Anm. 137) Joachim Staedtke, Art. Abendmahl (Reformationszeit, Protestantismus), in: TRE 1 (1977) 106–122; Erwin Iserloh, Abendmahl (Reformationszeit, Römisch-katholische Kirche), ebd. 122–131; Bernhard Lohse, Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Luther bis zum Konkordienbuch, in: Andresen (Hrg.), Handbuch II (wie Anm. 69) 1–164, hier 46–64; Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 69) 193 f., 262–265 u. 272–285; Siehe auch: Eberhard Grötzinger, Luther und Zwingli. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe. Die Wurzel des Abendmahlsstreites (= ÖTh 5), Zürich-Köln-Gütersloh 1980; Walther Köhler, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen (= QFRG 6/7), 2 Bde., Leipzig 1924, Gütersloh 1953.

[351] BSRK Nr. 35, 702–706.

es uns des Opfers Christi am Kreuz „erinnert und versichert" (Frage 75)[352]. Das geschieht durch den Genuß von Brot und Wein, die aber nicht „wesentlich" Leib und Blut Christi sind, sondern „allein ein Göttlich warzeichen und versicherung"[353], obwohl das Brot im Abendmahl „leib Christi"[354] genannt wird (Frage 78). Christus wolle uns durch „diß sichtbare zeichen und pfand (...) versichern, daß wir so warhafftig seines waren leibs und bluts durch würckung des heiligen Geists theilhafftig werden, als wir diese heilige warzeichen, mit dem leiblichen mund zu seiner gedechtnuß empfangen" (Frage 79)[355]. In der Antwort auf Frage 76 wird, wie auch in Frage 47[356], die Ubiquitätslehre zurückgewiesen: „(...) daß wir, ob gleich er im Himmel, unnd wir auff Erden sind: dennoch fleisch von seinem fleisch, unnd bein von seinen beinen sind" (Frage 76)[357].

Ähnliche Abendmahlsaussagen finden sich in den anderen Bekenntnisschriften. Nach dem Emder Katechismus von 1554 ist das Abendmahl von Jesus Christus „tho syner gedechtnisse ingesettet"[358], damit es „alle geloovigen (...) versekere unde versegele, de salige gemeenschup des Lyves unde Blodes Christi"[359] und „den Dodt Christi in stediger gedechtnisse holde"[360] und „dardorch uns van allen Secten unde valschen Gades densten affsünderen schoolen"[361]. Ganz auf der Linie des Heidelberger Katechismus bleibt das Bekenntnis Johann Moritz Bergers, für den Brot und Wein nicht „wesentlich" Leib und Blut, aber auch nicht „bloße Zeichen" sind, sondern „sacramentlich" „Wahrzeichen und Siegel", womit wir „der Verheißung des H.(eiligen) Evangelii von Vergebung der Sunden und des ewigen Lebens erinnert"[362] werden. Gegen die Ubiquitätslehre sagt der Pastor Berger: „Derohalben ob Christus Jesus etzund nach der ahngenommenen Menschheit im Himmel und nit auf Erden ist, wie die Ubiquitisten omnipraesenter oder die Allenthalbenheit wieder Gottes ausdruckliches Wort heutiges Tags liegen [lügen] und schwermen, so ist er dennoch nach seiner ewigen Gottheit und Majestät von uns niemahlen abgewichen, sondern bleibet bey uns in alle Ewigkeit"[363]. Im „Consensus Bremensis" verwirft auch Pezel die Ubiquitätslehre[364]. In seiner Abendmahlslehre unterscheidet er zwischen Brot und Wein als „eusserlichen gnadenzeichen" und dem „wort Christi", das durch die Einsetzungsworte „an die eusserlichen zeichen angehefftet"[365] ist. Da-

---

[352] Ebd. 702, Z. 15.
[353] Ebd. 703, Z. 32–37.
[354] Ebd. Z. 39.
[355] Ebd. 704, Z. 10–13. Siehe auch: Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 69) 290.
[356] BSRK Nr. 35, 694 f.
[357] Ebd. 702, Z. 39–41.
[358] BSRK Nr. 34, 677, Z. 31.
[359] Ebd. Z. 34 ff.
[360] Ebd. 678, Z. 12.
[361] Ebd. Z. 20 f.
[362] Teschenmacher (wie Anm. 97) 237.
[363] Ebd. 234.
[364] BSRK Nr. 37, 748, Z. 43–46 und 749, Z. 4–6.
[365] Ebd. 772, Z. 18 f.

her genieße man im Abendmahl zweierlei Speise: „Die eusserliche und sichtbare speis und nissung ist des geheyligten Brods und geheiligten Weins. (...) Die andere innerliche speis und nissung ist des leibs und blutes Christi, dessen nissung durch den glauben geschiehet, und durch die eusserliche sichtbare nissung nicht allein bedeuthet, sondern auch vorsigelt (...) wirdt"[366].

Pezel stand mit seiner Abendmahlslehre in deutlichem Gegensatz zur lutherischen Lehre von der Realpräsenz und von der realen Gegenwärtigkeit Christi im unverwandelten Brot und Wein, wie sie in Art. X der Invariata[367] und bei Luther im Kleinen[368] und im Großen Katechismus[369] sowie in seiner Schrift „Vom Abendmahl Christ. Bekenntnis" von 1528[370] Ausdruck fand[371], auch wenn das „wort Christi" im „Consensus Bremensis" äußerlich an das „Wort" bei Luther im Großen Katechismus anklingt, das „das Element zum Sakrament machen"[372] muß. Die Betonung liegt bei Pezel nicht auf dem Wort, sondern auf dem Glauben[373], womit er auch über den Heidelberger Katechismus mit den „gläubigen" in Frage 75[374] hinausgeht.

Entscheidend für die Zweinaturenlehre sind im Heidelberger Katechismus innerhalb der Versöhnungslehre (Fragen 12-25) vor allem die Fragen 15 bis 18[375] und außerhalb dieses Kontextes die Fragen 47 und 48[376] mit der im Zusammenhang mit der Himmelfahrt Christi (Fragen 46-49) stehenden Abweisung der Ubiquitätslehre. Nach der Antwort auf Frage 15 ist Christus „ein warer, und gerechter mensch, und doch stercker denn alle Creaturen, das ist, zugleich warer Gott"[377], wozu die Antworten auf die Fragen 16 und 17 die Begründung liefern. Nach der Antwort auf Frage 47 ist Christus entgegen der Ubiquitätslehre „nach seiner menschlichen natur (...) jetzunder nit auff erden: aber nach seiner Gottheyt, Maiestet, gnad unnd Geist weicht er nimmer von uns"[378]. Die Zweinaturenlehre des Heidelberger Katechismus – also die des Chalcedonense aus dem 5. Jahrhundert –, wie sie auch Pezel im „Consensus Bremensis"[379] und andere reformierte Bekenntnisschriften haben[380], steht im Gegensatz zu der lutherischen Auffassung von

---

366 Ebd. Z. 26–33.

367 BSLK 64. Siehe auch Leif Grane, Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation (= UTB 1400), Göttingen ^{5}1996, 88–100.

368 BSLK 519 f.

369 BSLK 709 f.

370 WA 26, 261–509. Siehe auch Jürgen Diestelmann, Actio Sacramentalis. Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel, Groß Oesingen 1995.

371 Bernhard Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 324–333.

372 BSLK 709, Z. 42–44.

373 Siehe auch Moltmann, Pezel (wie Anm. 47) 145.

374 BSRK Nr. 35, 702, Z. 19.

375 Ebd. 686 f.

376 Ebd. 694 f.

377 Ebd. 686, Z. 16 f.

378 Ebd. 695, Z. 2–4.

379 BSRK Nr. 37, 741–743.

380 Allgemein: Rohls, Theologie (wie Anm. 70) 121–139.

der unzertrennlichen Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur Christi in einer Person, wie sie in der CA[381] – auch in der Variata[382] – vertreten und in der FC verteidigt wird[383].

Hier wäre nun auch nach anderen Lehrdifferenzen zu fragen, so nach Taufe, doppelter Gestalt des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung oder Ekklesiologie[384]. Raumgründe verbieten es, hier darauf einzugehen. Wichtiger ist ohnehin die Prädestinationslehre, die dem theologisch nur marginal orientierten Gebildeten unserer Tage seit Max Webers Protestantismus-These als „nota ecclesiae" des Reformiertentums vor Augen steht. Überdies hängt die reformierte Ekklesiologie mit der Prädestinationslehre zusammen. Das zeigt sich im Heidelberger Katechismus mit dessen ekklesiologischer Aussage zum dritten Artikel des Apostolikums. Die Antwort auf Frage 54, „Was glaubstu von der heiligen allgemeinen Christlichen Kirchen?", lautet: „Daß der Son Gottes auß dem gantzen menschlichen geschlecht, jhm ein außerwelte gemein zum ewigen leben, durch seinen geist und wort in einigkeyt des waren glaubens, von anbegin der welt, biß ans end versamle, schütze und erhalte"[385]. Das ist die einzige Stelle im Heidelberger Katechismus, an der die Prädestinationslehre[386] anklingt. Daß das nicht mehr als ein Anklingen ist, zeigt ein Blick in Calvins „Institutio", wo von „Vorherbestimmung" und von „Gottes ewige(r) Anordnung" gesprochen wird, „was nach seinem Willen aus jedem einzelnen Menschen werden sollte!"[387]. Erst recht ist hier nicht die Rede von der Vorherbestimmung jedes einzelnen Menschen entweder zur ewigen Seligkeit oder zur ewigen Verdammnis, also von der „Praedestinatio duplex", wie Calvin sie mit Nachdruck vertrat. Die Differenz in der Prädestinationslehre ist der Hauptgrund dafür, daß das kurpfälzische Reformiertentum kein reiner Calvinismus war.

Wenn somit die Prädestinationslehre im Heidelberger Katechismus keine Rolle spielt, so erlaubt dieser Befund wegen der zentralen Bedeutung dieser Bekenntnisschrift die Feststellung, daß die Prädestinationslehre für das deutsche Reformiertentum des 16. Jahrhunderts keine „nota ecclesiae" war[388]. Auch die Bekenntnisse der Fremdengemeinden, also das Frankfurter Bekenntnis von 1554 und der Emder Katechismus aus demselben Jahr, kennen die Prädestinationslehre nicht. Hier ist mit Goeters festzuhalten, daß die Prädestinationslehre im Bereich des deutschen Reformiertentums erst nach 1586 und im Zusammenhang mit dem Gnadenuniversalismus Sa-

---

381 BSLK 54.

382 CR 26 (wie Anm. 105), Sp. 352 (lat.) bzw. Sp. 726 (dt.).

383 BSLK 805 u. 1013.

384 Dazu allgemein Rohls, Theologie (wie Anm. 70).

385 BSRK Nr. 35, 696, Z. 30–35.

386 Ernst Kähler, Art. Prädestination (dogmengesch.), in: RGG^3 5 (1961) 483–487; Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 6) 253–256; Willem van't Spijker, Prädestination bei Bucer und Calvin, in: Neuser (Hrg.), Calvinus Theologus (wie Anm. 67) 85–111.

387 Calvin, Unterricht (wie Anm. 123), III, Kap. 21 = Bd. 2, 515.

388 Dazu auch „Ausführlicher Bericht" (wie Anm. 344), Inhaltsverz. Kap. VIII.

muel Hubers[389] Bekenntnisrang erhielt[390]. Jüngere Bekenntnisschriften haben daher auch in Deutschland die Prädestinationslehre. Das gilt vor allem für Pezels „Consensus Bremensis"[391]. Pezel lehrt hier die „ewige unwandelbare gnadenwahl Gottes"[392], die „inn Christo geschehen, ehe der welt grundt gelegt"[393] war, und die „Ausvorsehung der Auserwelten und Verworffenen"[394], also die „Praedestinatio duplex"[395]. Die „Praedestinatio duplex" hat auch das Staffortsche Buch[396]. Hingegen sagen die Bentheimer Predigerartikel von 1613 nur, daß die Erwählung in Christus geschehen und zeitlich vollzogen ist[397], verzichten also auf die „Praedestinatio duplex". Das Bekenntnis des Johann Moritz Berger von 1592 hat die Prädestinationslehre gar nicht – oder nur einen Anklag – und schließt sich eng an Frage 54 des Heidelberger Katechismus an[398].

Angesichts dieser Uneinheitlichkeit hinsichtlich der Prädestinationslehre, etwa verglichen mit der viel größeren Einheitlichkeit der Aussagen zur Zweinaturenlehre, und wegen der Bedeutung des Heidelberger Katechismus, hinter dem Pezels „Consensus Bremensis" weit zurücksteht, scheidet die Prädestinationslehre für Deutschland im 16. Jahrhundert als Kriterium reformierter konfessioneller Eigenart aus. Über Deutschland hinausgehend resümiert Jan Rohls: „Daß sich die These von der Prädestinationslehre als dem reformierten Prinzip nicht aufrechterhalten läßt, hat allerdings bereits [Johann Heinrich August] Ebrard betont. Zu unterschiedlich fällt ihre Behandlung aus, und zu unterschiedlich ist die Stellung, die ihr in den Bekenntnissen eingeräumt wird"[399].

c) Kirchenverfassung und Kirchenzucht

Neben Zeremonial- und Lehrdifferenzen werden in der Kirchenverfassung, vor allem in der presbyterialen Ordnung, und in der Kirchenzucht reformierte Eigentümlichkeiten gesehen. Das ist der Bereich, der die nichttheologischen Frühneuzeithistoriker besonders interessiert – die Kirchenzucht als Vorstufe der absolutistischen Sozialdisziplinierung und als Erscheinungsform der frühneuzeitlichen Fundamentaldisziplinierung und die Presbyterien, die die Kirchenzucht exekutierten, als Oligarchien und zu-

---

[389] Gottfried Adam, Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius (= BGLRK 30), Neukirchen-Vluyn 1970.

[390] Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 57 f.

[391] BSRK Nr. 37, 756–760.

[392] Ebd. 757, Z. 28.

[393] Ebd. Z. 15 f.

[394] Ebd. 756, Z. 35 f.

[395] Moltmann, Pezel (wie Anm. 47), tritt (149 f.) älteren Vorstellungen entgegen, wonach die prädestinatianischen Stellen im „Consensus Bremensis" nicht von Christoph Pezel stammen, und erklärt sie für „genuin Pezelsches Gut" (150).

[396] BSRK Nr. 38, 803, Z. 21–25.

[397] BSRK Nr. 41, 834, Z. 31 f.

[398] Teschenmacher (wie Anm. 97) 235.

[399] Rohls, Theologie (wie Anm. 70) 6.

gleich als Vorstufen von Partizipation und Mitwirkung, Demokratie und Freiheitsrechten. So kam Rudolf von Thadden zu dem Ergebnis, daß die Kirchenzucht nicht nur ein konfessionelles Erkennungsmerkmal der Reformierten, sondern sogar der „Angelpunkt reformierter Reformstrategien"[400] gewesen sei. Anders als bei den Zeremonialänderungen sei es hier „nicht nur um wünschenswerte, sondern vielmehr um notwendige Verbesserungen"[401] gegangen. Wenn hinsichtlich der Katholizismus und Luthertum unberücksichtigt lassenden Beschränkung des Phänomens Kirchenzucht auf das Reformiertentum auch Bedenken obwalten, so ist das aus sozialgeschichtlicher Perspektive richtig gesehen[402], argumentiert aber an der kirchlich-religiösen Motivation der Kirchenzucht vorbei.

Die Kirchenzucht hat ihren Ort in der Abendmahlspraxis, sprich: in der Fernhaltung Unwürdiger vom Empfang des Sakraments (1 Kor 11,28 f.).

Auf diese Paulus-Stelle bezieht sich die Antwort auf Frage 81 des Heidelberger Katechismus: „Welche sollen zu dem Tisch des HErren kommen?": „Die jhnen selbst umb jhrer sünden willen mißfallen, unnd doch vertrauen, daß dieselbige jhnen verzihen, und die ubrige schwachheyt mit dem leiden und sterben Christi bedeckt sey, begeren auch je mehr und mehr jhren glauben zu stercken und jhr leben zubessern. Die unbußfertigen aber und heuchler, essen und trincken jnen selbst das gericht"[403]. Es bleibt aber nicht bei der Selbstprüfung. Auf Frage 82, „Sollen aber zu diesem Abendmal auch zu gelassen werden, die sich mit jhrer bekandtnuß unnd leben, als unglaubige und Gottlose erzeigen?"[404], antwortet der Heidelberger Katechismus: „Derhalben die Christliche kirch schuldig ist, nach der ordnung Christi und seiner Aposteln, solche, biß zu besserung jres lebens, durch das ampt der Schlüssel außzuschliessen"[405]. Das Amt der Schlüssel besteht nach Frage 83 aus der Predigt des Evangeliums und der „Christliche(n) Bußzucht"[406]. Die christliche Bußzucht wird nach der Antwort auf Frage 85 dadurch ausgeübt, „daß nach dem befelch Christi, die jenigen so under dem Christlichen namen, unchristliche Lehr oder wandel führen, nach dem sie etlich mal brüderlich vermanet sein, und von jren jrrthumen oder lastern nit abstehen, der Kirchen, oder denen so von der Kirchen darzu verordnet seind, angezeigt, unnd so sie sich an derselben vermahnung auch nit keren, von jhnen durch verbietung der heiligen Sacrament auß der Christlichen gemein, und von Gott selbst, auß dem Reich Christi werden außgeschlossen: und widerumb als glieder Christi und der Kirchen angenommen, wenn sie ware besserung verheissen und erzeigen"[407].

---

[400] v. Thadden, Fortsetzung (wie Anm. 73) 246.

[401] Ebd.

[402] Paul Münch, Volkskultur und Calvinismus. Zur Theorie und Praxis der ‚reformatio vitae' während der ‚Zweiten Reformation', in: Schilling (Hrg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 24) 291–307, nimmt auch den Konflikt der Institution Kirchenzucht mit der Volkskultur in den Blick.

[403] BSRK Nr. 35, 705, Z. 5–13.

[404] Ebd. Z. 16 ff. [405] Ebd. Z. 21 ff.

[406] Ebd. Z. 29.

[407] Ebd. 706, Z. 12–21.

Der Heidelberger Katechismus schweigt darüber, wer die von der Kirche (= Gemeinde) dazu Verordneten der Frage 85 sind. Die Antwort gibt die kurpfälzische Kirchenordnung, die festsetzt, daß zur Ausübung der „christlichen excommunication"[408] an jedem Ort „nach gelegenheyt und notturft desselben etliche erbare und gottsförchtige menner auß der gmein sollen verordnet werden", um dieses Amt „von wegen und in namen der gantzen gemein neben den kirchendienern"[409], also den Pfarrern, wahrzunehmen. Eine weitere Ausgestaltung des Instituts der Kirchenzucht erfolgte danach in der Kurpfalz mit der Kirchenzuchtordnung von 1570[410]. Die bentheim-tecklenburgische Kirchenordnung von 1588 sah für die „Christliche Straffe" ganz ähnlich wie die kurpfälzische Kirchenordnung vor, daß „nach gelegenheit und notturfft eines jeden ortts aus der Gemeine Gottselige Menner, Seniores oder Eltisten (1. Tim. 5,19[411]) erwehlt werden, die mit und neben den Kirchendienern ein Auffsehn auff die Gemeine haben", und fügte den Satz hinzu: „Zu letzten jst vor allen Dingen von nötten, das die Kirchendiener sich selbst dieser straff underwerffen"[412].

In der Kurpfalz wurden 1571 Klassikalkonvente der Kirchen- und Schuldiener und Presbyterien eingerichtet[413] und damit Ansätze presbyterialsynodaler Strukturen geschaffen. In den bentheimischen Grafschaften führte die Kirchenordnung von 1588 Synoden als Pastorenkonvente ein, die durch die in Aussicht genommene Beteiligung einer gleichen Anzahl Ältester oder anderer angesehener Gemeindemitglieder[414] auch dem Laienelement Raum geben sollten.

Trotz Calvins Vier-Ämter-Verfassung in der Genfer Kirchenordnung von 1541[415] bleibt es jedoch fraglich, ob Presbyterien ausschließlich reformierte Spezifika und ob die Ansätze presbyterialer Strukturen Verfassungswirklichkeit oder nur mehr oder weniger unbestimmte Verfassungsnorm waren. Mit Presbyterien vergleichbare Einrichtungen gab es mit Kollegien zur Verwaltung des Pfarrvermögens und der Kirchenfabrik lange vor dem Übergang der Kurpfalz zum Reformiertentum. Goeters weist auf die Zensorenkollegien im Hessen und im Pfalz-Zweibrücken der vor-reformierten Zeit (1539) und auf das Straßburg Martin Bucers hin, wo sich Vergleichbares aus mittelalterlichem Sendschöffenwesen mit sittlicher und kirchlicher Rügebefugnis entwickelt habe[416]. Was die presbyterial-synodalen Verfassungsformen anbelangt, so gilt der Befund, daß in Ostfriesland und in Bremen ebensowenig tatsächlich Synoden mit Presbyterbeteiligung zustande kamen wie in den bentheimischen Grafschaften[417]. Zwar tagte 1604 eine Generalsynode für alle

---

[408] EKO XIV, Nr. 31, 387.
[409] Ebd. 388.
[410] Ebd. Nr. 44.
[411] Gemeint ist wohl 1 Tim 5,17.
[412] Jacobson, Urkundensammlung (wie Anm. 208), Nr. CLXXVI, 395.
[413] EKO XIV, Nr. 48.
[414] Jacobson (Hrg.), Urkundensammlung (wie Anm. 208), Nr. CLXXVI, 395 f.
[415] Zur Vier-Ämter-Verfassung in Calvins Genfer Kirchenordnung (wie Anm. 111) kurz zusammenfassend Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 2) 174 f.
[416] Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 53.
[417] Ebd. 54.

bentheimischen Territorien, die die Voraussetzungen für eine Presbyterialverfassung für diese mehrere Territorien umgreifende Landeskirche schuf, doch erfuhr das in der Folgezeit keine volle Ausgestaltung[418]. Zu erinnern ist auch an die obrigkeitliche Form des seit 1605 reformierten Kirchenwesens in Lippe, wo die 1600 erlassene Konsistorialordnung eine bürokratische Obrigkeitskirche mit einem Konsistorium als landesherrlicher Kirchenbehörde begründet hatte; Presbyterkollegien kamen in Lippe erst im weiteren 17. Jahrhundert auf, endgültig erst mit der Kirchenordnung von 1684[419].

Bei der Frage nach der Herkunft der presbyterial-synodalen Ordnung stößt man auf die niederländischen Flüchtlingsgemeinden[420]. Goeters nennt den Weseler Konvent von 1568 und die Emder Synode[421] von 1571[422]: „So wird das Ordnung in den niederländischen Exilkirchen, besonders am Niederrhein, und dann nach dem Fußfassen [Wilhelm von] Oraniens in den nördlichen Niederlanden. Umgehend verwandeln die Hugenotten 1572 auf ihrer Nationalsynode von Nimes ihr pastorales Colloque, diese verfassungsgeschichtliche Tochter der Genfer Vénérable Compagnie des Pasteurs, in die synodale Classis niederländischen Musters"[423]. Hingegen habe das Normalbild der Landeskirchen des deutschen Reformiertentums dem lutherischen Landeskirchentum entsprochen. Hier ist Goeters zu folgen, ebenso bei seiner Feststellung: „Nimmt man die Struktur und die Praxis dieser deutsch-reformierten Kirchenverfassung mit all diesen Varianten gegenüber einem calvinisch-puritanischen Idealtypus voll in den Blick, und vergleicht man das mit anderskonfessionellen Verhältnissen, so wird man die Kategorie der sozialen Disziplinierung nur mit Modifikationen als konfessionelle Eigentümlichkeit begreifen"[424].

6. Schluß

Als Ergebnis dieser Studie erscheint das kirchliche Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts vornehmlich als das der „negativen Gegenreformation". Die Erfolge der gegenreformatorischen Rekatholisierung seit dem Abschluß des Konzils von Trient und der Aufnahme der Rekatholisierungspolitik im Bayern Albrechts V. und die dogmatische Ab-

---

418 Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 228. Siehe auch Hans Smend, Die Kirchenverfassung der Grafschaft Bentheim in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Iur. Diss. Leipzig 1908.

419 Klueting, Reformierte Konfessions- und Kirchenbildung (wie Anm. 76) 228 f.; Schilling, Konfessionskonflikt (wie Anm. 17) 188 f.

420 Klueting, Flüchtlingsgemeinden (wie Anm. 113).

421 Ulrich Scheuner, Die Beschlüsse des Weseler Konvents in ihrer Auswirkung auf die Entwicklung der Kirchenordnung von Rheinland-Westfalen, in: MEKGR 17 (1968) 163–191; Herbert Frost, Der Konvent von Wesel im Jahre 1568 und sein Einfluß auf das Entstehen des deutschen evangelischen Kirchenverfassungsrechts, in: ZSRG.K 56 (1970) 325–387.

422 Goeters, Genesis (wie Anm. 66) 54.

423 Ebd.

424 Ebd. 55.

kapselung des Luthertums unter der Konkordienformel waren Movens für die Einführung des Reformiertentums in Deutschland. Wegen der im Luthertum bewahrten katholischen Zeremonien fürchteten Theologen, die von Bullinger oder Calvin und somit spätzwinglianisch-calvinistisch beeinflußt waren oder die von Melanchthon und dem Philippismus herkamen, aber auch humanistisch gebildete und theologisch ähnlich geprägte Beamte und die von ihnen beratenen Landesherren, daß es den Katholiken und vor allem den Jesuiten gelingen könne, durch die – so Pezel 1578 – „Gleichförmigkeit in vielen äußerlichen Ceremonien die Leuth wieder zu ihrer Religion zu ziehen". Wegen der vordringenden Gegenreformation schritten die an der Sicherung des Protestantismus, oft aus territorialpolitischen Gründen, interessierten Fürsten und Grafen zur „Emendation", also zur Säuberung der Kirchen und der Gottesdienste von allen katholischen Resten und von allem, was „in denselben Päbstlichen wercks wider Gottes wortt uberig war". Um diese Purifizierung von Sakramentsverwaltung, Gottesdienst und Kirchenräumen – mit dem Ziel der Sicherung des protestantischen Kirchenwesens gegen die Gegenreformation durch Immunisierung der Bevölkerung gegen den Rekatholisierungsdruck des erneuerten Katholizismus des Tridentinums – ging es bei der Einführung des Reformiertentums in deutschen Territorien. Das erklärt den Vorrang des Rituellen.

Hinzu kam die Kirchenzucht, die aber wegen ihres ‚Sitzes im Leben' in der Abendmahlszulassung mit dem Zeremonialbereich zusammenhing und außerdem in den beiden anderen konfessionellen Bereichen, Katholizismus und Luthertum, zumindest insoweit ebenfalls begegnet, daß sie keine reformierte Eigentümlichkeit im Prinzipiellen, sondern nur im Graduellen war. Mit der Kirchenzucht hingen als deren Organe die Presbyterien zusammen, die – nach dem Genfer Vorbild – schon in der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 begegnen, aber im Straßburg Bucers vorgebildet und somit im Ursprung nicht spezifisch reformiert waren. Spezifisch reformiert war hingegen die presbyterial-synodale Ordnung, aber nicht als Spezifikum des deutschen Reformiertentums, sondern als Erscheinung der niederländischen Flüchtlingsgemeinden – noch nicht 1554, aber 1568/71 – auf deutschem, zumal niederrheinischem und ostfriesischem Boden.

Hinter den Zeremonialfragen und der mit ihnen verbundenen Kirchenzucht treten die Lehrgegensätze deutlich zurück. Zwar gab es in der Abendmahlslehre und in der damit verbundenen Zweinaturenlehre unübersehbare Differenzen gegenüber dem Luthertum der Konkordienformel. Doch war die Prädestinationslehre, die im Heidelberger Katechismus keine Rolle spielt, für das deutsche Reformiertentum des 16. Jahrhunderts insgesamt nicht signifikant. Die Bedeutung der Prädestinationslehre im „Consensus Bremensis" von 1595 vermag daran nichts zu ändern. So kommt den „Unterscheidungslehren" für das kirchliche Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts nur marginal das Gewicht von Kriterien konfessioneller Eigentümlichkeit zu. „Im Schwerpunkt zielt die Bewegung in den Bereich des Zeremonialen, der kirchlichen Ordnung und der Disziplin. Der Katechismus oder das Bekenntnis bietet dazu die lehrmäßige Begründung"[425].

[425] Ebd. 58.

Ludwig Ihmels (1858–1933) und die Soziale Frage. Aspekte lutherischer Sozialethik in der Weimarer Republik[1]

Von Uwe Rieske-Braun

1. Annonce: Das soziale Dilemma der Weimarer Republik

Die Soziale Frage[2] bezeichnet unter den Herausforderungen, die in der Moderne für Evangelische Kirchen und Theologie aufbrachen, wohl unbestritten eines der brisantesten Spannungsfelder. Bereits im 19. Jahrhundert führte die Industrialisierung zur durchgreifenden Veränderung der Lebens- und Arbeitsverhältnisse vor allem in den Arbeiterfamilien der Großstädte, die vielfach in die soziale Verelendung getrieben wurden. Die Überbeanspruchung körperlicher Leistungsfähigkeit, eine Entlohnung, die vielfach nicht das Existenzminimum garantierte, Kinderarbeit, Wohnungsnot und völlig unzureichende hygienische Lebensverhältnisse in den Arbeitervierteln wurden auch in der evangelischen Kirche und Theologie des Kaiserreiches als drängende Herausforderung begriffen. Nachdem Johann Hinrich

---

[1] Überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrages vor dem Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg am 25. Juni 1997.

[2] Vgl. die Definition von Martin von Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage. II: Die Aufgabe der Kirche, Leipzig 1894, 3: „Bei der sozialen Frage handelt es sich um die Ordnung wirtschaftlicher Thätigkeiten. Die Menschen sind in sehr verschiedener Weise bei der Herstellung dessen, was im allgemeinen zum Leben gebraucht wird, beschäftigt. Aus dieser verschiedenen Beschäftigung ergeben sich Gruppen mit unterschiedlicher Lebenshaltung. Und diese Unterschiede haben in der Gegenwart zu Zerklüftungen geführt, welche den Fortbestand der Staaten gefährden. Was muß geschehen, um diese Zerklüftungen zu heilen und um für die wirtschaftliche Thätigkeit unserer Zeitgenossen Ordnungen zu finden, welche die friedliche und förderliche Entwicklung der Gesamtheit und aller Einzelnen möglichst gewährleisten? – das ist die soziale Frage". Zu diesem Greifswalder Praktischen Theologen siehe: RE 24 (^{3}1913) 192–194. Vgl. aus der umfangreichen Literatur zur Sozialen Frage bis 1914: Gerhard A. Ritter – Jürgen Kocka (Hrg.), Deutsche Sozialgeschichte, Dokumente und Skizzen. II: 1870–1914, München 1974; Hermann Aubin – Wolfgang Zorn (Hrg.), Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte II, Stuttgart 1976; Friedrich-Wilhelm Henning, Die Industrialisierung in Deutschland 1800 bis 1914, Paderborn ^{7}1989.

Wichern in einer mitreißenden Stegreifrede auf dem Wittenberger Kirchentag von 1848 die Not der Industriearbeiter zur brennenden sozialen Aufgabe für die Evangelische Kirche erklärt hatte[3], wandten sich die Innere Mission[4] und die evangelischen Arbeitervereine[5] der Not der Arbeiter und ihrer Familien zu; in Flugschriften, auf Kongressen[6] und in einschlägigen Monographien mühten sich Pastoren und akademische Theologen um eine reflektierte sozialethische Zurüstung, auch um der kirchenfeindlichen Einflußnahme der Sozialdemokratie auf die Arbeiterschaft und deren zunehmender Entkirchlichung entgegenzutreten[7].

Eine Reihe von eingehenden Arbeiten hat sich den evangelischen Bemühungen um die Soziale Frage in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zugewandt. Sie gehört auch zum Standardrepertoire kirchengeschichtlicher Themen im Religionsunterricht in der Sekundarstufe I und II[8]. Dagegen

---

[3] Erklärung, Rede und Vortrag Wicherns auf dem Wittenberger Kirchentag (1848), in: Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke. Hrg. von Peter Meinhold, I: Die Kirche und ihr soziales Handeln, Berlin-Hamburg 1962, 155–171. Zu Wichern vgl. jetzt: Jürgen Albert, Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern (1808–1881), Studien zum sozialen Protestantismus (= Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 9), Heidelberg 1997.

[4] Theodor Strohm – Jörg Thierfelder (Hrg.), Diakonie im Deutschen Kaiserreich 1871–1918, Neuere Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung (= Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 7), 1995, hier besonders 206–459. Volker Herrmann – Jochen-Christoph Kaiser – Theodor Strohm (Hrg.), Bibliographie zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1997.

[5] Vgl. dazu: Gert Lewek, Kirche und soziale Frage um die Jahrhundertwende, dargestellt am Wirken Ludwig Webers, Neukirchen-Vluyn 1963; Bruno Feyerabend, Die evangelischen Arbeitervereine. Eine Untersuchung über ihre religiösen, geistigen, gesellschaftlichen und politischen Grundlagen und über ihre Entwicklung bis zum ersten Weltkrieg, Diss. Frankfurt a.M. 1955.

[6] Vgl. Verhandlungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses, Berlin 1890 ff., Göttingen 1891–1932; Georg Kretschmar, Der Evangelisch-Soziale Kongreß. Der Deutsche Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972; Klaus Erich Pollmann, Evangelisch-Sozialer Kongreß (ESK), in: TRE 10 (1982) 645–650. Zur 1896 gegründeten „Kirchlich-Sozialen Konferenz" vgl.: Reinhard Mumm, Der christlich-soziale Gedanke, Berlin 1933.

[7] Manfred Schick, Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-Sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges (1890–1914), Tübingen 1970; ders., Innere Mission und Soziale Bewegung in der evangelischen Kirche von 1870–1914, in: Ders. – Horst Seibert – Yorick Spiegel, Diakonie und Sozialstaat, Kirchliches Hilfehandeln und staatliche Sozial- und Familienpolitik, Gütersloh 1986, 29–50; E.I. Kouri, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870–1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum (= AKG 55), Berlin-New York 1984. Günter Brakelmann, Kirche, soziale Frage und Sozialismus. I: Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871–1914, Gütersloh 1977. – Eine der populärsten diesbezüglichen Stellungnahmen war der Erfahrungsbericht des Theologen Paul Göhre (1864–1928): Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche, Leipzig 1891.

[8] Peter Biehl, Ein kirchengeschichtlicher Kurs zur sozialen Frage im 19. Jahrhundert, in: Ders. (Hrg.), Kirchengeschichte im Religionsunterricht. Konzeptionen und Ent-

blieb die kirchenhistorische Auseinandersetzung mit der Sozialen Not nach dem Ersten Weltkrieg und den evangelischen Bemühungen, ihr zu begegnen, bislang vergleichsweise weit weniger intensiv. Diesem Defizit kontrastiert die Bedeutung dieser Zeit und ihrer komplexen sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, deren vielfach verflochtene Problematik die Machtübernahme der Nationalsozialisten im Januar 1933 mit ermöglichte.

Nach 1918 hatte sich die bereits in der Kaiserzeit aufgebrochene soziale Problematik nicht nur erheblich verschärft, sondern auch differenziert[9]. Die Weimarer Republik wurde mit der Not und Armut von Millionen Kriegsopfern konfrontiert, von den Folgen der Inflation[10] betroffen, die sich in einer nicht nur konjunkturell, sondern strukturell bedingten Arbeitslosigkeit auswirkten. Diese stieg zunächst in den Jahren 1923/24 sowie 1926 und 1929 phasenweise auf eine Quote von über 20% der Gewerkschaftsmitglieder an, gewann aber infolge der Weltwirtschaftskrise seit 1930 extreme Ausmaße[11]. Hinzu kamen aufgrund des Krieges verschärfte Wohnungsprobleme, aber auch eine „neue Armut", die nicht nur die Sozial- und Kleinrentner, sondern breite gesellschaftliche Schichten erfaßte. Die bedrängende soziale Problematik vergrößerte noch das Akzeptanzdefizit der Weimarer Republik, der weite Kreise ohnehin mit tiefgreifenden mentalen und politischen Vorbehalten gegenüberstanden: So waren die „wohlfahrtsstaatlichen Aktivitäten der Weimarer Republik" anders als die betont fachlich-neutrale kommunale Fürsorge der Kaiserzeit massiv „politisiert": „Die neuen Gruppen von Hilfsbedürftigen der Kriegs- und Nachkriegszeit verstanden ihre Armut als politisch bedingt. Sie forderten den ihnen während des Krieges immer wieder versprochenen ‚Dank des Vaterlandes' nun von der demokratischen Republik ein"[12]. Der aber fehlten die Mittel, um der immer massiver aufbrechenden Nöte und Fürsorgeansprüche Herr zu werden: „Nachdem aber die

---

würfe, München 1973, 24–43. Gottfried Orth, Und wenn dich heute oder morgen dein Sohn und deine Tochter fragen werden ... Überlegungen zur Kirchengeschichte insbesondere im evangelischen Religionsunterricht, in: Ders., Differenz und Dialog. Dimensionen einer ökumenisch orientierten Religionspädagogik, Weinheim 1996, 23–31, hier 28. Kursbuch Religion, Neuausgabe 9/10, Arbeitsbuch für den Religionsunterricht im 9./10. Schuljahr, Frankfurt a.M. 1993, 145–151: Parteinahme für Schwache – Kirche und soziale Frage im 19. Jahrhundert.

[9] Richard J. Evans, The German working class 1888–1933. The politics of everyday life, London 1982; ders. – Dick Geary (Hrg.), The German Unemployed. Experiences and consequences of mass unemployment from the Weimar Republic to the Third Reich, London 1987; Heinrich August Winkler, Arbeiter und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik. I: Von der Revolution zur Stabilisierung 1918–1924; II: Der Schein der Normalität 1924–1930; III: Der Weg in die Katastrophe 1930–33, Bonn-Berlin 1984–1987; Rolf Landwehr – Rüdeger Baron (Hrg.), Geschichte der Sozialarbeit. Hauptlinien ihrer Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, Weinheim-Basel 1983, 92–172; Christoph Sachße – Florian Tennstedt, Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. II: Fürsorge und Wohlfahrtspflege 1871 bis 1929, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1988.

[10] Vgl. dazu: Winkler (wie Anm. 9) I 373 ff. und die 374 Anm. 1 genannte Literatur.

[11] Vgl. die Tabelle zur Entwicklung der Arbeitslosigkeit in Deutschland 1919–1934 bei: Sachße – Tennstedt (wie Anm. 9) II 75 und die Zahlenangaben bei Winkler (wie Anm. 9) II 26–38.

[12] Sachße – Tennstedt (wie Anm. 9) II 81.

Dinge einmal ihren Lauf genommen hatten, gab es keine Regierung, der die Erfüllung dieser Forderung möglich gewesen wäre" schrieb Marie Baum, 1919 bis 1926 Referentin für Wohlfahrtspflege im badischen Arbeitsministerium, über das Dilemma in ihrem Lebensrückblick[13]. Das in der Weimarer Verfassung verankerte, nach dem Subsidiaritätsprinzip breitgefächerte System der staatlichen Wohlfahrtspflege und sozialen Fürsorge, in das die kirchlichen und nichtkirchlichen Wohlfahrtverbände eingebunden waren, vermochte die durch die Inflation von 1922/23 eskalierende soziale Problematik kaum aufzufangen.

Diesem gegenüber dem 19. Jahrhundert vielfach verschärften, aber auch in seinen Ursachen spezifischen Problemkomplex wandten sich auch Institutionen und Personen der evangelischen Kirche und Theologie zu[14]. Ihm widmete sich vornehmlich seit 1920 auch der lutherische Pastor, Professor und nachmalige Bischof Ludwig Heinrich Ihmels.

Sein Lebenswerk verdient zweifellos nicht nur in dieser Hinsicht neue Beleuchtung: Im Kontext der akademischen Theologie seit der Jahrhundertwende, aber auch für das deutsche und internationale Luthertum gewann er kirchenpolitisch und theologisch eine eminente Bedeutung, die sich in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit seiner Person und Funktion bislang nur unzureichend widerspiegelt. Die Darstellung von Konturen seiner Sozialethik soll hier unter knapper Berücksichtigung seiner Vita wie seiner Theologie auf den begrenzten, wenn auch zentralen und besonders brisanten thematischen Komplex der Sozialen Frage konzentriert werden. Eine umfassendere Analyse der biographischen, theologischen und kirchenpolitischen Aspekte von Ihmels' Lebenswerk bleibt ein Desiderat.

2. Die Vita: Aus einem ostfriesischen Pfarrhaus zum ersten sächsischen Landesbischof

Ludwig Ihmels wurde 1858 als Sohn des lutherischen Pfarrers Hieronymus Ihmels und seiner Frau Christine Charlotte Henriette, geb. Reimers in Middels/Ostfriesland geboren[15]. Er studierte 1878–1881 Theologie in Leipzig,

---

[13] Marie Baum, Rückblick auf mein Leben, Heidelberg 1950, 247 ff., zitiert nach Sachße – Tennstedt II 80 f. Marie Baum (1874–1964) war von 1917 bis 1919 Leiterin der Sozialen Frauenschule in Hamburg, 1920–1926 Oberregierungsrätin (Referentin für Wohlfahrtspflege) im Badischen Arbeitsministerium, 1919 Mitglied der Nationalversammlung, bis 1921 Mitglied des Reichtstages.

[14] Eine eingehendere Darstellung der protestantischen Initiativen, die sich auf publizistischer und kirchlicher Ebene der Weimarer Sozialproblematik zuwandten, steht m.W. noch aus; vgl. dazu: Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen 1981, 126–144; zum Verbandsprotestantismus, speziell zum Zentralverband der Inneren Mission: Jochen Christoph Kaiser, Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945, München 1989. Zur Wohlfahrtspflege in der Weimarer Republik vgl.: Landwehr – Baron, Geschichte der Sozialarbeit (wie Anm. 9).

[15] Für biographische Daten danke ich Frau Christa Ihmels, Rochlitz. Die lebensge-

Erlangen und Göttingen. Seinen Dienst als lutherischer Pfarrer trat er 1883 auf der Nordseeinsel Baltrum an. Nach wechselnden Pfarrstellen wurde er 11 Jahre später (1894) als Studiendirektor an das Predigerseminar der hannoverschen Kirche nach Loccum berufen. Hier wirkte er an der Seite von Abt Gerhard Uhlhorn vier Jahre und wurde durch Vorträge und Veröffentlichungen bald über die Grenzen Hannovers hinaus bekannt[16]. Als 1898 Reinhold Seeberg von Erlangen auf die dem theologisch umstrittenen Kirchenhistoriker Adolf Harnack beigeordnete „Strafprofessur" nach Berlin berufen wurde, erhielt Ludwig Ihmels den Ruf auf die vakante Professur für Dogmatik an Theologischen Fakultät der Universität Erlangen. Damit hatte

---

schichtliche Skizze nimmt Bezug auf den Nachlaß Ludwig Ihmels', der bislang im Besitz der Familie Ihmels war und in der Superintendentur in Rochlitz aufbewahrt wurde, demnächst aber ins Landeskirchliche Archiv Dresden verbracht werden soll. Andere Teile des Ihmels'schen Nachlasses (Briefe und Akten) liegen im Landeskirchlichen Archiv Hannover (Lutherisches Einigungswerk, Sign.: D 15 XIII). Wichtige Korrespondenz zur AELK und zur Geschichte des Lutherischen Weltkonventes findet sich im Nachlaß Frhr. Wilhelm von Pechmanns im Landeskirchlichen Archiv Nürnberg, Bestand Pers. XXIII. – Nach seiner Zeit als Hilfsgeistlicher in Westerhauderfehn/Ostfriesland (Weihnachten 1881 bis Herbst 1882) studierte I. erneut im Wintersemester 1882/83 in Erlangen, wo er auch das 2. Theologische Examen ablegte. Nach sechswöchigem Aufenthalt in Berlin wurde er am 31. Juli 1883 Pastor zu Baltrum, danach in Nesse und Detern, wo er bis zu seiner Berufung nach Loccum blieb. – Vgl. zur Vita Ihmels' auch Uwe Rieske-Braun, Ludwig Ihmels, in: Profile des Luthertums. Hrg. von Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh 1998, 349–368; Christoph Michael Haufe, Ihmels, Ludwig (1858–1933), in: TRE 16 (1987) 55–59; NDB 10 (1974) 127 (Hans Hohlwein); BBKL 2 (1990) 1262; Arthur Leidhold, D. Ludwig Ihmels, Der Gottesmann und Bischof (= Väter der Lutherischen Kirche 6), Erlangen 1938; Georg Muntschick, Ludwig Ihmels. Prediger, Lehrer und Bischof, Berlin 1951; Ludwig Ihmels, Ludwig Ihmels (Selbstdarstellung), in: Erich Stange (Hrg.), Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1925, 79–112. Martin Doerne, Einführung, in: Als die Diener Gottes. 6 Kapitel Pastoraltheologie von Landesbischof D. Ludwig Ihmels. Hrg. von Carl Ihmels, Dresden-Leipzig 1938, 3–10. Dietmar von Reeken, Ihmels, Ludwig, in: Biographisches Lexikon für Ostfriesland. Hrg. im Auftrag der Ostfriesischen Landschaft von Martin Tielke, II, Aurich 1997, 185 f. Johannes Ludwig hat 1928 eine Bibliographie Ihmels' veröffentlicht: Robert Jelke (Hrg.), Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Theologische Abhandlungen D. Ludwig Ihmels zum siebzigsten Geburtstage 29. 6. 1928 dargebracht von Freunden und Schülern, Leipzig 1928, 451–463. Diese ist allerdings, wie der Verfasser selbst einräumt, auch bis 1928 nicht ganz vollständig. Es fehlt darin etwa die Ihmels'sche Festpredigt beim Jahresfest des evangelisch-lutherischen Gotteskastenvereins in Hamburg am 20. Februar 1915, gedruckt im 28. Jahresbericht des evangelisch-lutherischen Gotteskastenvereins in Hamburg über das Jahr 1915, Hamburg 1916, 2–10; neben der Predigt „Kaisers Geburtstag. Predigt über Röm 13,1.4 und 1. Petr 2,17 gehalten am 27. Januar 1918 in der Universitätskirche zu Leipzig, Leipzig 1918" sind auch andere Vorträge und Predigten Ihmels' nicht berücksichtigt, die aufgrund von Nachschriften gedruckt wurden. Viele von ihnen finden sich als Sonderdrucke oder Manuskripte in seinem Nachlaß. Zahlreiche öffentlichen Verlautbarungen der AELK, etwa zum Umbruch der Jahre 1918/19, stammen von Ihmels selbst.

[16] Im Nachlaß Ihmels' (LKA Dresden) findet sich außer Korrespondenz mit Abt Gerhard Uhlhorn auch eine Sammlung bereits transskribierter Berichte von ehemaligen Schülern (Aufschrift: „Ihmels in Loccum"), die über sein Wirken als Studiendirektor berichten. Am 30. September verließ Ihmels das Kloster Loccum.

der gebürtige Ostfriese, obwohl ohne theologische Lizentiatenprüfung, den Lehrstuhl seines Erlanger Lehrers Franz Hermann Reinhold von Frank übernommen. Doch bereits vier Jahre später wechselte Ihmels wie andere Erlanger Theologen vor ihm auf die Professur für Systematische Theologie an die Theologische Fakultät der Universität Leipzig[17]. Hier war seine akademische Lehrtätigkeit offenkundig erfolgreich[18]; Berufungen zum Generalsuperintendenten von Aurich oder zum Oberhofprediger nach Dresden (1909) schlug Ihmels aus. Doch als ihm 1922 das neugeschaffene Amt des Landesbischofs der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens angetragen wurde[19], nahm er an und rückte damit zugleich in die Funktion des Vizepräsidenten des sächsischen Landeskonsistoriums.

Im Jahr nach seiner Amtsübernahme geriet Ihmels in einen heftigen kirchenrechtlichen Konflikt mit der von der KPD unterstützten Regierung des sozialdemokratischen sächsischen Ministerpräsidenten Dr. Erich Zeigner. Diese Episode, die sich aus Schriftstücken im Nachlaß Ihmels' erhellen läßt, wirft nicht nur ein bezeichnendes Licht auf das gespannte staatskirchliche Verhältnis, das sich 1922/23 im Freistaat Sachsen entwickelte[20]. Sie be-

---

[17] Für Ihmels sprach sich nur eine Minderheit der Leipziger Professoren aus, darunter der Kirchenhistoriker Albert Hauck. Das Mehrheitsvotum der Fakultät favorisierte den Marburger Systematiker Wilhelm Herrmann. Die Berufungsfrage wurde bis in den sächsischen Landtag hinein virulent, vgl. die Landtagsprotokolle der 2. Kammer des sächsischen Landtages vom 14. Mai 1902, S. 1401–1408. Vgl. dazu und zu den fortdauernden Animositäten von Leipziger Fakultätskollegen: Leidhold (wie Anm. 15) 21–25.

[18] Vgl. Leidhold (wie Anm. 15) 25 und die Charakterisierung seines Schülers Ernst Sommerlath, Die theologische Bedeutung des ersten sächsischen Landesbischofs D. Ludwig Ihmels, in: Festschrift Gottfried Noth, Berlin 1964, 238–249, hier 238. Vom prägenden Einfluß Ihmels' auf Studenten und Schüler zeugt auch das Gemeindeblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens 13. Jg., 29. Juni 1958: „Ludwig Ihmels zum Gedächtnis. Zum 100. Geburtstag am 29. Juni". Hier haben u.a. die Schüler Erich Stange, Ernst Sommerlath und Martin Doerne persönliche Erinnerungen an Ihmels formuliert. Im Nachlaß Ihmels (LKA Dresden) finden sich auch Briefe Werner Elerts an Ihmels, der in Leipzig bei ihm studiert hatte. Elert übernahm 1932 nach dem Tod von Philipp Bachmann den bis 1902 von Ihmels innegehabten Lehrstuhl für systematische und historische Theologie in Erlangen.

[19] Nach seiner Wahl auf der sächsischen Landessynode wurde die Konzeption des Amtes mit Ihmels in Verhandlungen abgestimmt, deren von Konsistorialpräsident Dr. Franz Böhme unterzeichnetes Protokoll sich im Nachlaß Ihmels in Dresden findet. Hier wird die „Stellung des künftigen Bischofs in der Verfassung" umrissen. Bereits während des „Interimistikums" bis zum Inkrafttreten der neuen Kirchenverfassung sollte „Herr D. Ihmels alsbald nach Amtsantritt in möglichst weitem Umfange mit den Geistlichen der Landeskirche und sonstigen kirchlichen Kreisen in persönliche Fühlung" treten. „Die Kosten für die dazu nötigen Amtsreisen sind als dringliche Ausgaben anzusehen und, soweit die Staatsmittel nicht ausreichen, möglichst aus landeskirchlichen Fonds zu bestreiten". Im Blick auf die „auswärtige Tätigkeit" Ihmels' wurde die „Beibehaltung des Vorsitzes in der Allgemeinen Ev.-Luth. Konferenz gebilligt, vom Unterzeichneten sogar gewünscht. Gegen Vortragsreisen im übrigen Deutschland und auch im Ausland bestehen beim Landeskonsistorium grundsätzliche Bedenken nicht. Die Feststellung des Umfangs derselben wird in erster Linie von der Gewissensentscheidung des Herrn D. Ihmels selbst abhängig zu machen sein."

[20] Vgl. zum Kabinett Zeigner, seinen Konflikten mit der Regierung Cuno und den

leuchtet gleichermaßen das Ansehen, das Ihmels sich zu diesem Zeitpunkt bereits in seiner Landeskirche, aber auch über Sachsen hinaus erworben hatte, wie seine in prinzipieller Loyalität gründende unpolemische Haltung auch gegenüber kirchenfeindlichen Erlassen von staatlichen Instanzen. Aufgrund eines am 29. Mai 1923 erlassenen staatlichen Dienstaltersgesetzes wurde neben dem Präsidenten des sächsischen Landeskonsistoriums Dr. Böhme[21] auch dessen Vizepräsident, der Landesbischof Ihmels, zum 1. Juli 1923 in den einstweiligen Ruhestand versetzt, weil sie zu diesem Zeitpunkt das 65. Lebensjahr vollendet hatten[22]. Als Ihmels und Böhme ungeachtet der öffentlichen Verfügung in ihren Ämtern verblieben, wandte sich die „Sächsische Amtshauptmannschaft Marienberg" am 14. September 1923 an das von dem Unabhängigen Sozialdemokraten Fleißner geleitete sächsische Ministerium für Volksbildung. Man protestierte, daß Landeskonsistorialpräsident Böhme trotz seiner amtlich bekanntgegebenen Versetzung in den Ruhestand noch Verfügungen und Verordnungen des Landeskonsistoriums unterzeichnet habe. Daraufhin verfügte das Ministerium für Volksbildung am 17. September 1923 an das Landeskonsistorium, daß „den von ihm unterschriftlich vollzogenen Beschlusse ... keine Folge zu geben" sei. Am 18. September 1923 wurde der Amtshauptmannschaft Marienberg vom Ministerium mitgeteilt, daß „die Beamtenschaft des ev.-luth. Landeskonsistoriums ... dem seit dem 1. Juli 1923 im Ruhestand befindlichen, vormaligen Präsidenten Dr. Böhme keinerlei amtliche Schriftstücke mehr zur amtlichen Behandlung und Unterschrift vorlegen darf. Beamte, die dieser Ver-

---

sächsischen Unruhen im Sommer 1923: Ernst Rudolf Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. VII: Ausbau, Schutz und Untergang der Weimarer Republik, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984, 324–329 376–383; Heinrich August Winkler, Weimar 1918–1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie, München ²1994, 192; zur gewaltsamen Absetzung Zeigners nach den Unruhen in Sachsen im Herbst 1923: Ebd. 226–228.

[21] Zu Franz Fürchtegott Böhme (1856–1932) vgl.: Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt der Evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaats Sachsen, 17. Stück vom Jahre 1926/1927, 61–63. Böhme hatte sich als Herausgeber der „Sächsischen Kirchengesetze" profiliert und wurde 1910 als Konsistorialpräsident berufen. An den Vorarbeiten zur 1922 verabschiedeten und 1926 in Kraft getretenen Sächs. Kirchenverfassung hatte er entscheidenden Anteil. Böhme schied 1927 aus seinem Amt.

[22] Das Protokoll der Sitzung des „zur einstweiligen Führung des Kirchenregiments eingesetzten Kollegium" vom 21. September 1923 findet sich im Nachlaß Ihmels, LKA Dresden. Dem Protokoll sind in der Anlage Abschriften von Schreiben des Ministeriums und der Amtshauptmannschaft Marienberg beigefügt. Die Originale im Landeskirchenamt Dresden und im Hauptstaatsarchiv Dresden sind durch Kriegseinwirkungen verloren. – Am 20. September 1923 sandte das Ministerium an das Landeskonsistorium ein erneutes Schreiben, in dem im Blick auf die bevorstehenden kirchlichen Beratungen darauf gedrungen wurde, „zu verhindern, daß der vormalige Präsident und der vormalige Vizepräsident an den Beratungen in irgend einer Weise teilnehmen. ... Im Falle der Nichtbeachtung hat das Ev.-luth. Landeskonsistorium die schärfsten Maßnahmen umso mehr zu erwarten, als es beim Ministerium durch Vollziehung der amtlichen hierher gerichteten Schreiben seitens anderer Mitglieder bisher den Anschein zu erweken versucht hat, als enthalte sich der ehemalige Präsident der Dienstgeschäfte, wogegen er Verordnung an andere Behörden vollzogen hat."

ordnung zuwiderhandeln, haben die Einleitung des Dienststrafverfahrens zu gewärtigen". Dem Landeskonsistorium wurde beschieden, daß man „unverzüglichen Vortrag über die Neubesetzung der beiden Ämter" erwarte. Für den „Weigerungsfall" behalte sich das Ministerium weitere Maßnahmen vor. Am 21. September 1923 tagte daraufhin ein „zur einstweiligen Führung des Kirchenregiments eingesetzten Kollegium", dem Konsistorialräte, Mitglieder des ständigen Synodalausschusses wie der Synodalpräsident Dr. Seetzen (Wurzen) und andere kirchliche Vertreter angehörten, um über die Amtsenthebung Böhmes und Ihmels' zu beraten. Man entschied, gegen die Verfügung des sächsischen Ministeriums förmlich zu protestieren und an übergeordneter Stelle Rechtsmittel einzulegen.

Dieser Konflikt wurde weit über Sachsen hinaus bekannt. In Kirchenzeitungen, auf der sächsischen Landessynode[23], auf dem Kirchentag von 1924[24] wurde über den Vorgang berichtet, der am 9. August 1923 auch den Reichstag beschäftigte. Erst ein Urteil des Reichsgerichtes hob die sächsische Entscheidung am 27. November 1923 wieder auf[25]. Es ist dabei bezeichnend, daß Ihmels auf diese Episode in späteren Reden und Veröffentlichungen nicht bezug genommen hat und aus ihr auch keine Ressentiments gegen die Legitimität des Weimarer Staates nährte. Im Briefwechsel mit Frhr. Wilhelm von Pechmann[26] zeigt sich vielmehr, daß Ihmels dessen tiefe mentale und politische Abneigung gegen die der Revolution entstammende Republik nicht teilte[27].

---

[23] Vgl. Die Eiche, Jg. 1924, Nr. 3 (Juli), 464–466. Hier ist der Bericht des Leipziger Professors und Mitglied des Landeskonsistoriums Franz Rendtorff abgedruckt, den dieser in den Verhandlungen der 12. evangelisch-lutherischen Landessynode des Freistaates Sachsen am 29. November 1923 gegeben hatte. Die Synode hatte sich in einer Kundgebung den Protesten des Landeskonsistoriums angeschlossen und dessen Vorgehen gebilligt.

[24] Vgl. Verhandlungen des ersten Deutschen Evangelischen Kirchentages 1924, Bethel-Bielefeld 14.-17. VI. 1924. Hrg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß. Im Evangelischen Pressverband für Deutschland, Berlin-Steglitz 1924, 25.

[25] Das Urteil ist abgedruckt in: Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1924, Heft 2, 17.

[26] 1859–1948. Von Pechmann gehörte von 1889 bis 1937 dem Vorstand der Bayerischen Handelsbank an, war seit 1910 Vorsitzender der deutschen Reichspartei in Bayern; 1918 vertrat er die BVP im Landtag, distanzierte sich aber 1919 von ihr über Differenzen zum Versailler Vertrag und zur Kooperation mit der Nationalversammlung. Seit 1919 Präsident der bayerischen Landessynode und seit 1921 Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages; vgl. Clemens Vollnhals, Pechmann, Wilhelm Freiherr von, in: Biographisches Lexikon zur Weimarer Republik. Hrg. von Wolfgang Benz – Hermann Graml, München 1988, 247.

[27] Landeskirchliches Archiv Nürnberg, Pers. XXIII (v. Pechmann), Brief v. Pechmanns an Ihmels vom 13. August 1928 (Auszug): „Nach meiner innersten Ueberzeugung setzt Paulus im 13. Kapitel des Römerbriefes eine rechtmässige Obrigkeit voraus und denkt nicht von ferne daran, zu den Fragen Stellung zu nehmen, die sich aus erfolgreichen Revolutionen ergeben. Wer der Meinung ist, dass jedes noch so himmelschreiende Unrecht über Nacht zum Rechte werde, sofern es nur Erfolg habe und bis auf weiteres diesen Erfolg behaupte, darf sich ganz gewiss nicht auf Paulus berufen. Ebenso wenig aber darf er sich darauf berufen, dass das Unrecht darum zum Rechte geworden

Seine Wirkung entfaltete Ihmels nicht allein in der lutherischen Landeskirche Sachsens. Für das deutsche und das weltweite Luthertum gewann er im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts eine Bedeutung wie kaum ein anderer Bischof in Europa. So wurde er im Oktober 1907 zum Vorsitzenden der Allgemeinen Ev.-Lutherischen Konferenz gewählt; dieser 1868 gegründete Dachverband des deutschen Luthertums verdankte vor allem seiner umsichtigen Initiative die Öffnung für die Vereinslutheraner Preußens und die Intensivierung der ökumenischen Beziehungen zum Weltluthertum. Es war maßgeblich Ludwig Ihmels, der die Lutherische Konferenz „von einem Organ des Zusammenhalts lutherischer einzelner Christen und Vereinigungen in die eines Einigungswerkes des Luthertums überführte"[28].

Seine unbestreitbar große integrative Kompetenz bewährte Ihmels zunächst bei den Verhandlungen über die Aufnahme der preußischen Vereinslutheraner. Der bisherige Vorsitzende der Konferenz Graf Vitzthum zu Eckstedt war nach dem Beschluß über die Aufnahme der Vereinslutheraner im September 1906 von seinem Amt zurückgetreten. Daraufhin wurde Ludwig Ihmels auf der Tagung der Engeren Konferenz in Magdeburg im Oktober 1907 in diese wichtige Funktion gewählt[29]. Eine in besonderem Maße profilierte wie integrierende Funktion gewann Ihmels aber auch in den schwierigen Jahren des politisch-gesellschaftlichen Umbruchs 1918/19. Einerseits mühte er sich um eine positionelle Ausrichtung der Konferenz[30] und widmete sich andererseits der Aufnahme von freien Zusammenschlüssen „positiver" Laien und Theologen, wie etwa des „Bundes der Bekenntnis-

---

sei, weil Gott es zugelassen habe." Ihmels' Antwort vom 15. August 1928 bekennt: „Es ist allerdings ja wohl richtig, dass ich in den politischen Dingen Ihnen nicht ganz folgen könnte".

[28] Wilhelm Kahle, Wege zur Einheit im Luthertum von der ersten allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz 1868 bis zum Vorabend des ersten lutherischen Weltkonvents, in: Ders. – Gottfried Klapper – Wilhelm Maurer – Martin Schmidt, Wege zur Einheit im Luthertum (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 1), Gütersloh 1976, 176.

[29] Vgl. dazu: Paul Fleisch, Für Kirche und Bekenntnis, Geschichte der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz, Berlin 1956, 53 ff. Die Akten liegen im Landeskirchlichen Archiv Hannover, Sign.: D 15 XIII, Akte „Vorstand, AIa". Graf Vitzthum hatte angesichts der zu erwartenden Querelen aufgrund der Aufnahme der preußischen Vereinslutheraner in die Konferenz in einem Schreiben vom 14. September 1906 dem Vorstand der AELK seinen „Austritt aus der Allgem. ev. luth. Konferenz" erklärt und sein Amt als 1. Vorsitzender niedergelegt. Ein Brief des mecklenburgischen Superintendenten Bard vermochte Vitzthum nicht umzustimmen. Interimistisch versah Bischof Knut Henning Gezelius von Schéele (1838–1920) kommissarisch als 2. Vorsitzender die Amtsgeschäfte bis zum Herbst 1907. Ihmels' vermittelnde und engagierte Position in den schwierigen Verhandlungen hat seine Wahl auf der Magdeburger Tagung am 18. Oktober 1907 gewiß mit beeinflußt. Am 15. November 1907 nahm Ihmels in einem Schreiben an den Vorstand der AELK die Wahl zum Vorsitzenden an.

[30] So wurden die Veröffentlichungen der Lutherischen Konferenz überwiegend von ihm formuliert, vgl.: AELKZ (51. Jg) vom 22. November 1918: An unsere Mitglieder und Freunde und an alle, die die Kirche Jesu und unser Volk lieb haben. 29. November und 27. Dezember 1918: Zur Zukunft der Kirche.

freunde" in Bayern, Hannover und Mecklenburg[31]. Darüberhinaus entfaltete Ihmels ein einflußreiches ökumenisches Engagement. Auf den Versammlungen des Weltluthertums in Uppsala 1911 und in Oslo 1925 hatte er eine zentrale Funktion und hielt vielbeachtete Vorträge. Im Jahr 1923 leitete er die Tagung des Ersten lutherischen Weltkonventes in Eisenach[32] und wurde neben Frhr. Wilhelm von Pechmann einer der beiden deutschen Vertreter im ständigen Ausschuß des Weltkonventes, der auch den Zweiten Weltkonvent für 1929 in Kopenhagen vorbereitete[33].

Für unsere Thematik von besonderer Bedeutung war seine Teilnahme und sein Beitrag auf der Stockholmer Weltkonferenz für Praktisches Christentum von 1925, für die er als Vertreter Deutschlands durch den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß nominiert wurde. Für die Stockhol-

---

[31] Vgl. die von Ihmels unterzeichnete Entschließung der Engeren Konferenz vom Juni 1919 (LKA Nürnberg, Nachlaß v. Pechmann, Pers. XXIII, Nr. 19): „Unsere Zeit fordert zwingend, dass die, die innerlich zusammengehören, sich auch zusammenschließen, um gegebenenfalls ihre Forderungen auch in der Öffentlichkeit vertreten zu können." – Der bayerische „Bund der Bekenntnisfreunde", dem Pfarrer Hans Meiser, Dekan Johann Friedrich Boeckh (Nürnberg), Pfarrer Friedrich Zindel (Elpersdorf) und Prof. Philipp Bachmann (Erlangen) angehörten, beantragte nach engagierten Integrationsbemühungen v. Pechmanns und Ihmels' auf der Sitzung der „Engeren Konferenz" am 27./28. Mai 1920 in Leipzig die Aufnahme in die AELK. Der hannoversche „Bund der Bekenntnisfreunde" war 1919 mit einem undatierten, scharf auch gegen die „Kirchenbehörde" gewandten Aufruf „12 Sätze wider den Unglauben und seine Helfershelfer" an die Öffentlichkeit getreten, den Superintendent Schwerdtmann an v. Pechmann sandte. Dieser formulierte in seinem Antwortschreiben vom 14. Mai 1920 den Eindruck, „dass uns, bis auf weiteres wenigstens, nicht von der linken Seite, umso mehr aber von der äussersten rechten ... die ernstesten Gefahren drohen". Es fehle „gewissen Vertretern eines extremen Luthertums und leider auch massgebenden Führern unserer Gemeinschaften in gleicher Weise an Verständnis wie an gutem Willen". (LKA Nürnberg, XXIII, Nr. 19).

[32] Kurt Schmidt-Clausen, Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund. Geschichte des Lutherischen Weltkonventes (1923–1947) (= Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 2), Gütersloh 1976, 32–110.

[33] Über dessen Arbeit berichtete v. Pechmann den „Mitgliedern des weiteren Ausschusses" im Juli 1926. Das maschinenschriftliche Manuskript des Berichtes vom 8. Juli 1926 liegt im LKA Nürnberg, Bestand Pers. XXIII (v. Pechmann), Nr. 21. Der „Sechserausschuß", der auf der Tagung des Weltkonventes in Eisenach im August 1923 gewählt worden war, widmete sich unter dem Vorsitz von John A. Morehead der Vorbereitung des nächsten Weltkonventes (1929 Kopenhagen) und stellte sich drei „fortlaufende Aufgaben: a) Liebestätigkeit, b) Heidenmission, c) Diasporapflege". Von Pechmann und Ihmels widmeten sich insbesondere der Unterstützung der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland, Jugoslawien, Rumänien und in den ehemals deutschen Gebieten Polens. Insbesondere hier sah man sich mit einer römisch-katholischen „Propaganda" konfrontiert, „die man, ohne im geringsten zu übertreiben, nur als eine neue Gegenreformation grossen Stiles auffassen kann" (Ebd. 9). Von Pechmanns diesbezügliches Engagement bezeugen zahlreiche Briefe in seinem Nachlaß. Wegen Differenzen mit J. A. Morehead, die vor allem aus der Einladung des polnischen Superintendenten D. Bursche resultierten, der auf dem Kopenhagener Weltkonvent 1929 einen Vortrag halten sollte, erklärte v. Pechmann am 11. Dezember 1928 seinen Rücktritt aus dem Ständigen Ausschuß des Lutherischen Weltkonventes (LKA Nürnberg, Pers. XXIII, v. Pechmann, Nr. 22). Sein Nachfolger wurde der Hannoversche Landesbischof August Marahrens.

mer Konferenz erarbeitete Ihmels bereits im Vorfeld ein lutherisches Votum[34], das nach dem Urteil von Hanns Kerner „in seiner Grundsätzlichkeit der Fragestellung eine der wichtigsten Vorarbeiten für Stockholm" darstellte[35]. Auch auf der Konferenz selbst fanden die Reden und Voten des sächsischen Landesbischofs starke Beachtung[36]. So wurde Ihmels in Stockholm auch in den Fortsetzungsausschuß der Konferenz gewählt, in dem er jahrelang mitarbeitete[37].

Im April 1933 hat Ihmels die nationalsozialistische Machtübernahme als einen Aufbruch des deutschen Volkes begrüßt. Wie andere konservative Theologen sah er nach den Turbulenzen der Ära Brüning im autoritären Regime eine neue Chance und verlieh der Hoffnung Ausdruck, daß es der Kirchen möglich sein werde, „diese Wandlung durch die Predigt, die ihr befohlen ist, in der Tiefe – in Gott selbst zu verankern"[38]. Der Landesbischof starb nach kurzer, schwerer Krankheit am 7. Juni 1933. Die kirchenregimentlichen Befugnisse in der sächsischen Landeskirche übernahm am 30. Juni 1933 der deutschchristliche Pfarrer Friedrich Coch.

3. Die systematisch-theologische Perspektive: Von Frank zu Ihmels

In der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts gilt Ihmels gemeinhin als Schüler Franz Hermann Reinhold von Franks[39]. Die erste größere systematisch-theologische Monographie und viele kleinere Arbeiten

---

[34] Leitsätze über das Reich Gottes und die natürlichen Lebensordnungen, der Weltkonferenz in Stockholm vorgelegt von Landesbischof D. Ludwig Ihmels, in: Pastoralblätter für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung (Dresden/Leipzig) 67. Jg, 1925, 562–565, und AELKZ 58. Jg., 1925, 609 f.

[35] Hanns Kerner, Luthertum und Ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919–1926 (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 5), Gütersloh 1983, 147.

[36] Vgl. das Urteil von Heinrich Hermelink in: CW Nr. 40/41, „IV. Oslo und Stockholm" (884–892 925–937), 887: „Wohl sprach Ihmels in Stockholm gleich zu Anfang seine Bedenken ehrlich aus, aber zugleich machte er in seinen zwei Reden des ersten und des zweiten Tags durch knappe Fassung, frommes Bekenntnis und hannöversches Pathos den allerstärksten Eindruck auf die gesamte Versammlung. Er war von Anfang an der bevorzugte unter allen deutschen Delegierten und Kirchenfürsten zumal."

[37] Neben Ihmels wurden als deutsche Vertreter der Vorsitzende des DEKA Hermann Kapler und Erich Stange aus Leipzig berufen.

[38] Vgl. Leidhold (wie Anm. 15) 56 f. Ihmels hat sich an John A. Morehead im März 1933 gegen Berichterstattungen über antijüdische Übergriffe gewandt, vgl.: Armin Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939, München 1969, 39; dazu auch: Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1977, 334; Andreas Lindt, Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, 128–131.

[39] Franz Hermann Reinhold von Frank hatte in seinem monographisch in drei systematische Themen aufgeteilten Hauptwerk die spezifische, christliche Glaubenserfahrung zum Ausgangspunkt gewählt, um *aus ihr* die Evidenz der geschichtlichen Offenbarungstatsachen abzuleiten und zu einem kohärenten System zu verbinden: System der

Ihmels' konzentrieren sich auf das Problemfeld der christlichen Heils- und Wahrheitsgewißheit[40] und widmen sich damit einer aus dem Kontext der älteren Erlanger Theologie erwachsenen Thematik.

Dabei ist nicht zu verkennen, daß Ihmels den theologischen Ansatz seines Lehrers zwar spürbar aufgenommen, doch zugleich erheblich modifiziert hat. Das Rüstzeug dafür gewann er vielleicht aus einer frühen, aber eminenten theologischen Prägung, die er dem hessischen Theologen August Friedrich Christian Vilmar (1800–1863) verdankte: Dessen „Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik. Bekenntnis und Abwehr"[41] sei, so bekannte Ihmels in einer 1925 gedruckten Selbstdarstel-

---

christlichen Gewißheit I–II, Erlangen 1870, ^{2}1884–1881; System der christlichen Sittlichkeit I–II, Erlangen 1884–1887; System der christlichen Wahrheit I–II, Erlangen 1878–1880, ^{2}1885–1886; zu Frank vgl.: Max Keller-Hüschemenger, Das Problem der Heilsgewißheit in der Erlanger Theologie im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Frage des theologischen Subjektivismus in der gegenwärtigen evangelischen Theologie (= AGTL 10), Berlin-Hamburg 1963, 57–75; Helmut Edelmann, Subjektivität und Erfahrung. Der Ansatz der theologischen Systembildung von Franz Hermann Reinhold v. Frank im Zusammenhang des „Erlanger Kreises", theol. Diss. München 1980; ders., Frank, Franz Hermann Reinhold (von), in: TRE 11 (1983) 322–324.

[40] Vgl. seine Schriften: Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiß? Leipzig 1900, ^{4}1927; Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung, Leipzig 1901, ^{3}1914; Wie entsteht Gewißheit um die Auferstehung Jesu? in: NKZ 25 (1914) 853 ff.; Zur Frage nach der christlichen Wahrheitsgewißheit, in: NKZ 26 (1915) 403 ff.; Wie werde ich meines Heiles gewiß? Die Grundfrage der Reformation (= Reformationsschriften der Allg. Evangelisch-Lutherischen Konferenz 3), Leipzig 1917. Zu Ihmels systematisch-theologischem Ansatz vgl.: Robert Jelke, Die Eigenart der Erlanger Theologie, in: NKZ 41 (1930) 19 ff., zu Ihmels 33 ff.; Werner Elert, Der Kampf um das Christentum, Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, München 1921, 463–465; Ernst Sommerlath, Die theologische Bedeutung des ersten sächsischen Landesbischofs D. Ludwig Ihmels, in: Verantwortung. Untersuchungen über Fragen aus Theologie und Geschichte. Festschrift Gottfried Noth, Berlin 1964, 238–249; Ludwig Martin Müller, Die glaubenspsychologische Orientierung der Theologie bei Ludwig Ihmels. Die Theologie Ihmels' in ihrem Zusammenhang mit der Erlanger Schule, Leipzig 1929; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Von Ludwig Ihmels bis zu Paul Althaus. Einheit und Wandlungen lutherischer Theologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, in: NZSTh 11 (1969) 94–111; Keller-Hüschemenger (wie Anm. 39) 76–95; Karlmann Beyschlag, Die Erlanger Theologie (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 67), Erlangen 1993, 143–145.

[41] Marburg 1856, ^{3}1857; Mit dieser Schrift plädierte V. für „eine Theologie der unzweifelhaften göttlichen Gewisheit, zur Seelenpflege und zur Speise des ewigen Lebens denen mitgegeben, welche hören, damit sie gleiche Gewisheit, gleiches Brod des Lebens hinaustragen können zu den Seelen, welche ihnen dereinst werden anvertraut werden" (3). Dieses Desiderat sei mit den Standards des wissenschaftlich-akademischen Unterrichts noch nicht einzulösen, sofern dieser sich vielfach in exegetischer Quellenkritik und systematischen Distinktionen erschöpfe und so leere „Rhetorik" bleibe: „Alles, was in den Lehren von Gott dem Vater und von der Schöpfung, von Gott dem Sohne, dessen wahrer Gottheit und wahrer Menschheit, von der Gottheit des heiligen Geistes, von der Erbsünde die Kirche erfahren, durchgelebt und bekannt hatte und hat, muß nacherfahren, nachgelebt, nach und nach mitbekannt werden, so daß die Rechtfertigung durch den Glauben als eine neue, die Spitze aller dieser Erfahrungen bildende und aus densel-

lung[42], eines der ersten theologischen Bücher gewesen, die er studierte. Es habe, auch wenn er „kein Vilmarianer" geworden sei, diese Monographie doch „entscheidend eingewirkt". Dieser Rekurs ist für eine lutherische Biographie nicht untypisch: Zwar wurden im deutschen Luthertum nicht alle Anschauungen Vilmars, wie etwa sein Amtsbegriff Gemeingut[43]. Doch unbeschadet der durchaus disparaten Meinungsvielfalt unter positiven und lutherischen Theologen gehörte unter ihnen Vilmars Überzeugung zum common sense: Bei den zentralen Heilswahrheiten des Christentums handele es sich um Evidenzen, die dem lebendigen Glauben im Rang von erfahrenen Tatsachen stünden[44]. Die in der Schrift verbürgten und der Glaubenserfahrung vorgegebenen, im Grad ihrer Gewißheit objektiv zuhandenen Wahrheiten gelte es in ihrem kohärenten Zusammenhang darzustellen und gegen die rationalisierenden, unterminierenden Anfragen einer glaubenslosen, subjektivierenden, und die Macht der Sünde unterschätzenden kritischen Vernunft zu verteidigen[45].

Diesem lutherisch-kirchlichen Selbstverständnis wußte sich Ludwig Ihmels verpflichtet. Er wandte sich in einer doppelten Frontstellung gegen den liberalisierend-subjektiven Protestantismus einerseits[46] wie gegen ein pietistisches Gefühlschristentum, das sich introvertiert auf das eigene Glaubensleben konzentriere. Ihnen gegenüber galt sein Plädoyer der „Pflege

---

ben mit der Notwendigkeit nicht einer Schlußfolge, sondern einer Thatsache sich ergebende Heilserfahrung erscheint" (40 f.). Zu Vilmar vgl.: Johannes Haußleiter in: RE 20 (^{3}1908) 649–661. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Gestalten und Typen des Neuluthertums, Beiträge zur Erforschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1968, interpretiert V. stark von den Einflüssen Johann Adam Möhlers her.

[42] Ludwig Ihmels, Selbstdarstellung (wie Anm. 15) 81.

[43] Mit seiner Lehre vom kirchlichen Amt wandte sich V. gegen die von Johann Wilhelm Friedrich Höfling favorisierte Gemeindebindung und leitete es allein aus seiner Stiftung durch Christus ab; vgl. ebd. 82–94.

[44] Vgl. dazu etwa: Franz Delitzsch, Der tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie, Leipzig 1888; Chr. Ernst Luthardt, Kompendium der Dogmatik, Leipzig ^{6}1882, 14: „Die Frage der Gegenwart ist, ob die Religion nur eine subjektive Lebensäußerung des menschlichen Geistes ist, welcher demnach nur subjektive Wahrheit zukommt, oder ob es sich in ihr um ein gegenständliches Verhältniß zu Gott handelt, welches durch dessen thatsächliche Bezeugung hervorgerufen und begründet ist." Hermann Cremer, Das Wesen des Christentums. Vorlesungen im Sommersemester 1901 vor Studierenden aller Fakultäten an der Universität Greifswald gehalten, Gütersloh ^{3}1902, 228: „Verlieren wir doch nicht die Thatsache der durch Christus zu stande gebrachten oder vollbrachten Versöhnung und Erlösung durch die blasse Furcht vor dem in der Zeit zu stande gekommenen, aber auf die Ewigkeit angelegten Drama zu Gunsten einer zeitlosen, ewigen, ewig sich selbst gleichen, ewig transcendenten ‚Liebe'." Martin Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt, Leipzig ^{3}1905 [Neukirchen-Vluyn 1966], 12–26.

[45] Vgl. dazu auch: Moderne Theologie. Der Briefwechsel Adolf von Harnack – Christoph Ernst Luthardt 1878–1897. Hrg. und eingeleitet von Uwe Rieske-Braun, Neukirchen-Vluyn 1996, 5–39 57–72.

[46] Implizit wandte sich Ihmels etwa in der Einleitung zu Das Evangelium von Jesus Christus (= Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten), Lichterfelde-Berlin 1911, 1–6, gegen Anschauungen der „modernen Theologie", wie sie etwa Adolf Harnack im „Wesen des Christentums" formuliert hatte.

kirchlichen Christentums": Es sei entscheidend, „daß wir für eine wirkliche Gewißheit des Heils lernen müssen, von allem Subjektiven zu den objektiven Tatsachen, die unseren Christenstand tragen, zu fliehen: Der Grund, da ich mich gründe, ist Christus und sein Blut." Hier liege das „Herzstück" seiner ganzen Theologie und es sei nötig, daß „dieser schlichte Zentralgedanke" auch im gegenwärtig durchaus disparaten Luthertum „zu seinem Rechte" komme[47].

Mit seinem Lehrer Frank teilte Ihmels die bestimmende Einsicht, daß auch auf dem Gebiete der Theologie „die Erfahrung Grundlage der Erkenntnis sein müsse"[48]. Erst dort, wo eine Glaubenserfahrung sich begrifflich zur Erkenntnis kondensiere, entstehe eine reflektierte, spezifisch christliche Gewißheit, die formell mit allen anderen natürlichen Gewißheiten vergleichbar sei, sofern sie auf analoge Weise wie diese entstehe. Das Spezifikum der christlichen Gewißheit gründe sich auf die besondere Erfahrung der „Wiedergeburt und der Bekehrung": Mit der Konzentration auf die formell anderen natürlichen Gewißheiten vergleichbare christliche Glaubenserfahrung meinte Frank eine der Religionskritik Immanuel Kants[49] standhaltende erkenntnistheoretisch unanfechtbare Basis errungen zu haben.

Gegen das Verdikt des theologischen Subjektivismus, mit dem Franks System häufig bedacht wurde[50], hat Ludwig Ihmels seinen Lehrer in Schutz genommen[51], andererseits aber selbst dessen Ansatz kritisch befragt: Es sei „selbstverständlich unmöglich, auch nur vorläufig in der Beschreibung der Wiedergeburt von den objektiven Realitäten, die den Christenstand der Wiedergeburt tragen, zu abstrahieren, um sie erst hernach aus ihr zu ent-

---

[47] Selbstdarstellung (wie Anm. 15) 83. Damit adaptierte Ihmels auch die klassische Versöhnungslehre, die für ihn im Zentrum des christlichen Offenbarungsglaubens stand, vgl.: Das Evangelium (wie Anm. 46) 35: „Gott ist in Christo so in die Geschichte eingegangen, daß die Königsherrschaft Gottes Wirklichkeit wurde in dieser Welt, der neue Bund, der ganz auf Vergebung der Sünden ruht. Anders ausgedrückt, Gott versöhnt in Christo die Welt mit sich selbst und bietet in Christo dem Sünder sich so zur Gemeinschaft, daß ihm nur übrig bleibt, auf diese Selbstdarbietung einzugehen, oder vielmehr von ihr diesen Glauben sich abgewinnen zu lassen: Wo immer es zu diesem gläubigen Vertrauen kommt, da ist die Gemeinschaft mit Gott Wirklichkeit."

[48] Wahrheitsgewißheit (wie Anm. 40) 81.

[49] System der christlichen Gewißheit (1870) (wie Anm. 39) I 115.

[50] Wilhelm Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt, Stuttgart ^{3}1896, 3; vgl. dazu: Keller-Hüschemenger (wie Anm. 39) 63; auch dieser attestiert Frank, daß bei ihm „die christliche Gewißheit durchaus im Bereich und in der Dimension des Immanent-Subjektivistischen verwurzelt" bleibe (66). Dagegen betont Frank bereits in der 2. Auflage des Systems der christl. Gewissheit (Erlangen 1884), 94, nachdrücklich, daß diese sich von der „kritischen Philosophie" Kants unterscheide, die darauf insistiere, „es genüge die Idee von Gott, auch ohne dass man von ihrer objectiven Realität überzeugt sei": „jedenfalls verträgt sich diese Aussage nicht mit der specifisch christlichen Gewissheit, als welche nur die Wahl hat, Gott als objective Realität zu setzen oder zu sterben". Dazu auch: Philipp Bachmann, Subjektivismus und Realismus als Grundzüge der Frank'schen Theologie, in: NKZ 38 (1927) 202–235.

[51] Wahrheitsgewißheit (wie Anm. 40) 90: „Die objektiven Realitäten sind auch für Frank der alleinige Grund seines Christenstandes."

nehmen"[52]. So konnte Ihmels an der theologischen Systematik Franks zwar von den an Immanuel Kants Vernunftkritik geschulten Reflexionen[53] profitieren, die zur Klärung des spezifischen Charakters christlicher Wahrheitsgewißheit anleiteten. Doch wählte er, um die Inhalte der christlichen Gottesgemeinschaft darzustellen, eine andere Ausgangsposition: Sein Lehrer Frank blieb für ihn zu stark der Methodik und dem theologischen Ausgangspunkt Friedrich Schleiermachers[54] verhaftet. Aus der Glaubenserfahrung der Wiedergeburt lasse sich allenfalls deduzieren, daß „die Tatsache der Wiedergeburt" ohne die objektiven Realitäten der offenbarten Heilsgeschichte „nicht möglich" wäre. Doch: „Daß der Christenstand selbst nichts anderes als vertrauensvolle Bejahung jener Realitäten, Glaube *an* Christus ist, das kann unmöglich so sichergestellt werden"[55]. So kam es für Ihmels entscheidend darauf an, daß nach der methodisch reflektierten Klärung des spezifischen Wesens christlicher Wahrheitsgewißheit *aus der Schrift* die zentralen Offenbarungstatsachen erhoben wurden, die dem Glauben systema-

---

[52] Wahrheitsgewißheit (wie Anm. 40) 114. Vgl. 238: „Der Christ kann über seinen Glauben nur so Rechenschaft geben, daß er die Weise beschreibt, wie unter den vom Evangelium aus auf ihn ausgehenden Eindrücken die Glaubensgewißheit um dasselbe in ihm entstanden ist." Ähnlich später in: Bedeutung und Schranke der Frankschen Theologie, in: NKZ 38 (1927) 184–201, hier 193 f.: „Unsere christliche Gewißheit ist ja nicht in irgendeinem beliebigen Sinne Gewißheit um jene objektiven Tatsachen. Sie ist es vielmehr in dem ganz bestimmten Sinne, daß unser Christenstand überhaupt nur als glaubende Bejahung jener Tatsachen, als vertrauensvolles Eingehen auf die in jenen Tatsachen sich vollziehende göttliche Offenbarung existiert. Wie soll das auf dem Frankschen Weg erreicht werden?" Es sei folglich „ganz unmöglich in der Beschreibung von jenen objektiven Tatsachen, die wir unter dem Begriff der Offenbarung zusammenfassen, abzusehen, um sie dann erst von jener Grunderfahrung aus zu gewinnen" (195).

[53] Darin liegt eine hermeneutisch-theologische Differenz Franks und Ihmels' gegenüber dem programmatischen Rückgriff auf den deutschen Idealismus, der das Profil der 1923 gegründeten „Zeitschrift für Systematische Theologie" bestimmte und Protagonisten der „Lutherrenaissance" in der Holl-Schule verband; vgl. dazu: Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), Göttingen 1935, 34–38.

[54] Von einer intensiven Beschäftigung mit Schleiermacher zeugen mehrere Skripte und Ausarbeitungen in Ihmels' Nachlaß im LKA Dresden. Dazu: Beyschlag, Erlanger Theologie (wie Anm. 40) 145: „Ihmels' Einspruch gegen Frank bekämpfte im Grunde den Schatten Schleiermachers im Habit der Erlanger Theologie. Würde sich die Erkenntnis durchsetzen, daß nicht der reformierte Schleiermacher, sondern der Lutheraner Hamann ... den Archetyp der Erlanger Theologie vorwegnimmt, so erhielten alle einschlägigen Verhältnisse ein anderes Gesicht."

[55] Ludwig Ihmels, Bedeutung und Schranke (wie Anm. 52) 194. Zu Schleiermachers Ansatz ebd. 187 f.: „Ist Religion in ihrem tiefsten Wesen nur Abhängigkeitsgefühl, so muß man fragen, ob von da aus überhaupt Aussagen über objektive Realitäten gewonnen werden können." Im Lichte des Schleiermacher'schen Ansatzes kritisierte Ihmels (193 f.) auch die Methode Franks: „Unsere christliche Gewißheit ist ja nicht in irgendeinem beliebigen Sinne Gewißheit um jene objektiven Tatsachen. Sie ist es vielmehr in dem ganz bestimmten Sinne, daß unser Christenstand überhaupt nur als glaubende Bejahung jener Tatsachen, als vertrauensolles Eingehen auf die in jenen Tatsachen sich vollziehende göttliche Offenbarung existiert. Wie soll das auf dem Frankschen Weg erreicht werden?"

tisch nicht nach-, sondern vorgeordnet seien, weil er sich auf sie und nur auf sie gründe[56]. Es war dies ganz im Sinne Vilmars also eine „Theologie der Tatsachen", die Ihmels entschieden und nachdrücklich auch gegen seinen Lehrer vertrat[57].

Dem bekenntnisorientierten Protestantismus erschien diese Ihmels'sche Fassung der Erlanger Erfahrungstheologie weit akzeptabler als die Originalität seines Lehrers[58]. Sie gab dem „schlichten Zentralgedanken" der lutherisch-positiven Überzeugung eine methodisch und systematisch-theologisch reflektierte, sprachlich angemessene und auch homiletisch-rhetorisch überzeugende Gestalt[59]. Das Charakteristikum der systematisch-theologischen Leistung Ihmels' liegt in ihrer engagierten Orientierung an gelingender Vermittlung einer auf breite Akzeptanz zielenden lutherischen Position. Diesem Grundzug verdankt sich zu einem guten Teil gewiß auch Ihmels'

---

[56] Vgl. dazu den Aufbau der „Zusammenhängenden Darstellung" in: Wahrheitsgewißheit (wie Anm. 40) 187–352.

[57] Selbstdarstellung (wie Anm. 42) 94: Es müsse dabei „deutlich werden, daß der Glaube nur als Bejahung des Offenbarungszeugnisses existiert. Daher wird im ganzen Umfange der Dogmatik die Erhebung dieses Schriftzeugnisses das erste sein müssen, und die Aufgabe kann nur sein, die innere Notwendigkeit nachzubilden, mit der der Glaube vom Zentrum aus diesen Inhalt bejaht". – Vgl. ebd. 99: „Es muß immer wieder gesagt werden, daß ihre Gewißheit uns nur durch das Wort aufgedrängt wird und als glaubende Bejahung dieses Wortes existiert." Ähnlich Wahrheitsgewißheit (wie Anm. 40) 203: „Daß es so etwas Ungeheures wie eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott gibt, das wage ich daher in der Tat allein um deswillen zu glauben, weil Gott in seiner Offenbarung diese Erkenntnis mir aufzwingt. Weil Gott sich selbst in seinem Sohn vollkommen zur Gemeinschaft darbietet, darum allein glaube ich, daß er Gemeinschaft mit den Menschen will." Dazu auch Kantzenbach (wie Anm. 40) 94 f. und Keller-Hüschemenger (wie Anm. 39) 83: „Das Neue, das uns bei Ihmels begegnet, besteht darin, daß er die Gewißheit des Christen ‚zweipolig' verankert: in der Erfahrung und im Worte Gottes. Wohl ist auch für ihn die christliche Gewißheit wesenhaft persönliche Erfahrungsgewißheit; aber diese Erfahrungsgewißheit hat ihr Dasein ganz und gar vom Worte Gottes her als dem sie begründenden und erhaltenden Faktor. So gründet ihm die christliche Gewißheit auf zwei tragenden Fundamenten: dem objektiven Fundament des Wortes Gottes und dem subjektiven Fundament der persönlichen Erfahrung."

[58] Kantzenbach (wie Anm. 40) verweist auf die Parallelen „zu den Bestrebungen der Bibeltheologie Kählers und Schlatters" und auf die Schüler von Ihmels: die Professoren Ernst Sommerlath (Leipzig), Paul Althaus (dieser hat allerdings bei Ihmels nicht studiert), Werner Elert (Erlangen) und Robert Jelke (Rostock und Heidelberg). Noch in Kantzenbachs Darstellung wirkt die Ihmels'sche Leistung in ihrer Vermittlungsfähigkeit nach, wenn er urteilt, daß dieser „Franks Irrtum" korrigiert habe: „Franks Verfahren scheiterte, weil gerade im Sinne des Luthertums, wie Ihmels in seinem Hauptwerk ... ausführt, die Gewißheit um die Wiedergeburt keineswegs eine in sich selbst beruhende, empirisch feststellbare Tatsache ist, sondern im letzten Grund Glaubensgewißheit. Die Gewißheit um die den Glauben tragenden Objekte wird zudem verkannt, wenn man sie auch nur vorläufig dem Offenbarungswort gegenüber meint verselbständigen zu können."

[59] Vgl. zur Wirkung von Ihmels Predigten: Leidhold (wie Anm. 15) 27: „Seine Predigten waren bisweilen von einer prophetischen Wucht." Zahlreiche briefliche Zeugnisse von der Wirkung seiner Vorträge finden sich in Ihmels' Nachlaß im LKA Dresden.

beeindruckender Werdegang im Kontext des deutschen und des weltweiten Luthertums; es prägt überdies spürbar seine sozialethische Position.

4. Theonomie und Reich Gottes: Der theologisch-ethische Ansatz

Die enge Verbindung seines systematisch-theologischen Ansatzes mit der Begründung der Ethik läßt sich an Ihmels' Leipziger Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1902 studieren. Ihr Titel: „Theonomie und Autonomie im Lichte der christlichen Ethik"[60].

Ihmels bekannte sich darin zur strikten Zusammengehörigkeit von lutherischem Christentum und einer ihm entsprechenden Sittlichkeit, die in der „Theonomie" als der existentiellen Überantwortung menschlichen Daseins unter die Autorität Gottes ihren Inbegriff fand[61]. Um das von ihm favorisierte Verständnis von Theonomie näher zu erläutern, griff der Leipziger Systematiker Kants kategorischen Imperativ auf: „Was der Christ in der Erfahrung der Theonomie erlebt, ist nichts als Deutung jener Unbedingtheit des Sollens, das Kant mit solchem Recht für das Sittliche charakteristisch gefunden hat"[62]. Daß diese Kombination der Kantischen Maxime und des christlichen Existenzverständnisses überzeugend gelinge, hänge jedoch, so Ihmels, an einer entscheidenden Voraussetzung: „an der Voraussetzung nämlich, daß der Mensch in strengem Sinne so auf Gott hin angelegt ist, daß erst in der Hingabe an Gott, in der Selbsthingabe des Menschen für Gott die Persönlichkeit des Menschen sich vollendet"[63]. Erst mit der theologischen

---

[60] Leipzig 1903. Zur Genese des Theonomie-Begriffs im 18. und 19. Jahrhundert, der eng an die Kant-Rezeption, bzw. dessen Verständnis von „Autonomie" gebunden war, vgl.: Friedrich Wilhelm Graf, Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie, Gütersloh 1987, 47–52. Unter den von Graf analysierten Positionen steht Ihmels der Ethik Hans Lassen Martensens deutlich am nächsten (vgl. ebd. 193–230), der sich zu einer relativen Anerkennung von gebundener Autonomie bekennt und auch dem Staat „und zugleich mit diesem" der Kultur und der Zivilisation das Recht konzediert, „sich nach ihren eigenen Gesetzen" zu entwickeln (Hans Lassen Martensen, Christliche Ethik I, Karlsruhe – Leipzig [4]1883, 252; dazu Graf, ebd. 206).

[61] Theonomie und Autonomie (wie Anm. 60) 7: „Zwar ist das Christentum Religion und will nichts anderes sein, insofern kann für einen Wahrheitsbeweis für dasselbe das Gebiet der Sittlichkeit immer nur indirekt in Frage kommen, aber diese indirekte Bedeutung kann auch kaum hoch genug angeschlagen werden." Das Christentum wisse „von einer abstrakten Scheidung von Religion und Sittlichkeit" nichts: „Mag daher immerhin der Nachweis der sittlichen Überlegenheit des Christentums für einen Beweis seiner Wahrheit nicht ausreichen, so wäre doch umgekehrt über diese in dem Augenblick mit entschieden, wo die im Christentum gepflegte Sittlichkeit im besten Falle nur eine zu überwindende Durchgangsstufe bedeutete." Dazu auch Ludwig Ihmels, Religion und Sittlichkeit, in: AELKZ 41 (1908) 898–906, hier 903: „Ist dagegen der Christ im strengsten Sinne auf Gott hin angelegt, dann gibt es für ihn Selbstbestimmung nur im Sinn einer Bestimmung für Gott, – Autonomie nur im Sinne der Theonomie."

[62] Theonomie und Autonomie (wie Anm. 60) 15.

[63] Ebd. 18. Ähnlich in einem handschriftlichen Vorlesungs-Skript im Ihmels-Nachlaß LKA Dresden, Kollegheft „Das Christentum und seine Weltanschauung, im Sommersemester 1921 gehalten von Herrn Geh. Kirchenrat Prof. Dr. Ihmels", hier 124: „Ist

Adaption im Begriff der „Theonomie" wurde für Ihmels das Proprium und der philosophische Wert des kategorischen Imperativs evident[64].

Mit dieser Antrittsvorlesung zeigte Ihmels, daß sein bekenntnisorientierter theologischer Ansatz das Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie konstruktiv aufnehmen wollte. Doch leitete ihn dabei das Bemühen, sozialethisch den überlegenen und evidenten Wahrheitsanspruch lutherischer Theologie in seiner Gesellschaftsrelevanz zu demonstrieren. Die den kategorischen Imperativ produktiv rezipierende christliche Ethik und das ihr entsprechende Handeln könnten nicht umhin, sich an „der kräftigen sittlichen Arbeit an den Aufgaben der Gegenwart zu beteiligen". Zwar teile sie nur eingeschränkt den Fortschrittsglauben an die Menschheitsentwicklung, sofern „für sie das Reich der Gottesgemeinschaft, welches für den Christen das höchste Gut bedeutet, ein vom Himmel gekommenes" und damit innerweltlich nicht zu verwirklichendes sei. Aber dennoch sei das Reich Gottes „in die Menschheitsentwicklung hineingetreten", und die evangelische Ethik müsse anerkennen, „daß nach der Forderung des Herrn dies Reich als ein Sauerteig alle Verhältnisse des Lebens durchdringen und die Gottesgemeinschaft von dem Christen nirgends anders als in den schlichten Beziehungen des täglichen Lebens bewährt werden soll"[65].

Bereits in dieser Vorlesung begegnete also der für Ihmels Ethik zentrale Begriff des „Reiches Gottes". Dieser war für durch zwei komplementäre, polare Aspekte geprägt: Einerseits sei es menschlichem Handeln unverfügbar und allein in Gottes Handeln eschatologisch präsent, andererseits aber realisiere es sich weltimmanent im menschlichen Handeln. Gegen beide denkbaren Mißverständnisses dieses Begriffes, gegen die latent zur instrumentalisierenden Politisierung neigende Funktionalisierung des Reich-Gottes-Begriffes wie gegen seine weltflüchtige Spiritualisierung und Eschatologisierung setzte Ihmels die Option einer christlichen „Durchdringung" der Gesellschaft, die er mit dem Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13,33) metaphorisch-biblisch ins Bild faßte. Dieser schlichte und im Luthertum überaus typische Zentralgedanke wie die ihm entsprechende Metapher begegnen auch in Ihmels' Deduktionen zur Sozialen Frage mannigfach.

---

denn das wahr, was in der letzten Stunde behauptet wurde, daß es zum Wesen des Menschen gehört, auf Gott hin angelegt zu sein, dann ist nun deutlich, daß der Menschen in dem Maße frei sein wird und sich frei fühlen wird, als er dieses Angelegtsein auf Gott realisieren kann, als er sich für Gott zu bestimmen vermag. Dann ist freilich richtig, daß mit der Behauptung einer Freiheit des Menschen in diesem Sinne zunächst lediglich ein ideales Urteil ausgesprochen ist. Mit anderen Worten, damit soll zunächst lediglich ausgesagt sein, daß es zum Wesen des Menschen gehört, sich in dieser Weise frei für Gott bestimmen zu können." Über die Einschränkung dieses „idealen Urteils" durch die Faktizität der Sünde: Ebd. 125 ff.

[64] Erst im Licht dieses Verständnisses von Theonomie erweist sich für Ihmels auch der säkular-moderne Anspruch an ethische Autonomie des Menschen als legitim: Auch Christen dürften „hinter keiner Autorität" für ihr Handeln „Deckung suchen". In dem Sinn einer in der Theonomie gebundenen und dennoch unverkürzt radikalen Selbstverantwortlichkeit christlichen Handelns könne man „den Gedanken der Autonomie nicht stark genug machen". Theonomie und Autonomie (wie Anm. 60) 20 f.

[65] Ebd. 10.

5. Ludwig Ihmels und die Soziale Frage: Aspekte einer Vorlesung von 1920/21

Während Ihmels in Vorträgen und Aufsätzen bereits seit 1890 Aspekte und Konturen seiner lutherischen Ethik entwickelt hatte[66], wandte er sich dem Themenkomplex der Sozialen Frage prononciert erstmals in einer Vorlesung des Jahres 1921/22 zu[67]. In einem unveröffentlichten, handschriftlichen Kollegheft findet sich der Text einer Vorlesung „Hauptprobleme der christlichen Ethik unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Frage", die er an der Theologischen Fakultät Leipzig gehalten hat[68].

In der Einleitung zu dieser Ethik-Vorlesung bezog sich Ihmels ähnlich wie in der Antrittsvorlesung von 1902 intensiv auf die Position Immanuel Kants, insbesondere auf dessen kategorischen Imperativ: Der Königsberger Philosoph habe die unbedingte Forderung des „Du sollst" als „alleiniges Kennzeichen des Sittlichen"[69] bezeichnet und damit eine zentrale Wesensbestimmung der menschlichen Moral, bzw. Sittlichkeit bezeichnet. Doch bleibe diese in einem entscheidenden Aspekt defizitär: So „wertvoll" es auch sei, mit Kants Imperativ „dem Menschen einzuschärfen *‚du sollst'*, muß das Sollen, wenn es wertvoll sein soll, zu einem *Wollen* werden. Das Sollen und Wollen muß eins werden, wenn es sittlich sein soll, *Pflicht und Neigung muß*

---

[66] Vgl. den Vortrag auf der hannoverschen Pfingstkonferenz 1890: Welche Bedeutung hat die lutherische Ethik dem Gesetze für den Anfang und Fortgang des Christenlebens zuzuerkennen?, in: Hannoversche Pastoral-Korrespondenz 18 (1890) 157–165 169–174 (die durch Ihmels in seiner Selbstdarstellung [wie Anm. 15] 82 vorgenommene Datierung auf 1881 beruht wohl auf einem Irrtum); ethische Implikationen enthalten neben den anderen genannten auch die Ihmels'schen Vorträge: Der Lohngedanke in der Ethik Jesu, Einladung zur Feier des Reformationsfestes 1908, Leipzig 1908; Der Katechismus als Lebensbuch (= Schriften des Ev-Luth. Schulvereins 9), Dresden 1915; Der evangelische Glaube als Kraftquelle für die Gegenwart, in: AELKZ 52 (1919) 773–780; Zu Ihmels' Publikationen zur ethischen Problematik des Weltkrieges vgl. Uwe Rieske-Braun, Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung (= Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 15), Gütersloh 1993, 407–411 425–439.

[67] Im Nachlaß Ihmels' LKA Dresden findet sich eine Reihe von Vorlesungsskripten in Form von handschriftlichen Kollegheften im Format DIN A 5; Es ist nicht sicher zu bestimmen, ob diese Skripte von Ihmels selbst angefertigt wurden, ob es sich um Abschriften oder Diktate seiner Skizzen oder um Nachschriften seiner Vorlesungen von unbekannter Hand handelt. Die Skripten bieten jeweils einen fortlaufenden Text ohne Abkürzungen oder Auslassungen; die gleichmäßige Handschrift ähnelt derjenigen in Briefen Ihmels' aus dieser Zeit, etwa anzutreffen in einem Brief an v. Pechmann vom 12. April 1920, LKA Nürnberg, Pers. XXIII, Nr. 19. Sie unterscheidet sich allerdings deutlich von Ihmels' Handschrift in der Unterschrift, in handschriftlichen Notizen und in anderen Briefen. Vermutlich sind diese Briefe wie die Vorlesungs-Skripte einer Hilfskraft oder Sekretärin zur Reinschrift überlassen worden.

[68] „Vorlesung im Winter-Semester 1921/22 gehalten von Herrn Geh. Kirchenrat Professor Dr. Ludwig Ihmels." Das schwarz eingebundene Kollegheft im Format DIN A 5 enthält 81 handschriftlich beschriebene Seiten.

[69] Skript (wie Anm. 68) 3.

eins werden"[70]. Der kategorische Imperativ wurde also nach Ihmels erst dann zur überzeugenden ethischen Norm, sofern beantwortet sei, wie es im Handeln des Menschen „vom Sollen zum Wollen" komme[71]. Dem Königsberger Philosophen müsse unter Berufung auf Paulus entgegengehalten werden, daß aus dem unbedingten „du sollst" keineswegs gefolgert werden könne, daß der Mensch das von ihm Geforderte auch zu vollbringen imstande sei: „Wer wirklich ganzen Ernst macht mit der sittlichen Forderung des Christentums, wird stets bei dem tief schmerzlichen ankommen *‚ich kann nicht'*"[72].

Der kategorische Imperativ diente hier Ihmels nicht nur dazu, sein spezifisches Verständnis von Theonomie zu skizzieren; er wurde überdies transparent für die paulinisch-lutherische Gesetzesdialektik. In ihm begegnete die Unausweichlichkeit der sittlichen Forderung Gottes. So verwies Ihmels auf Röm 7 und 8: „Nur die Religion gibt Kraft die sittliche Forderung zu erfüllen ... *Im Glauben* an Jesum Christum wird der Mensch innerlich mit Gott eins, und in der Kraft Gottes gestaltet er sein Leben wie *Gott es will*. Indem er *aus Gott heraus* lebt, realisiert er das Gesetz seines Wesens"[73].

Für Ihmels führte also erst die Perspektive positiv-lutherischer Theologie und ihre Adaption der Ethik Immanuel Kants auch diese zu ihrem letztgültigen Skopus. Dies galt in einem doppelten Sinne: Ähnlich wie erst die paulinische Botschaft den Menschen auf die letztgültig realistische Möglichkeit einer Erfüllung des unbedingten „du sollst" verwies, zeigte sie ihm auch die zureichende Antwort auf die Frage nach dem „höchsten Lebensziel"[74]. Die

---

[70] Ebd. 4.

[71] Ebd. 25: „Hierauf hat Kant keine Antwort versucht, er hat alles mit dem kategorischen Satz niedergeschlagen *‚du kannst, denn du sollst'*. Von vornherein wird bei Kant die bequeme Ausrede ausgeschlossen *ich kann nicht.*"

[72] Ebd. 26.

[73] Ebd. 26. Vgl. 27: „Alle Sittlichkeit außerhalb der Religion kommt nicht über ein ‚du sollst' hinaus, zuletzt kommt immer wieder die eigne Ohnmacht zu Tage. *Das Christentum allein* wagt im Glauben an Christum den Weg zu zeigen wie es zu einer Erfüllung der sittlichen Forderung kommt. Ob wir das Christentum aufnehmen ist eigne persönliche Entscheidung. Unser Leben kann dann kein andres sein als ein Leben – *aus Gott, in Gott!* -"

[74] S. 17–22 des Skriptes ging auf philosophische Formen und die spezifischen Schwierigkeiten „einer außerreligiösen Bestimmung des sittlichen Lebensideal[s]" ein. Dabei bezog er sich u.a. auf den philosophischen Eudämonismus, der charakteristisch bei den Vertretern „der utilitaristischen Schule in England", nämlich durch Jeremy Bentham (1748–1834), James Mill (1733–1836) und John Stuart Mill (1806–1873) vertreten worden sei. Besonders ausführlich wurde die „evolutionistische Ethik" des Leipziger Psychologen und Philosophen Wilhelm Wundt (1832–1920) behandelt: „Er geht von der ohne weiteres einleuchtenden Tatsache aus, daß die Wirkungen, die von unserer Tat ausgehen, über sie hinauswirken. Dadurch entstehen neue Ziele, der Vorgang wiederholt sich, im unaufhörlichen Prozeß entstehen neue Motive und Ziele. Er nimmt über den Einzelwillen einen Gesamtwillen an. Durch diesen Gesamtwillen ist verbürgt, daß in steigendem Maße die letzten höchsten Ziele erreicht werden." Ihmels kritisierte Wundts Ethik in drei Punkten: Zunächst sei in Wundts Ethik „das höchste Ziel auf keiner Stufe erkennbar", sodann bleibe das Verhältnis des Einzelwillen zum Gesamtwillen unklar und dieser selbst eine „undurchsichtige Größe", zuletzt aber scheine „das Ziel, das

verschiedenen Versuche einer philosophischen Letztbegründung der Ethik vermochten demgegenüber nicht zu überzeugen: „Die Religion vermag *allein* den letzten höchsten Zweck des sittlichen Handelns zu bestimmen und sicher zu stellen." Dieses letzte höchste Ziel der menschlichen Ethik sei „die Vollendung des Reiches Gottes"[75]. Wie in der Antrittsvorlesung begegnet auch hier der ethische Begriff des Reiches Gottes in zentraler, orientierender Funktion[76]. Dieses sei nach dem Verständnis der neutestamentlichen Botschaft zunächst und konstitutiv eine transzendente Größe, die menschlichem Handeln nicht verfügbar sei. Andererseits aber solle die Sittlichkeit des Reiches Gottes „im Sinne Jesu" sich aber auch kraft menschlichen Tun weltimmanent durchsetzen. Wie der Sauerteig das Mehl durchsäuere, solle christliches Handeln darum ringen, „das Herbeikommen des Reiches Gottes als Zielsetzung zu erstreben".

Diese prononcierte Verwendung des Reich-Gottes-Begriffes, dem Ihmels hier und andernorts eine zentrale und leitende Funktion für eine handlungsorientierte christliche Ethik zuerkannte, ermöglichte die Vermittlungsfähigkeit seiner Sozialethik. Er verwendete er damit einen ethischen Zentralbegriff, der in lutherischen Ethiken des 19. Jahrhunderts[77], aber auch im Hauptwerk Albrecht Ritschls[78], bei den religiösen Sozialisten[79] und

---

Wundt steckt, ein Ziel nur für die Auserlesenen zu sein": „Wie ganz anders doch die religiöse Ethik, an deren Ziel, der Vollendung des Reiches Gottes, kann doch der einfachste wie der bedeutendste mitarbeiten! – Der Philosoph hat keine allgemein gültige Weise das letzte Ziel zu bestimmen, das kann nur – *der Glaube*. -"

[75] Ebd. 23.

[76] Ebd. 9 f.: „Dabei bleibt bestehen: Das Reich Gottes im Sinne Jesu ist eine transzendente Größe. Mark. 1, 15. In seiner Person ist das Reich im Kommen begriffen. Gottes Reich soll gerade in die Wirklichkeit des irdischen Lebens sich durchsetzen. Im Sinne Jesu ist die Sittlichkeit nur in einem ganz bestimmten Sinn weltflüchtig, weltflüchtig in dem Sinn, daß sie sich von der Welt der Sünde geschieden weiß, nicht weltflüchtig dagegen gegenüber der Welt der Schöpfung. In der Welt Gottes die Gemeinschaft mit Gott realisieren, der Christ gehört mitten in die Welt dem Sauerteig gleich. Die Durchdringung des natürlichen Lebens mit dem Geist Gottes bleibt natürlich immer unvollkommen. Daß wir die Vollendung erst in der Wiederkunft Christi erleben, lasse den Christen leicht weltflüchtigen Charakter annehmen, urteilt man. Auch der Einwand ist unbegründet.

Die sittliche Aufgabe der christlichen Ethik besteht darin, den einzelnen Christen dahin zu bringen, das Herbeikommen des Reiches Gottes als Zielsetzung zu erstreben, *ja mit aller Kraft darum zu ringen*. Wir *warten* auf die Vollendung des Reiches Gottes. Die Endvollendung soll aus einer fortschreitenden Entwicklung sich erfüllen. Im Sinne Jesu muß die Entwicklung eine gewisse Reife erlangt haben, positiv oder negativ, ehe er es der Vollendung entgegenführt. Man muß uns zugeben, daß wenn das Reich Gottes Wirklichkeit ist, kein höheres Ziel gedacht werden kann." Ähnlich ebd. 28: „Nur in der Selbstbestimmung für Gott werden wir, was wir sollen. Wir müssen uns für Gottes Reich entscheiden. Gott und Gottes Reich sind Korrelatbegriffe."

[77] Vgl. etwa: Martensen, Christliche Ethik (wie Anm. 60) I, [4]1883, 185 ff.

[78] Albrecht Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I–III, Bonn 1870–1874, [2]1882–1883 [Neuabdruck Hildesheim-New York 1978].

[79] Vgl. Leonhard Ragaz, Von der schweizerischen Religiös-sozialen Bewegung zur Dialektischen Theologie, in: Reich Gottes, Marxismus, Nationalsozialismus. Ein Bekenntnis Religiöser Sozialisten. Hrg. von Georg Wünsch, Tübingen 1931, 1–65, hier v.a.

bei ökumenisch engagierten Christen in Frankreich und Nordamerika positiv besetzt war. Lutherische und positive Theologen betrachteten ihn jedoch mit Argwohn, weil er allzu leicht für eine Politisierung der Ethik mißbraucht werden konnte. Diese spannungsträchtige Ambivalenz des Reich-Gottes-Begriffes bildete den systematisch-theologischen Zentralpunkt in den Kontroversen um die Stockholmer Weltkonferenz von 1925, auf die noch einzugehen ist. Es ist hervorzuheben, daß Ihmels' vielbeachtete Stellungnahmen auf der ökumenischen Weltkonferenz und die ihr zugrundeliegende, auf den Reich-Gottes-Begriff konzentrierte sozialethische Position in der Grundlegung seiner lutherischen Ethik verankert waren.

Unter der leitenden Perspektive auf die orientierenden Maximen des Reiches Gottes entwickelte Ihmels in der Vorlesung von 1920/21 auch die Konkretisierung seiner Ethik. Er führte die Unterscheidung von „Individual-Ethik und Sozial-Ethik" aus[80] und erörterte in diesem Kontext auch die Frage, inwieweit „die natürlichen Ordnungen von dem Geist des Christentums beseelt werden können"[81]. Doch fast die gesamte zweite Häfte des Vorlesungsskriptes beschäftigte sich mit der Thematik: „Die soziale Frage im Lichte der christlichen Ethik"[82].

Ihmels hielt dafür, daß die Kirche diesbezüglich zu handeln und „die christliche Ethik hier wirklich entscheidende Gesichtspunkte geltend zu machen" habe[83]. Doch müsse dabei eine wichtige Differenzierung getroffen werden. Sofern es sich „bei der sozialen Frage um ein wirtschaftliches Problem, um eine Frage der Wirtschaftsordnung" handele, habe „die christliche Ethik schlechterdings in sie nicht hineinzureden. Der Theolog ist nicht zugleich Nationalökonom, und der Christ ist nicht ohne weiteres in den

---

2; Georg Wünsch, Die Aufgabe des Marxismus in der Bewegung des Reiches Gottes. Ebd. 66–89. Andernorts hat Wünsch jedoch für eine „radikale Sachlichkeit" bei der Verwirklichung der christlichen Humanität plädiert und sich gegen blasse „*allgemeine* Hinweise auf die Gotteskindschaft der Menschen, auf Brüderlichkeit und Reich Gottes" gewandt; vgl. ders., Die Interpretation des historischen Materialismus und des materialistischen Atheismus, 1930, abgedruckt bei: Renate Breipohl (Hrg.), Dokumente zum religiösen Sozialismus in Deutschland (= Theologische Bücherei 46), München 1972, 83–137, hier 106; ähnlich in: Religiös-Sozialistische Grundgedanken zur Gewaltfrage (1929), ebd. 141–155. Vgl. auch die Erinnerung Georg Merz' an das „helle Lachen" Friedrich Gogartens nach einem den Reich-Gottes-Begriff aufgreifenden Votum von Otto Herpel auf der Tambacher Tagung 1919: Georg Merz, Wege und Wandlungen. Erinnerungen aus der Zeit von 1892–1922, München 1961, 241, zitiert bei: Matthias Kroeger, Friedrich Gogarten, Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, 202 f.

[80] Skript (wie Anm. 68) 27–42.

[81] Ebd. 29 f.: „Dem hält man entgegen, die großen Lebensordnungen hätten ihre eigenen Gesetze in sich selbst, das Christentum könne nicht beanspruchen die Gesetze mit dem Geist des Christentum zu durchdringen. Wir verweisen auf *Matth. 13,33*, auf das Gleichnis vom Sauerteig. Jesus will hier aussprechen, daß alle natürlichen Ordnungen der Geist Gottes durchdringen soll." Die Konkretisierung dessen entfaltete Ihmels in dem Abschnitt „die Liebe zu Gott und die Liebe zu dem Nächsten", ebd. 30–42.

[82] Ebd. 43–80.

[83] Ebd. 43.

schweren Fragen des wirtschaftlichen Lebens zuständig"[84]. Vielmehr habe „die Kirche der Reformation die Eigengesetzlichkeit der natürlichen Lebenssphären anerkannt"[85]. Doch habe andererseits „die soziale Frage auch eine stark ethische Seite" – in dieser Perspektive sei „freilich die christliche Ethik und die Kirche an ihr und ihrer gesunden Lösung interessiert"[86].

So sei zwar das persönliche Christentum prinzipiell unabhängig von der persönlichen wirtschaftlichen Lage: Es sei unbeschadet von problematischen äußeren Lebensverhältnissen „auch heute keine Lage denkbar, in der nicht jemand persönlicher Christ sein könnte"[87]. Dennoch müsse man konzedieren, „daß die Verhältnisse manchen das Heranreifen zur christlichen Persönlichkeit außerordentlich erschweren können"[88]. Vor allem durch „die Mechanisierung der Arbeit" stünden die Fabrikarbeiter, „die zum Lebensberuf haben, die Maschine zu bedienen, in Gefahr ..., selbst zu einem Stück Maschine zu werden"[89]. Weil auch die Arbeiter ein Recht auf die Ausbildung ihrer Persönlichkeit beanspruchen dürften, könne er sich, so Ihmels, „im Sinne der christlichen Ethik an sich, für den Achtstundentag begeistern". Auch würde er „mit allen Bestrebungen sympathisieren, welche unsern Arbeitern Eigenbesitz und die Möglichkeit, auf diesem Eigenbesitz zu arbeiten, ermöglichen würden"[90]. Es sei ein leitender Gesichtspunkt, „daß wir unsern Brüdern gern Gelegenheit geben möchten, außerhalb der Mechanischen Arbeit für eine individuelle persönlichkeitsbildende Arbeit Raum zu gewinnen"[91]. Weiterhin sei „der freie Arbeitsvertrag als ein außerordentlicher Fortschritt zu begrüßen", weil er die Arbeiter aus den patriarchalischen Verhältnissen herausführe und sie in die Lage versetze, einen angemessenen Lohn zu verlangen[92]. Zunächst habe dieser Fortschritt die Arbeiter vor die Gefahr gestellt, bei schlechter wirtschaftlicher Lage entlassen zu werden: Die „Unsicherheit der Existenz" sei gewachsen[93]. Doch seien

---

[84] Ebd. 44 f.: „Es hat eine Zeit gegeben, in der evangelische Theologen im Ernst glaubten, aus dem Neuen Testament die Grundlinien einer Wirtschaftsordnung ableiten zu können. Selbst *Stöcker*, der unvergessene und unvergeßliche, hat gelegentlich einmal den Satz sich entschlüpfen lassen, daß aus dem Neuen Testament im einzelnen die wirtschaftlichen Fragen nicht zu beantworten seien. Das hat ihm von seinem Gegner Uhlhorn die Gegenfrage eingetragen, ob man denn im Allgemeinen die wirtschaftlichen Grundsätze aus dem N. T. entnehmen könne. Wir müssen uns nüchtern klar machen: auf wirtschaftliche Fragen gibt das Neue Testament keine Antwort, und will keine Antwort geben."

[85] Ebd. 46: „Und es geschieht im Sinne der Reformation, wenn wir auch die Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens und damit des sozialen Lebens anerkennen und darauf verzichten, im Namen des Christentums und der Kirche hier maßgebende Entscheidungen treffen zu wollen."

[86] Skript (wie Anm. 68) 46 f.

[87] Ebd. 49. Im Original unterstrichen.

[88] Ebd.

[89] Ebd. 50.

[90] Ebd. 52 f.: „Was Krupp an solchen Einzelhäusern und Einzelbesitzthum geschaffen hat, wird von der christlichen Ethik dankbar anerkannt werden."

[91] Ebd. 53.

[92] Ebd. 53 f.

[93] Ebd. 55: „Irgend eine Krisis auf dem Weltmarkt konnte den Fabrikbesitzer zwin-

durch die Arbeiterschutzgesetzgebung diese Gefahren behoben, dafür allerdings andere Schwierigkeiten entstanden[94].

Überdies erwüchsen aus der „gegenwärtigen wirtschaftlichen Entwicklung doch auch ernstliche Gefahren für das Familienleben", vor allem da, „wo auch die Frau und die Kinder an der Arbeit in der Fabrik teilnehmen"[95]. Angesichts „der entsetzlichen Wohnungsnot, die in unsern Großstädten bestanden hat und besteht", könne sich ein „wirkliches Familienleben" kaum entwickeln[96].

Doch müsse auch angesichts dieser ganz konkreten Umstände die christliche Ethik ihren Anspruch bewähren, daß das „Reich Gottes nun alle natürlichen Ordnungen mit seinem Geist durchdringen" solle. Wenn sich christliche Ethik zwar „nicht in die wirtschaftlichen Fragen hineinmischen" dürfe, ergebe sich doch als „grundsätzliche Forderung", daß sie „für die Gestaltung des sozialen Lebens ganz bestimmte Normen aufstellen" müsse[97]. Bei diesen orientierenden Gesichtspunkten sei ein doppeltes zu betonen: „einmal die unaufgebbare Bedeutung der Persönlichkeit als solche", zum andern aber die prinzipielle Gleichberechtigung aller Formen menschlicher Arbeit[98].

Ausgehend von diesen Erwägungen wandte sich Ihmels der „Geschichte und Kritik des Sozialismus" zu[99]. Nach einer terminologischen Differenzierung findet sich darin auch ein Überblick über die geschichtlichen Ursachen für das Aufkommen des Sozialismus und über seine zentralen Gedanken. Skizziert wird die Geschichte der Sozialdemokratie von der Gründung des allgemeinen deutschen Arbeitervereins durch Ferdinand Lassalle 1863 bis zur Abspaltung der USPD im Jahr 1917. Ihmels berichtete aber auch über die wichtigsten Stationen der Bismarck'schen Arbeiterschutzgesetzgebung und über die Initiativen Adolf Stöckers, Rudolf Todts und des Evangelisch-Sozialen Kongresses, die sich der Sozialen Frage profiliert und programmatisch zugewandt hatten[100]. Breiten Raum widmete Ihmels auch der Auseinandersetzung mit der sozialistischen Staatsidee[101], bevor er sich dann ab-

---

gen, eine Schar von Arbeitern zu entlassen, die dann bis zu einer neuen Gesetzgebung hinsichtlich ihrer Existenz völlig ins Ungewisse gewiesen waren."

[94] Ebd. 56: „Aber, wenn dafür der Arbeitgeber gezwungen ist, Personal festzuhalten, das er nach der augenblicklichen Lage seiner Arbeit nicht einstellen würde und könnte, dann bedeutet das eine Härte nach der anderen Seite. Ebenso ist es gewiß nicht gut, wenn wilde Streiks dadurch beigelegt werden, daß diejenigen, die sie anstiften, entlassen werden aus ihrer Arbeit, nun aber der Arbeitslosenversicherung anheimfallen."

[95] Ebd. 56 f.: „Wie soll wirkliche Kindererziehung gewährleistet werden, wie soll das Haus zu einer Wohnstätte für den Mann werden, wenn die Frau an der Fabrikarbeit beteiligt ist? Ja, wie soll es zu einer Ausbildung von Hausfrauen kommen, wenn die jungen Mädchen durch den großen Verdienst verleitet werden, am Haushalt vorüber zu gehen, und sich eine selbständige Existenz in der Fabrik zu schaffen."

[96] Ebd. 57.

[97] Ebd. 58 f.

[98] Ebd. 59.

[99] Ebd. 60–72.

[100] Ebd. 63–68.

[101] Ebd. 68–72. Ihmels sah den Kern des sozialistischen Staatsideals in drei Forderungen zusammengefaßt: „Vergesellschaftung sämtlicher Produktionsmittel", „Zentrale

schließend der Frage des Eigentums und der Arbeit „im Lichte der christlichen Ethik" zuwandte[102].

6. Ludwig Ihmels' Voten im Umfeld der Stockholmer Weltkonferenz von 1925

Die in dieser Vorlesung entwickelten und skizzierten Ausführungen hat Ihmels in den Jahren 1924 und 1925 wiederholt aufgenommen. In diesen Jahren war er – nunmehr als sächsischer Landesbischof – auf mehreren Feldern zur Auseinandersetzung mit der Sozialen Frage herausgefordert. Einerseits war er im Präsidium des Deutschen Kirchentages Mitglied des Sozialen Ausschusses[103], der auf dem 1924 abgehaltenen Kirchentag in Bethel den Entwurf einer „sozialen Kundgebung" vorlegte[104]. An ihr hatte der sächsische Landesbischof mitgearbeitet und sie auch auf dem Kirchentag selbst erläutert.

Auch fand sich Ihmels zur Mitwirkung an der von Nathan Söderblom angeregten „Stockholmer Weltkonferenz für Praktisches Christentum" bereit[105]. Diese ökumenische Konferenz hatte es sich zum Ziel gesetzt, in der durch den Weltkrieg und die ihm folgenden Krisen vergifteten Atmosphäre

---

Leitung der ganzen Wirtschaft", „Verteilung des Produkts nach einem bestimmten Maßstab". Er bezweifelte, daß es möglich wäre, „die Menschen so ethisieren zu können, daß jeder sein Bestes gibt, wo er doch auch ohne dies Gewinn hat" (69). Auch werde „durch einseitige Durchführung der sozialen Auffassung ... die Persönlichkeit in ihrer *Bedeutung gefährdet*" (71). Vor allem aber müsse die christliche Ethik die materialistische Fixierung des Sozialismus kritisieren: „Man macht sich nicht klar, daß ein wirtschaftliches Erheben *nur* durch eine sittliche Hebung erreicht wird" (72).

[102] Ebd. 72–81. Im Blick auf Jesu Stellung zum Eigentum und im Blick auf den „Kommunismus der Urgemeinde" sei nur eine äußerliche Konvergenz festzustellen: „Was die erste Christengemeinde aus freiem Antrieb mit buchstäblicher Befolgung der Worte Jesu getan hat, ist dennoch etwas Anderes als die Forderung des heutigen Kommunismus" (75). Die Bedeutung des Berufes liege darin, „daß er Spielraum schafft die Gaben zur Entfaltung zu bringen" (79). Angesichts der Gleichberechtigung der Berufe sei auch „jede kleine und kleinste Arbeit wichtig": „Wer mechanische Arbeit tut, von der man ja mit Recht aussagt, daß sie die Persönlichkeit beeinflußt, ja unterdrückt, tut es, es sei in allem Ernst ausgesprochen, mit großer Selbstverleugnung." Doch auch von dieser Arbeit gelte: „Der Christ weiß, daß in allen Forderungen des Lebens und der Arbeit, ein Stück Vaterführung ist und er in Allem dem großen Feierabend entgegenreift"(80).

[103] Verhandlungen 1924 (wie Anm. 24) 124.

[104] Ebd. 215–219.

[105] Vgl. Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, 19.-30. August 1925. Amtlicher deutscher Bericht, im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses erstattet von Adolf Deißmann. Hanns Kerner hat in seiner 1983 veröffentlichten Dissertation die Archivalia und gedruckten Quellen des historischen Problemfeldes „Luthertum und Ökumenische Bewegung für praktisches Christentum 1919–1926" aufgearbeitet (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 5). Wolfram Weisse hat in seiner 1991 erschienen Habilitationsschrift „Praktisches Christentum und Reich Gottes" die „ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937", also Vor- und Nachgeschichte der Stockholmer Konferenz

den Dialog unter den Christen der verfeindeten Staaten aufzunehmen und die Handlungsfähigkeit des ökumenischen Christentums zu demonstrieren. Die Stockholmer Konferenz, die vom 19. bis 30. August 1925 stattfand, wurde durch 661 offizielle Delegierte und zahlreiche Gäste aus 37 verschiedenen Ländern beschickt[106] und war bereits durch ihr Zustandekommen ein ökumenisch überaus eindrucksvolles Signal, das in seiner Bedeutung mit dem 1600 Jahre zuvor anberaumten ökumenischen Konzil von Nicäa 325 verglichen wurde[107].

Auf dieser Konferenz sollte Ihmels die Einführungspredigt über Lk 16,1–12[108] und eine vielbeachtete und bereits mehrfach interpretierte programmatische Rede zum ersten Hauptgegenstand der Konferenz halten, der sich der „Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan" widmete[109]. Damit wagte sich der sächsische Landesbischof auf ein brisantes Spannungsfeld: Unter deutschen Protestanten, aber auch bei skandinavischen und amerikanischen Lutheranern war die Frage heftig umstritten, ob man sich zur Teilnahme an dieser ökumenischen Konferenz bereit finden sollte[110]. Mit seiner Bereitschaft zur Kooperation trat der sächsische Landesbischof in einen Dissens nicht nur zu deutschen Lutheranern, wie etwa zum einflußreichen Herausgeber der in Leipzig erscheinenden „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung", Wilhelm Laible, sondern auch zu weiten Kreisen des ökumenischen Luthertums, vor allem in Nordamerika und in Skandinavien[111]. Diese fürchteten einerseits eine drohende Nivellierung

---

umfassend beleuchtet (= Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes 31), Göttingen 1991.

[106] Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 1; vgl. Reinhard Frieling, Ökumene, in: TRE 25 (1995) 46–77, hier 54 f.

[107] Nathan Söderblom, in: „Die Eiche", Jg. 1924, 585; Theodor Kaftan, in: AELKZ 58 (1925) 389.

[108] Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 55–60; AELKZ 58 (1925) 633–644 514–518. Die Offerte, neben seinem Vortrag auch diese bedeutende Predigt zu übernehmen, hat Söderblom Ihmels brieflich am 2. Mai 1924 angetragen; vgl. Kerner (wie Anm. 105) 145 Anm. 26.

[109] Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 120–160.

[110] Ihmels selbst hatte sich anfangs gegenüber der Initiative Söderbloms spröde gezeigt, da er sich von ihr keinen rechten Ertrag versprach; so äußerte er sich noch in einem Brief vom 26. Januar 1921 an die Mitglieder der Engeren Konferenz skeptisch: „Ich vermag mir schlechterdings nicht zu denken, wie es durch derartige Konferenzen zu einer Wiedervereinigung der Kirchen kommen soll." (LKA Nürnberg, Pers. XXIII, Nachlaß v. Pechmann, Nr. 19). Doch gelang es dem Erzbischof von Uppsala, ihn, den bayerischen Lutheraner Fhr. Wilhelm von Pechmann und Lic. Erich Stange für das Vorhaben zu gewinnen (dazu: Kerner [wie Anm. 105] 66–72). – Dem Präsidium der Stockholmer Konferenz gehörte DEKA-Präsident Hermann Kapler an. Als Vertreter der deutschen Gruppe wurden als offizielle Delegierte neben Ihmels Reichgerichts-Präsident Dr. Walter Simons und Adolf Deißmann eingeladen. Aus Erlangen war auch Johannes Bachmann nach Stockholm gereist (vgl. CW 39 [1925] 885), aus Leipzig nahmen AELKZ-Schriftleiter Wilhelm Laible als Gast und Lic. Erich Stange als Sekretär der europäischen Gruppe teil; vgl. die Liste der übrigen deutschen Teilnemer im Amtlichen Bericht (wie Anm. 105) 44–46.

[111] Dazu: Kerner (wie Anm. 105) 72–82 123–127 139–185.

der unterschiedlichen Bekenntnisse. Hinzu kamen auch andernorts geteilte Befürchtungen, daß eine einseitig politisierte christliche Sozialethik den Reich-Gottes-Begriff instrumentalisierte, um in einen unlutherischen sozialethischen Aktivismus zu verfallen[112]. Bei deutschen Kirchenvertretern bestanden überdies Bedenken, die aus dem Versailler Vertrag und insbesondere seiner einseitigen Kriegsschuldzuweisung an Deutschland resultierten[113]: Würde nicht eine praktische Zusammenarbeit mit englischen, französischen und amerikanischen Christen das nicht hinzunehmende skandalöse Unrecht verschleiern, das durch maßlose Reparationsforderungen, empfindliche Gebietsabtrennungen und empfindliche Alterationen deutscher Interessen in den ehemals deutschen Gebieten sowie durch die französische Besetzung des Ruhrgebietes noch verschärft worden war?[114]

Ihmels entschied sich dennoch für die Teilnahme, weil er es für nötig hielt, auf der Konferenz die Stimme des Luthertums deutlich zu Gehör zu bringen[115]. Der inhaltlichen Vorbereitung seines ökumenischen Engagements diente ein Vortrag auf der Leipziger Pfingstkonferenz im Frühjahr

---

112 Vgl. etwa die bei Weisse (wie Anm. 105) 322–324 abgedruckte Rede des Generalsuperintendenten der Rheinprovinz Karl Victor V. Klingemann.

113 Vgl. den Brief des EOK-Vorsitzenden Reinhard Moeller an Siegmund-Schultze vom 12. März 1920, abgedruckt bei Weisse (wie Anm. 105) 157; bei der Genfer Präliminarkonferenz im August 1920 führte die Rede des Missionsdirektors August Wilhelm Schreiber, der seine „deutliche deutsche Antwort" mit rassistischen Implikationen versehen hatte, „zu an Handgreiflichkeiten grenzenden Spannungen zwischen den in Genf Versammelten" (Weisse, 158). Die Kriegsschuldfrage und der Versailler Vertrag blieben auch für Frhr. v. Pechmann ein spannungsträchtiger Konfliktstoff, auf dem er immer wieder nachdrücklich insistierte, etwa in einem Brief an John A. Morehead vom 8. 12. 1924 (Abschrift im LKA Nürnberg, Pers. XXIII, Nr. 20): „Man kann ohne jede Übertreibung sagen, in dem Erfolg der mit Bewusstsein verbreiteten Unwahrheit über Deutschlands Schuld am Kriege liegt, von welcher Seite aus man ihn auch betrachten mag, der grösste Triumph, den im ganzen Verlauf der Weltgeschichte der Vater der Lüge jemals zu verzeichnen hatte, und es ist über alle Maßen erschütternd, zu sehen, wie namenlos schwer es der Wahrheit wird, die Lüge aus dem Feld zu schlagen, durch welche die öffentlichen Zustände der ganzen sogenannten gesitteten Welt in nie dagewesenem Maße vergiftet worden sind. ... mein lieber Professor, versuchen Sie doch einmal, sich recht lebendig vorzustellen, wie mir zu Mute sein muss, wenn ich daran erinnert werde, dass die Nationen, die mein unglückliches Volk mit Vorbedacht in grenzenloses Elend gestürzt haben und in diesem Elend festzuhalten entschlossen sind, dass eben diese Nationen sich stellen, als wären *wir* ein Gegenstand begründeten Argwohns."

114 Vgl. zu den Spannungen unter deutschen und französischen Christen anläßlich der Ruhrbesetzung den Briefwechsel zwischen Monod und Deißmann in „Die Eiche", Jg. 1924, 237–243 424 f. Zu den Reaktionen auf Grenzregelungen des Versailler Vertrages vgl.: Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik (wie Anm. 14) 109–116; zu Reparationsforderungen ebd. 117–125.

115 Vgl.: Unsre Stellung zum Stockholmer Weltkonvent, Referat von Landesbischof D. Ihmels, erstattet auf der Sitzung des Sechserausschusses des Eisenacher Lutherischen Weltkonventes im Haag und von diesem zur Drucklegung bestimmt, in: AELKZ 58 (1925) 977–981, hier 979: „Jedenfalls schien alles nur dazu zu drängen, desto mehr mit dem schlichten lutherischen Bekenntnis nicht zurückzuhalten. In der Tat scheint mir hier für unsere Beteiligung an der Konferenz der entscheidende Gesichtspunkt zu liegen."

1925: „Der lutherische Christ und die soziale Frage"[116]. Zudem wurde er auf der Tagung der „Engeren Konferenz" der AELK am 4./5. Juni in Leipzig beauftragt, ein Gutachten zu erstellen, das deren inhaltliche Position zum Stockholmer Konvent bündeln sollte[117].

In diesen Voten wie in Ihmels' Vortrag auf der Stockholmer Konferenz sind eine Reihe von Aspekten aufgenommen und konkretisiert, die bereits in der skizzierten Vorlesung von 1920/21 anzutreffen sind. So betonte der sächsische Landesbischof, daß christliche Stellungnahmen nicht „in die eigentlich *technisch wirtschaftlichen* Fragen hineinzureden" hätten: „Je sorgfältiger wir uns aber auf das rein *religiös-ethische* Gebiet beschränken, um so mehr hat die Kirche für die Fragen des sozialen Lebens viel zu sagen"[118]. So müsse christliche Ethik die Tatsache anerkennen, „daß das Wirtschaftsleben mit Kapital arbeiten muß" und daß „es notwendig auf Kapitalgewinn abzielt": Hier handele es sich „um ein immanentes Gesetz, das man die Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftslebens nennen könnte." Doch sei damit nicht impliziert, „daß der Begriff der Eigengesetzlichkeit ... das betreffende Lebensgebiet überhaupt der ethischen Normierung entziehen" dürfe[119]. Vielmehr sei auch das Wirtschaftsleben „der Durchdringung mit dem christlichen Grundgedanken der Liebe" fähig. Ein sprechendes Beispiel hierfür biete die Unternehmensführung des amerikanischen Autoproduzenten Henry Ford, der sich bei der „Gewinnerzielung ... von dem Gedanken der Gerechtigkeit und des bewußt gewollten Dienstes" habe leiten lassen. Unbedingt sei auch mit dem im sozialdemokratischen Gothaer Programm geforderten Recht der Arbeiter auf angemessene Entlohnung, das die Forderung nach Sicherung des Existenzminimums impliziere, vom christlichen Standpunkt zu „sympathisieren", als es „dem Arbeiter, soweit es irgend geschehen kann, eine Teilnahme an den Gütern der Kultur" ermögliche[120]. Auch forderte Ihmels die Arbeitgeber zu Behebung der Wohnungsnot auf und erneuerte sein – nunmehr allerdings eingeschränktes – Plädoyer für die „Abgrenzung des Arbeitstages auf acht Stunden"[121]. Auch in ihr solle sich die prinzipielle

---

[116] AELKZ 58 (1925) 514–518 538–543.

[117] Kerner (wie Anm. 105) 146 f. Diese Stellungnahme wurde von Ihmels verfaßt und im Auftrag der Konferenz in der AELKZ veröffentlicht: „Leitsätze über das Reich Gottes und die natürlichen Lebensordnungen, der Weltkonferenz in Stockholm vorgelegt von Landesbischof D. Ludwig Ihmels", in: Pastoralblätter für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung (Dresden/Leipzig) 67 (1925) 562–565 und AELKZ 58 (1925) 609 f. Die Konferenz reagierte damit auf die Schrift von Erich Stange, der als Generalsekretärs der Europäischen Sektion der Weltkonferenz deren Konzept in der Schrift „Vom Weltprotestantismus der Gegenwart", Hamburg 1925, vorgestellt und darin die Frage nach dem Verständnis des Reiches Gottes als inhaltliche Kernfrage bezeichnet hatte, die insbesondere die Lutheraner herausfordere (22 55). Vgl. die Besprechung von Wilhelm Laible in: AELKZ 58 (1925) 487–490 und Stanges Artikel „Die große Frage von Stockholm", ebd. 603–605.

[118] Verhandlungen 1924 (wie Anm. 24) 220; ähnlich AELKZ 58 (1925) 514.

[119] AELKZ 58 (1925) 539.

[120] Ebd. 540 f.

[121] Ebd. 531. Doch milderte Ihmels hier die Ausführungen in der Vorlesung, auf die er ausdrücklich verwies: „Ich habe in meiner Ethik immer unsere Sympathie mit der

und „rückhaltlose Anerkennung der grundsätzlichen Gleichwertigkeit der Persönlichkeit des Arbeiters" bewähren[122].

In den für die Stockholmer Konferenz ausgearbeiteten Leitsätzen wie in seinem dort gehaltenen Vortrag selbst traten auch die beiden komplementären Aspekte seines Verständnisses vom Reich Gottes scharf heraus[123].

Forderung eines Arbeitstages von acht Stunden ausgesprochen. Freilich mußte sofort hinzugefügt werden, daß an sich ein längerer Arbeitstag gewiß nichts Untragbares sei ... Und vollends vermag wieder niemand allgemein auszusprechen, ob und inwieweit in einem Betrieb der Achtstundentag ertragen werden kann."

[122] Dies alles, so Ihmels auf der Leipziger Pfingstkonferenz 1925 (AELKZ 58 [1925] 541 f.) seien nur Konkretisierungen des zentralen Grundgedankens, daß das Reich Gottes „die natürliche Gottesordnungen, die es in der Welt vorfindet, mit seinem Geist sauerteigartig durchdringen" wolle. Die lutherische Auffassung nehme damit „die Mitte zwischen zwei entgegengesetzt orientierten Auffassungen ein, die sich doch darin begegnen, daß sie den Reichgottesgedanken im Sinne eines buchstäblichen Verständnisses der Bergpredigt meinen interpretieren zu müssen". Die katholische Ethik komme „notwendig zu einer doppelten Sittlichkeit", während die „schwärmerische Frömmigkeit das Ideal einer allgemeinen Verchristlichung des Gemeinschaftslebens im Sinne der buchstäblich verstandenen Bergpredigt" erstrebe. Demgegenüber betone „das Luthertum" prinzipiell „die grundsätzliche Verschiedenheit des Reiches Gottes und der Welt auch in ihren natürlichen Gottesordnungen". Insofern könne christliche Ethik nicht „die technische Seite des Wirtschaftslebens ... regulieren" wollen: „Was christlich wird, ist streng genommen immer nur der Mensch, der in diesen Ordnungen lebt." So resultiere bei dem Problemkomplex der Sozialen Frage vielmehr die eigentliche Not daraus, „daß es sich tatsächlich um ein Ineinander rein wirtschaftlicher und ethischer Fragen handelt, bei denen die Entscheidung in jedem einzelnen Falle zuletzt dem Gewissen des Christen überlassen bleiben muß."

[123] Leitsätze, in: AELKZ 58 (1925) 609 f.: Dieses sei einerseits „etwas schlechthin Überweltliches", „völlig Neues in dieser Welt": Es entwickele sich „weder aus der Welt, noch geht es eine Verbindung mit der Welt ein: es ist weder sublimierte Welt, noch christianiserte Welt; es ist vielmehr eine ganz neue Schöpfung Gottes in der Welt". Aber dennoch solle das „Gemeinschaftsleben" in den natürlichen Ordnungen „mit dem das ganze christliche Ethos beherrschenden Gedanken der Liebe durchdrungen sein". Diese christliche Liebe solle sich „als Dienst wie als Gerechtigkeit" auswirken. Doch angesichts der Sünde bleibe es „nichts als Schwärmerei, von einer vollendeten Durchsetzung des Reiches Gottes in dieser Weltzeit zu träumen". Die Rede Ihmels' ist abgedruckt in: Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 132–137 und AELKZ 58 (1925) 660–663: „Gottes Gedanken über die Welt und die Aufgabe der Kirche ihnen gegenüber." – Weisse stellt heraus, daß Ihmels Stockholmer Vortrag am ersten Arbeitstag der Konferenz, dem 19. August 1925, nach der Eröffnungspredigt des Lord Bischofs von Winchester Frank Theodor Woods und der Rede des Franzosen Wilfred Monod einen eindrucksvollen Kontrapunkt bildete (283–286) Beide hatten den Reich-Gottes-Gedanken entschieden weltimmanent pointiert. Woods etwa hatte seine Predigt beschlossen: „Das Reich Gottes aufzurichten in dieser so komplizierten Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts, ist ein kolossales Unternehmen. Ein Unternehmen, das Gedankenarbeit, Geschicklichkeit, Geduld und Weisheit erfordert. Aber, ich wiederhole es, in Christus können wir das Unmögliche tun." (Weisse [wie Anm. 105] 285, vgl. Amtlicher Bericht 110). Monod hatte in einem flammenden Aufruf gegen Krieg und Unrecht an das Beispiel des Franziskus von Assisi erinnert und an die Konferenz appelliert: „Möge die Kirche der Gegenwart, bußfertig, geläutert und entschlossen, rettende Leiden auf sich nehmen, einen Kreuzzug unternehmen gegen Elend und Krieg!" (Amtlicher Bericht 132).- Dazu auch Friedrich Heiler

Ihmels wandte sich entschieden gegen eine weltimmanente Interpretation des Reiches Gottes, wie sie zuvor der Franzose Wilfred Monod geäußert hatte: „Nichts wäre irriger und verhängnisvoller, als die Vorstellung irgendwelcher Art, daß wir es wären, die Gottes Reich in der Welt zu bauen haben. Selbst im Ausdruck sollte man hier vorsichtig sein. Wir können nichts, wir haben nichts, wir sind nichts"[124]. Doch diese konsequente Ablehnung eines rein handlungsoriemntierten Reich-Gottes-Verständnisses, die auch für das Auditorium nach den vorhergehenden Vorträgen am 19. August 1925 besonders schroff wirken mußte, eliminierte keineswegs die konstruktiven Implikationen der Ihmels'schen Stellungnahme[125]. So griff Ihmels auch in der Stockholmer Rede vom 19. August 1925 die Sauerteig-Metapher auf, um zu betonen: „Die natürlichen Lebensordnungen bleiben als solche, was sie sind, aber das Gemeinschaftsleben in ihnen soll von dem Geist des Reiches Gottes geheiligt und durchdrungen werden"[126]. Insofern seien die Christen Gottes Werkzeuge und auch die Stockholmer Konferenz sei eine „Erinnerung ..., daß unser Gott an der Arbeit ist, gerade unter der Zerrissenheit der Menschen die zerstreuten Kinder Gottes ... zu sammeln."

Insofern war es keine „Selbstkorrektur" des sächsischen Landesbischofs[127], als er dem abschließenden Kommissionsbericht zum ersten

---

in CW 39 (1925) 872: „Die Leidenschaft, mit der Vertreter der verschiedensten Kirchen und Nationen einen wahrhaft christlichen Sozialismus und Pazifismus verfochten, brach aus lebendiger Christusliebe und glühender Reichgottessehnsucht hervor."

[124] Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 135.

[125] Weisse (wie Anm. 105) interpretiert auch die „13 Leitsätze" Ihmels (280–283). Er urteilt (282), daß das „von Ihmels als Illustration gewählte Beispiel des ‚Wirtschaftslebens'" deutlich zeige, „daß die auf Veränderung gerichtete Sauerteigfunktion gegenüber einer unkritischen Akzeptierung der vorfindlichen gesellschaftlichen Strukturen nur nebengeordnet war". Es sei fraglich, wie „von dieser Position aus eine grundsätzliche Kritik am Wirtschaftssystem möglich" werde. In der Perspektive dieser Kritik wird das Spezifikum der Ihmels'schen Position kaum angemessen wahrgenommen. Auch eine durchaus sinnvolle Diskussion über deren Recht und Grenzen bleibt damit m.E. vordergründig.

[126] Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 134.

[127] Weisse (wie Anm. 105) hat kritisch angemerkt, daß vor allem die nachdrückliche Forderung Ihmels' nach einem persönlichen Christentum „im Zusammenhang mit der Setzung einer ‚Eigengesetzlichkeit' der ‚natürlichen Lebensordnungen' denkbar wenig Spielraum für die Begründung aktiven gesellschaftspolitischen Handelns der Kirche" ließ (288). Diese schroffe Position sei allerdings am Tag darauf durch Ihmels selbst korrigiert worden: vgl. Weisse 304: „Noch nachhaltiger wirkte allerdings die Korrektur von Ihmels durch Ihmels selbst. In einer mit Spannung erwarteten Kurzstellungnahme zum Kommissionsbericht formulierte der sächsische Landesbischof unter spürbarem Aufatmen von Teilnehmern, die nach seinem kompromißlosen Votum vom Vortage eine Distanzierung vom Kommissionsbericht insgesamt oder zumindest von Teilen des Berichtes gefürchtet hatten, seine uneingeschränkte Zustimmung. Das defensive Übergewicht und sein Verdacht gegen soziales Engagement, das sich auf der Grundlage eines durch Sündlosigkeit geprägten Menschenbildes gründete, fehlte". Angemessener ist die nachfolgende Charakterisierung durch Weisse (305), die hervorhebt, daß das Ihmels'sche Votum „den *Eindruck* vom Vortage korrigierte" (Hervorhebung R.-B.). Substantiell entsprachen *beide* Voten der Sozialethik des sächsischen Landesbischofs, auch wenn sie auf das Auditorium gegensätzlich wirkten. Vgl. die differenzierendere und angemessenere

Hauptgegenstand der Konferenz uneingeschränkt zustimmte, indem er erklärte: „Die Kirche hat nur die Aufgabe, das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen; in dieser Aufgabe ist aber ihre soziale Aufgabe eingeschlossen"[128]. Diese Zustimmung gab vielmehr den konstruktiven Implikationen seiner Position höheres Gewicht, nachdem eine für ihn mißverständliche Handhabung des Reich-Gottes-Begriffes korrigiert worden war[129].

Ihmels' Pointierung in der kurzen Stellungnahme zum Kommissionsbericht vom 21. August 1925 spiegelt in nuce die beiden polaren, aber komplementären Aspekte seiner Sozialethik: Das soziale Engagement der Kirche rangierte er nicht neben oder nach dem kirchlichen Verkündigungsauftrag, sondern als genuinen Bestandteil desselben. Damit war eine alternative Behandlung von Verkündigung und Verantwortung auch von seinem Ansatz her ausgeschlossen. Er wandte sich damit zwar nachdrücklich gegen einen einseitig ethisierten Reich-Gottes-Begriff, wie er auf der Stockholmer Konferenz vielfach vertreten wurde. Doch stellte er sich konstruktiv zu den Anliegen der Konferenz und war zum theologisch reflektierten sozialethischen Handeln bereit[130]. Gerade diese auf praktische Konsequenzen abzielende,

---

Interpretation bei Kerner (wie Anm. 105) 222–224, der hervorhebt, „welchen Dämpfer Ihmels den auf politische Aktion drängenden Delegierten verpaßte", gleichzeitig aber betont, „daß das Luthertum sich keineswegs in seinen Voten auf der Konferenz durchweg in so traditionellen Bahnen bewegte, wie das Ihmels tat. Andererseits muß festgestellt werden, daß das vom Bischof von Sachsen vorgetragene christliche Traditionsgut auch von nicht-lutherischen Delegierten vertreten wurde".

[128] Weisse (wie Anm. 105) 304; Amtlicher Bericht (wie Anm. 105) 178. Eine ähnliche Formulierung findet sich in einem Brief Ihmels' an v. Pechmann vom 11. 8. 1928, in dem er diesem seinen auf der lutherischen Woche in Hamburg (20.-25. August 1928) zu haltenden Vortrag („Die zentrale Aufgabe der lutherischen Kirche in der Gegenwart") annoncierte: „Ich möchte nachdrücklich betonen, daß unsere Kirche auch in der Gegenwart nur die Aufgabe haben kann, die keine andere Kirche ihr abzunehmen vermag, das reine Evangelium zu bezeugen und dadurch Menschen persönlich zu Gott zu führen und Gottes auch mitten unter aller Wirrsal der Gegenwart gewiß zu machen. Dagegen dürfe die Kirche auch heute sich nicht verleiten lassen, etwa die soziale Frage oder auch die Frage des politischen Lebens zum eigentlichen Thema ihrer Verkündigung usw. zu machen, so viel sie gerade auch vom Zentrum aus zu diesen Fragen zu sagen hat."

[129] Vgl. dessen rückschauenden Bericht („Die soziale Aufgabe der Gegenwart und das Luthertum") in Stockholm, in: Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift Nr. 1, Göttingen 1928, 17–20; im ursprünglichen Entwurf für die Kommissions-Erklärung sei das „Reich Gottes als soziale Ordnung umschrieben" worden: „Als ich Bedenken dagegen geltend machte, wurde die Bezeichnung ‚sozial' bereitwilligst gestrichen. Aber ich konnte mich freilich auch damit noch nicht für befriedigt erklären." Erst als man auf die schwedische Vorlage zurückgegriffen habe, wo der Begriff des Reiches Gottes ganz vermieden worden sei, habe eine Einigung erzielt werden können: „In Anlehung an die dort aufgestellten Sätze einigten wir uns in der doppelten Erkenntnis, die dann auch durch die weiteren Verhandlungen bis zum Abend hindurchklang, daß die Kirche nur die Aufgabe haben könne, das Evangelium zu predigen, in dieser Verkündigung aber notwendig bestimmte soziale Forderungen eingeschlossen seien."

[130] Dies hob auch Friedrich Heiler in seinem Bericht in der CW 39 (1925) 865–875 hervor (873): „Hätten die Deutschen nur an dem veräußerlichten Reichgottesbegriff gewisser Amerikaner Kritik geübt, wie das Bischof Ihmels in feiner Weise getan hat, so hätte das nur zum Segen der Konferenz gedient. Aber es ging einem Teil der deutschen

konstruktive Handlungsorientierung hat Ihmels bei aller abwägenden und ausgleichenden Vorsicht stets favorisiert und darin auch die lutherische Kirche kritisiert, die die „aktive Seite am Christenleben nicht immer genug betont" habe[131].

7. Kritische Würdigung: Ambivalente Aspekte einer Retrospektive

Aus seiner bündigen Formulierung wird also pointiert deutlich, wie Ihmels sich um die Vermittlung zwischen den divergenten Positionen zur Stockholmer Konferenz bemühte. Seine dezidiert lutherische Stellungnahme durfte in weiten Kreisen des deutschen, aber auch des ökumenischen Luthertums auf Zustimmung hoffen, auch wenn skandinavische und amerikanische Lutheraner bei ihrer Ablehnung zu Stockholm blieben[132]. Anders als diese stellte sich Ihmels in der retrospektiven Besinnung auf sozialethische Aspekte des lutherischen Bekenntnisses zur ökumenischen Bewegung und ihrer Wahrnehmung einer sozialen Verantwortung nicht spröde und reserviert, sondern zeigte sich offen für eine konstruktive Zusammenarbeit mit Christen aller Denominationen auf den drängenden Handlungsfeldern der Gegenwart. Damit fand er auch in der ökumenischen Bewegung Beachtung und Akzeptanz[133].

Doch kann diese spezifische Vermittlungsleistung den Blick für die Grenze der Ihmels'schen Position zur Sozialen Frage nicht verstellen, die sich vor allem in concreto enthüllt. Mit seiner immer wieder vorgebrachten These, daß das Wirtschaftsleben seine „eigenen Gesetze" habe, die aus der Schrift nicht abzuleiten seien, blieb er zurückhaltend gegenüber einer eingehenderen Diskussion der wirtschaftspolitischen Aspekte, die die soziale Frage in der Weimarer Republik prägten. Es erstaunt, daß etwa die durch die Repara-

---

Delegation bei der Stockholmer Konferenz nicht um den Reichgottesgedanken und um das christliche Einheitswerk, sondern um enge politisch-nationale Interessen."

[131] So Ihmels auf der anschließenden Hauptversammlung der AELK in Oslo; vgl. Kerner (wie Anm. 105) 269.

[132] Vgl. dazu ebd. 270–301. Vor allem im Sechserausschuß des Luth. Weltkonventes war es zu Differenzen gekommen, als Ihmels in der AELKZ 58 (1925) 977–981 (abgedruckt bei Kerner 500–505), sein Referat zur Stockholmer Weltkonferenz veröffentlichen ließ, das er auf der Sitzung des Sechserausschusses in den Haag (9.–13. November 1925) gehalten hatte. John A. Morehead hatte die Veröffentlichung vergeblich telegraphisch verhindern wollen. Vgl. den anschließenden Brief Moreheads vom 3. März 1926, abgedruckt bei Kerner 506–514.

[133] Vor allem Nathan Söderblom anerkannte den Wert der Ihmels'schen Position für den ökumenischen Prozeß, die mit den Zielen der Konferenz Konvergenz ermöglichte; vgl. dazu die bei Weisse (wie Anm. 105) 439 f. angegebene Literatur. Das damit latent virulente Spannungsfeld zeigte sich etwa bei den Beratungen über die Botschaft der Konferenz. Gegen deren Entwurf hatte Ihmels in einem nicht erhaltenen Schreiben vom 28. September 1925 an Söderblom einen weitreichenden Einspruch formuliert, weil „mehrere Formulierungen ‚den Einheitsgedanken eher kirchenrechtlich, als religiös' fassen würden" (Kerner [wie Anm. 105] 256). Er wollte jeden Anschein einer Unionisierung vermeiden. Ihmels wurde neben Frhr. von Pechmann auch in den Fortsetzungsausschuß der Konferenz gewählt; dazu Kerner 251–254 262–267.

tionsforderungen der Entente-Mächte ausgelösten Wirtschaftsprobleme in seinen Voten zur Sozialen Frage nirgendwo thematisch behandelt werden. Auch fehlt jede Erörterung der besonderen Probleme, die durch die Inflation von 1923 vor allem für den Mittelstand hereingebrochen waren[134]. Die zentrale Rolle der Gewerkschaften, die seit 1918 entscheidend an Einfluß gewonnen hatten oder aber die zahlreichen Arbeitskämpfe werden in Ihmels Vorlesung, aber auch in seinen Vorträgen nirgendwo ausführlicher thematisiert[135]. Die Forderung nach Einhaltung des Achtstundentages, mit der er 1920/21 sympathisierte, war bereits seit November 1918 gesetzlich formuliert[136]. Es ist bezeichnend, daß Ihmels seine Forderung nach einem auf acht Stunden begrenzten Arbeitstag 1924/25 wieder einschränkte, nachdem die gesetzliche Regelung Ende 1923 angesichts der durch die Inflation verursachten Wirtschaftskrise wieder gelockert worden war[137]. Die steigende Problematik der Arbeitslosigkeit wird in ihren Ursachen wie ihren sozial-gesellschaftlichen Folgen kaum angemessen reflektiert. In seinen Deduktionen fehlen Bezugnahmen auf statistische Angaben über die Wohnungsnot[138] und differenziertere Kenntnisse über die wirtschaftliche Lage

---

[134] Dazu Gerd Meyer, Die Reparationspolitik. Ihre außen- und innenpolitischen Rückwirkungen, in: Karl Dietrich Bracher – Manfred Funke – Hans-Adolf Jacobsen (Hrg.), Die Weimarer Republik 1918–1933. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Düsseldorf 1987, 327–342, hier 329: „Die Reparationsfrage blieb in der Folgezeit das alles beherrschende außenpolitische Thema." Die innenpolitischen Wirkungen manifestierten sich v.a. in den Folgen der Ruhrbesetzung und in der Hyperinflation 1923 und wurden durch die Weltwirtschaftskrise in der Ära Brüning verstärkt; dazu ebd. 335 ff. Zu den sozialen Folgen der Inflation für den Mittelstand vgl.: Sachße – Tennstedt (wie Anm. 9) II 72 f. Während die öffentliche Hand, aber auch der Außenhandel von der Inflation zunächst durchaus profitierten, verlor der Mittelstand sein gesamtes, teilweise über Generationen angespartes Kapital: „Vor dem Ersten Weltkrieg konnten Rentiers auf die sichere Rendite ihrer Kapitalanlage vertrauen, nun aber wurden auch sie vom entwürdigenden Verarmungsprozeß ergriffen. Die Vermögensverschiebungen der Inflation machten selbständige Besitzende von einst abhängig."

[135] Vor allem durch das „Stinnes-Legien-Abkommen" vom 15. November 1918 war die Bedeutung der Gewerkschaften erheblich gewachsen: Sie wurden von den Arbeitgebern „als berufene Vertretung der Arbeiterschaft" anerkannt und konnten ihre Forderungen nach Begrenzung des Arbeitstages auf acht Stunden, nach kollektiven Arbeitsverträgen und Schlichtungsausschüssen bei Tarifkonflikten durchsetzen. Dazu Sachße – Tennstedt [wie Anm. 9] II 78: „Diese Vereinbarung war praktisch der gesellschaftliche Grundkonsens, auf dem die Weimarer Republik entstand." Allerdings scheiterte die von den Gewerkschaften erstrebte Kooperation mit den Arbeitgebern später „an der Ungleichheit der realen Machtpositionen", so Michael Schneider, Zwischen Machtanspruch und Integrationsbereitschaft: Gewerkschaften und Politik 1918–1933, in: Bracher – Funke – Jacobsen (wie Anm. 134) 179–196, hier 181. Zu den „großen Streiks vom Frühjahr 1919" vgl. Winkler (wie Anm. 9) I 159–183.

[136] Eine Anordung des Demobilmachungsamtes vom 23. November 1918 hatte die tägliche Arbeitszeit generell auf acht Stunden, die Wochenarbeitszeit auf 48 Stunden begrenzt; vgl. Herbert Wagner, Sozialpolitik in der Weimarer Republik, in: Manfred Schick – Horst Seibert – Yorick Spiegel, Diakonie und Sozialstaat. Kirchliches Hilfehandeln und staatliche Sozial- und Familienpolitik, Gütersloh 1986, 51–90, hier 55.

[137] Sachße – Tennstedt (wie Anm. 9) II 75.

[138] Vgl. dagegen die von Georg Wünsch entworfene, 740 Seiten starke „Evangeli-

von Arbeitern, Angestellten und Unternehmern. Die Erörterung der sozialen Probleme des Arbeiterstandes blieb spürbar von einem konservativen Paternalismus geprägt und an den patriarchalen Strukturen des 19. Jahrhunderts orientiert, dessen ostfriesischem, lutherisch-ländlichem Milieu Ihmels zweifellos eine lebenslange Prägung verdankte. Ähnlich wie in seiner Theologie und seinem Staatsverständnis blieb Ihmels auch in seinen Deduktionen zur Sozialen Frage weitgehend den Positionen und der Situation des 19. Jahrhunderts verhaftet.

Diese charakteristische Ambivalenz, die mit der tiefgründenden mentalen, theologischen und sozialethischen Orientierung an den Verhältnissen des 19. Jahrhunderts verbunden ist, läßt sich an Ihmels paradigmatisch studieren. Sie ist aber in der Weimarer Zeit keineswegs allein für seine Position charakteristisch[139], sondern kennzeichnet auch andere, vor allem konservativ-protestantische Bemühungen um die Soziale Frage etwa im Kontext der Stockholmer Konferenz[140]. Auch diese erschöpften sich nicht selten in

---

sche Wirtschaftsethik" (Tübingen 1927), die breit über „Philosophische Voraussetzungen" und den „christlichen Gottesbegriff" handelte, zuletzt (588–729) aber detailliert auf die neuesten sozialpolitischen Entwicklungen einging. Ähnlich der in CW 39 (1925) 521–523 gegebene Bericht „Aus der sozialen Welt", der detaillierte Angaben über das prozentuale Verhältnis der Stunden- und der Reallöhne sowie Zahlen zur deutschen Wohnungsnot, zum Kapitalstand in verschiedenen Zweigen der Industrie und über Arbeitszeit-Regelungen bietet. Vgl. auch Paul J. Henkel in CW 39 (1925) 704–708 zur Kundgebung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom Juni 1925, die sich eingehend der Wohnungsnot widmete. Er konstatierte, daß die Wohnungsnot „zur Zeit nicht behoben werden" könne, da „nach dem Urteil von Kennern der Verhältnisse wenigstens 600000 Wohnungen" fehlten. „Ganz besonders traurig ist es, daß diese Not nicht allgemein empfunden wird. Von ihr werden nur gewisse Teile des Volkes betroffen." Während von der Lebensmittelknappheit und Währungsnot alle gesellschaftlichen Schichten betroffen worden seien, betreffe die Wohnungsnot nur die Inhaber der Kleinwohnungen von bis zu vier Zimmern, in denen „unbeschreibliches Elend" herrsche, weil sie katastrophal überbelegt seien.

[139] Zu diesen „tiefverwurzelten Traditionsbindungen an das Kaiserreich" und an die theologischen sowie sozialethischen Optionen des 19. Jahrhunderts vgl.: Kurt Nowak, Protestantismus und Weimarer Republik. Politische Wegmarken in der evangelischen Kirche 1918–1932, in: Bracher – Funke – Jacobsen (wie Anm. 134) 218–237, hier 228.

[140] Vgl. die Kritik Ernst Cahns an der Stockhomer Konferenz in CW 39 (1925) 877 f.: „Konnte so die Grundstimmung bei der Behandlung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme nur volle Befriedigung auslösen, so darf andererseits nicht verschwiegen werden, daß der Kongreß nur selten zur Erkenntnis der vollen Schwere und Tiefe sozialethischer und sozialpolitischer Probleme und Spannungen vorgedrungen ist." Theodor Kaftan blieb mit seiner „Stimme zur Weltkonferenz in Stockholm" (AELKZ 58 [1925] 389–393 403–406) bei allgemein gehaltenen Feststellungen zur sozialen Problematik: „So lange die Welt steht, brachten die Menschenkindlein, einerlei ob im Palast oder in der Hütte geboren, verschiedene Körper- und Geistesanlagen mit in die Welt; so lange gearbeitet wird, hat es Fleißige und Faule gegeben. Das eine wie das andere stabilisiert unwiderstehlich Unterschiede im Besitz. Sogar kräftige Unterschiede sind voll berechtigt, sintemal sie dem Interesse des Ganzen dienen. Aber das ist für alle zu erstreben: eine Wohnung, die ein Familienleben ermöglicht, eine Beschränkung der Arbeit, die den Menschen davor bewahrt, ein Arbeitstier zu werden – je geistloser die Arbeit, um so gebotener die Beschränkung –, eine Ordnung der Verhältnisse, die auch dem Niedrigge-

der Überzeugung, daß ein Ausgleich der sozialen Gegensätze nur mit einer durchgreifenden Rechristianisierung des entkirchlichten Volkes einhergehen könne[141]. Insofern zeigt sich auch an Ihmels' Behandlung der Sozialen Frage das sozialethische und mentale Dilemma einer konservativen evangelischen Theologie, die die grundlegend veränderten sozialen, gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten nach 1918 kaum differenziert wahrzunehmen und konzeptionell angemessen zu beantworten wußte. Die Sehnsucht nach einem kohärent gefügten staatlich-gesellschaftlichen Leben und nach Integration der komplexen sozialen Problematik unter einem restituierten Bedeutungsprimat der Kirchen implizierte dabei das ihr nur scheinbar widersprechende Zugeständnis einer kapitalistischen „Eigengesetzlichkeit" im Wirtschaftsleben. Solch konservative Retrospektive mußte auch sozialpolitisch im deutschen Aufbruch des Jahres 1933 zunächst mancherlei Begrüßenswertes entdecken, solange er den kirchlichen Auftrag nicht alterierte.

---

stellten Lebensfreude ermöglicht; er bedarf ihrer so gut wie ein jeder der höheren Stände." Der westfälische Generalsuperintendent Wilhelm Zoellner, wie Ihmels ein Schüler Franz H. Reinhold von Franks, proklamierte, daß es „keine Einwirkung auf die Ordnungen und Gesetze des öffentlichen Lebens, außer auf dem Umwege über die Persönlichkeit" geben könne. Er folgerte: „Wo die Christen in einem Lande etwas vermögen, da werden sie mit aller Kraft dahin streben, den Gedanken der Gerechtigkeit des suum cuique, nach Möglichkeit durchzusetzen. Sie werden den Wert der Persönlichkeit hochgeachtet wissen wollen. Sie werden auch dem wirtschaftlich Schwachen das Recht der Persönlichkeit sicher zu stellen suchen. Sie werden den Grundsatz aufstellen, daß wir nicht leben, um zu produzieren, sondern produzieren, um zu leben. Sie werden, selbst vom Mammonismus erlöst, das tun, so weit die wirtschaftlichen Notwendigkeiten das irgendwie ermöglichen." Weitgehend bei allgemeinen Forderungen blieben auch der Vortrag des Stuttgarter Prälaten D. Schoell auf dem Betheler Kirchentag 1924 (Verhandlungen 1924 [wie Anm. 24] 108–121) und die hier angenommene Soziale Kundgebung (ebd. 215–219).

[141] Vgl. dazu die ersten Sätze der Sozialen Kundgebung des Betheler Kirchentages (Verhandlungen 1924 [wie Anm. 24] 215): „Schwer liegt Gottes gewaltige Hand auf unserem Volk. Wir sind vor Leben oder Tod gestellt. Abfall von Gott und seinem Evangelium ist unsere Schuld und unser Verderben. Die Rettung kann nur kommen, wenn unser Volk wieder Verständnis gewinnt für die von Gott gesetzte sittliche Ordnung und in bußfertigem Glauben den Weg zu der erlösenden Liebe Gottes in Christo zurückfindet." Dazu auch das Vorwort von Wilhelm Laible zur AELKZ 58 (1925) 18.

Die Kirchenpolitik Frankreichs in seiner Besatzungszone

Von Martin Greschat

[Zweiter Teil*]

3. Die „Weihnachtsbitte" für die Kriegsgefangenen

Die Sorge um das Schicksal der kriegsgefangenen und vermißten Männer, Väter, Brüder und Söhne bewegte in hohem Maße große Teile der deutschen Bevölkerung. Folgerichtig befaßte sich auch der Rat der EKD seit seinem Bestehen mit diesem Problem[72]. Um den Gemeinden und insbesondere den Betroffenen Trost zu spenden, beschloß der Rat, eine Gebetswoche zu dieser Thematik im gesamten Bereich der EKD durchzuführen[73]. Diese Veranstaltungen sollten an jedem Abend vom 29. September bis zum 5. Oktober 1946 stattfinden. Die Kanzlei der EKD mit ihrem Präsidenten Hans Asmussen und das Evangelische Hilfswerk, geleitet von Eugen Gerstenmaier, übernahmen die Einzelheiten der Vorbereitung und Durchführung. Man verteilte ein liturgisches Formular, mit Schriftlesungen und der Zusammenstellung von Gebetsanliegen. Ein von Asmussen verfaßtes Grußwort an die Frauen kriegsgefangener Pfarrer sollte verteilt und ein Wort des württembergischen Landesbischofs und Ratsvorsitzenden Wurm verlesen werden. Gleichzeitig wurden die Gemeinden aufgefordert, den Vertretern des Hilfswerks Bücher und Noten für die Gefangenen in Lagern auf deutschem Boden zu spenden.

Kennzeichnend für diese Veranstaltung war zweierlei: Sie konzentrierte sich zum einen voll und ganz auf die eigenen kirchlichen Kreise, auf den Trost und die Stärkung der Gemeinden. Und sie fand dabei – das ist das Andere – einen lauten, nachdrücklichen und dankbaren Widerhall. Nicht wenige Gemeindeglieder drängten auf eine Fortsetzung oder Wiederholung dieses kirchlichen Eintretens für die Kriegsgefangenen. Wenige Tage später, auf seiner Sitzung am 10./11. Oktober 1946 in Frankfurt am Main, beschloß

---

* Erster Teil in diesem Band 216–236.

[72] Sehr instruktiv ist dazu jetzt: Carsten Nicolaisen – Nora A. Schulze (Hrg.), Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 1, 1945/46, Göttingen 1995.

[73] Die folgenden Ausführungen basieren auf Materialien im Landeskirchlichen Archiv (LKA), Stuttgart, Bestand 380a II, Altregistratur.

der Rat der EKD, sich mit einer großangelegten „Bittaktion der Gemeinden für die Freilassung der Kriegsgefangenen" an die politische Öffentlichkeit zu wenden[74]. Das war offenkundig ein anderes, neues Konzept gegenüber der soeben abgeschlossenen Gebetswoche. Es repräsentierte auch insofern eine veränderte Konzeption, als darin den Gemeinden und dem Ratsvorsitzenden, der Kirchenkanzlei der EKD sowie wiederum dem Hilfswerk genau umrissene Aufgaben zugewiesen wurden. Am 1. Advent – das war der 1. Dezember 1946 – sollten die konfirmierten Gottesdienstbesucher sich durch die namentliche Eintragung in ausgelegte Listen für die Freilassung der deutschen Kriegsgefangenen erklären. Zur Vorbereitung dieser Aktion würde an drei Sonntagen vor dem 1. Advent – also am 10., 17. und 24. November – ein „Aufruf" des Rates verlesen werden, dessen entscheidender Satz lautete: Man habe sich zwar schon seit langem um die Besserung des Loses der Kriegsgefangenen und um ihre Entlassung bemüht, doch: „Nun will sich der Rat den Bitten der Gemeinden nicht verschließen, auch in der Öffentlichkeit für unsere Kriegsgefangenen einzutreten."[75]

Der Text, mit dem das geschah, trug die Überschrift „Weihnachtsbitte der Christen in Deutschland an die Vertreter der Welt"[76]. Neben dem Hinweis auf die besondere Bedeutung des Weihnachtsfestes für die deutsche Familie stand das Werben um die Unterstützung der Mütter, Familienväter und aller Christen im Ausland mitsamt dem Wunsch, „daß durch brüderliche Vergebung eine neue Gemeinschaft unter uns Menschen entstehe". Doch dieses Ziel war in Gefahr. Mahnend und zugleich warnend fuhr der Text deshalb fort: „Der Christtag, das Fest besonderer Freude, wird für ungezählte Menschen zum Tag besonderer Not. Der Glaube, daß es noch Barmherzigkeit unter den Menschen gibt, droht in unserem Volke zu zerbrechen. Der Schmerz ist groß. Die Menschen wollen sich nicht trösten lassen." Darauf folgte die Bitte: „Wir bitten die Christen in aller Welt und darüber hinaus alle, die ein Empfinden für echte Menschlichkeit, für ein rechtes Familienleben und für eine neue Völkergemeinschaft haben, daß sie das Leid unserer Kriegsgefangenen und ihrer Familien beenden helfen."

Der Ratsvorsitzende sollte dann das Ergebnis der Bittaktion, also die Zahl der Unterzeichner, den infrage kommenden kirchlichen und politischen Stellen mitteilen, d.h. „an die Regierungen der Gewahrsamsstaaten, den Kontrollrat, das Internationale Rote Kreuz, den Ökumenischen Rat, die Kirchen der Gewahrsamsstaaten und an den Weltbund der YMCA"[77]. Letzterer wurde mit einbezogen, weil er bei der Betreuung der Kriegsgefangenen eine wichtige Rolle spielte.

Der Kirchenkanzlei und dem Hilfswerk war schließlich die Aufgabe zugedacht, die deutsche Öffentlichkeit über die geplante Aktion zu informieren sowie die Kriegsgefangenen durch den Ökumenischen Rat sowie den YMCA, ferner die Durchführung der Bittaktion zu organisieren und die katholische Kirche sowie die Freikirchen zum Mitmachen einzuladen. Am

---

[74] Ratsprotokolle (wie Anm. 72) 650 f.
[75] Ebd. 663.
[76] Gedruckt ebd. 662 f.
[77] Wie Anm. 74.

21. Oktober verschickte die Kirchenkanzlei die erforderlichen Materialien an die Gliedkirchen der EKD[78]. Am 12. November teilte Asmussen ihnen mit, daß die Katholiken und Freikirchen sich an der Aktion beteiligen wollten, weshalb der Termin für die Unterzeichnung auf den ersten und zweiten Weihnachtstag verschoben werden müsse[79]. Doch es sei denkbar, sowohl am 4. Advent als auch an den Weihnachtsfeiertagen die Unterschriftenlisten auszulegen. Einzelne Landeskirchen – wie z.B. die bayerische – übernahmen diese Anregung, andere – so die württembergische – entschieden sich für den späteren Termin[80].

Bei alledem handelte es sich eindeutig nicht allein um eine seelsorgerliche, sondern auch um eine politische Aktion. Und sie trug eindeutig einen nationalen, nämlich gesamtdeutschen Charakter. Denn selbstverständlich waren die Kirchen in der Sowjetischen Besatzungszone mit einbezogen. Die „Ostkonferenz" – also das Beratungsgremium der evangelischen Landeskirchen in der Sowjetischen Besatzungszone – beschloß auf seiner Sitzung am 6. November, sich hinter den Ratsbeschluß zu stellen[81]. Die sowjetische Militäradministration hatte man informiert, Einwände gegen das Projekt waren hier nicht erhoben worden. Allerdings verzichteten diese Kirchen von vornherein auf eine demonstrative Aktion. Im Anschluß an den Gottesdienst sollte im Rahmen einer liturgischen Feier – mit Psalmenlesung, Gebet und Lied[82] – die Zustimmung zur „Weihnachtsbitte" mit einem gemeinsamen lauten Ja der Versammelten erteilt werden.

Intensiv wurde auf der Ostkonferenz die Frage diskutiert, ob sich die geplante Aktion theologisch rechtfertigen ließe. Auch in den Westzonen machte man sich darüber Gedanken. So äußerte z.B. der württembergische Pfarrer Fritz Mack erhebliche Bedenken, weil er in dem Aufruf des Rates weder die Aufgabe des Predigers noch diejenige der Fürbitte angemessen berücksichtigt fand. Werde da nicht die Bildung „einer ganz falschen kirchlichen Einheitsfront" vorangetrieben?[83] Dem evangelischen Oberkirchenrat in Stuttgart waren solche Bedenken keineswegs fremd. Er erlaubte Pfarrer Mack deshalb auch, die Aktion im Rahmen eines besonderen Gottesdienstes am zweiten Weihnachtstag durchzuführen. Prinzipiell beharrte die Kirchenleitung jedoch auf der Abwicklung des angeordneten Programms – eben um die „Einheitlichkeit" der EKD zum Ausdruck zu bringen. Das war dieselbe Argumentation, mit der die Kirche in der Sowjetischen Besat-

---

[78] Ebd. 651.

[79] Die Unterlagen hierzu und zum folgenden finden sich im LKA Stuttgart, Bestand 380a II, Altregistratur.

[80] Wie Anm. 79.

[81] Michael Kühne, Die Neuordnung des kirchlichen Lebens in der Sowjetischen Besatzungszone. Die Protokolle der kirchlichen Ostkonferenz 1945–1950, Diss. theol. masch., Naumburg 1993, 178 f.

[82] Das liturgische Formular der Thüringischen Landeskirche vom 12. November 1946 findet sich im LKA Stuttgart (wie Anm. 73).

[83] Schreiben vom 13.11.1946 (wie Anm. 73). Die Antwort des Evangelischen Oberkirchenrates (EOK) Stuttgart vom 29.11. ebd.

zungszone in „Einmütigkeit" die geäußerten „grundsätzlichen theologisch-kirchlichen Bedenken" überwanden[84].

Wenngleich die Franzosen und dann auch die Sowjets die Durchführung der „Weihnachtsbitte" in ihren Besatzungszonen untersagten – davon wird noch zu reden sein – erzielte der Rat der EKD mit seiner Aktion einen beachtlichen Teilerfolg. Neun Millionen evangelischer Christen hätten sich in der britischen und amerikanischen Zone in die Listen eingetragen, berichtete im März 1947 die Kirchenkanzlei[85]. Allein in Bremen übergab der Kirchenpräsident den Vertretern der Militärregierung mehr als hunderttausend Unterschriften[86]. Im amerikanisch besetzten Teil Württembergs unterzeichneten 544.278 evangelische Christen. Nach der Volkszählung von 1939 hatten in diesem Gebiet 1.373.932 Protestanten gelebt[87].

Stichproben aus einzelnen Gemeinden belegen, daß die Aktion der EKD Zustimmung in breiten Teilen der Bevölkerung fand, keineswegs eingegrenzt auf die Kerngemeinden. In Kirchenlamitz in Bayern z.B. trugen sich 1.890 Personen in die Listen ein. Der normale Gottesdienstbesuch lag hier bei „einigen hundert"[88]. Von einer ähnlich breiten Resonanz, die erheblich über dem durchschnittlichen Kirchgang lag, wurde auch aus anderen Gemeinden berichtet. So notierte etwa der Pfarrer von Osthofen in Hessen stolz: „Am 1. Advent wurden über tausend Unterschriften gesammelt in der Kirche für die Weihnachtsbitte an die Völker der Welt zur Loslassung der Kriegsgefangenen."[89] Sein Kollege in Alzbach berichtete: „Über achthundert Unterschriften sind für die Weihnachtsbitte an die Christen der Welt für die Freilassung der Kriegsgefangenen eingegangen. Auf die Bolschewiken wird dies wenig Eindruck machen!"[90]

Doch es waren nicht die Russen, sondern die Franzosen, die durch ihren vehementen Einspruch die Wirkung der großangelegten Aktion der EKD unterbanden. Hierbei handelte es sich, wie gesagt, keineswegs nur um einen seelsorgerlichen Akt, sondern um eine politische Aktion und gleichzeitig einen gezielten Vorstoß der Kirchenkanzlei mit ihrem Präsidenten Hans Asmussen. Theologische und politische Gesichtspunkte gingen dabei ineinander über. Asmussen hatte, vollends seit dem Sommer 1946, darauf gedrängt, die Stuttgarter Schulderklärung vom Oktober 1945 durch ein Wort des Trostes und der Vergebung für die evangelischen Christen in Deutschland zu ergänzen[91]. Engagiert trug er diesen Plan auf der Sitzung des Bru-

---

[84] Wie Anm. 81.

[85] Schreiben vom 12.3.1947 an den EOK Stuttgart (wie Anm. 73.

[86] Almuth Meyer-Zollitsch, Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen, Bremen 1985, 317, Anm. 14.

[87] Schreiben des EOK Stuttgart vom 3.1.1947 an die Kirchenkanzlei der EKD (wie Anm. 73).

[88] LKA Nürnberg, Pfarrbeschreibungen, Nr. 663.

[89] Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), Darmstadt, KB 18 a, 135.

[90] Ebd., KB 10 a, C 56. Weitere Zahlen bei Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41) 216 f.

[91] Vgl. zu den Einzelheiten: Martin Greschat, Die Schuld der Kirche, München 1982, besonders 272–276.

derrates der EKD am 16. und 17. Juli in Darmstadt vor. Seine Ausführungen hatten für die Mehrheit der Delegierten etwas Bestechendes. Denn Asmussen betonte ausdrücklich, er wolle an der Stuttgarter Erklärung festhalten. Lediglich um deren Konkretisierung ginge es ihm. Das meine zum einen: der Ökumene – und damit vor allem den westlichen Siegermächten – müsse die schreckliche Not in Deutschland auf das Gewissen gelegt werden. Und das bedeutete zum andern, im Blick auf das eigene Volk: Denjenigen, die sich die Schulderklärung des Rates der EKD gegenüber den Vertretern der Ökumene persönlich zu eigen machten, müsse jetzt auch die Vergebung zugesprochen werden – ebenso, wie im Gottesdienst auf das Schuldbekenntnis der Gemeinde die Absolution durch den Pfarrer erfolge.

Diese theologische Argumentation wurde zunächst nicht weiter diskutiert. Aber Einigkeit herrschte darüber, daß man öffentlich Stellung beziehen müsse angesichts der trostlosen Lage der Bevölkerung. Dieselbe Überzeugung erfüllte den Rat der EKD. Auf der erwähnten Sitzung am 10./11. Oktober 1946 in Frankfurt am Main beschloß er deshalb nicht nur – wie berichtet – die „Weihnachtsbitte", sondern auch ein öffentliches „Wort" des Ratsvorsitzenden, also Bischof Wurms, „zur Deutschen Not"[92]. Und wieder war es Asmussen, der wenig später Wurm nicht nur einen ausführlichen „Report" über die „Schuld der Andern", also der Siegermächte, vorlegte, sondern auch wiederum konkrete Vorschläge unterbreitete, auf welche Weise man mit einem solchen Text wirksam die kirchliche ebenso wie die politische Öffentlichkeit erreichen könnte[93].

Asmussens „Report" handelte von den schrecklichen Gegebenheiten, denen die deutschen Vertriebenen und Flüchtlinge ausgesetzt waren, von den schlimmen Zuständen in der Sowjetischen Besatzungszone, aber ebenso von Mißständen in anderen Zonen, vom Elend der Kriegsgefangenen im Osten, aber auch in Frankreich, von den üblen Verhältnissen in den Lagern der Zivilinternierten, von den Ungerechtigkeiten der Entnazifizierung sowie den mannigfachen Behinderungen der deutschen Wirtschaft. Gründlich und ausführlich setzte sich Asmussen sodann mit dem Einwand auseinander, daß die Deutschen weder moralisch noch unter theologischen Gesichtspunkten betrachtet berechtigt wären, auf die Schuld der anderen Völker und Staaten hinzuweisen. Asmussen wies solche Einsprüche nachdrücklich zurück und bezeichnete es geradezu als die Aufgabe der Kirche, Unrecht und Schuld – wo immer sie begegneten – unerschrocken beim Namen zu nennen, erst recht in der gegenwärtigen Situation, wo allein die Kirche in der Lage sei, „den Völkern der Welt" die Wahrheit zu sagen. Die Kirche sei darum nicht der Anwalt aller Wünsche und Sehnsüchte des eigenen Volkes. Aber dieses dürfe doch das Bewußtsein haben: „die Kirche wache über ihren Gliedern und sei ebensowenig der verlängerte Arm der Besatzungsmächte, wie sie der verlängerte Arm des früheren Regimes war"[94].

---

[92] Ratsprotokolle (wie Anm. 72) Bd. 1, 659.
[93] Ebd. 739–754.
[94] Ebd. 753.

Geboten erschien Asmussen jetzt die folgende Vorgehensweise[95]: Zunächst müsse sich der Rat der EKD auf seiner nächsten Sitzung mit dieser Thematik befassen. Danach sollte eine Zusammenkunft aller „im leitenden Amt stehenden Geistlichen der Gliedkirchen der EKD" stattfinden, um sich sowohl über die Lage als auch ein gemeinsames Wort zu einigen – das dann in feierlicher Form „führenden Kirchenmännern der Ökumene" zu übergeben wäre. Gleichzeitig sollten alle Pfarrer über diesen Schritt informiert werden und dem Alliierten Kontrollrat ebenso wie den deutschen Länderregierungen wäre die Denkschrift über die deutsche Not zuzustellen.

Dieser Plan wurde insofern verwirklicht, als der Rat der EKD auf seiner Sitzung am 26. und 27. November tatsächlich ausführlich darüber diskutierte und schließlich die von Asmussen gewünschte Konferenz aller leitenden Geistlichen der Gliedkirchen für den 22./23. Januar 1947 in Treysa beschloß[96]. Zur Vorbereitung der Tagung versandte Asmussen „an die Herren Bischöfe und leitenden Amtsträger" am 29. November eine überarbeitete und teilweise gemilderte Fassung seines „Reports" für Bischof Wurm sowie den Entwurf für den erwähnten kirchlichen Gnadenzuspruch[97]. Asmussen informierte auch über die Kritik, die im Rat gegenüber seinem Vorhaben laut geworden war. Doch ihn trug die Überzeugung, jetzt an einem entscheidenden Wendepunkt zu stehen: „Man wird damit rechnen können, daß in diesen Monaten das Steuer gestellt wird für eine lange Zeit."[98]

Die Diskussion im Rat konzentrierte sich auf das theologische Problem des Gnadenzuspruchs. Der Haupteinwand lautete: Wie könnten diejenigen, die ihre Schuld bekannt hatten, nun sich selbst die Absolution erteilen?[99] Damit war dieser, allerdings für Asmussen zentrale Punkt erledigt[100]. Doch gegen den geplanten demonstrativen Schritt in die Öffentlichkeit gab es im Rat keinen Widerspruch. Mehr noch: Als die Ratsmitglieder im Verlauf ihrer Sitzung am 26. November von Marcel Sturm erfuhren – wahrscheinlich telefonisch -[101], daß die französische Militärregierung die Durchführung der „Weihnachtsbitte" verboten habe, beschloß man, ihr zu erwidern: „Wir würden es verstehen, wenn sie der Presse Anweisung gibt, vorläufig nichts über die Weihnachtsbitte zu bringen. Die Aktion selbst könne nicht mehr rückgängig gemacht werden."[102]

---

[95] Ebd. 753 f.

[96] Vgl. dazu und zur weiteren Entwicklung auch: Greschat, Schuld (wie Anm. 81) 272–276.

[97] Ratsprotokolle (wie Anm. 72) 771–778.

[98] Ebd. 778.

[99] Vgl. zum einzelnen: Greschat, Schuld (wie Anm. 91) 273 f.; 292–295.

[100] Er selbst hielt daran allerdings zeitlebens fest. Jetzt informierte er die Öffentlichkeit über die deutschen Probleme, z.B. in seinem Schreiben vom 18.12.1946 an den Weltrat der Kirchen – „Auszüge aus dem Material über die deutsche Not" (Evangelisches Zentralarchiv – EZA – Berlin, 2, 209) oder in der im Februar 1947 erschienenen Broschüre „Zur Lage 1947" (Stuttgart 1947).

[101] Laffon beauftragte Sturm erst am 26.11., den evangelischen Kirchenführern das Verbot der Aktion zugunsten der deutschen Kriegsgefangenen mitzuteilen: AOFAA, Colmar, Affaires Politiques, c. 3303, p. 92.

[102] Ratsprotokolle (wie Anm. 72) Bd. 1, 731 f.

Das war ein massiver Affront, den die Franzosen kaum hinnehmen konnten. Über ihre Reaktionen wird sogleich zu berichten sein. Höchst instruktiv erscheint jedoch das Verhalten des Rates. Es spiegelte sicherlich das Selbstbewußtsein der Kirche – und nun insbesondere der evangelischen Kirchenführer –, die nicht gewillt waren, sich von einer Besatzungsmacht verbieten zu lassen, was nach ihrer Überzeugung die Aufgabe der Kirche war. Aber mit dieser Gewißheit verband sich ein nicht unproblematisches Gefühl der Überlegenheit. Auf die geistigen Kräfte, mehr noch, auf die theologische Wahrheit komme es im Entscheidenden an: das war die feste Überzeugung vieler Ratsmitglieder und in besonderem Maße von Hans Asmussen. Aufgrund dieser Gewißheit hatten sie in den zurückliegenden Jahren gedacht, gelebt, widersprochen und gelitten. Diese Wahrheit sollte und mußte die Kirche jetzt ebenfalls kompromißlos im Innern und nach außen, also in der Öffentlichkeit, bezeugen. Erst wenn man sich diese Zusammenhänge bewußt macht, wird verständlich, warum Asmussen und der Rat der EKD über den Einspruch der französischen Militärregierung meinten hinweggehen zu können.

Denn nach allem, was über deren Selbstverständnis und Politik zu berichten war, liegt klar auf der Hand, daß die Franzosen die Aktion der EKD zugunsten der deutschen Kriegsgefangenen nicht hinnehmen konnten. Zum einen gehörte zu diesem Plan unverkennbar eine politische Zielsetzung. Und diese trug zum andern, schlimmer noch, gesamtdeutschen Charakter. Obwohl Sturm bereits am 8. November pflichtschuldig den Präfekten Holveck vom Vorhaben der EKD informiert und ihm auch den Text des Aufrufes übermittelt hatte[103], liefen die Aktionen der französischen Militärregierung, entsprechend den geschilderten bürokratischen Schwierigkeiten, zunächst sehr langsam an. Doch am 19. November ließ General Koenig Laffon wissen, daß er die Aktion nicht gestatte, „weil sie eine Störung unserer Politik in dieser Angelegenheit darstellt"[104]. Der Versuch, dieses Verbot durch den Alliierten Kontrollrat auf alle vier Besatzungszonen auszudehnen, scheiterte allerdings. Die Vertreter der anderen Siegermächte wollten sich noch nicht festlegen, weil sie nicht hinreichend informiert seien[105]. Später schlossen sich die Russen – wie berichtet – dem französischen Vorgehen an. Im Unterschied zu den angelsächsischen Staaten behielten auch sie noch jahrelang deutsche Kriegsgefangene zurück.

Die Gouverneure der Länder der französischen Besatzungszone sowie Sturm erfuhren offiziell am 25. November von dem Verbot. Wenige Tage später wies Koenig sie sowie den Sicherheitsdienst (Sûreté) an, die Aktion zu unterbinden. Wegen der Kürze der Zeit bis zum 1. Dezember – dem 1. Advent – beauftragten die Franzosen bisweilen auch Bürgermeister und Landräte mit der Übermittlung dieses Befehls[106]. Gottesdienste wurden über-

[103] Vgl. hierzu und zum folgenden das in Anm. 101 genannte Material.

[104] Insofern ist die Aussage in den Ratsprotokollen (wie Anm. 72) Bd. 1, 732, Anm. 44, zu korrigieren.

[105] Schreiben Koenigs vom 22.11. sowie Bulletin d'Activité du Groupe Français du Conseil de Côntrole. Synthese mensuelle, November 1946, 15.

[106] So z.B. in Rheinland-Pfalz, Landeskirchliches Zentralarchiv (LKZA) Speyer, 150. 47. 151, Anweisung vom 29.11.1946.

wacht[107], die Unterlagen für die geplante Petition beschlagnahmt oder verbrannt[108].

Doch es gab auch Regionen, in denen die Franzosen sich nicht um die Durchsetzung ihres Verbotes kümmerten: In Rheinhessen lagen die Listen aus, in den Dekanaten Alzey, Mainz, Oppenheim, Wöllstein und Worms wurden zusammen 50.207 Unterschriften gezählt – was einer Beteiligung von ziemlich genau 40 Prozent der konfirmierten evangelischen Bevölkerung in diesem Gebiet entsprach[109]. Es fehlte auch nicht an Protesten gegen das Verbot der Franzosen. Die Gemeinde Haardt z.B. reichte bei ihrer Kirchenleitung in Speyer eine offizielle Beschwerde dagegen ein und der pfälzische Kirchenpräsident Stempel teilte Sturm mit, daß die Kirchenleitung sich sachlich voll und ganz mit der „Weihnachtsbitte" des Rates der EKD identifiziere – auch wenn man auf die ursprünglich geplante öffentliche Aktion nun verzichte[110]. Mindestens ebenso wirksam war wohl der Beschluß einzelner Gemeinden – wie etwa in Eppenrod in Hessen – anstelle der verbotenen namentlichen Eintragung in die ausgelegten Listen „die sonntägliche namentliche Fürbitte für die kriegsgefangenen Glieder unseres Kirchspiels" wie auch für die Vermißten einzuführen[111].

Selbstverständlich verboten die Franzosen wenig später auch den Katholiken die Durchführung der geplanten Aktion[112]. Die Bischöfe reagierten nicht einheitlich – und ebensowenig die französischen Behörden[113]. Am schärfsten gingen sie gegen Bischof Wendel von Speyer vor, in dessen Diözese sich 132.451 Gläubige in die Listen eintrugen: Man verweigerte dem Bischof und seinen Priestern die beantragten Pässe sowie Baumaterial und beschlagnahmte das bereits gelieferte Papier für die kirchliche Presse. Als Bischof Wendel die Gemeinden darüber informierte, wurden die Strafmaßnahmen bis zum 15. Februar verlängert. Einmal mehr verwies die Militärregierung also die Kirchen in ihre Schranken. Daß man in diesem Fall zwar klar, aber insgesamt doch einigermaßen milde reagierte, lag sicherlich auch daran, daß die katholische Aktion keinen gesamtdeutschen Charakter trug.

Die EKD mußte jetzt nachgeben. Am 3. Dezember regte Asmussen an, daß die Gemeinden in der französischen Besatzungszone „an Stelle der Unterschriftensammlung Bittgänge der Pfarrer zu den örtlichen Besatzungsbehörden" organisierten[114]. In seinem Rundschreiben vom 9. Dezember unterstrich Asmussen zunächst noch einmal, daß der Rat der EKD die Unterschriftensammlung nicht rückgängig machen könne[115]. Er sei jedoch bereit, auf die Einzeichnung in Listen zu verzichten. Statt dessen sollten zwischen Weihnachten und Neujahr Dekane, Pfarrer und Gemeindekirchenräte „in

[107] Ein entsprechender Bericht über die evangelischen Gottesdienste in Baden-Baden am 1.12.1946 findet sich z.B. in den Akten der Militärregierung, vgl. Anm. 101.

[108] Weitere Einzelheiten bei Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41) 216 f.

[109] Zentralarchiv der EKHN, Darmstadt, 193/44.

[110] Schreiben vom 1.12. sowie vom 19. und 20.12.1946: LKZA Speyer, 160. 47. 151.

[111] Zentralarchiv der EKHN, Darmstadt, KB 13 a/63.

[112] Am 3.12.1946, vgl. Anm. 101.

[113] Vgl. dazu Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41) 217–220.

[114] LKA Stuttgart, 380 e III, Altregistratur.

[115] Ebd.

aller Form" im Namen ihrer Gemeinden bei den Besatzungsbehörden vorstellig werden und „um die baldige Entlassung unserer Kriegsgefangenen nachkommen". Ferner regte Asmussen an, bei dieser Gelegenheit den Text der „Weihnachtsbitte der Christen in Deutschland an die Völker der Welt" zu überreichen.

Dieses prinzipielle Beharren auf dem einmal eingeschlagenen Weg war wenig geeignet, Öl auf die inzwischen hochgehenden Wogen zu gießen. Asmussen habe alles verdorben, schrieb Marc Boegner am 20. Dezember an Visser't Hooft in Genf[116]. Gleichzeitig unterstrich er, daß die Fédération Protestante de France auch in diesem Punkte voll und ganz mit den Entscheidungen der französischen Militärregierung übereinstimme. Boegner antwortete damit auf das Schreiben des Generalsekretärs des Weltrates der Kirchen. Visser't Hooft hatte sich am 10. Dezember besorgt über den sich zuspitzenden Konflikt zwischen den deutschen evangelischen Kirchenführern und der französischen Militärregierung geäußert[117].

Wenn Visser't Hooft zuletzt die Hoffnung aussprach, daß Sturm ein Treffen zwischen General Koenig und den deutschen Kirchenführern zustande bringen möchte – „pour réparer les choses" –, war dieser Weg von dem aumônier général bereits beschritten. In einer äußerst geschickten Stellungnahme für den Oberkommandierenden, den Leiter seines Zivilkabinetts sowie den Direktor der Abteilung „Inneres und Kulte" entwarf Sturm ein Konzept für die Beilegung des Konflikts[118]. Untere Organe der französischen Besatzungsmacht hätten, behauptete er, nicht hinreichend zwischen dem Kern des Problems und den Modalitäten unterschieden. Manchmal sei von ihnen sogar jedes Eintreten für die Kriegsgefangenen im Gottesdienst als unerlaubte Einmischung in die Politik angesehen worden – „d'où quelqu' émoi parmi la population dans certaines régions". Sturm verteidigte also, ohne darauf direkt einzugehen, das Recht der deutschen Kirchen, sich für ihre Glieder einzusetzen. Mit dem faktisch dagegen erfolgten Widerspruch belastete er untergeordnete Stellen. Damit baute er Koenig und den Spitzen der französischen Militärregierung eine goldene Brücke: Selbstverständlich hätten sie sich nicht gegen die Fürbitte in der Kirche für die Gefangenen gewandt, sondern gegen die damit verknüpfte öffentliche Aktion. Schließlich vergaß Sturm nicht hinzuzufügen, daß diese immerhin in den drei anderen Besatzungszonen nicht verboten worden sei. Bischof Wurm – „Président du Conseil de l'Eglise Evangélique en Allemagne" – habe, fuhr Sturm fort, ihm gegenüber ausdrücklich sein Bedauern über das Mißverständnis hinsichtlich jener „Weihnachtsbitte" ausgesprochen. Nicht ohne Übertreibung behauptete Sturm, die Kirchenführer hätten der Bevölkerung – „toujours fort émus par la discussion autour de la Déclaration de culpabilité de Stuttgart" – jetzt vor Augen führen wollen, daß ihre Kirche ihre Mitglieder auch zu verteidigen wisse. Im übrigen werde Wurm sich mit großer Wahrscheinlichkeit bei

---

[116] Weltrat der Kirchen (World Council of Churches, WCC), Genf, General Correspondance, Bd. 13 a: Briefwechsel Boegner-Visser't Hooft.

[117] Ebd.

[118] Note au sujet de l'interdiction de la pétition en faveur de la libération des P.G.: AOFAA, Colmar, A.P., c. 3303, p. 92.

Koenig in aller Form entschuldigen und ihm mitteilen, daß die Aktion abgebrochen werde. Geplant seien lediglich Besuche kirchlicher Vertreter bei den französischen Behörden, um ihnen die Bitte zu übermitteln, die Kriegsgefangenen so bald als möglich freizulassen.

Die hier angesprochene Entschuldigung hatte Sturm sorgfältig mit dem Ratsvorsitzenden vereinbart[119]. Im Unterschied zu Asmussen war Bischof Wurm offensichtlich zu einem Kompromiß bereit, der es beiden Seiten ermöglichte, ihr Gesicht zu wahren. Es gab dann zwar noch einige Irritationen, als der angekündigte Brief Weihnachten noch immer nicht vorlag[120]. Doch unter dem Datum des 17. Dezember versicherte der Bischof dem General schließlich sein Bedauern darüber, daß dieser von der Fürbitteaktion der EKD für die deutschen Kriegsgefangenen „unangenehm berührt" worden sei. Dafür bitte er um Entschuldigung. „Im Interesse des Friedens" habe die evangelische Kirche dem deutschen Volk die Möglichkeit geben wollen, „seinen heißen Wünschen in würdiger und jeden Tumult ausschließenden Weise Ausdruck zu geben". Da die Amerikaner ihre Kriegsgefangenen bereits entlassen hätten und von den Briten die umgehende Entlassung in Aussicht gestellt sei, „glaubten wir annehmen zu dürfen, daß auch die anderen Mächte nicht zurückbleiben werden und unser Vorhaben nicht als eine gegen sie gerichtete Demonstration ansehen werden". Das Problem war damit vom Tisch. Möglich wurde das vor allem aufgrund des politischen Spielraums, den Marcel Sturm besaß, aber mindestens ebensosehr aufgrund seines Willens zur Verständigung zwischen den beiden Völkern. Hat die französische Kirchenpolitik – direkt oder indirekt – auch dazu beigetragen?

4. Annäherungen und Verständigung

Die offizielle französische Besatzungspolitik förderte kaum den Prozeß der Annäherung und Verständigung zwischen beiden Völkern, jedenfalls wenn man darunter eine von beiden Seiten getragene und bejahte Einstellung versteht. Der Wunsch und Wille des Siegers, die Besiegten zu belehren und zu beglücken, behinderte vieles. Das gilt auch für manche offiziöse Aktionen – sobald für die Deutschen die französischen politischen Zielsetzungen allzu deutlich und selbstverständlich zutage traten. Trotzdem ist damit noch keine erschöpfende Antwort gegeben. Denn sowohl am Rande der Besatzungspolitik als auch innerhalb ihres Apparates entwickelten sich andere, alternative Einstellungen. Sicherlich spielte dabei auch das mehrfach erwähnte bürokratische Dickicht der militärischen Verwaltung eine Rolle – wodurch sich vieles ermöglichen ließ, was eigentlich nicht möglich sein sollte. Aber mindestens ebenso wichtig war, daß die Spitzen der französischen Besatzungsmacht – und allen voran General Koenig – vielfältigen persönlichen, auch privaten Initiativen für eine französisch-deutsche Annäherung einen nicht unbeträchtlichen Freiraum gewähren konnte. Davon war andeutungsweise schon einige Male die Rede.

---

[119] So Boegner an Visser't Hooft am 20.12.1946, vgl. Anm. 116.

[120] Eingangsstempel vom 27.12. (wie Anm. 118).

Zunächst muß jedoch die Wirkung der von den Franzosen in ihrer Besatzungszone bewußt in den Vordergrund gerückten Kulturpolitik auf einen Teil der deutschen Bevölkerung bedacht werden[121]. Diese Menschen waren geistig ausgehungert, gierig nach allem, was ihnen so lange vorenthalten worden war – und das sie nun aufsaugten wie Schwämme das Wasser. Selbstverständlich setzten die Franzosen ihr Kulturangebot auch politisch ein. Aber von diesen Bildern und Texten ging doch eine eigene Ausstrahlung und Anziehungskraft aus. Ein französischer Film oder ein Chanson, ein Buch oder ein Theaterstück vermochten unmittelbar anzurühren und anzusprechen, weil darin genuin Menschliches zum Ausdruck kam. Dieses ließ sich natürlich nicht von seiner französischen Form und Fassung lösen. Aber es transzendierte sie und ermöglichte dadurch deutschen Menschen, eigenständig und unmittelbar, also ohne Gängelung, einen Zugang zu französischen Besonderheiten und Eigenarten zu finden. Meßbar sind solche Wirkungen kaum. Aber sie trugen fraglos zur Erweiterung und insofern zur langsamen Veränderung des Bewußtseins vor allem jüngerer Deutscher bei.

Unmittelbare Wirkungen – freilich erheblich anderer Art – im Sinne der Annäherung und Verständigung zwischen Franzosen und Deutschen gingen von mancherlei persönlichen Begegnungen aus, die von alltäglichen Begebenheiten bis zu zielgerichteten Bemühungen reichen konnten. Dazu gehörten etwa die bald nach 1945 in vielen deutschen Städten entstehenden deutsch-französischen Gesellschaften[122] oder die kleinen Kreise der Union protestante chrétienne um den seit 1921 in Deutschland tätigen Pfarrer Jules Rambaud[123]. Ähnliches gilt z.B. von den Aktivitäten der Sektion „Jugend und Sport", mit ihren Untergruppen[124]. Diese gehörten zu der von Schmittlein geleiteten Abteilung „Öffentliche Bildung". Doch hier kam es, bei Spiel und sportlichen Veranstaltungen, relativ schnell zu guten Kontakten zwischen den jungen Menschen aus beiden Nationen. Die Franzosen sorgten für „ihre" Mannschaften, Kameradschaften entstanden. Man organisierte Treffen, Begegnungen, schließlich Freizeiten. Diese Arbeit erwies sich als derart zugkräftig, daß daraus Ende 1947 eine eigene private Organisation hervorging, zur Förderung der Begegnung und des Meinungsaustausches zwischen deutschen und französischen Jugendlichen. Natürlich folgte die Tätigkeit der Behörde der Militärregierung zunächst der offiziellen politischen Linie. Aber sie konnte im Alltag offenkundig erheblich darüber hinausgehen, ohne mit Sanktionen rechnen zu müssen.

Es waren also keineswegs nur die Kirchen, die wichtige Beiträge zur Annäherung und Verständigung zwischen Deutschen und Franzosen lieferten.

---

[121] Vgl. dazu die in Anm. 36 genannte Literatur. Die hier angedeuteten Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte müßten weiter verfolgt werden.

[122] Einen lebendigen, allerdings bisweilen ungenauen Überblick hierzu und zum folgenden bietet: Joseph Rovan, Les Relations Franco-Allemandes dans le domaine de la jeunesse et de la culture populaire (1945–1971), in: Revue d'Allemagne 4 (1972) 675–704.

[123] Einige Anmerkungen dazu bei: Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41).

[124] Vgl. Anm. 122.

Aber die institutionelle Absicherung der Kirchen durch die Besatzungsmacht und die dadurch gegebene Möglichkeit, vor allem in der unmittelbaren Nachkriegszeit eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen, verlieh den kirchlichen Voten und Aktionen doch ein besonderes Gewicht. Dabei ist allerdings an die grundsätzlich andere Einstellung zu erinnern, die der katholische aumônier général im Vergleich zu seinem protestantischen Kollegen gegenüber dieser Thematik einnahm. Selbstverständlich war auch Picard de la Vacquérie an der Verständigung zwischen Franzosen und Deutschen interessiert. Aber da er seine Tätigkeit strikt auf die Wahrnehmung seiner geistlichen Aufgaben beschränkte, gingen von ihm keine unmittelbaren Initiativen im Blick auf eine Annäherung zwischen französischen und deutschen Katholiken aus.

Doch andere Persönlichkeiten kümmerten sich darum. Insgesamt gesehen war das Verhältnis des französischen Klerus zum deutschen zwar eher distanziert, doch erträglich. Aber es gab Ausnahmen. In Lahr etwa, wo nur eine einzige katholische Kirche stand, die deshalb von der Pfarrgemeinde und den Franzosen gemeinsam benutzt werden mußte, kam es zu fortgesetzten, dazu noch öffentlich ausgetragenen Streitereien zwischen dem deutschen und dem französischen Priester[125]. Der Vertreter der Militärregierung sprach von einem Theater „de scènes renouvellées de Cloche Merle": Der überaus starre, einundachtzigjährige Pfarrer und der als Deutschenhasser auftretende französische Militärgeistliche konnten und wollten sich nicht über die Zeiten für ihre Gottesdienste einigen. Sie gaben immer wieder den Schlüssel für das Tabernakel nicht heraus und beschimpften sich dann laut in der Kirche vor der Gemeinde. Bezeichnenderweise zögerten sowohl der Freiburger Erzbischof als auch der katholische aumônier général rasche Personalentscheidungen hinaus.

Aber glücklicherweise waren das Ausnahmen. Daß es jedoch nicht bei einem eher beziehungslosen Nebeneinander von französischen und deutschen Katholiken blieb, lag an Jean du Rivau[126]. Der Jesuit und Militärseelsorger in Offenburg hatte dort mit der Unterstützung seiner Ordensoberen, aber bewußt ohne Anbindung an die Organisation der Militärregierung, mit einigen Mitarbeitern seit dem Sommer 1945 ein Informationszentrum aufgebaut[127], das sogleich eine enorme Aktivität entfaltete. Man nutzte die von

---

[125] SHAT, Vincennes, 1 K 284/K 96. Der 1934 erschienene Roman „Clochemerle" von Gabriel Chevallier ist die ironische Darstellung des permanenten Kleinkrieges zwischen einem bigotten Pfarrer und einem atheistischen Bürgermeister, mitsamt ihrem jeweiligen Anhang, in einer französischen Kleinstadt.

[126] Vgl. hierzu und zum folgenden: René Wintzen, L'influence des personnalités, d'institutions et d'initiatives privées sur la politique culturelle française en Allemagne après 1945, in: Knipping – Le Rider (Hrg.), Kulturpolitik (wie Anm. 36) 335–348; Henri Ménudier, La Revue française des questions allemandes: Documents, 1945–1949: Ebd., 349–387; Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41). Wichtiges Archivmaterial findet sich auch im SHAT, Vincennes, 1 K, 284/K 64.

[127] Die Institution hieß zunächst Centre d'Information et de Documentation Economiques et Sociales (CIDES), seit 1946 Centre d'Etudes Culturelles Economiques et Sociales (CECES), schließlich Bureau International de Liaison et de Documentation (BILD).

den Spitzen der Militärregierung gewährten Freiheiten. Natürlich blieben Spannungen nicht aus. In der Jugendarbeit z.B. kam es mit der Abteilung „Jugend und Sport" in Baden-Baden von Anfang an zu Reibereien. Aber an der Verfolgung seiner Ziele wurde Rivau nie gehindert.

Nach seiner Überzeugung konnte kein Katholik gleichgültig bleiben angesichts der immensen materiellen und geistigen Nöte in der Welt ringsum[128]. Es gelte deshalb, sich auf die geistigen Kräfte des Christentums zu besinnen, denn der Wiederaufbau könne nur in Zusammenarbeit mit der Kirche gelingen. Unter dieser Voraussetzung ist das Informationszentrum entstanden.

Das Ziel sei der Friede, der auf der Versöhnung der Völker basiere. Daraus ergebe sich für die französischen Katholiken als konkrete Folgerung: „il s'agit d'entrer en contact avec l'Allemagne, notre voisin d'hier, d'aujourd'hui et de demain". Wenn die Kommunisten von ihren „Brüdern in Deutschland" redeten und diese nachdrücklich von den nationalsozialistischen Unterdrückern unterschieden: warum konnten die französischen Katholiken, die doch derselben Kirche Christi wie die deutschen Katholiken angehörten, nicht ebenso reden und handeln? Darauf mit allem Nachdruck hinzuwirken, sei jedenfalls die große und drängende Aufgabe der Gegenwart – zumal die katholische Kirche in Deutschland dem Nationalsozialismus widerstanden habe und in diesen Kämpfen gereift sei.

Frankreich wolle und könne Deutschland helfen. Der erste Schritt auf diesem Wege bestehe in der gegenseitigen Information. Was wissen Franzosen, selbst die Gebildeten, über den deutschen Nachbarn? Letztlich gehe es auch nicht allein um die Annäherung der Katholiken beider Länder, sondern um die Zukunft Europas. Die entscheide sich, urteilte du Rivau, in Deutschland, und deshalb komme alles darauf an, daß hier die geistigen Kräfte des Christentums wirklich präsent wären, in Gestalt eines „lebendigen, anpassungsfähigen, dynamischen" Katholizismus. Dieser Zielsetzung sollte das Informationszentrum in Offenburg dienen, indem es, über die Grenzen hinweg, nicht nur Nachrichten über den Katholizismus in Frankreich und Deutschland, in Europa und den USA weitergebe, sondern die geistig-geistlichen Kräfte stabilisiere und stärke und die genannten christlichen Zielsetzungen bündele. „Il s'agit donc moins d'une oeuvre de rapprochement entre catholiques allemands et catholiques français que d'une oeuvre catholique au sens large du mot. Notre seule ambition est de contribuer à établir en Europe et dans le monde ‚la Paix du Christ par le Règne du Christ'."

Gestalt gewann das alles in der seit dem September 1945 erscheinenden zweisprachigen Zeitschrift Documents/Dokumente, worin deutsche Texte in Übersetzungen für die Franzosen und umgekehrt französische Texte für die Deutschen vorgelegt wurden. Weil du Rivau das Projekt ohne Absprache mit der Militärregierung durchführte, reagierte diese mit einer bisweilen überaus kleinlichen Zensur. Am Erfolg der Zeitschrift änderte das freilich wenig. Denn hier wurde von Anfang an die Gleichberechtigung von Deut-

---

128 Das folgende nach der Selbstdarstellung des Centre d'Offenbourg im SHAT, Vincennes, 1 K 284/K 64.

schen und Franzosen nicht nur proklamiert, sondern wirklich realisiert. Die Herausgeber der Zeitschrift mühten sich erfolgreich, einen echten Dialog zustande zu bringen. In der Anfangszeit dominierte eindeutig die katholische Ausrichtung. So hieß es z.B. in der ersten Nummer: die Kirche werde in Deutschland in den nächsten Monaten die entscheidende Rolle spielen. „Seule l'Eglise est capable d'instruire les masses, d'orienter les jeunes."[129] Auf diesem Hintergrund wirkte die im gleichen Atemzug ausgesprochene Versicherung, man wolle keineswegs Partei ergreifen, sondern schlicht aufklären und die Voraussetzungen für ein echtes, offenes Gespräch schaffen, nicht unbedingt überzeugend. Nichtsdestoweniger hat die Zeitschrift exakt das geleistet. Ohne ihren geistigen Standort preiszugeben, öffnete sie sich, entsprechend der skizzierten weitgespannten Zielsetzung, einer Vielzahl historischer, kultureller, auch ökumenischer Fragen. Daneben druckte man die von der Besatzungsmacht inkriminierten Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe ebenso wie kritische Stellungnahmen von Franzosen und Deutschen gegenüber der französischen Besatzungspolitik. Mit alledem leistete dieses Publikationsorgan einen enormen Beitrag für die Annäherung und Verständigung von Franzosen und Deutschen.

Dabei konnte es dann nicht ausbleiben, daß sich um das Zentrum in Offenburg eine beträchtliche Anzahl angesehener und sogar berühmter katholischer Persönlichkeiten aus beiden Ländern sammelte. Wichtige Stützpunkte für diese Arbeit entstanden auch in anderen deutschen Städten. Ähnliches gilt für die von du Rivau organisierten Begegnungen junger Menschen. Zu Recht urteilt Alfred Grosser, daß dadurch zwischen Franzosen und Deutschen eine insgesamt kaum zu überschätzende „dauerhafte menschliche Infrastruktur" geschaffen wurde[130].

Ein wenig im Schatten dieses beeindruckenden Engagements stand die ebenfalls zum Offenburger Zentrum gehörende Arbeit des Verbindungsbüros der „Katholischen Aktion"[131]. Hierbei handelte es sich um eine von Papst Pius XI. geschaffene Organisation, welche die öffentliche Verantwortung der Laien fördern sollte. In Offenburg nahm Louis Lacaille diese Aufgabe wahr, ein Mitglied der 1925 in Belgien gegründeten „Christlichen Arbeiterjugend", die traditionell links stand und sich mehrfach öffentlich für den Sozialismus erklärt hatte. Lacaille, der 1943 als Zwangsarbeiter nach Deutschland gekommen war, wurde 1945 sogleich wieder dorthin geschickt. In Konstanz erzielte er sofort einen großen Erfolg, weil er mit jungen deutschen Arbeitern zusammenlebte. Er knüpfte zahlreiche Kontakte und veranstaltete Zusammenkünfte, in denen bald eine Atmosphäre größter Herzlichkeit herrschte. „Un véritable enthousiasme s'impara de tous." Daraufhin schickten seine Vorgesetzten Lacaille ins Ruhrgebiet und später nach Baden, wo er ähnliche Gruppen bilden sollte. Gleichzeitig mühte sich der Franzose um Kontakte mit den Repräsentanten der deutschen katholischen Jugendorganisationen in diesen Gebieten. Er informierte sie über die Tätigkeit der „Christlichen Arbeiterjugend" in Frankreich, offerierte Kon-

[129] Wintzen, L'Influence (wie Anm. 126) 341 f.
[130] Grosser, Deutschlandbilanz (wie Anm. 28) 84.
[131] Vgl. Anm. 128.

takte, regte Treffen junger Menschen aus beiden Ländern an. Die Reaktionen seiner deutschen Gesprächspartner waren durchweg freundlich, aber recht unverbindlich oder sogar distanziert. So endeten auch die Gespräche mit Kardinal Frings in Köln und Erzbischof Gröber in Freiburg. Das war kein Zufall. Denn während die deutschen Katholiken ihre Jugendarbeit vor allem im Rahmen der Pfarrgemeinden aufbauten, äußerte Lacaille an diesem Modell – kaum zufällig aufgrund seiner Position und seiner Erfahrungen – laute Kritik. Er charakterisierte die von den Bischöfen geforderte Organisation der Katholischen Jugend als Inbegriff der Romantik und Weltflucht. Es sei gewiß erbaulich, in diesen Kreisen die mehrstimmigen Lieder zu hören und die Ansprachen eines Priesters oder Laien über die geistliche Nachfolge: „mais malheureusement je n'ai jamais entendu une discussion apostolique ou un sujet, où l'on examinait un problème de vie angoissant de la region et comment y répondre." Hier zeigt sich ein Sachverhalt, der in ähnlicher Weise auch für den Protestantismus kennzeichnend war: Man wollte durchaus vom anderen hören, miteinander sprechen – aber sich nicht von den Franzosen in die eigenen kirchlichen Gegebenheiten hineinreden lassen. – Nichtsdestoweniger ist der Beitrag beeindruckend, den französische Katholiken auf verschiedenen Ebenen für die Annäherung nicht nur von Katholiken, sondern von Menschen sehr unterschiedlicher Voraussetzungen und Überzeugungen in beiden Ländern geleistet haben.

Obwohl sich manche Ähnlichkeiten zwischen französischen Katholiken und Protestanten beobachten ließen, bleiben doch gewichtige Unterschiede. Der aumônier général Marcel Sturm war zwar – wie berichtet – keineswegs in die Organisation der Militärregierung eingebunden, aber doch recht eng mit ihren Spitzen liiert. Dementsprechend liefen die Beziehungen zwischen deutschen und französischen Protestanten in hohem Maße über ihn. Er war der offizielle Ansprechpartner der evangelischen Kirchenführer; zur Basis, also den Gemeinden und ihrem Umfeld, hatte Sturm dagegen relativ wenige Kontakte. Das gilt, nicht zuletzt aufgrund der bescheidenen personellen Ausstattung der protestantischen Militärseelsorge, auch für die meisten anderen aumôniers[132]. Und schließlich waren Sturm und seine Freunde der Überzeugung, daß die deutschen evangelischen Kirchentümer durch den französischen Protestantismus sowohl verändert werden müßten, als auch könnten. Natürlich war Sturm zu klug, um dieses Ziel direkt und allein anzugehen. So suchte und fand er Bundesgenossen: bei seiner Kirche, bei Vertretern der Militärregierung und nicht zuletzt in den Kreisen der engagierten Richtung der Bekennenden Kirche in Deutschland.

Als roter Faden zieht sich durch Sturms Äußerungen der Vorwurf, daß der deutsche Nationalismus nach wie vor ungebrochen sei. Dieser herrsche auch in der Kirche, ja sogar in der Bekennenden Kirche, berichtete Sturm am 5. August 1945 Visser't Hooft und den entstehenden Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf[133]. „On tourne le dos à Hitler, mais on suivrait un se-

---

[132] Eine interessante Ausnahme bildete Georges Casalis, der im Berliner kirchlichen Leben eine wichtige Rolle spielte, insbesondere in dem von jungen, kritischen Theologen aus der Bekennenden Kirche getragenen „Unterwegs-Kreis".

[133] Quelques Impressions d'un récent Voyage dans la Zone Française, in: Clemens

cond Bismarck aussi aveuglement que l'ancien Führer." In einer ausführlichen und detaillierten Analyse für die Militärregierung vom 22. Februar 1946 über die Situation in der evangelischen Kirche hieß es dazu: Die bleibende Gefahr bilde nicht der Nationalsozialismus, sondern der traditionelle deutsche Nationalismus[134]. Zustimmend zitierte Sturm das Urteil eines ungenannten Beobachters: „Ils ne peuvent plus chanter ouvertement ‚Deutschland über alles', mais c'est resté la mélodie de leur coeur."

In beiden Texten bezeichnete Sturm sodann die theologische Position des Luthertums als Quelle des Unheils. Luthers Zwei-Reiche-Lehre und die Auslegung von Römer 13 hätten jahrhundertelang die deutsche Seele deformiert und vergiftet, schrieb er nach Genf. Ebenso äußerte sich Sturm gegenüber der Militärregierung, wobei er hinzufügte: dieses Luthertum habe ein unruhiges Klima und eine ungesunde Atmosphäre begünstigt, woraus sich der Nationalsozialismus entwickeln konnte. Dieses Faktum dürfe niemand aus dem Blick verlieren, dem an der „rééducation démocratique" der Deutschen gelegen sei.

Mit alledem vertrat Sturm voll und ganz die skizzierte allgemeine französische Überzeugung, die hier auch ihre theologische Begründung fand. Und in beidem stimmte Sturm mit Karl Barth überein, der dieses Geschichtsbild jetzt laut proklamierte[135]. Bei einem von Sturm organisierten Treffen französischer Militärseelsorger mit Barth am 16. und 17. Juli 1945 in Erlenbruck im Schwarzwald – woran auch einige Deutsche teilnahmen – wiederholte der Basler Theologe seine Auffassung. Es kam dann zu einer Diskussion, wie man sich speziell den deutschen Pfarrern gegenüber verhalten solle. Ein aumônier vertrat die Überzeugung, man müsse ihnen offen und hilfsbereit begegnen und auf der Ebene der christlichen Brüderlichkeit „un courant de sympathie entre les Eglises Françaises et les Eglises Allemandes" schaffen helfen. Sturm stimmte dem nicht zu. Er wies seine Leute an, sich bei ihrem Umgang mit den deutschen Kollegen zurückhaltend und ohne Sentimentalität zu bewegen, im Wissen darum, „que l'on représente *aussi* la nation française"[136].

Sturm drang gleichzeitig, hier ebenso wie auch sonst, darauf, daß alles getan werden müsse, um die Deutschen zu informieren. Ihre langjährige Isolation sowie die nationalsozialistische Propaganda hätten unverkennbar schlimme Spuren hinterlassen. Es sei vor allem die Aufgabe der Ökumene, das schiefe Weltbild vieler Deutscher durch objektive Nachrichten, Bücher und Berichte zu korrigieren. Der Militärregierung riet Sturm, alles zu tun, um „les éléments sains" aus ihrer Isolierung herauszuholen, „féconder la discussion, favoriser par tous moyens l'information en matière religieuse, et

---

Vollnhals (Hrg.), Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch, Göttingen 1988, 49–55.

[134] „Ainsi le vieux Nationalisme allemand (dont le National-socialisme n'a été qu'une expression temporaire) menace de s'étendre à de nouvelles couches des milieux religieux." AOAA, Colmar: Ambass. Bonn, Cart XR 118,2.

[135] Karl Barth, Zur Genesung des deutschen Wesens, Stuttgart 1945.

[136] Compte rendu, 27. 8. 1945: APG, Paris, Papiers diverses, P. 4. Vgl. auch Barths Briefentwurf vom 21. 7. 1945 an Frey: Karl Barth-Archiv, Basel.

à cet effet, multiplier les contacts personnels avec l'élite, organiser des conférences". Zu solcher Information gehörte freilich für Sturm stets, daß die Deutschen erfuhren, was sie in den vergangenen Jahren angerichtet hatten, wofür sie die Verantwortung trugen und deshalb nun auch haften müßten. Zumindest die Kirchenführer zeigten sich an diesem Punkte einsichtig, berichtete Sturm im August nach Genf[137].

Obwohl er auch andere Anzeichen eines Neuen sah, überrascht dann doch der Optimismus, mit dem Sturm in demselben Bericht von einem guten „Wiederanfang" der evangelischen Kirchen in der französischen Besatzungszone sprach und schließlich sogar von der „Stunde der deutschen Kirchen". Dabei ruhte Sturms Hoffnung vor allem auf den Kräften der entschiedenen Richtung der Bekennenden Kirche, also den „Dahlemiten". Dazu zählte er in Württemberg die Pfarrer der Theologischen Sozietät und insgesamt die „Barthianer" – „l'élément le plus universaliste et le plus sûr, en somme le plus proche de nous". Doch nüchtern unterstrich Sturm zugleich die Notwendigkeit, die deutschen evangelischen Kirchen kritisch zu begleiten und auch zu korrigieren. Mit Nachdruck trat er gegenüber Genf für äußere Interventionen ein, gerade seitens der Ökumene. Die französische Besatzungsmacht werde in einem solchen Fall jedenfalls keine Schwierigkeiten bereiten, schrieb Sturm.

Von der „Stunde der Kirche" in Deutschland sprach Sturm zwei Monate später auch auf der Generalversammlung des französischen Protestantismus in Nîmes[138]. Erneut ging es dem amônier général dabei nicht um einen ekklesialen Triumphalismus, sondern um einen Prozeß, in dem die evangelische Kirche immer deutlicher ihre Verantwortung für die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft zu sehen und wahrzunehmen hätte, um dem deutschen Volk den Weg aus seiner moralischen, materiellen und spirituellen Not zu weisen – damit die unvergänglichen humanen Werte in Deutschland nie wieder untergingen. Visser't Hooft hatte am Abend zuvor über das Ereignis der Stuttgarter Schulderklärung berichtet[139]. Sturm bezog sich darauf, wenn er von den Möglichkeiten der deutschen evangelischen Kirche sprach und der Unerläßlichkeit der Hilfe seitens des französischen Protestantismus. Dazu nötigten, urteilte er, „le sens de notre vocation chrétienne, de la réalité de l'Eglise, en même temps que de la conscience de nos responsabilités oecuménique". Das aber hieß, den deutschen Protestanten zu zeigen, ce que peut être l'action, le rayonnement, le témoignage d'une Eglise libre spirituellement dans un Etat démocratique".

Weil es hierum ging, also eben nicht um eine rein innerliche Einstellung, sondern – entsprechend dem genannten französischen Modell – um die Übernahme von Verantwortung in einer demokratischen Gesellschaft, konnte Sturm schließlich auch von dem großen beiderseitigen Vertrauen berichten, das zwischen der Militärregierung und der protestantischen Militärseelsorge herrsche. Mehrfach sprach Sturm von dem „oeuvre français",

---

[137] Wie Anm. 132.

[138] Les Eglises protestantes pendant la guerre et l'occupation. Actes de l'assemblée générale du protestantisme français. Nîmes, 22.–26. 10. 1945, Paris 1946, hier 134–143.

[139] Greschat, Schuld (wie Anm. 31) besonders 91 ff.

das sie gemeinsam bewältigen müßten. Über dessen Inhalt hieß es sehr vorsichtig: die protestantischen Militärseelsorger hätten ihren Teil an der moralischen Verantwortung zu übernehmen „dans la grande oeuvre française que nous avons à accomplir là-bas [i.e.: en Allemagne], et à la nouvelle organisation des rapports entre les deux peuples, d'où nous espérons un jour voir sortir la paix". Versöhnend zwischen den Fronten stand Sturm hier offenkundig nur in einem begrenzten Maße[140].

Die gleiche Überzeugung tritt in den Briefen zutage, in denen Sturm sich bemühte, befreundete und bekannte Pfarrer, vor allem aus dem Elsaß, zur Mitarbeit in der Militärseelsorge in Deutschland zu gewinnen[141]. Hierbei handele es sich um eine ebenso schöne wie wichtige und dringende Aufgabe, schrieb der aumônier général. Der Wiederaufbau in Deutschland könne nur durch die Zusammenarbeit der Besatzungsmacht mit der Kirche gelingen. Insofern gehe es um das Allgemeinwohl. Davon habe er, Sturm, jetzt auch die kirchlichen Führungskräfte in der Heimat überzeugen können. Denn es sei für die evangelischen Kirchen in Frankreich nicht unwesentlich, ob „notre politique française en Allemagne", die den zukünftigen Frieden sichern wolle, unter den gegebenen günstigen Voraussetzungen Erfolg habe oder nicht.

In dem erwähnten Schreiben vom Februar 1946 an die Militärregierung[142] listete Sturm sodann die Gesichtspunkte auf, die für die Förderung der deutschen evangelischen Kirchen durch die Besatzungsmacht sprachen. Zunächst einmal stellten diese Kirchen, trotz aller genannten Schwächen, doch eine Basis für den erforderlichen Neubau dar. Denn gerade weil in ihnen noch so vieles unabgeschlossen und im Fluß sei, gebe es für die Einwirkung der Franzosen gute Möglichkeiten. Sodann diskutiere man allein in diesen evangelischen Kreisen die Frage der deutschen Schuld und setze sich verantwortlich mit diesem Thema auseinander. Insofern existiere hier einer der aktivsten Faktoren für die Gesundung des deutschen politischen Lebens. Ferner bezeichneten viele Deutsche die französische Besatzungsmacht als die „humanste" und „europäischste". Und schließlich schätzten deutsche Kirchenführer die echte Freiheit, die ihrer Kirche in der französischen Besatzungszone gewährt würde, wo man sie nicht – wie bei den Angelsachsen – zur Propaganda gegen die Kommunisten einsetze. Das war, einmal mehr, die offizielle Linie der französischen Politik.

Sturm beschränkte sich jedoch nicht auf diese Analyse, sondern er nannte auch Mittel, um die französischen Zielsetzungen voranzutreiben. An erster Stelle stand für ihn der Druck, den man auf kirchliche Repräsentanten mit der Erinnerung an ihre Vergangenheit unter dem Nationalsozialismus ausüben könnte. Im engsten Zusammenhang damit forderte er die schrittweise Erneuerung des Personals in den Kirchenleitungen sowie an den Theologischen Fakultäten: diskret, aber wirksam müsse hier vorgegangen

---

[140] Die auch von Baginski vertretene Behauptung, Sturm sei „zuerst Christ, dann Franzose" gewesen (Evgl. Kirchenbote 36 [1995] 20) ist eine Konstruktion, die dem historischen Befund widerspricht.

[141] APG, Paris, Papiers diverses, p. 4.

[142] Wie Anm. 134.

werden. Zu fördern wären umgekehrt – wie bereits berichtet – nach Kräften die „gesunden Elemente". Einen günstigen Eindruck würde die Freilassung einiger Kriegsgefangenen machen, von Pfarrern und angesehenen Persönlichkeiten. Endlich erinnerte Sturm daran, daß die Sieger nicht nur Rechte hätten und daß die Deutschen Ideale ebensosehr benötigten wie Brot. Bei diesem schwierigen Problem können und müssen die Kirchen helfen, schloß Sturm.

Ein rundes Jahr später war viel von der Stimmung des großen Aufbruchs verflogen. Es fehlte an Geld, die Einsparung dringend erforderlicher Stellen drohte. Wenn man ihm seine zwei Mitarbeiter nehme, würden die Grundlagen seiner Tätigkeit vernichtet, schrieb Sturm im Mai 1947 an Laffon[143]. Auf diesem Hintergrund legte der aumônier général einen ausführlichen Bericht über seine bisherige Tätigkeit vor. Selbstverständlich habe er alles in enger Zusammenarbeit mit den entsprechenden Abteilungen der Militärregierung getan, unterstrich Sturm. Aber daß die Initiativen von ihm ausgegangen waren, konnte für niemanden zweifelhaft sein.

Seine bisherige Tätigkeit habe sich auf drei Ebenen vollzogen, schrieb Sturm: 1. derjenige des Alliierten Kontrollrates, 2. der französischen Besatzungszone, 3. der Länder dieser Zone. Seine breite Informationsarbeit mit vielfältigen Stellungnahmen, Auskünften, Konsultationen und Kontakten bis hin zum Ökumenischen Rat der Kirchen ordnete Sturm dem ersten Bereich zu. Auf der zweiten, der Zonenebene also, übe er die Zensur über die religiöse Literatur aus, nehme die Verbindungen zu den Landeskirchen wahr, beaufsichtige und kontrolliere die kirchlichen Vereine, Sekten sowie die Entnazifizierung. Desweiteren sei er mit Hilfswerken und Flüchtlingsfragen befaßt, mit der Seelsorge in Gefängnissen und Internierungslagern, aber auch mit Fragen der politischen Sicherheit. Im Blick auf die wichtige „Propagande française" wies Sturm schließlich auf seine Ansprachen und Vorträge sowie die Konferenzen mit Deutschen hin, die er über die religiöse Situation in Frankreich informiert habe. Dazu zählte er ebenso die von ihm inaugurierten französisch-deutschen Begegnungen, mit Jugendlichen oder auch kirchlichen Repräsentanten, und endlich seine internationalen Kontakte, bei denen es um die religiösen Verhältnisse in Deutschland ging.

Annäherung und Verständigung gegenüber den Deutschen standen bei alledem unverkennbar im Mittelpunkt. Doch die Beaufsichtigung und vor allem die „diskreten, aber wirksamen" Eingriffe fehlten darum keineswegs. Auch über diese Seite seiner Tätigkeit informierte Sturm in seinem Rechenschaftsbericht unumwunden. Er habe die Gründung der Theologischen Fakultät in Mainz veranlaßt, in Tübingen die Entnazifizierung der Theologieprofessoren durchgeführt, in der Landeskirche der Pfalz die Absetzung des evangelischen Bischofs und in der badischen Kirche die Einsetzung eines Bischofs durchgesetzt, schließlich im Saargebiet zur Lösung komplexer Probleme beigetragen.

Diese Aufzählung belegt einmal mehr, mit welchem Nachdruck Sturm nicht nur nach den verschiedensten Seiten hin die Erneuerung der Führungskräfte in den evangelischen Landeskirchen forderte, sondern auch,

---

[143] Schreiben vom 7. 5. 1947, AOFAA, Colmar, c. 3303, p. 93, d. 2.

soweit sein Einfluß reichte, in diesem Sinn aktiv wurde. Nach Genf hatte er in dem erwähnten Bericht geschrieben, die Spitzen der französischen Militärregierung wären der Meinung, daß Erzbischof Gröber und Landesbischof Kühlewein trotz mancher anderslautenden Äußerungen insgesamt „eine deutsche Politik und keineswegs eine religiöse Politik" verfolgten[144]. Doch die Franzosen sahen keinen Anlaß, Kühleweins Absetzung aufgrund seines Verhaltens in der Zeit des Nationsaloszialismus zu fordern. Darauf drängte zwar u. a. Pfarrer Karl Dürr, der Vorsitzende des badischen Landesbruderrates: Aber es ist keineswegs ausgemacht, daß er zusammen mit seinen theologischen Freunden sich durchgesetzt hätte. Doch nun schalteten sich Bischof Wurm und Asmussen ein. Mit Anspielungen auf die Franzosen und vor allem die Ökumene, die nach der soeben abgegebenen Stuttgarter Schulderklärung Zeichen des kirchlichen Neuanfangs erwarteten, drängten sie Bischof Kühlewein zum Rücktritt. Pfarrer Julius Bender wurde auf der vom 27. bis zum 29. November 1945 in Bretten tagenden vorläufigen Synode, bei der auch Sturm anwesend war, zu seinem Nachfolger als Landesbischof gewählt.

Bei dem neuen Kirchenführer handelte es sich keineswegs um einen Mann nach dem Herzen des aumônier général[145]. Bender hatte zum einen in der Luftwaffe zum Umfeld Görings gehört; und zum andern war er theologisch ein dezidierter Lutheraner. Sturms Hoffnung, daß ein Vertreter der Bekennenden Kirche die Führung in Baden übernahm, erfüllte sich also nicht. Hier fehlten – wie auch andernorts – die Persönlichkeiten. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß Sturm – wie er selbst bezeugte – maßgeblichen Anteil an diesem personellen Wechsel hatte[146]. Weil es ihm nicht einfach um eine der französischen Politik zugeneigte Gestalt ging, sondern um die religiös-kirchliche Erneuerung dieser badischen Landeskirche – die dann allerdings nach Sturms Überzeugung auch den französischen Interessen dienen würde –, gab er eindeutige Impulse, trat aber im Blick auf deren Durchsetzung klug hinter den genannten Persönlichkeiten zurück.

Komplizierter lagen die Dinge in der Pfälzischen Landeskirche[147]. Den von den Deutschen Christen ins Amt gebrachten Landesbischof Ludwig Diehl, Parteigenosse seit 1925, hatten die Amerikaner in der Gemeinde Mackenbach, wohin er geflohen war, belassen, allerdings mit der Auflage, den Ort nicht zu verlassen und keine bischöflichen Funktionen mehr auszuüben. Obwohl Diehl zunächst nicht zurücktreten wollte, amtierte in Speyer eine Vorläufige Kirchenleitung mit seinen ehemaligen Mitarbeitern, den theologischen Oberkirchenräten Hans Otto Stichter und Eugen Roland. Nach einigem Hin und Her wurde diese Kirchenleitung durch den Vorsit-

---

[144] Wie Anm. 133. Eine informative und materialreiche Zusammenfassung der im Folgenden geschilderten Ereignisse bietet auch Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41) 115–117.

[145] Wie Anm. 133, dort 297 f.

[146] Baginski (wie Anm. 41) bestreitet das, weil es seiner These widerspricht, wonach sich die Franzosen nicht in die Interna der Kirchen eingemischt hätten.

[147] Auch hierzu bietet Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41) 130–129, eine gute Zusammenfassung.

zenden der pfälzischen Pfarrerbruderschaft, Hans Stempel, ergänzt. Der neue Oberkirchenrat sprach Stichter auf der Sitzung am 9./10. Oktober 1945 ausdrücklich sein persönliches Vertrauen sowie das seiner Gruppe aus und regte an, daß Stichter den Bischofstitel führen sollte. So geschah es[148].

Zwar gab es einzelne Pfarrer, welche eher die Linie der „Dahlemiten" vertraten, also der bruderrätlichen, entschiedenen Richtung der Bekennenden Kirche. Doch sie bildeten mitsamt ihrer Forderung eines radikalen Neuanfangs in der pfälzischen Landeskirche eine verschwindende Minderheit. Daß es bei der im Oktober gebildeten kirchlichen Koalitionsregierung trotzdem nicht blieb, lag allein an der Intervention der Franzosen.

Sie warfen der pfälzischen Kirchenleitung mangelndes Interesse an der Durchführung der Entnazifizierung vor sowie an der Einberufung einer Synode, welche die neue Kirchenregierung zu wählen hätte. Im April 1946 vereinbarten dann Sturm, General Jean Bouley als Gouverneur von Hessen-Pfalz, sowie ein Vertreter der Abteilung „Cultes" ihr gemeinsames Vorgehen: Auf die Leitung der pfälzischen Kirche sollte Druck ausgeübt werden, das Aufbegehren der innerkirchlichen Kritik wäre zu fördern, auch die EKD müsse Stellung beziehen. Außerdem erhielten Stichter und Roland keine Pässe für die Tagung des Rates der EKD am 1. und 2. Mai in Treysa. Verhandeln wollten die Franzosen fortan nur noch mit Stempel – und auch das nur vorübergehend, nämlich bis eine neue Kirchenleitung installiert wäre[149].

Ohne auf Einzelheiten der weiteren Entwicklung einzugehen, bleibt festzuhalten, daß es seit Mitte Mai nicht mehr um die früher genannten Vorwürfe an die Adresse der pfälzischen Kirchenleitung ging, sie verschleppe die Entnazifizierung, sondern daß die Franzosen, Sturm voran, den Rücktritt Stichters und Rolands nicht nur wünschten, sondern kategorisch forderten. Auf einer Sitzung am 17. Mai, an der Bouley und Sturm auf der einen, Wurm und Asmussen auf der anderen Seite teilnahmen, anerkannten die Vertreter der EKD zuletzt „ohne weiteres die Notwendigkeit des Rücktritts von Bischof Stichter"[150]. An Stempel schrieb Asmussen wenige Tage später: „Um verlorene Positionen zu kämpfen, ist zwecklos, und ich halte die fragliche Position für eine verlorene Position. Das ist auch die Ansicht von Landesbischof Wurm, mit dem ich im Auto noch lange über die Angelegenheit gesprochen habe."[151] Komme man Sturm jedoch an diesem Punkte entgegen, werde man „in allen anderen Fragen" bei ihm viel Verständnis finden.

Nachdem auch der Rat der EKD, der am 21. und 22. Juni – ausgerechnet in Speyer – getagt hatte, mit keinem Wort auf die Probleme der pfälzischen Kirche eingegangen war, sah sich deren Leitung bei ihrer Sitzung am 2. und 3. Juli völlig isoliert[152]. Die Klage, aufgrund unkirchlicher taktischer Erwägungen preisgegeben worden zu sein, steigerte sich bei dem liberalen Mit-

---

148 ZA Pfalz, KR, 9./10.10.1945.

149 AFOAA, Colmar, Affaires Politiques, Int. Cultes, c. 3303, p. 94,5.

150 Wie Anm. 149, Schreiben vom 18.5.1946.

151 Schreiben vom 21.5.1946: EZA, Berlin, 2/137.

152 ZA Pfalz, KR 2./3.7.1946.

glied der Kirchenregierung, Pfarrer Bergmann, zu dem Vorwurf, jetzt geschehe dasselbe wie 1933. „Wenn eine Kirchenleitung von Frankreichs Gnaden zu stande käme, so sei diese von vornherein mit einem Fluch beladen." Zu Personalentscheidungen kam es in dieser Atmosphäre verständlicherweise nicht. Daraufhin drängte Sturm am 4. Juli Laffon zu verschärftem Druck. Dieser ging sofort darauf ein und setzte der pfälzischen Kirchenleitung eine letzte Frist bis zum Ende des Monats[153]. Am 8. August eröffneten drei französischen Offiziere in Neustadt einer kirchlichen Delegation aus Speyer, zu der auch Stempel gehörte, sie betrachteten das Verhalten der pfälzischen Kirchenleitung als vielfältigen „Widerstand gegen Frankreich"[154]. Sollten Stichter und Roland nicht in den nächsten Tagen gehen, würden Maßnahmen gegen ihre Personen, aber auch gegen kirchliche Vereine und Veranstaltungen durchgeführt. Eine Stellungnahme zu diesen Ausführungen wurde den Deutschen nicht erlaubt.

Der hinhaltende Widerstand der pfälzischen Kirchenleitung gegen die Forderungen der französischen Militärregierung war damit gebrochen. In zwei Schreiben vom 16. August nahm die Kirchenregierung Stellung[155]. In dem ersten, ausführlichen, rechtfertigte sie ihr Verhalten in den zurückliegenden Monaten. Im zweiten, sehr knappen, teilte sie den Rücktritt von Landesbischof Stichter und Oberkirchenrat Roland mit. Die am 29. und 30. August tagende Synode wählte Stempel, der den Titel Kirchenpräsident annahm. Am 26. Oktober bat er die Fédération Protestante de France, einige Pfarrer zur Eröffnung der Synode der Pfälzischen Landeskirche am 20. November zu entsenden[156]. Sturm unterstützte diesen Wunsch.

Keine andere Besatzungsmacht hat so massiv in die Belange der evangelischen Kirche eingegriffen, wie die französische. Dabei hing das Interesse der Militärregierung sicherlich mit den besonderen Zielsetzungen zusammen, die man in Paris und Baden-Baden mit dem am 30. August 1946 gegründeten Land Rheinland-Pfalz verfolgte. Davon war die Rede. Kaum zufällig intensivierten die Franzosen im Vorfeld jenes Datums ihre Bemühungen um die Organisation einer von der Vergangenheit möglichst losgelösten und nach Frankreich hin orientierten evangelischen Kirche in der Pfalz.

Sturm stand, wie erläutert, diesen politischen Zielen keineswegs ablehnend gegenüber. Aber er hatte darüber hinaus eigene, kirchliche Pläne. Ihm ging es um die Stützung und Förderung der engagierten Kräfte aus der Bekennenden Kirche, um mit ihnen die Erneuerung der einzelnen Landeskirchen durchzusetzen – und vielleicht sogar der gesamten EKD. Gegenüber solchen evangelischen Christen gab es für Sturm keine Probleme im Blick auf Verständigung und sogar Versöhnung zwischen Franzosen und Deutschen. Aber gerade deswegen stemmte er sich gegen die Kräfte der Beharrung in der Kirche, wurde er in Baden und vollends in der Pfalz zur eindeutig treibenden Kraft für die Einsetzung neuer Kirchenleitungen. Doch die

---

153 Wie Anm. 149.

154 ZA Pfalz, KR 8. 8. 1946.

155 Ebd., 16. 8. 1946.

156 EZA, Berlin, 2/1, 139. Dort auch Sturms Unterstützung dieser Bitte, Schreiben vom 5.11.1946.

Resultate seiner Anstrengungen konnten Sturm kaum befriedigen. Ebensowenig wie Bender war Stempel ein Mann der engagierten Richtung der Bekennenden Kirche. Nicht zu unrecht bezeichnete der Gouverneur Brozen Faverau ihn als einen zwar politisch „annehmbaren" (admissible), aber im übrigen weichen und sogar ängstlichen Mann, dem fraglos die erforderliche Energie fehle[157]. Sturm hat das vermutlich kaum anders gesehen, obwohl sich dann zwischen beiden ein ausgesprochen freundliches Verhältnis entwickelte. Die personelle Schwäche der Bekennenden Kirche trat eben überall klar zutage.

Infolgedessen weitete sich zunehmend der Kreis innerhalb der evangelischen Kirche, den Sturm in seine Bemühungen um Annäherung, Verständigung und sogar Versöhnung mit einbezog. Sein Verhalten im geschilderten Streit um die „Weihnachtsbitte" belegt das eindeutig. Dasselbe gilt auf vielen anderen Ebenen. Auch der Weg zum französisch-deutschen Bruderrat, der 1950 schließlich zustande kam, illustriert diese Veränderung[158]. Zunächst sollten nur die bruderrätlichen Kreise um Martin Niemöller hinzugezogen werden. Aber Stempel konnte natürlich nicht umgangen werden – und so kamen weiter andere hinzu.

Als gewichtig erwies sich zunehmend jedoch ein anderer Umstand, nämlich die ökonomische Entwicklung. Die 30 Personen, die Sturm in Nîmes erbeten hatte, erhielt er nie. Die Stellen seiner zwei Mitarbeiter in Baden-Baden bei der Militärregierung drohten im Mai 1947 gestrichen zu werden. Unter solchen Voraussetzungen erwies sich das Bemühen, ausschließlich in der Zusammenarbeit mit den Kräften der bruderrätlichen Richtung der Bekennenden Kirche eine Annäherung und Verständigung zwischen den französischen und deutschen evangelischen Christen herbeizuführen, als Illusion. Sturms Wunsch, Vertreter der Württembergischen Theologischen Sozietät in die Kirchenleitung in Stuttgart zu integrieren, wurde von beiden Seiten zurückgewiesen[159]. Sturms Hoffnung, das Hilfswerk der EKD mit dem Geist des französischen protestantischen Hilfswerks, der CIMADE (Comité Inter-Mouvements Auprès Des Evacués) zu durchdringen[160], mußte allein schon aufgrund der Größenordnung beider Einrichtungen scheitern. Enttäuscht konstatierte Sturm später nicht nur hier, sondern in sämtlichen Gruppierungen der evangelischen Kirche in Deutschland, eine enorme Konzentration auf die eigenen Belange einerseits, und andererseits das Fehlen einer wirklich ökumenischen Gesinnung – abgesehen von den strengen konfessionellen Lutheranern![161] Auch die großen Pläne bei der Einrichtung der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der neu gegründeten Universi-

---

[157] Schreiben vom 13. 8. 1946 an Laffon, wie Anm. 148.

[158] Ich beabsichtige, auf dieses Thema in einem eigenen Artikel zurückzukommen.

[159] Vgl. dazu u.a. die Schreiben von Asmussen (14. 3. 1946) und Hartenstein (18. 3. 1946): LKA Stuttgart, Altregistratur, Gen. 115 f.

[160] Sturm an Visser't Hooft, 18. 5. 1946: WCC, Genf, General Correspondance, Bd. 106. Zu den Anfängen der CIMADE vgl.: André Jaques, Madeleine Barot, Paris-Genf 1989, besonders 45 ff.

[161] Gutachten vom Dezember 1947: WCC, Genf, General Correspondance, Bd 284 (443), Germany, 3.

tät Mainz – woran Sturm, wie erwähnt, maßgeblich beteiligt war – erfüllten sich nicht. Im Mai 1946 hatte der aumônier général berichtet, die Fakultät sei in enger Zusammenarbeit mit Martin Niemöller und Wilhelm Jannasch aufgebaut worden, zwei wirklich ausgewiesenen „Dahlemiten". Die Zielsetzung lautete: „L'enseignement théologique nettement orienté dans le sens de la BK, et sur le plan oecuménique un instrument de rapprochement, essentiellement entre nos deux peuples."[162] Aber schon sehr bald zeigte sich, daß diese Basis zu schmal war.

Es macht die Größe Marcel Sturms aus, daß er diese Veränderungen nicht nur registrierte, sondern sich konstruktiv auf sie einließ. Insofern konnte er im Mai 1946 zu Recht unterstreichen, daß eine seiner wichtigsten Aufgaben als oberster protestantischer Militärseelsorger darin bestehe, vielfältige Verbindungen und Kontakte wahrzunehmen, um zwischen der französischen Besatzungsmacht und den deutschen evangelischen Kirchen „aplanir les difficultés ou les prévenir"[163]. Dabei blieb Sturm selbstverständlich der Vertreter der französischen Besatzungsmacht. In einem vertraulichen Gutachten vom März 1948 informierte er deren Spitzen über die Möglichkeiten, den französischen Einfluß – „sur le plan culturel" – im rheinischen Gebiet, in der rheinischen und pfälzischen Landeskirche, auszuweiten[164]. Hier gebe es durchaus echte Erwartungen gegenüber Frankreich, nicht zuletzt im Blick auf eine europäische Gemeinschaft. Außerdem konstatierte Sturm wichtige Ausstrahlungen des französischen Protestantismus auf die evangelische Jugendarbeit, die Arbeit des Hilfswerks und sogar die Wahlordnungen in beiden Kirchen. Negativ hätte sich dagegen das Zusammengehen der Franzosen mit der CDU ausgewirkt, insbesondere bei der Zustimmung zur Konfessionsschule sowie bei der Saarpolitik. Nach wie vor ungebrochen sei in diesen evangelischen kirchlichen Kreisen freilich das Verlangen nach der Wiederherstellung der deutschen Einheit.

Gegen Kirchenrat Otto Wehr, den die Evangelische Kirche des Rheinlands zu ihrem Bevollmächtigten im Saargebiet ernannt hatte, ließen sich keine Vorwürfe aufgrund seiner Vergangenheit unter dem Nationalsozialismus erheben[165], stellte Sturm fast bedauernd fest. So konnte er bei seinen Gesprächen mit der rheinischen Kirchenleitung lediglich erreichen, daß man ihm versprach, Wehr zu größter Zurückhaltung im Blick auf politische Äußerungen zu drängen. Sturm wiederholte nun seinen Plan, den er in Umrissen auch mit den beiden Kirchenleitungen diskutiert hatte. Danach sollte eine „Protestantische Föderation der Saar" (Fédération Protestante de la Sarre) gegründet werden, der neben der evangelischen Kirche in diesem Gebiet auch diejenigen des Rheinlands und der Pfalz angehören würden, ebenso die Freikirchen. Jede Kirche bliebe selbständig, doch besäßen sie in der Föderation ein Gremium, das sowohl im ökumenischen Kontext als

---

[162] Wie Anm. 160. Zum Gesamtkomplex vgl.: Baginski, Politique Religieuse (wie Anm. 41) besonders 252–262.

[163] Vgl. Anm. 143.

[164] Schreiben vom 15. 3. 1948: AOFAA, Colmar, Pol. I, H 3 b.

[165] Hans-Walter Herrmann, Otto Wehr, in: Saarländische Lebensbilder, Bd. 4, Saarbrücken 1989, 223–249. Die Thematik verdient eine ausführliche Behandlung.

auch gegenüber den politischen Instanzen ringsum geschlossen aufzutreten in der Lage wäre. Die Fédération Protestante de France stimme diesem Konzept zu. Und für die Französische Politik wäre dadurch „un sérieux progrès" erzielt. Selbstverständlich dürfe Wehr in der ins Auge gefaßten Föderation nicht mehr den beherrschenden Einfluß ausüben. Gelinge dieser Plan, fuhr Sturm fort, könne Frankreich große europäische Politik treiben. Die gegenwärtige Abriegelung des Saargebietes, welche die Ausbreitung des französischen Einflusses im Rheinland massiv behindere, könnte aufgehoben werden, und an die Stelle der Grenze trete „un véritable carrefour, favorable à l'influence française, le pont entre nos deux civilisations, la porte d'entrée de nos influences dans les pays rhénans".

Erneut begegnet hier beides: Sturms Festhalten an den französischen politischen Zielsetzungen – und sein Mühen um Annäherung und Verständigung mit deutschen Kreisen. Beides gehörte für ihn zusammen – und sicherlich nicht nur für ihn. Das eine ließ und läßt sich darum auch nicht gegen das Andere ausspielen. Der Weg zur deutsch-französischen Versöhnung war langwierig, mühsam und ausgesprochen dornig. Die offizielle französische Besatzungspolitik förderte diese Entwicklung nicht. Aber sie bot Möglichkeiten dazu, vor allem den im Umkreis der französischen Militärseelsorge tätigen Geistlichen. Sie konnten Modelle der Annäherung, der Zusammenarbeit, der Verständigung mit den Deutschen – natürlich vor allem mit den Mitgliedern der eigenen Konfession – entwerfen, erproben und auch verändern. Dieser Prozeß läßt sich exemplarisch an Marcel Sturm ablesen. Daß alles das, was er tat, möglich war, lag sicher in hohem Maße an seiner Persönlichkeit. Aber gleichzeitig gehörte dazu doch auch die komplexe Eigenart der Kirchenpolitik Frankreichs in seiner Besatzungszone.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Martin Greschat, Institut für Evangelische Theologie/Kirchengeschichte der Justus-Liebig-Universität Gießen, Karl-Glöckner-Straße 21, Haus H, 35395 Gießen

Prof. Dr. Johannes Hofmann OSB, Theologische Fakultät der Katholischen Universität, Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt

Prof. Dr. Harm Klueting, Historisches Seminar der Universität Köln, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln-Lindenthal

Privatdozent Dr. Uwe Rieske-Braun, Philosophische Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen, Lehrstuhl für Systematische Theologie (evang.), Historische Theologie, 52056 Aachen

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag. Im Auftrag der Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München herausgegeben von *Manfred Weitlauff* und *Peter Neuner*, St. Ottilien (EOS Verlag) 1998, XVI u. 983 S., Ln. geb., ISBN 3-88096-292-8.

Die Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München hat den Erzbischof von München und Freising, Friedrich Kardinal Wetter, zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. Februar 1998 mit einer eindrucksvollen Festschrift geehrt. Friedrich Kardinal Wetter, der sich 1965 an der Münchener Fakultät für das Fach Dogmatik habilitiert hat und seit 1997 zu den Ehrendoktoren der Fakultät zählt, führte stets einen „offenen und freien Dialog in gegenseitigem Respekt" mit den in München lehrenden katholischen Theologen (VIII). Die Festschrift ist Ausdruck des Dankes für diesen Dialog, zugleich aber auch eine in sich geschlossene, alle Disziplinen umgreifende Selbstdarstellung der Münchener Katholisch-Theologischen Fakultät, die hohe Aufmerksamkeit und uneingeschränkten Respekt verdient. Der schöne Titel des in ein feines, kardinalsrotes Leinen gebundenen umfangreichen Buches ist Zitat aus der berühmten Predigt des Augustinus zum Jahrestag seiner Bischofsweihe. Das Zweite Vatikanische Konzil nahm diese Worte in seine Überlegungen über die Laien auf und leitete sie mit der Bemerkung ein: „Pulcherrime dicit S. Augustinus". Sie lauten im Zusammenhang: „Ubi me terret quod vobis sum, ibi me consolatur quod vobiscum sum. *Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus*. Illud est nomen officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis" (Lumen Gentium 32; DH 4158 [1216]). Diese Worte bringen als Motto zum Ausdruck, von welchem Thema die einzelnen Beiträge der Festschrift insbesondere zu handeln beabsichtigen. Tatsächlich ist es den beiden Herausgebern, *Manfred Weitlauff* und *Peter Neuner*, gelungen, 42 Aufsätze aus der Feder derzeitiger oder ehemaliger Fakultätskollegen zusammenzustellen, die entweder unmittelbar den Fragenkreis zur Theologie des (Bischofs-)Amtes berühren oder doch in einem weiteren Sinne ekklesiologische Themen behandeln, die dem Titel und Motto der Festschrift sinnvoll zugeordnet sind. So ist keine allgemeine, offene Aufsatzsammlung entstanden, sondern ein themenzentriertes theologisches Kompendium von beachtlicher inhaltlicher Spannweite und wissenschaftlicher Konzentration.

Rezensionen zu derart umfangreichen Festschriften müssen sich auf den Bericht über ausgewählte Einzelbeiträge konzentrieren, wenn sie nicht uferlos werden wollen. Genannt sei hier zunächst das Gliederungsprinzip, das die Herausgeber ihrem Werk gegeben haben (in Klammern jeweils die Verfassernamen zu den Beiträgen in den einzelnen Abteilungen): *Biblische Theologie* (Josef Scharbert; Josef Wehrle; Hans Rechenmacher; Joachim Gnilka; Lothar Wehr; Hans-Josef Klauck); *Kirchengeschichte und Geschichte der Theologie* (Reinhard M. Hübner; Georg Schwaiger; Ulrich Horst; Thomas Prügl; Marianne Schlosser; Manfred Heim; Manfred Weitlauff; Franz Xaver Bischof; Klaus Unterburger; Roland Götz); *Systematische und Ökumenische Theologie* (Richard Heinzmann; Christian Schröer; Martin Thurner; Leo Scheffczyk; Werner Dettloff; Josef Finkenzeller; Peter Neuner; Raimund Lachner; Gerhard Ludwig Müller; Otmar Meuffels; Wolfgang W. Müller; Michael Schulz; Heinrich Döring; Theodor Nikolaou; Wilhelm Korff; Alois Baumgartner; Hans-Günter Gruber); *Praktische Theologie* (Erich Feifel; Alfred Gleißner; Ehrenfried Schulz; Reiner Kaczynski; Ludwig Mödl; Heribert Wahl); *Kanonisches Recht* (Winfried Aymans; Stephan Haering; Franz Kalde). – Es liegt nahe, in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" den Beiträgen der zweiten Abteilung alle Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es bleibt zu hoffen, daß die Aufsätze der anderen Abteilungen in den entsprechenden Fachzeitschriften die ih-

nen gebührende Berichterstattung und weiterführende Rezeption finden werden.

Reinhard M. Hübner fragt in seinem Beitrag „Zur Genese der trinitarischen Formel bei Basilius von Caesarea" (123–156) danach, wann und wie jene später klassisch gewordene trinitarische Formel entstanden sei, die besagt, „daß Vater, Sohn und Hl. Geist als drei Hypostasen oder Personen einer einzigen göttlichen Wesenheit" existieren. Der Vf. fügt der Frage nach dem Ursprung der Formel sogleich die weiterführende Frage nach ihrer ersten Bedeutung, ihrer Aussageabsicht und Tragweite hinzu: „Auf welche Frage will die Formel eigentlich eine Antwort geben? Wenn sich das herausfinden ließe – wäre dann nicht auch ein gültiges Kriterium gewonnen, mit Hilfe dessen beurteilt werden könnte, wie die späteren Interpretationen der Formel grundsätzlich einzuschätzen sind und ob etwa mit dieser Formel, wie Juden und Muslime den Christen vorhalten, der Monotheismus preisgegeben ist oder nicht?" (123). Der Vf. bietet zunächst eine Übersicht über die bisherige Forschungsgeschichte (zustimmende Akzente u.a. zu L. Abramowski und Chr. Markschies; kritische Fragen u.a. zu H. Chr. Brennecke und V. H. Drecoll); er zieht das Fazit: Die begriffliche Unterscheidung zwischen *ousia* und *hypostasis* sei – nach der Mehrzahl der Autoren – „durch den theologischen Angriff der Anhomöer Aetius und Eunomius provoziert" worden und meist gelte Basilius als der „eigentliche Urheber der trinitarischen Formel, wenn auch die Suche nach dem entscheidenden Text bisher, wie es den Anschein hat, noch nicht erfolgreich war" (135). In einem Durchgang durch die einschlägigen Texte entwickelt Hübner die eigene These, daß Basilius in *Adversus Eunomium* I 15 die trinitarische Formel geschaffen habe, und zwar mit dem Ziel, den Angriff des Eunomius auf die wahre Gottheit des Sohnes abzuwehren. Die Textanalysen führen den Vf. zu der Einsicht, daß weder der Begriff der göttlichen *ousia* noch der der *hypostasis* „mit den Kategorien der klassischen Philosophie zu fassen" seien. Deshalb hätten alle antiken und mittelalterlichen Interpretationsversuche, „die grundsätzlich auf der Ebene der antiken Logik bleiben", in Aporien führen müssen (156). Die von Basilius „mit noch unsicheren und tastenden Formulierungen" (152) erstmals in *Adv. Eunom.* I 15 vorgenommene Unterscheidung schließe wegen der „unüberwindlichen logischen Probleme" eine „widerspruchsfreie Interpretation" aus; die Formel könne „nur als eine im philosophischen Begriffe gefaßte Metapher für das Mysterium des absoluten, dennoch seinem Geschöpfe liebend zugewandten Gottes der Christen gelten" (156). So führt die Untersuchung von Hübner ihrerseits zu einer die Forschung anregenden offenen Frage: In welchem Sprach- und Begriffsmaterial und wie lange ist das Verständnis der Formel als einer *Metapher für das Mysterium* bei Basilius und seinen Nachfolgern präsent geblieben?

Georg Schwaiger hat in seinem Beitrag „Pfarrorganisation, Seelsorge und klösterliches Leben im mittelalterlichen München" (157–178) aus souveräner Kenntnis heraus einen nicht nur für Freunde der „jungen" bayerischen Metropole hoch interessanten, anschaulichen Wegweiser durch die Pfarreien, Stifte und Klöster des mittelalterlichen München geschrieben. Insbesondere seine Hinweise auf „Religiös-soziale Einrichtungen" (175) und auf die „Frömmigkeit des Spätmittelalters" führen diesen farbigen Bericht über die wertvollen lokalgeschichtlichen Informationen hinaus. Der Vf. macht sichtbar, wie aus den vielen frommen Stiftungen „zur Ehre Gottes" und „zur Hilfe für Arme und Kranke" eine tief gegründete Glaubenshaltung spricht, die sich der Kirche mit der Bitte um „Rat und Gebetshilfe" vertrauensvoll zuwandte. Darüber hinaus gelingt es Schwaiger, auch dem heutigen Betrachter der Münchener Schätze einen unmittelbaren Zugang zu der „vergeistigten religiösen Kunst der bayerischen Spätgotik" zu öffnen (177f.).

Ulrich Horst behandelt das Thema „Thomas von Aquin und die Sonderstellung des Bischofs in der Kirche" (179–193). Dabei nimmt er die von Thomas in den Jahren seines zweiten Pariser Aufenthalts mehrfach behandelte Frage auf, ob jemand das Amt eines Bischofs erstreben dürfe. Vor dem Hintergrund des Apostelworts 1 Tim 3,1 werden alle einschlägigen Thomas-Texte bis hin zur *Secunda Secundae* der *Summa Theologiae* (190–193) vorgestellt. Es fällt auf, daß der Aquinate immer wieder neue Schriftzitate in seine Argumentationen einbringt (1Kor12,31; 1 Tim 2,7; Mt 19,21; Joh 21,15–17; Joh 10,11). Die Antworten, die Thomas auf die Leitfrage gibt, verfolge – so der Vf. – „mehrere Absichten": Zunächst wolle Thomas zeigen, daß der Episkopat insofern eine Sonderstellung in der Kirche einnehme, als er den Stand der Vollkommenheit verkörpere, dessen „Eintrittsbedingung" die bereits realisierte Liebe sei. Darüber hinaus wen-

de sich Thomas gegen „nicht wenige Mitglieder" der Mendikantenorden, die bischöfliche Würden erstrebten, „um sich auf scheinbar lobenswerte Weise von den Verpflichtungen der Gelübde zu lösen". Ihnen halte Thomas entgegen, daß sie sich ein ganz falsches Bild von den mit dem Episkopat verbundenen Forderungen machten. So schimmere durch die Stellungnahmen des Aquinaten „ein recht düsteres Bild" der kirchlichen Realität seiner Tage hindurch, das „sich mit einer eher indirekt geäußerten Kritik an der kurialen Vergabepraxis" mische (193).

Der Beitrag von *Thomas Prügl* befaßt sich mit der „Theologie des Bischofsamtes im Baseler Konziliarismus" (195–217). Die Tatsache, daß das Baseler Konzil ein „besonders breites Teilnehmerspektrum" vereinigte und schon in der zeitgenössischen Berichterstattung die „Egalität des Stimmrechts" im Konzilsgeschehen mit Kritik bedacht wurde, führt den Vf. zu der Frage, „ob die Relativierung des bischöflichen Amtes in der konziliaren Praxis eine Vorbereitung oder Entsprechung in der konzilstheoretischen Literatur" gefunden habe. Anders gewendet: „Läßt sich aus den diversen Konzilstheorien auch eine Theorie des Bischofsamtes erheben?" (195). Prügl referiert mit reichem Belegmaterial die Positionen von Johannes Stojković de Ragusa (196–198), Johannes von Segovia (198–208) sowie Nikolaus von Kues (208–213) und vergleicht diese dann miteinander (214–217). Dabei wird herausgearbeitet, daß – mit Ausnahme des Kusaners – die Basler Konziliaristen „weder ein großes Interesse an einem starken, selbstbewußten Episkopat noch an einer differenzierten Theologie des Bischofsamtes" hatten (214). Auch die „konservativen" antikonziliaristischen Theologen hätten nur bedingt die ekklesiologische Schlüsselstellung der Bischöfe in Erinnerung gebracht. Im „papalistischen Lager" habe man sogar der Teilnahme von Laien am Konzil mit dem Argument aufgeschlossen gegenübergestanden: „Spiritus ubi vult spirat" (215). Einig seien sich Papalisten und Konziliaristen darin gewesen, „daß Konzilien nicht mehr ohne Universitätstheologie auskommen können", was zu einer „Aufwertung des mittleren Universitätsklerus" geführt habe (216). Prügls Untersuchung schließt mit der für die vorliegende Festschrift besonders feinen Einsicht aus dem späten 15. Jahrhundert, daß der Bischof, „der aus dem Professorenstand kommt", als „Ideal" anzusehen sei (216f.).

Marianne Schlosser – als Akademische Rätin am Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie die einzige Frau im Kreis der Festschriftautoren – legt eine Studie „Zur Spiritualität des Bischofs nach Bartholomäus a Martyribus (1514–1590)" vor (219–243). Bartholomäus Fernandes, Erzbischof von Braga (seit 1559) war 1561 „vom Ende Europas" zum Trienter Konzil entsandt worden (227 Anm. 36) und trat dort nachdrücklich für eine Reform der Kirche ein. Kein geringerer als Hubert Jedin hat diesen portugiesischen Bischof persönlich als einen der bedeutendsten Konzilsväter des Tridentinum hoch geschätzt (224 Anm. 20). Doch das Werk des Bartholomäus blieb – außerhalb Portugals – nahezu unbekannt. Umso verdienstvoller ist es, daß Schlosser mit zahlreichen informativen Belegen in den Anmerkungen ein lebendiges Portrait des Bischofs von Braga zeichnet. Besondere Aufmerksamkeit widmet die Vf.in dem „Bischofsbild", das Bartholomäus seinerseits in seiner Schrift „Stimulus pastorum" (1564; zur Textgeschichte: 223 Anm. 14) gezeichnet und in seiner eigenen bischöflichen Existenz seinen Zeitgenossen auch vorgelebt hat. In bewegenden und pastoraltheologisch stets überzeugend begründeten Argumentationsketten hat Bartholomäus auf die Mittel verwiesen, die es einem Seelsorger – und dies sollte der Bischof vor allem sein – ermöglichen, die Bürde des Amtes zu tragen. „Es geht um die innere Form (virtus), welche instand setzt, ‚das Gute leicht zu tun', um die Kraft, welche ‚vergleichbar den Flügeln der Vögel, denjenigen trägt, der sie trägt': ein ‚onus exonerans'" (223; 242f.). Gerade diese Formel – *onus exonerans* – deutet an, daß der „Bischofsspiegel" aus dem 16. Jahrhundert auch heutigen Amtsträgerinnen und Amtsträgern wichtige geistliche Hilfen anzubieten vermag (236–241). Diese Einsichten neu zugänglich gemacht zu haben ist ein großes Verdienst der Autorin.

Eine fein ziselierte Miniatur aus dem 18. Jahrhundert hat *Martin Heim* zur Wetter-Festschrift beigesteuert. Er stellt „Heinrich Brauns ‚Rede von der Wichtigkeit der priesterlichen Würde'" aus dem Jahre 1775 vor (245–270). Braun – berühmter Reformer des bayerischen Schulwesens seiner Zeit – hatte die Festpredigt zum 50. Jahrestag der Priesterweihe des Karl Anton Ignaz Alois Edler von Vacchiery (Dekan des Kollegiatsstifts Zu Unserer Lieben Frau in München) zum Anlaß genommen, das Priesterbild eines aufgeklärten, „auf versöhnenden Ausgleich bedachten Geistlichen" an der Wende vom

18. zum 19. Jahrhundert zu schildern (245). Heim ediert den Text dieser Predigt (260–270) und führt kenntnisreich sowohl in die Zeitgeschichte wie in die Biographien von Vacchiery (245–247) und Braun (247–258) ein. Dabei zeichnet der Vf. ein differenziertes und wirkungsgeschichtliche Aspekte stets mit einbeziehendes Bild von der Frömmigkeit, den Bildungsbestrebungen und den kirchenpolitischen Zielen des aufgeklärten süddeutschen Katholizismus aus einem Zeitraum, über den in kirchengeschichtlichen Handbüchern und Übersichtsdarstellungen meist nur oberflächliche Allgemeinheiten vermittelt werden. Es ist ein großes Verdienst dieser kleinen Studie und der beigefügten Textedition, daß sie dazu ermutigen, der katholischen Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des späten 18. Jahrhunderts mit neuer Offenheit und Aufmerksamkeit entgegenzutreten.

Einem ganz besonders „spannenden" Thema hat *Manfred Weitlauff* seinen Festschrift-Beitrag gewidmet. Aufgrund einer bewundernswert genauen Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur schildert Weitlauff „Die Konversion des Grafen Friedrich Leopold zu Stolberg zur Katholischen Kirche (1800)" und stellt zugleich historisch-kritisch interpretierend dessen „‚Geschichte der Religion Jesu Christi' (1806–1818)" vor (271–321). Die Thematik ist deshalb so „spannend", weil es über die z.T. großes Aufsehen erregenden Konversionen zum Römischen Katholizismus im frühen 19. Jahrhundert immer noch keine selbständige wissenschaftliche Monographie gibt. Warum ein solches Werk bislang fehlt, kann man an Weitlauffs eindrucksvollem Aufsatz ablesen: Jede einzelne dieser Konversionen hatte offenkundig eine derart komplexe Vor- und Nachgeschichte, daß es umfassender Forschungen bedarf, um hier Einzelfall an Einzelfall reihen zu können. Erst danach wird man die Frage nach dem Gemeinsamen, dem Allgemein-Typischen und dem Besonderen der jeweiligen Konversion stellen können. Und erst die Summe der Einzelerkenntnisse wird dann ein neues, gewiß erhellendes Licht auf die *innere* Entwicklungsgeschichte des Protestantismus wie des Katholizismus im frühen 19. Jahrhundert werfen. Denn an den Konversionen – hin und her – werden Tiefendimensionen des gelebten Glaubens und seiner Wandlungen sichtbar, die eine bloß institutionengeschichtlich oder auch bloß theologiegeschichtlich orientierte Kirchengeschichtsschreibung niemals erfassen kann. Es ist hier nicht möglich, auf die vorzüglich belegte, weit ausholende Darstellung von Weitlauff im einzelnen einzugehen. Dieser Aufsatz ist es wert, als *specimen eruditionis* an den Anfang eines langanhaltenden Dialogs zwischen katholischen und evangelischen Kirchenhistorikern gesetzt zu werden, denen die Frage nach den interkonfessionellen Differenzen und Konvergenzen in den beiden letzten Jahrhunderten – zumal in frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive – mehr bedeutet, als ein nur der Gelehrsamkeit dienendes Unterfangen.

Franz Xaver Bischof behandelt das Thema „Erzbischof Eudoxe Irénée Mignot von Albi – der Protektor des französischen Modernisten Alfred Loisy" (323–346). Die Erforschung des „Modernismus" hat in den letzten Jahren einen erfreulichen Aufschwung genommen (eine Skizze bietet der Vf. 324f.). Der Abstand zu den beschwerlichen Aspekten dieses wichtigen kirchengeschichtlichen Themas aus der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ist inzwischen weit genug, um eine von Apologetik wie Anklage gleich weit entfernte wissenschaftlich versachlichte Auseinandersetzung mit dem Gesamtphänomen, das mit der Chiffre „Modernismus" nur ungefähr umschrieben wird, zu ermöglichen. Bischof macht mit seinem Beitrag darauf aufmerksam, daß es für eine weitere Vertiefung der Modernismus-Forschung vor allem darauf ankommt, über die beteiligten Personen genauere Kenntnisse zu gewinnen. Dabei werden stets Verbindungslinien zu nichtkatholischen Persönlichkeiten aufzudecken sein, die von den Zeitgenossen sehr wohl wahrgenommen wurden, die aber später wieder in Vergessenheit gerieten. Bischof weist für den in der Forschung bislang kaum beachteten Erzbischof von Albi, Eudoxe Irénée Mignot (1842–1918), auf den Jenaer Religionsphilosophen Rudolf Eucken (1846–1926) hin, der Mignot hoch geschätzt hat (325). Hauptthema der Untersuchung von Bischof sind jedoch die „Stationen einer modernistischen Freundschaft", die Mignot mit Alfred Loisy verbanden (331–345). Gemeinsames Interesse an der Bibelwissenschaft und Bibelkritik stand am Anfang dieser Freundschaft, die sich vor allem in den klugen, loyalen und immer auch realistisch-pragmatischen Ratschlägen des Erzbischofs an Loisy bewährte. Auch nach der Exkommunikation hat Mignot seine Freundschaft zu Loisy nicht aufgekündigt; allerdings bekümmerte ihn „die religiöse Entwicklung Loisys, der sich in der Folgezeit mehr und mehr vom Christentum, zeit-

weilig auch vom Glauben an einen persönlichen Gott, entfernte" (344). Die Frage, ob Erzbischof Mignot selbst als ein Modernist bezeichnet werden könne, beantwortet Bischof mit großer Zurückhaltung. Ein „abschließendes Urteil" sei beim gegenwärtigen Forschungsstand noch nicht möglich. Bischofs Studie trägt einen wichtigen Mosaikstein zur Modernismus-Forschung bei, die von evangelischen wie katholischen Kirchenhistorikern konzentriert fortzuführen ist. Denn in dem Ereignisbündel, dem der Name „Modernismusstreit" gegeben wird, berühren sich Entwicklungen innerhalb der beiden großen Konfessionen, die bis heute prägende Wirkung für die jeweilige konfessionelle Identität haben und deshalb ganz bewußt und möglichst konkret wahrgenommen werden müssen.

Ebenfalls dem Thema „Modernismus" ist die Untersuchung des jungen Münchener Kirchenhistorikers *Klaus Unterburger* gewidmet: „Das Verhältnis der Zeitschrift ‚Hochland' zum theologischen Modernismus während der ersten Jahre ihres Bestehens" (347–387). Unterburger nimmt eine von seinem akademischen Lehrer Manfred Weitlauff bereits vor zehn Jahren initiierte wissenschaftliche Fragestellung auf, der Weitlauff den Namen „Modernismus litterarius" gab (349 Anm. 15). Es geht um das „Bild von der Moderne", das außerhalb der fachtheologischen Literatur – vielmehr in enger Anlehnung an einen vor allem von Laien bewußt praktizierten Katholizismus der „undogmatischen Religiosität" – zu Beginn unseres Jahrhunderts gezeichnet worden ist. Unterburger schildert in seinem Beitrag mit Akribie die Personen und die Themen, denen sich die „liberalkatholischen" Schriftsteller und Gelehrten im Umkreis des „Hochland"-Herausgebers Carl Muth (1867–1944) zugewendet haben und in welche Konflikte sie dabei gerieten. Er macht (unter Benutzung des Muth-Nachlasses in der Bayerischen Staatsbibliothek; vgl. 352 Anm. 22 u. ö.) sichtbar, mit welchen wohldurchdachten Strategien diese Autoren versuchten, die These von der „katholischen Inferioriät" im Wilhelminischen Kaiserreich zu widerlegen. Unterburger kommt zu dem Resümee, daß Muth und seine engsten Mitarbeiter sich niemals mit einem „offenen Modernismus" identifiziert hätten. „Von daher scheint eine Unterscheidung zwischen ‚Reformkatholizismus' und ‚Modernismus' durchaus in der Sache begründet, wobei die Grenze an der Stellung zum eigentlichen Dogma [was ist das?] der Kirche läge" (383f.). „Taktik und Vorsicht" seien für Muth geboten gewesen, auch ein „Sich bewahren vor Bitterkeit" (387). In dem sehr viel neues Material präsentierenden Aufsatz wird u.a. aus bisher unveröffentlichten Quellen belegt, daß in der Kritik integralistischer Kreise an „Hochland" – insbes. an seinem Schriftleiter Max Ettlinger (1877–1929) – antisemitische Stereotypen eine erschreckende Rolle gespielt haben (vgl. 354 Anm. 41 und 385). Diesem vom Vf. aufgedeckten Aspekt der Auseinandersetzungen um den Modernismus wird die Forschung aufmerksam weiter nachgehen müssen.

Den Abschluß der kirchengeschichtlichen Abteilung der Wetter-Festschrift bildet der Aufsatz von *Roland Götz* über „Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimodernistische ‚Sodalitium Pianum'" (389–438). Götz – ebenfalls zum Nachwuchs der Münchener Fakultät gehörender Kirchenhistoriker – widmet sich einem „der düstersten Kapitel in der Geschichte der Auseinandersetzung der Kirche mit dem ‚Modernismus' am Beginn des 20. Jahrhunderts" (391). Das „Sodalitium Pianum" (nach Papst Pius V. [1566–1572] benannt) war eine 1909 begründete Organisation mit Sitz in Rom, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, offen und vor allem konspirativ-verdeckt in verschiedenen europäischen Ländern „antimodernistische Aktionen" durchzuführen, wobei man in den Mitteln des Kampfes gegen alles, was man selbst als „Modernismus" definierte, nicht gerade wählerisch war. Götz informiert kenntnisreich über diesen Bund und seinen Leiter, den einflußreichen und intrigenfreudigen „Untersekretär der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten der Kirche" Umberto Benigni. Allerdings verdankt der Autor seine wichtigsten Informationen den Veröffentlichungen des „Integralismus"-Forschers Émile Poulat; nur gelegentlich hat er selbst einen Archivbestand eingesehen (vgl. etwa 404 Anm. 67; 419 Anm. 131; 420 Anm. 132. 133; unverständlich ist, warum Heinz Brauweiler, dessen Nachlaß jeweils ausgewertet wird, erst 431 Anm. 177 kurz beim Namen genannt wird). Der Schlußabschnitt des Aufsatzes von Götz ist der oft behandelten Frage gewidmet, wie viel Papst Pius X. von den Aktivitäten des „Sodalitium Pianum" gewußt hat (434–438). Götz schließt sich dem Urteil Josef Schmidlins aus dem Jahre 1936 an, daß Pius X. „schwerste Mitschuld" treffe, „weil er diese Geheimgesellschaft ‚systematisch herangezüchtet und schirmend seine star-

re Hand darüber gehalten'" habe. Einen „Milderungsgrund", der darin gesehen werden könnte, daß der Papst von „Kurialisten" mangelhaft informiert und sogar getäuscht worden sei, will Götz nicht gelten lassen (437). Mit einer leider nicht konkret begründeten Warnung vor dem Fortbestehen des „Integralismus" schließt dieser Festschrift-Beitrag (438), der engagiert in Erinnerung halten will, daß der Integralismus letztlich – wie Roger Aubert es im Jahre 1995 formuliert hat – eine „bornierte Ablehung jedes Pluralismus im Namen eines engen Begriffs von Rechtgläubigkeit" genannt und als „Ergebnis von Unkenntnis der Geschichte" bewertet werden muß (ebd.).

Da die kirchengeschichtlichen Beiträge der Festschrift nur bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts reichen, sei abschließend noch auf einen dem „Kanonischen Recht" zugeordneten Aufsatz hingewiesen, der ein Thema der Kirchlichen Zeitgeschichte behandelt. Der jetzige Würzburger Kirchenrechtslehrer *Stephan Haering* hat „Kirchenrechtliche Marginalien zum Fall Schachleiter" für die Festschrift beigesteuert (945–959). Dieser Aufsatz ist deshalb von besonderem Gewicht für die Kirchliche Zeitgeschichtsschreibung, weil Haering nicht nur den Aktennachlaß Kardinal Faulhabers, sondern auch den „Personalakt Schachleiter des Erzbischöflichen Ordinariats München" ausgewertet hat (946 Anm. 4). Nach einer minutiösen Rekonstruktion der kirchenrechtlichen Behandlung des „Falles Schachleiter", die nicht nur dessen öffenlichkeitswirksame Parteinahme für Hitler und die NSDAP betraf, kommt Haering zu der abschließenden „Bewertung", daß die kirchlichen Autoritäten in dem Gesamtgeschehen „mehr eine politische Angelegenheit mit einem pathologisch uneinsichtigen Protagonisten als einen kirchlichen Disziplinarfall gesehen haben" (959). Die schleppende Vorgehensweise der kirchlichen Autoritäten gegen Schachleiter könne sehr wohl auch damit erklärt werden, daß man einer „propagandistischen Stilisierung" des Abtes „zum nationalsozialistischen Märtyrer, der von der Kirche verfolgt und unterdrückt wird, keine Grundlage bieten wollte" (ebd.). Die von Haering mit großer Sachlichkeit und fachkundiger Objektivität vorgetragenen „Marginalien" bieten jedenfalls keinen Anhaltspunkt dafür, daß man auf eine unterschwellige Affinität der kirchlichen Autoritäten zur Position Schachleiters schließen müßte.

Ein Wunsch sei an den Schluß dieser Rezension gestellt: Die Münchener Fakultät sollte zwei oder drei ihrer jüngeren Mitarbeiter/innen für einige Wochen für die Aufgabe freistellen, ein Personen- und ein Sach-Register zur Wetter-Festschrift zu erstellen. Der reiche Schatz an Informationen, der in diesem Buch enthalten ist, würde so für Forschung und Lehre auf Dauer erschlossen. Die Register könnten diesem Buch zu der breiten wissenschaftlichen Rezeption in allen Fächern der Theologie verhelfen, die es verdient hat. Denn mit dieser Festschrift hat die Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität nicht nur den Erzbischof von München und Freising zu seinem siebzigsten Geburtstag würdig geehrt, sondern sich auch selbst höchst ehrenvoll vor allen theologischen Fakultäten im deutschen Sprachraum – und darüber hinaus – als *collegium optime qualificatum* zu erkennen gegeben. Ein besonderer Dank sei *Roland Götz* und *Klaus Unterburger* für die gut gelungene redaktionelle Betreuung und Vereinheitlichung der Manuskripte (vgl. IV) ausgesprochen.

Tübingen *Joachim Mehlhausen*

Rudolf Reinhardt: Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Hubert Wolf im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart als Festgabe für Herrn Professor Dr. Rudolf Reinhardt zum 70. Geburtstag, Ostfildern (Schwabenverlag) 1998, IX u. 314 S., Ln. geb., ISBN 3-7966-0909-0.

Die Festschrift für den Tübinger katholischen Kirchenhistoriker enthält den Wiederabdruck von neun wissenschaftlichen Abhandlungen des Jubilars aus den Jahren 1964–1990 sowie dessen Bibliographie, durch die Aufnahme auch von Rezensionen und Lexikon-Artikeln besonders umfangreich (223–295). Eine Würdigung des seit 1970 als Professor in Tübingen tätigen Gelehrten bringen schon die den Aufsätzen vorangestellten Vor- und Geleitworte des Herausgebers und des Rottenburger Bischofs Walter Kasper.

Die in der Festschrift vereinigten Aufsätze sind alle der gleichen Thematik gewidmet, was viele Wiederholungen verursacht, nämlich der Besetzung hoher kirchlicher Würden in der deutschen Reichskirche durch Mitglieder des höchsten, meist fürstlichen deutschen Adels in der Zeit vom 16. bis zum beginnenden

19. Jahrhundert, man könnte auch von einem Mißbrauch, von einer Instrumentalisierung der Reichskirche zur Ausstattung von nachgeborenen Fürstensöhnen sprechen. Nach Einführung der Primogeniturerbfolge und der Unteilbarkeit der Territorien sollte dadurch nachgeborenen und nicht erbberechtigten, eventuell auch illegitimen Fürstensöhnen ein standesgemäßes Leben gesichert werden, meist sogar durch Kumulation (204–222) mehrerer Pfründen. Dazu mußte Rom Dispens erteilen oder auch Befreiung von der Residenzpflicht und Erlaubnis zur Wahl von Minderjährigen zumindest als Koadjutor mit Nachfolgerecht (119–151), und hat dies anscheinend meist auch ohne Schwierigkeiten und gern getan, während sich eher manche geistliche Fürsten gegen einen Koadjutor wehrten, weil dessen Bestellung sie unter Umständen als alt und kränklich erscheinen ließ und so um die Möglichkeit der Bewerbung um weitere Pfründen brachte. Mehrfach weist Reinhardt entschuldigend darauf hin, daß es dem Trienter Konzil eben nicht gelungen war, die Residenzpflicht vor allem von Bischöfen als göttliches Recht zu definieren. Vermutlich ist das auch gar nie und am wenigsten an der römischen Kurie beabsichtigt gewesen, die sich dadurch eine ständige Eingriffsmöglichkeit in die Reichskirche wahrte.

Nebst der Fürstpropstei Ellwangen (22–73) waren fast alle Erzbistümer und Bistümer im Deutschen Reich betroffen und werden von Reinhardt behandelt. Sicher am schamlosesten haben die Wittelsbacher aus der pfalz-neuburgischen Seitenlinie (74–84) die Möglichkeit der Versorgung ihrer jüngeren Söhne durch die Reichskirche genützt. Aber andere Dynastien, auch das habsburgische Kaiserhaus (147) oder die besonders erfolgreiche Familie Schönborn (149), standen nicht nach und so ergab es sich, daß weite kirchliche Territorien nahezu dem weltlichen Besitz dieser oder jener Dynastie zugefallen sind und sich gar eine gewisse Erbfolge zwar nicht vom Vater auf den Sohn, aber oft vom Onkel auf den Neffen ausgebildet hat und nur manchmal Diskontinuität an die Stelle von Kontinuität (119–151) trat. Ob die vergleichbare Säkularisierung geistlicher Gebiete durch protestantische Fürsten nicht der ehrlichere Weg war, diese Frage hat Reinhardt in seinem Bestreben bei der katholischen Kirche zu bleiben nur ganz am Rande gestellt. Besonders dekuvrierend wirkt die fürstliche Raffgier auf Kosten der katholischen Kirche, wenn sie durch die Konversion zum Katholizismus gedeckt wurde. Nebst den so erfolgreichen pfälzischen Wittelsbachern behandelt Reinhardt (172–203) die Nassauer und Hessen, die Zähringer in Baden und die Württemberger, die Welfen in Braunschweig und die durch August den Starken ins Gerede gekommenen Wettiner in Sachsen, die westfälischen Bentheimer und wegen einiger Konversionsgerüchte sogar die Hohenzollern in Preussen. In vielen, ja in den meisten Fällen wird man die religiöse Überzeugung der Konvertiten bezweifeln müssen. Mit fetten Pfründen zur Konversion zu locken, war sichtlich ein probates Mittel der Kirchenpolitik, wie andererseits die Päpste zur Erteilung von Dispensen und Eligibilitätsbreven gerade an mächtige Dynastien häufig durch das Argument gewonnen wurden, daß nur so der Bestand der katholischen Kirche in bestimmten Territorien erhalten werden könne, eben durch eine Interessengemeinschaft mit sehr weltlicher Familienpolitik. Auch der Mediävist weiß, daß schon in früheren Zeiten Bischofswahlen manchmal dadurch bestimmt waren, daß man sich von dem Gewählten und dessen Familie mehr an Förderung versprach als durch einen weniger reichen oder mächtigen Gegenkandidaten.

Die Reichskirchenpolitik der Päpste Clemens XII. (1730–1740) und Benedikts XIV. (1740–1769) hat Reinhardt in zwei besonderen Beiträgen (85–118) behandelt, von denen der eine erstmals in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1967 (271–299) publiziert wurde. Es geht um die Bemühungen, Bistumskumulationen zu begrenzen, die aus mancherlei Gründen und an konkreten Fällen gescheitert sind. Apologetisch ist auch die in der Festschrift (11–21) wiederabgedruckte Tübinger Antrittsvorlesung Reinhardts über Karl Theodor von Dalberg, den letzten Mainzer Kurfürsten und Reichskanzler (1802–1817).

Im allgemeinen hat sich der Autor aber in allen seinen Werken Zurückhaltung auferlegt vor schnellen und billigen Wertungen und hat lieber die historischen Tatsachen sprechen lassen. Deren Sprache ist eindeutig und zeigt, wie viel in der deutschen Reichskirche, in der Germania Sacra, wie Reinhardt sagt, nach der Reformation noch zu reformieren gewesen wäre und wie wenig dafür getan wurde auf hoher und höchster Ebene, auf die es aber vielleicht auch gar nicht so sehr ankommt für den Bestand der Kirche.

Derlei Gedanken zu provozieren ist abgesehen von der gerade auch durch Wie-

derholungen eindrücklichen Darbietung des Geschehens das Verdienst der durch ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister (296–313) bestens erschlossenen Festschrift.

Tübingen *Harald Zimmermann*

Wolf-Dieter Hauschild: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band I: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1995, XVII u. 693 S., geb., ISBN 3-579-00093-4

Ein Werk wie das vorliegende heischt schon durch sein schieres Vorhandensein Respekt. Hat doch ein Vertreter so hoch spezialisierter Fächer wie der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte den Mut, nicht nur die Präsentation eines Teilbereichs zu verantworten, sondern wie zu Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs Zeiten eine Gesamtdarstellung, zumal in der anspruchsvollen Form des Lehrbuches, zu wagen. Dieser Versuch kann, dem vorliegenden ersten Band des Unternehmens nach zu urteilen, voll und ganz als gelungen betrachtet werden.

Der erste Band, der die Zeit der Alten Kirche und des Mittelalters behandelt, ist in zehn Paragraphen gegliedert, die den Stoff jeweils thematisch wie chronologisch zu strukturieren suchen. Daß der erste Paragraph der christlichen Gotteslehre in Gestalt der Trinitätslehre gewidmet ist und sich nicht, was ja auch denkbar wäre, mit der Institutionalisierung der Kirche befaßt – dies geschieht erst im zweiten Paragraphen –, zeigt, daß für den Verf., entgegen der im Titel angegebenen Reihenfolge, die Dogmengeschichte im Vordergrund steht, was der Rezensent aus der Perspektive des Dogmatikers und Theologiehistorikers nur begrüßt. So wird deutlich, daß die Trinitätslehre *das* specificum christianum ist und bleibt, welches das Christentum, historisch gesehen, der denkerischen Kraft und dem Durchsetzungsvermögen einiger Theologen und Kirchenführer der Alten Kirche verdankt. Daß die gesamte Entwicklung seit dem 5. Jahrhundert unter der Überschrift „Zur Nachgeschichte des Dogmas" abgehandelt wird, halte ich allerdings für weniger glücklich, da dadurch die eigenständige Leistung späterer Generationen in der Tradierung und theologischen Ausgestaltung des Dogmas zu wenig in den Blick kommt. Der zweite Paragraph („Christliche Gemeinschaft als Institution Kirche") beginnt sachentsprechend wiederum bei der Verkündigung Jesu, um dann die Entwicklung hin zur christlichen Großkirche mit ihren verschiedenen strukturbildenden Elementen (Schriftkanon, Glaubensregel, Theologie, Ämter, Sakramente usw.) nachzuzeichnen, nicht ohne die jeweiligen Abgrenzungsmaßnahmen gegenüber dem Judentum und häretischen bzw. schismatischen Gruppen zu berücksichtigen. Ein eigener Paragraph ist dem Verhältnis zwischen der frühen Christenheit und dem römischen Reich gewidmet, in welchem zunächst der „Dauerkonflikt" und dann die „Synthese von Imperium und Christentum unter Konstantin" bis hin zur „Byzantinische[n] Staatskirche unter Justinian" dargestellt werden. Stand in diesem Abschnitt sozusagen die Ereignisgeschichte im Vordergrund, so geht es im folgenden, vierten Paragraphen wieder stärker um dogmen- und theologiegeschichtliche Aspekte: Er befaßt sich mit den Auseinandersetzungen um die Christologie bis ins 7. Jahrhundert und dem in ihrem Gefolge stehenden Zerfall der Kircheneinheit.

Der fünfte Paragraph beschäftigt sich unter der Überschrift „Augustin und die Lehrentwicklung der westlichen Kirche" mit der Theologiegeschichte der lateinischen Christenheit vom 4. bis zum 9. Jahrhundert, in der Augustinus mit sechs Unterabschnitten den seiner Bedeutung angemessenen Schwerpunkt bildet. Die Trinitätslehre bleibt, da in Paragraph 1, Abschnitt 18, bereits behandelt, hier ebenso ausgeklammert wie die Bedeutung Augustins für das westliche Klerikermönchtum, welche im folgenden Paragraphen dargestellt wird. Stand in diesem Paragraphen die Entwicklung der westlichen Teilkirche im Vordergrund, so lenkt der folgende, sechste Paragraph, der das „Mönchtum als wahres Christentum" behandelt, den Blick nochmals, zumindest sukzessive, auf die östliche wie die westliche Christenheit. Dieser Abschnitt nimmt ein Phänomen in den Blick, das sich von frühchristlichen, zuerst im Osten aufbrechenden asketischen Bewegungen bis zur spätmittelalterlichen „Devotio moderna" über den gesamten, vom vorliegenden Band abgedeckten Zeitraum erstreckt. Zeitlich ähnlich umfassend ist nur noch der achte, die Entwicklung des Papsttums und des römischen Katholizismus darstellende Paragraph angelegt, dem im siebten Paragraphen ein Überblick über die Christianisierung Europas vorgeschaltet ist, bei der das Papsttum als Motor eine nicht geringe Rolle gespielt hat. Unter diesem Gesichtspunkt wäre also auch die umge-

kehrte Reihenfolge der beiden Paragraphen denkbar und sinnvoll gewesen. Auf der anderen Seite fügt sich der neunte Paragraph, welcher der Auseinandersetzung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt im Mittelalter gewidmet ist, in der jetzt vorliegenden Anordnung gut an die Darstellung des Papsttums an. Das Werk schließt im zehnten Paragraphen mit einem ausgezeichneten, hundertseitigen Überblick über die Geschichte der Theologie im Mittelalter, den man in einer Dogmen- und Kirchengeschichte in dieser Ausführlichkeit kaum vermutet. Spätestens nach Lektüre dieses Paragraphen plädiere ich für eine Erweiterung des Titels um den Aspekt der Theologiegeschichte. Daß hier auch 17 Großdruck-Zeilen für den gerade aus der Sicht mancher einschlägiger Darstellungen eher als Außenseiter geltenden katalanischen Denker Ramon Llull/Raimundus Lullus (dazu noch ein Vielfaches an „Ergänzungswissen") abgefallen sind (vgl. S. 618f.), stelle ich als derzeitiger Leiter des seit über 40 Jahren an der Freiburger Theologischen Fakultät bestehenden Raimundus-Lullus-Instituts mit Freude fest, auch wenn ich eher traurig registriere, daß die 14 Zeilen zu Dante nicht als Grundwissen gebucht werden (vgl. S. 619f.).

Die Paragraphen sind alle gleich strukturiert: Zunächst werden die Bedeutung des Themas herausgestellt und die hauptsächlichen Probleme benannt sowie erste Hinweise auf Quellen und Literatur gegeben. Daran schließen sich ein tabellarischer Überblick über wichtige, in dem entsprechenden Paragraphen behandelte Ereignisse, Sachverhalte und Personen sowie eine Karte an, die einen bestimmten Aspekt veranschaulicht, während weitere Karten über das ganze Buch verteilt sind. Wird dadurch bereits die gelungene didaktische Anlage dieses Lehrbuches deutlich, so wird sie durch die drucktechnisch sichtbar gemachte Unterscheidung zwischen Grund- und Ergänzungswissen noch unterstrichen: Der für das sog. Grund- bzw. Überblickswissen berechnete Stoff, welcher eine in sich abgeschlossene Darstellung ergibt, ist in einer größeren Type gedruckt als die dem sog. Ergänzungswissen zugeordneten Informationen. Im Hinblick auf letztere betont der Verf. in wissenschaftlicher Redlichkeit, daß auch hier die Präsentation „hinter einer wissenschaftlich fundierten, spezialisierten Beschäftigung mit der Kirchen- und Dogmengeschichte zurückbleibt (vielleicht zu dieser anregt)" (S. VI). Die möglicherweise vom Umfang des Buches bereits abgeschreckten, geplagten Examenskandidatinnen und -kandidaten werden durch den Hinweis beschwichtigt, daß der durch Großdruck gekennzeichnete Examensstoff „insgesamt weniger als die Hälfte des Buchumfangs aus[macht]" (ebd.). Die Entscheidung, „[w]egen der Konzentration auf das Grundwissen ... die Literaturangaben zur weiterführenden Beschäftigung auf deutschsprachige Übersichtswerke" zu beschränken (ebd.), halte ich zwar für verständlich, aber im Sinne der Anregung zur eigenständigen Forschung doch eher für kontraproduktiv. Die Studierenden werden dadurch auf einen Weg geschickt, bei dem nicht sicher ist, ob die angegebenen Referenzwerke ihnen die gesuchte Information bieten oder sie, da sie nach demselben System verfahren, nur weiterverweisen. Manch einer wird sich dann gar nicht erst aufmachen, in die ohnehin kontroverse und vielfach in fremden Sprachen geführte Forschungsdiskussion einzusteigen, und sich mit der „Rezeption" der Ergebnisse begnügen. Statt der Nennung von Abschnitten aus ohnehin zu Beginn jedes Paragraphen angegebenen Überblickswerken und Lexikonartikeln, deren Konsultation doch zum selbstverständlichen Handwerk jedes Studierenden gehören sollte, hätte ich mir die Nennung von mehr einschlägiger Forschungsliteratur gewünscht.

Natürlich kann man bei einem Werk wie diesem, wenn man will, noch weitere Kritikpunkte finden. Kein Verfasser kann vierzehn Jahrhunderte in gleicher Weise überblicken; in vielem lebt er, der selbst Spezialist nur für einzelne Teilbereiche sein und unmöglich Quellen und Literatur für den gesamten Umfang der Darstellung in gleicher Weise kennen kann, aus zweiter Hand. Von der Gewichtung des Ganzen bis in die Einzelheiten hinein bleibt er vielfach auf das Urteil anderer angewiesen. Dennoch sehe ich zu Beckmesserei keinerlei Anlaß, sondern bescheinige dem vorliegenden Werk im Gegenteil, daß es durchweg solide Basisinformationen (einschließlich Ergänzungsmöglichkeiten) bietet, von denen man sich wünscht, daß nicht nur Examinanden über sie verfügten. Bei der Vorbereitung und Durchführung von Lehrveranstaltungen hat mir die durch gute Register erschlossene Darstellung wertvolle Dienste geleistet. Was kann man von einem Lehrbuch Besseres sagen?

Freiburg *Peter Walter*

Zvi Yavetz: Judenfeindschaft in der Antike. Die Münchener Vorträge. Eingeleitet von Christian Meier, München (C.H. Beck, BsR 1222) 1997, 117 S., kt., ISBN 3-406-42022-2.

Der 1925 in Czernowitz geborene, im Zweiten Weltkrieg vor den deutschen Truppen nach Israel geflohene Althistoriker Z. Yavetz hielt auf Einladung von Chr. Meier im Sommersemester 1996 vier Vorlesungen an der Münchener Universität, in welchen er einmal eine phasenweise Entstehung des Judenhasses im Altertum, zum andern eine eher politische als religiöse Begründung nachzuweisen versuchte.

Nach einer sehr persönlichen Vorstellung von Leben und Werk des Verfassers durch Chr. Meier (9–14) geht es in der *ersten* Vorlesung (17–43) um den Begriff Antisemitismus, der erstmals von W. Marr (1879) benutzt wurde, den der Verf. aber wegen der Vorbelastung in der Moderne für die Antike nicht gebrauchen möchte, da sich die damalige Abneigung weder rassisch noch ökonomisch, weder religiös noch sozial erklären lasse. Die Juden, so glaubt er, seien im Altertum zunächst eine „Sorte von Barbaren" gewesen, allerdings etwas mehr als die anderen, so daß man ihnen im Gegensatz zu diesen jede Art von Anerkennung etwa für ihren Patriotismus oder ihr ehrwürdiges Alter vorenthalten habe. Auffällig sei doch, daß römische Eroberer sich gerne die Beinamen von besiegten Völkern beilegten, doch Titus z. B. nie *Iudaicus* genannt worden sei. Natürlich ist die Abneigung, den Judenhaß als ein völlig isoliertes Phänomen zu sehen, auch als Frontstellung gegen die These von Chr. Habicht zu erklären, der einst meinte, daß der „Antisemitismus" durch den vom Makkabäerstaat ausgeübten Gesinnungsterror gegenüber allen Andersgläubigen ausgelöst worden sei; denn vorher, so einst Habicht u.a., finde sich in der griechischen Literatur kein einziger antijüdischer Satz und kein einziges judenfeindliches Ereignis.

Demgemäß beschäftigt sich Y. in der *zweiten* Vorlesung (46–68) mit den ersten beiden Entstehungsphasen des Judenhasses. An erster Stelle steht die gewaltsame Zerstörung des jüdischen Tempels in Elephantine im Jahre 411 v. Chr. durch ägyptische Priester, ein Vorgang, welcher seit der Auffindung der dortigen Papyri Nr. 30 und 31 bekannt geworden ist. Der Verf. hält dieses freilich ganz punktuelle Ereignis für einen fremdenfeindlichen Akt, weil man die durch ihr Widderopfer zu Konkurrenten gewordenen Juden mit den verhaßten Persern habe in Verbindung bringen können. Die zweite Phase aber gehe auf eine unblutige Propagandaschlacht zwischen Juden und Griechen im hellenistischen Ägypten zurück; denn letztere hätten sich über den in der Septuaginta-Übersetzung zu lesenden Auszug der Juden aus Ägypten und die schmähliche Niederlage des Pharao so sehr geärgert, daß sie eine Anti-Exodus-Version erfunden hätten (erstmals greifbar bei Hekataios von Abdera). Die Fremdlinge seien wegen einer ansteckenden Seuche (Lepra) vertrieben worden. Hier fragt man sich freilich, warum die Griechen sich über die weit zurückliegende Schmach eines ägyptischen Pharao so sehr hätten echauffieren sollen.

In der *dritten* Vorlesung (72–96), in der sehr breit die Voraussetzungen zur Entstehung des Makkabäeraufstandes dargelegt werden, insbesondere das Lavieren der Juden zwischen Seleukiden und Ptolemäern, wird ein gewisser Ärger der Griechen über das jüdische Bündnis mit den Römern namhaft gemacht (nach 2 Makk. 8,20 ff.), der eine griechische Greuelpropaganda ausgelöst habe. Dies sei der Anlaß der dritten Phase gewesen. Natürlich wird damit der andere, häufig angegebene Grund nicht aus der Welt geschafft, daß das hellenisierte Judentum, etwa unter der Führung des Menelaos, im Verein mit den Seleukiden (unter Antiochos IV. Epiphanes) selbst für jene Schauergeschichten verantwortlich sei, wofür sich einst E. Bickermann u. a. ausgesprochen hatten.

Schließlich wird in der *vierten* Vorlesung (95–114) wiederum recht ausführlich die Geschichte der bedrängten Juden Alexandrias unter Caligula und Claudius mit dem aufreizenden Besuch von Agrippa I. in der Nilmetropole und den beiden alexandrinischen Gesandtschaften nach Rom (der jüdischen unter Philon und der heidnisch-griechischen unter Apion) ausgebreitet. Wie sollte es noch verwundern, wenn wiederum gehässige griechische Schauergeschichten gegen die „allgemeine Seuche in der ganzen Welt" (so im Claudiusbrief) als intensivierende Elemente des Judenhasses herausgefunden werden?

Vergleicht man insgesamt die zeitlich weit auseinanderliegenden politischen Ereignisse mit der stets bekannten jüdischen *Amixia* (greifbar z. B. schon bei Cicero), d.h. mit dem Bedürfnis der Juden, sich von den übrigen Völkern abzugrenzen, und dem Spott über Beschneidungssitten, Speisegesetze u.a., so ist man doch

eher geneigt, in dem „exklusiven Offenbarungsanspruch des wahren Gottes" (M. Hengel) den vorherrschenden Grund für die Abneigung der übrigen Nationen zu erblicken.

Schade, daß das anregende Büchlein zwar eine „Auswahlbibliographie", aber keinen Anmerkungsteil besitzt.

Wendelstein *Richard Klein*

Konrad Onasch / Annemarie Schnieper: Ikonen. Faszination und Wirklichkeit, Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1995, 301 S., zahlreiche Abb., geb., ISBN 3-451-23533-1.

Einer der Autoren, K. Onasch, gilt als einer der Pioniere der Ikonen-Forschung in den letzten 50 Jahren. Sein zuerst 1961 erschienenes Buch „Ikonen" (Berlin und andere Orte; auch im Ausland in Übersetzungen gedruckt) hat sicher mit dazu beigetragen, daß die Ikonen im Westen einen großen Freundeskreis gefunden haben. Die Ankündigung, es würde ein weiteres umfangreiches Buch dieses Autors erscheinen, weckte vielfältige Erwartungen. Die Leser erhofften sich einen souveränen Text als Einführung und Überblick sowie exzellente Abbildungen mit fundierten Kommentaren zu den einzelnen Stücken. Man erwartete ein Buch, das den Liebhabern der Ikonen reiches Anschauungsmaterial und gute Erläuterungen bietet, das aber auch Kirchen- und Kunsthistorikern breiten Nutzen bringt. Diese Erwartungen werden, das sei schon vorweggenommen, in keiner Weise erfüllt.

Zum Text: Sicher ist es sehr schwierig, auf einer begrenzten Anzahl von Seiten – auch wenn die Zahl, wie im vorliegenden Fall, relativ groß ist – einen Überblick über die verschiedenen Aspekte der Ikonenmalerei zu geben. Es ist auch noch nachzuvollziehen, wenn viele Probleme dabei vereinfacht werden müssen. Dennoch sollten sich Autoren/innen bemühen, die Fakten richtig wiederzugeben und den Text übersichtlich zu gestalten. Beim vorliegenden Band sind die Ausführungen nicht nur häufig weitschweifend, sondern teilweise auch so salopp, daß man Mühe hat zu verstehen, was gemeint ist, und der Text ist sehr unübersichtlich gegliedert. Noch schlimmer ist es, daß zahllose Fakten falsch sind.

Einige Beispiele: Die „Mumienporträts" sind typisch römisch-kaiserzeitliche Werke; sie waren Tafelbilder, die sekundär in der Umhüllung von Mumien verwendet worden sind (S. 11). Bilder in der Technik der Wachsmalerei können natürlich nur in Werkstätten, und zwar von hoch qualifizierten Künstlern, nicht jedoch von „fliegenden Händlern" ausgeführt worden sein (S. 11). – Falsch ist die Behauptung zu Theodosius d.Gr., „Seine Herrschaft beschränkte sich auf den Ostteil des Reiches"; Theodosius war Kaiser des gesamten Römischen Reiches; erst bei seinem Tod im Jahre 395 wurde sein Sohn Arkadios Nachfolger im Osten, sein Sohn Honorius Nachfolger im Westen; dessen Hauptstadt war zunächst Mailand, dann Ravenna (S. 13). Wenig später wird im Text – richtig – von einer „Teilung des Römischen Reiches in eine westliche und östliche Hälfte" berichtet, allerdings mit der falschen Jahresangabe 398 n.Chr. (S. 31). – Alexios I. Komnenos (Regierungszeit 1081–1118) kann kaum die Kreuzfahrer gegen die „Osmanen im Hl. Land" eingesetzt haben; Syrien und Palästina wurden nämlich erst 1516 osmanisch (S. 46). – Der Typus des Christus als „König der Könige und Großer Hoheprieste" ist erst nach der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen 1453 entstanden, und zwar wahrscheinlich auf Kreta. Er kann gelegentlich Mittelfigur einer Deesis-Gruppe sein, muß es aber keineswegs (S. 128). – Warum die halbfigurige Blachernitissa gerade in Rußland so verbreitet ist, wird überhaupt nicht mitgeteilt; das wäre eine Möglichkeit gewesen, anschaulich vom Verhältnis vom Urbild zum Abbild, den Unterschieden der Kunstlandschaften und dem Wesen der Ikonen zu berichten (S. 158 f.).

Zu den Kommentaren: Es wimmelt von Fehlern und ungenauen Formulierungen. Einige Beispiele seien angeführt. In der Beschreibung der Deesis (S. 5 zu Abb. S. 4) hätte „Heilige um den Altar mit dem Lamm Gottes" erklärt werden müssen; dargestellt ist auf dem Altar Christus im Kelch, also der „Melismos". Falsch ist der Hinweis, unten auf derselben Ikone seien Klostergründer abgebildet; es handelt sich vielmehr um Petrus und Paulus. – Unzutreffend ist die Angabe, die Vladimirskaja sei eine Mischung aus Hodegetria und Episkepsis; Episkepsis ist eine Ehrenbezeichnung, keine Typenbezeichnung (S. 5 unten). – Die früheste Darstellung des Akathistos-Hymnos findet sich nicht auf einem Fresko in der Pantanassa-Kirche in Mistra (und die Malereien dieser Kirche sind nicht zwischen 1238 und 1241 datiert, sondern um 1430; die Kirche ist überhaupt erst 1428 geweiht worden! Von einem Vorgängerbau ist nichts be-

kannt), sondern vielmehr, je nach der Datierung, in der Olympiotissa bei Elasson, dem Hg. Nikolaos oder der Panhagia Chalkeon in Thessaloniki, jedenfalls in der Zeit um 1300 oder im frühen 14. Jh. (A. Pätzold, Der Akathistos-Hymnos [1989]; E.C. Constantinides, The Wall Paintings of the Panagia Olympiotissa at Elasson in Northern Thessaly [1992]; vgl. S. 7). – Wahrscheinlich ist Feofan Grek nicht 1370 aus Konstantinopel „geflüchtet", sondern er ist, wie viele andere Griechen, nach Rußland gegangen, weil es dort große Aufträge gab (S. 7). – Anastasios auf der Tafel eines Consular-Diptychons, das in das Jahr 517 n.Chr. datiert werden kann, hält in der rechten Hand eine Mappa und ist somit als Veranstalter von Spielen und nicht etwa als „Richter" gekennzeichnet; das ist auch auf dem unteren Teil der Elfenbeintafel zu sehen, der auf der Abbildung leider abgeschnitten ist (S. 11). – Kaiserin Ariadne hat natürlich nicht den „Reichsapfel", sondern die Sphaira oder Weltkugel in der Hand (S. 11). – Das exquite Goldglas in Brescia ist nicht eine „Goldglas-Ikone", sondern wahrscheinlich Mittelteil einer Schale; es stammt auch nicht aus dem 5. Jh., sondern dürfte 220/25 n.Chr. entstanden sein; es stellt keinesfalls Galla Placidia mit ihren beiden Kindern Valentinian III. und Honoria dar, es bildet vielmehr Privatleute ab (vgl. die seltsame Beischrift „Bounneri Kerami"); weiterhin ist es nicht „zwischen Glasscheiben gerahmt"; und schließlich ist Galla Placidia im Jahre 450 n.Chr. nicht in Ravenna, sondern in Rom gestorben (das alles sind sachliche Fehler eines einzigen Kommentares von sieben Zeilen auf S. 11).

Sarkophage aus „Kalksteinarten" sind keineswegs typisch für das Ägypten des 3. Jahrtausends v. Chr. Den Ausdruck „Fleischfresser" benutzt Plinius für ein vulkanisches Gestein, das bei Assos (heutige nordwestliche Türkei) gebrochen und für Sarkophage verwendet wurde (n.h. II 210; XXXVI 121). Die gesamten Ausführungen zu „Sarkophage" sind ohne Kenntnis der Materie geschrieben (S. 12). – Die Mumienbildnisse sind gerade nicht von Christen benutzt worden (S. 16). – Der thronende Christus aus Bawit, jetzt in Kairo, der wie eine Scheibe aus dem Zusammenhang geschnitten ist, kann nicht als „Ikone" bezeichnet werden; die koptischen Christen hatten kaum „volle Religionsfreiheit" (S. 17). – Das „türkische Relief aus Asia Minor" ist ein Ausschnitt aus einer Metope des Athena-Tempels in Troja (Ilion; Kleinasien, heutige Türkei) mit Helios, vielleicht bald nach 300 v.Chr. (möglicherweise auch später, auf alle Fälle aber im Hellenismus) entstanden; sie wird im Pergamon-Museum in Berlin aufbewahrt (S. 24). – Die Mosaiken der Cappella Arcivescovile in Ravenna sind wahrscheinlich um 500 n.Chr., die des sogenannten Mausoleums der Galla Placidia um 430/50 n.Chr. zu datieren (S. 25). – Der „Codex Panteleimonos" (Athos, Kloster Hg. Panteleimon, Cod. 6, fol. 39v), im 12. Jh. entstanden, hat überraschenderweise eine Datierung „6./11. Jh." (S. 29). – Das Fresko mit der Dreieinigkeit im Athos-Kloster Dochariou wird in das 16. Jh. angesetzt (S. 29); die Malereien des Katholikon sind in das Jahr 1568 datiert, nicht jedoch diejenigen der Trapeza; stilistisch gehören sie in das 18. Jh. – Der „italo-byzantinische" Stil hat sich sicher nicht in Mittel- und Süditalien ausgebildet, sondern auf Kreta; und Nerezi (Makedonien) ist nicht als „Pflanzstätte" der „Spiritualität in Serbien" anzusehen (S. 32). – Auf S. 37 wird die Patene, die Justinian auf dem Mosaik in S. Vitale, Ravenna, hält, in der linken Spalte als „Weiheschale für das eucharistische Brot", in der rechten Spalte unten als „das liturgische Kranzbrot" bezeichnet (was ist das wohl?). – Bei dem Deesis-Mosaik in der Hg. Sophia in Konstantinopel sind glücklicherweise von Maria und Johannes weit mehr als „ein Teil der Köpfe" erhalten geblieben (S. 35). – Die kostbare Relief-Email-Ikone in Venedig ist nicht als Mittelteil eines Evangeliendeckels wiederverwendet worden (S. 40); wie sollte sie das wohl bei den Maßen (H 44 cm, B 36 cm)? – „Christliche Steinreliefs" sind nicht erst seit dem 10./11. Jh. bekannt, sondern beispielsweise in Hg. Polyeuktos, Konstantinopel (524–527 n.Chr.), gefunden worden; die Relief-Ikone des Hl. David stammt nicht aus dem 11. Jh., sondern ist erheblich später zu datieren (S. 40). – Der Hl. Georg auf der äthiopischen Buchmalerei ist nicht mit Flügeln dargestellt (dann wäre er ein Unikum in der gesamten Kunst!), vielmehr ist die nach hinten wehende Chlamys stark stilisiert, so wie auch die anderen Gewänder (S. 69, vgl. das Email auf derselben Seite). – Die Ikone des Abts Abraham, jetzt in Berlin, ist gerade nicht in Enkaustik gemalt, sondern sie ist ein frühes und charakteristisches Beispiel für Temperafarben (S. 70).

Die Gottesmutter von Tolga, nach den Verf. „eine kleine neue, sehr rührende Variante der Eleusa-Darstellung" (S. 78), ist nur auf der Abbildung so klein; sie gehört vielmehr zu den ungewöhnlich großen russischen Ikonen (Höhe 1,39 m, Breite 0,91 m). – Der Typus der „Schmerzens-

mann-Ikone" ist keinesfalls in frühbyzantinischer Zeit, sondern wohl erst in der spätbyzantinischen Phase entstanden, und zwar wahrscheinlich im byzantinischen Bereich und nicht im Abendland (S. 68. 113). – Es ist zumindest mißverständlich, wenn S. 135 von einer „auf Leinwand" gemalten Ikone gesprochen wird; die Ikone hat selbstverständlich Holz als Träger, eine Leinwand gehört zum Aufbau der Malschicht (vgl. S. 234). – Die Sophien-Kirche in Kiev ist nicht im Jahr 1039 eingeweiht, sondern wahrscheinlich im Jahre 1046 (S. 156). – „Gottesmutter Paraklesis, in Ochrid arbeitender griechischer Künstler, 12./13. Jh. Diese Ikone ist der linke Flügel eines Diptychons in der Sophien-Kirche von Kiev" (S. 157). Die Ikone wird im Kloster des Hg. Neophytos bei Paphos, Zypern, aufbewahrt und stammt aus der dortigen Höhlenkirche; sie dürfte von einem griechischen Meister auf Zypern hergestellt worden sein, und zwar wahrscheinlich um 1183; mit Ochrid und Kiev hat sie also überhaupt nichts zu tun!

Die linke Abb. auf S. 202 zeigt keine russische Ikone, sondern eine Buchmalerei, und zwar aus dem Menologion des Kaisers Basileios II., etwa aus dem Jahre 985, die in Konstantinopel entstanden ist. – Die Marmorintarsie S. 247 ist nicht „frühbyzantinisch", sondern wurde in Ostia gefunden und stammt aus dem Ende des 4. Jhs. – Der Sarkophag des Iunius Bassus steht nicht in den „Grotten von St. Peter", sondern seit vielen Jahren im „Tesoro" in St. Peter in Rom (S. 247. 252). – Völlig unzutreffend ist, was zur byzantinischen Keramik im allgemeinen geschrieben wird (S. 248); es gibt eine sehr reiche Produktion, und man kann überhaupt nicht sagen, daß „Byzanz der orientalischen Scherbe gegenüber stets auf Distanz geblieben" ist; sogar vorzüglich gearbeitete Keramik-Ikonen sind in Konstantinopel gefunden worden. – Die Holzschnitzerei ist keine „Gottesmutter Panhagia", sondern ein „Panhagiarion" oder Enkolpion, ein Brustanhänger; Maria ist im Typus der Blachernitissa gezeigt (S. 253).

Das ist nur eine kleine Auswahl an schweren sachlichen Fehlern; die Reihe ließe sich fast beliebig fortsetzen. Der Rez. und – sicher auch – die Leser fragen sich, wo „der Text dieses universal gebildeten, geistvoll und brillant formulierenden Autors" geblieben ist (Ankündigung auf der hinteren Innenseite des Umschlages); im gedruckt vorliegenden Band ist sehr wenig oder nichts davon zu finden. Die Leser werden außerdem mit Fachausdrücken, Typen- oder Ehrenbezeichnungen, Orts- oder Landschaftsangaben und vielem anderem überschüttet. Es fehlen fast immer die Erklärungen. Dringend erforderlich wäre außerdem ein Glossar gewesen, das den Umgang mit dem Buch erleichtert hätte. Das Register erscheint wenig hilfreich, wie verschiedene Stichproben ergaben.

Zu den Abbildungen: Ein Benutzer kann nicht nachvollziehen, nach welchen Gesichtspunkten die Auswahl vorgenommen worden ist. Die Reihe beginnt mit einer mäßigen hl. Paraskeva aus Novgorod; es folgen ein äußerst seltener russischer Typus der Gottesmutter (19. Jh.; Werk der „Volkskunst"; nach I. Benchev, Handbuch der Muttergottesikonen Rußlands [1985] 25 und I.B. Sirota, Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche [1992] 106 wurde die Urikone im Jahre 1739 [und nicht 1793] aufgefunden), eine handwerklich bescheidene griechische neuzeitliche Ikone, ein Paulus (ein russisches Meisterwerk des frühen 15. Jhs.) und eine neuzeitliche rumänische Kopie der Vladimirskaja (sehr mäßige „Volkskunst") u.s.w. Man erhält keinen Eindruck von den verschiedenen Kunstprovinzen und überhaupt keine Vorstellung von der stilistischen Entwicklung. Qualitätvolle Stücke stehen neben einfachster „Volkskunst" (die selbstverständlich durchaus ihren eigenen Reiz hat!). Ganz ausgefallene Typen oder sogar extrem seltene Varianten werden neben gängigen Typen abgebildet. Die Leser erfahren kaum, welche Typen weit verbreitet sind, welche räumlich und zeitlich beschränkt sind, welche Ausnahmen darstellen. Derartige Informationen würden den Ikonen-Liebhabern sehr nützen.

Nur in Ausnahmen werden Maße angegeben. Man erhält überhaupt keine Vorstellung, ob ein Stück groß- oder kleinformatig ist. Es scheint kein System zu geben, wann eine Ikone klein oder groß abgebildet ist. Viele Meisterwerke sind klein und noch dazu farblich schlecht wiedergegeben; sie haben kaum die Größe von zwei deutschen Sonderbriefmarken (z.B. S. 19. 35. 51. 52. 53. 59. 62. 63. 65 u.s.w.). Zahlreiche Abbildungen sind unscharf oder in den Farben verfälscht. Die Ankündigung (Umschlag vorn innen) verheißt zwar: „Zahlreiche Abbildungen wurden für dieses Werk neu fotografiert", offensichtlich aber nicht von ausgebildeten Photographen, die geübt sind in der Anfertigung von – sicher recht schwierigen – Aufnahmen der Ikonen. – Von der Gottesmutter von Tschenstochau wird eine Aufnahme

abgebildet, auf der von der gemalten Ikone nichts zu sehen ist (S. 161). – Wandmosaiken und Wandmalereien, Buchmalerei, ein Reliquiar und vieles andere sind eingestreut, ohne daß es verständlich wird, aus welchen Gründen. Es wird fast nie angegeben, in welchen Kirchen, Museen oder Sammlungen und an welchen Orten sich die Stücke befinden.

Zusammenfassend muß man leider feststellen: Der Text ist sehr unübersichtlich; viele wichtige Fragen werden nicht behandelt; es ist eine große Zahl an schlimmen sachlichen Fehlern vorhanden. Eine erhebliche Anzahl der Abbildungen zeigt eine schlechte Qualität; bei sehr vielen ist das Format entschieden zu klein; es sind keine Gesichtspunkte zu erkennen, warum die Ikonen in der vorliegenden Weise angeordnet sind; die Aufbewahrungsorte der einzelnen Stücke werden nicht angegeben. In den Kommentaren finden sich unzählige sachliche Fehler. Wenn sich Kirchen- oder Kunsthistoriker sowie Liebhaber seriös über Ikonen informieren wollen, müssen sie andere Publikationen heranziehen (z.B. H.P. Gerhard, Welt der Ikonen [Recklinghausen ^{7}1980]; K. Weitzmann u.a., Die Ikonen [Freiburg 1982]; B. Rothemund, Handbuch der Ikonenkunst I [München ^{2}1985]).

Marburg *Guntram Koch*

Franz-Heinz Hye (Bearb.): Stadt und Kirche. Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas Bd. 13, herausgegeben vom Österreichischen Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung und dem Ludwig Boltzmann Institut für Stadtgeschichtsforschung, Linz (Gutenberg Werbering) 1995, 351 S., Ln. geb., ISBN 3-900387-53-2.

Der anregende Band stellt das Ergebnis eines 1993 in Innsbruck zum Thema abgehaltenen Symposions dar. Einleitend behandelt *C. Brühl* den Fragenkomplex „Episcopus und Civitas" an der Schwelle von der Spätantike zum Frühmittelalter. Dabei zeigt sich, daß die oft angenommene Sakralkontinuität (Tempel zu Kathedrale) alles eher als der Normalfall war. *F. Zaisberger* bietet einen guten Überblick über die elf „Städte der Salzburger Erzbischöfe" und arbeitet die bestehenden Parallelen und Unterschiede heraus. Das Ringen um die Stadtautonomie zwischen Bischöfen und Bürgern, das bei Bischofsstädten praktisch regelmäßig feststellbar ist, zeigen an Einzelbeispielen *H. Stehkämpfer* für Köln und *H. Flachenecker* für Brixen auf. Die noch längst nicht wirklich aufgearbeitete Thematik „Stadt und Pfarre" behandelt *K. Amon*, der den Forschungsstand über die Pfarre, soweit dieser als gesichert gelten kann, zunächst knapp referiert. Es ist das Verdienst Amons, immer wieder auf das Phänomen der „Pfarre vor der Pfarre" hingewiesen zu haben, also auf Entwicklungsstufen, die vor der Einführung des systematischen Pfarrnetzes feststellbar sind. Als Belege dienen ihm Nachweise von „plebs" bzw. „plebes". Die Ablösung des Eigenkirchenwesens durch das Pfarrnetz fand sicherlich nicht von einem Tag auf den andern statt. Umgekehrt finden sich Termini wie „plebs" und „plebes" in der Diözese Passau jedoch nicht, wenn ich das Oberösterreichische Urkundenbuch und die von Max Heuwieser herausgegebenen „Traditionen des Hochstifts Passau" (München 1930) als repräsentativ ansehen darf. Ich glaube also, daß man den regionalen Unterschieden noch stärkere Beachtung schenken muß. Amons Beispiele stammen vorwiegend aus dem Salzburger Bereich. Wenn in Passau nach 1100 der Ausdruck „parochia" auftritt, so hat sich anscheinend doch nicht nur die Terminologie geändert, sondern das System. Daß den eigentlichen Übergang die Zeit des Investiturstreits darstellt, ist unschwer zu erraten. Es mag freilich sein, daß dieser einen bereits in Gang befindlichen Prozeß nur beschleunigt und zu einem einheitlichen Ergebnis gebracht hat. Die Entwicklungsstufen, die im städtischen Bereich von der „Stadtkirche" zur „Stadtpfarrkirche" führen, hat Amon scharf beobachtet und sprachlich meisterhaft dargestellt. Den Fragen „Stadt und Pfarre" gelten auch die Ausführungen von *F.-H. Hye*, der der Stadt Innsbruck seine Aufmerksamkeit schenkt. Zu S. 145, wo auf „Pfarrsitze" schon des 8. und 10. Jh. hingewiesen wird, habe ich Bedenken mit der verwendeten Terminologie. Findet sich diese tatsächlich in den Quellen? Über die Funktion der Lateinschule in Innsbruck sowohl im bürgerlichen als auch kirchlichen Kontext informiert *W. Steiner*. Die These, daß Nikolaikirchen Indikatoren für Kaufmannssiedlungen seien, versucht *K. Blaschke* auch am Beispiel Österreichs zu verifizieren. Bedenklich ist es allerdings, daß der Autor bei fehlenden Nachweisen entsprechend alter Kirchen diese einfach postuliert. Darauf hat schon *F.-H. Hye* in seinen im Anhang abgedruckten „Repliken" hingewiesen, allerdings in einem Ton, der unter Gelehrten heute nicht mehr üblich sein sollte.

Wie nützlich es ist, die Blicke auch immer wieder über die Grenzen zu richten, ergibt der Beitrag über „Stadt und Kirche in Ungarn im Mittelalter" von *A. Kubinyi*, der das interessante Ergebnis bringt, daß es fast allen ungarischen Städten und Märkten gelungen ist, „das Pfarrerwahlrecht (zu) erwerben". Wie sich Stadtentwicklung und Pilgerwesen gegenseitig förderten, zeigt *K. Herbes* an den Beispielen Rom, Santiago de Compostela und Aachen. Mehrere Beiträge sind der Symbiose von Stadt und Kloster gewidmet. *B. Stüdeli* erörtert das Thema anhand städtischer Mendikanten-Niederlassungen, während sich *H. Hageneder* auf die Minoriten und auf Österreich beschränkt. Ihr gelingt es trotz schlechter Quellenlage interessante Details über anfanghafte Spannungen mit dem Weltklerus bzw. den alten Orden beizubringen. In beiden Abhandlungen hätte übrigens der Aspekt der ergänzenden Seelsorge zur Pfarrseelsorge mehr Aufmerksamkeit verdient. Am Beispiel Klosterneuburgs geht *F. Röhrig* der Symbiose von „Chorherren und Stadt" nach, wobei die bestehenden Beziehungen im Verlauf der Zeit immer besser wurden. Die Specifica der Städte des Deutschen Ordens zeigt *H. Boockmann* auf, während *F. Klos-Buzek* mit ihrer wertvollen Zusammenstellung von „Kartausengründungen des 14. und 15. Jh. in und um die Stadt in Mitteleuropa" auf ein weiteres Desiderat der Stadtgeschichtsforschung verweist. Es gelingt ihr, die geistes-, religions- und wirtschaftsgeschichtlichen sowie soziologischen Aspekte in der Beziehung „Kartause und Stadt" zumindest anfanghaft zur Sprache zu bringen. Als einen der anregendsten Beiträge empfinde ich jenen über „Stadt und kirchliche Kunst in Tirol" von *E. Egg*, der (nach einer etwas zu allgemein gehaltenen Überschrift) durch eine Fülle interessanter Details belegt, wie stark und wie erfolgreich sich das Bürgertum auf dem angesprochenen Gebiet engagierte.

Die in dem Band anvisierten Themen konnten zwar zumeist nicht ausdiskutiert werden. Bedenkt man aber, daß z. B. das seit 1939 erscheinende Deutsche Städtebuch Themen wie „Stadt und Pfarre" ursprünglich so gut wie keine Aufmerksamkeit schenkte, so darf man sich über seither erzielte Fortschritte, zu denen auch das rezensierte Buch beiträgt, freuen. Zum Thema „Bettelorden und Stadt" kann man jetzt auch auf einen von *D. Berg* herausgegebenen Sammelband (Werl 1992) verweisen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Michele Maccarrone (Hrg.): *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9–13 Ottobre 1989. (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 4). Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1991, IX u. 782 S., Ln. geb. ISBN 88-209-1708-4.

In historisch-kritischer Betrachtung hat es den ausdrücklichen Anspruch römischer Bischöfe auf einen überregionalen, dann gesamtkirchlichen Vorrang seit dem 3. Jh. gegeben, der im historischen Verlauf zur vollen Ausbildung des Papsttums und des päpstlichen Primates geführt hat. Das römische Papsttum konnte seinen Anspruch im ersten Jahrtausend gesamtkirchlich nie durchsetzen, am wenigsten im Osten. Vorliegender stattlicher Band (durch Versehen des Rezensenten leider verspätet angezeigt) gehört zu den wichtigsten Veröffentlichungen über den päpstlichen Primat der letzten Zeit. Die 18 Beiträge anerkannter Fachleute wurden zum großen Teil auf dem international ausgerichteten römischen Symposium im Oktober 1989 vorgetragen. Es ging um die vielfältigen historisch-theologischen Aspekte des römischen Primatsanspruches und dessen Einfluß auf die westliche und östliche Christenheit, die sich im Verlauf des ersten Jahrtausends der Kirchengeschichte zwar vielfach entfremdet hatte, aber keineswegs endgültig getrennt war.

Das Thema wird von katholischer und nichtkatholischer Sicht her angegangen, so schon die neutestamentlichen und frühchristlichen Anfänge des Primates in katholischer Betrachtung: Otto Knoch (Universität Passau), Petrus im Neuen Testament (1–52); Antonio M. Javierre Ortas (Kardinal, Archivar und Bibliothekar des Apostolischen Stuhles), Successione apostolica e successione primaziale (53–138). Die Stellung der römischen Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, im eigenen Selbstverständnis, in der Auseinandersetzung mit der selbstbewußten Kirche Afrikas von Tertullian bis Augustinus, und die weitere Entwicklung im Osten und Westen untersuchen die folgenden Aufsätze: Roland Minnerath (Universität Straßburg), La position de l'église de Rome aux trois premiers siècles (139–171); Victor Saxer (Präsident des Pontificio Comitato di Scienze Storiche), Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin (173–217); Charles Pietri (Direktor der École Française, Rom), La conversion de Rome et la pri-

mauté du Pape (IV-VI s.) (219–243) (Rom ist eine der seltenen Städte in der antiken Welt, in der man die Verchristlichung genauer studieren kann, die Umwandlung von „Babylon" in die Roma sacra); Spyros N. Troianos (Universität Athen), Der Apostolische Stuhl im früh- und mittelbyzantinischen kanonischen Recht (245–259) (zu Canones v. Serdica 342 oder 343 in griechischer Sicht, Konzil v. Konstantinopel 381 c. 2, Chalkedon 451 c. 28 über Rangordnung der Patriarchate. „Unter Berücksichtigung politischer Kriterien erreichte Konstantinopel schließlich zwar die Gleichstellung mit Rom, jedoch nur an zweiter Stelle, da der Papst immer noch als höchste Autorität in der Gesamtkirche anerkannt wurde. Zur Abschwächung des päpstlichen Ehrenprimats wurde im Laufe der Jahrhunderte eine neue Doktrin geschaffen: die Lehre der sog. ‚Pentarchie der Patriarchen', nach welcher die höchste Autorität in der Kirche aus den fünf vom Heiligen Geist eingesetzten Patriarchen bestehe [Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem], die im gleichen Rang die Kirche zu leiten hätten ... Obwohl kirchenpolitische Erwägungen zu heftigen Auseinandersetzungen und Spannungen zwischen der Ost- und Westkirche führten, erkannten die Byzantiner den Bischof von Rom in der Zeit häretischer Wirren immer als den wahren Hüter des rechten Glaubens an, was sich klar aus den auf die Zeit des Bilderstreites zurückgehenden theologischen Quellen ergibt. In solchen Fällen wird gelegentlich auch auf die Gründung der römischen Kirche durch den Apostel Petrus Bezug genommen. Trotzdem glaube ich, daß es sich dabei eher um einen Topos, als um eine ernstgemeinte Begründung für die Anerkennung des römischen Stuhles als Hochburg der Orthodoxie durch die Byzantiner der frühen und mittleren Periode gehandelt habe.") (257–259); Stephan O. Horn (Universität Passau), Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon (261–274) (vor allem zum Tomus Leos I.). Der Herausgeber, Michele Maccarrone (emeritierter Präsident des Pontificio Comitato di Scienze Storiche), „Sedes Apostolica – Vicarius Petri". La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII) (275–362), greift hier auf seine zahlreichen früheren Arbeiten zu diesem Thema zurück und beschreibt, wie der petrinische Charakter des römischen Bischofssitzes seit Cyprian von Karthago bis zum Ökumenischen Konzil von Nicäa (787) interpretiert wurde. Pietro Conte (Katholische Universität Mailand), Il „consortium fidei apostolicae" tra vescovo di Roma e vescovi nel secolo VII. Con appendice filologica e canonica (363–431), zeigt an den römischen Synoden von 649 und 680 und am 6. Ökumenischen Konzil (Konstantinopel 680/81), wo es in der Monotheletenfrage auch um das Verhalten Papst Honorius' I. (625–638) ging, welches Ansehen der Bischof von Rom als Hort des rechten Glaubens genoß; der Anhang berichtet über die Überlieferung und kanonistische Rezeption der Synoden. Rudolf Schieffer (damals Universität Bonn, heute Universität München), Der Papst als Patriarch von Rom (433–451), bringt einen Überblick über Herkunft und Gebrauch des Begriffes von der (älteren) „petrinischen Trias" (Rom, Antiochien, Alexandrien als angeblicher Wirkungsort des Petrusschülers und Evangelisten Markus) zur klaren Regelung der Patriarchensitze in der „Pentarchie" (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem) unter Kaiser Justinian I. (527–565), mit dem damit verbundenen Widerstreit, bis in die Unionsversuche des Spätmittelalters. Rom hatte stets die „petrinische Trias" bevorzugt. „Spätestens mit der Trennung Roms von der östlichen Reichskirche durch Hinwendung zu den Franken entfiel die politische Voraussetzung jeglicher bisheriger Patriarchatsverfassung, und die Quellenzeugnisse, die die schriftliche Überlieferung darüber aus älterer Zeit bereithielt, wurden zum vielseitig verwendbaren Traditionsgut des lateinischen Mittelalters" (446). Nach der lateinischen Eroberung Konstantinopels 1204 wurden auf dem IV. Laterankonzil unter Innocenz III. 1215 die Privilegien der östlichen Patriarchalsitze in der genannten Reihenfolge erneuert, aber der Papst über den Kreis der Patriarchen hinausgehoben. Übrig blieb eine Tetrarchie des Orients. „Die Versuche des Spätmittelalters und zumal des 15. Jahrhunderts, sich demgegenüber wieder auf das alte Modell der Pentarchie mit Einschluß des römischen Patriarchen zu besinnen, gehören bereits zu den bis heute fortgesetzten ökumenischen Bemühungen, durch Rückgriff in die Geschichte eine gemeinsame Basis mit den getrennten Kirchen des Ostens zu finden ... Allerdings haben derlei Überlegungen für den Historiker auch stets etwas Anachronistisches, denn die Bedingungen kirchlichen Lebens in Gegenwart und Zukunft sind eben grundverschieden von denen, die einst eine Patriarchatsverfassung hervorbrachten. Zwar konnte dieses Konzept von einigen

strukturellen Besonderheiten der frühen Ausbreitung des Christentums ausgehen, doch es beschrieb nie ein eigenständiges und von sich aus handlungsunfähiges Forum der universalen Hirtensorge, sondern war in seiner entwickelten Gestalt ganz offensichtlich Ausdruck, ja Instrument kaiserlichen Kirchenregiments und blieb in seinem Bestand an eine intakte Reichskirche gebunden. Erst durch ihr Ausscheiden aus dem Verband, d. h. indem sie nicht Patriarchen des Westens wurden oder blieben, konnten die römischen Bischöfe den geschichtlichen Weg beschreiten, der sie seit dem Hochmittelalter zu den obersten Hütern kirchlicher Autonomie gegenüber jeder irdischen Gewalt werden ließ. Ein Preis dieses Erfolges war der Bruch mit der griechischen Kirche, deren Entwicklung unter anderen politischen und historischen Vorzeichen stand" (450f).

Drei Arbeiten untersuchen Auswirkungen des römischen Primates in Randgebieten der abendländischen Christenheit: José Orlandis (Universität Navarra), El primado Romano en la España visigoda (453–472); Aidan Nichols (Pontificia Università S. Tommaso, Rom), The Roman Primacy in the Ancient Irish and Anglo-Celtic Church (473–491); Michel van Esbroeck (Universität München), Primauté, Patriarcats, Catholicossats, Autocéphalies en Orient (493–521).

Hubert Mordek (Universität Freiburg im Breisgau), Der römische Primat in den Kirchenrechtssammlungen des Westens vom IV. bis VIII. Jahrhundert (523–566) (Die römische Primatsvorstellung wurde früh in Rom selbst durch Kanonessammlungen und päpstliche Dekretalen propagiert, besonders durch die Sammlungen des Dionysius Exiguus Anfang des 6. Jh. „Welten trennen die frühen Kirchenrechtswerke mit ihrem meist mehr als losen primatialen Bezug von den Sammlungen etwa der gregorianischen Reform. Daß eine alte systematische Collectio canonum so unverhohlen römisch begonnen hätte wie die 74-Titel-Sammlung, mit fast durchgängigen Papstzitaten und vor allem mit dem Spitzentitel De primatu Romae ecclesie, war der Frühzeit noch fremd ... Der Versuch, den Primat des Papstes auch in Sammlungen hervorzuheben, ist fast so alt wie das Kirchenrecht selbst, und er ging – dies sei nochmals betont – nicht von Gallien aus oder Afrika oder Illyrien oder gar Antiochien, sondern von Rom." (565). – Vittorio Peri (Vatikanische Bibliothek), La Chiesa di Roma e le missioni „ad gentes" (sec. VIII–IX) (567–642) (zur hierarchischen Gliederung der Kirche vom 4. bis zum 9. Jh.; auch zu den Missionsbemühungen des Willibrord und Bonifatius und zur Balkanmission). – Harald Zimmermann (Universität Tübingen), Der Bischof von Rom im Saeculum obscurum (643–660) (weist, wie in seinen früheren Arbeiten, zwar auf die von Baronius und vielen anderen gezogene Negativbilanz hin, betont daneben aber auch die positive Einschätzung des Papsttums im 10. Jh. und dessen Leistungen). – Daniel Stiernon (Päpstliche Lateran-Universität), Interprétations, résistances et oppositions en Orient (661–705) (Am Photianischen Schisma wird aufgezeigt, wie tief die Ansichten der byzantinischen und der römischen Kirche über den römischen Primat bereits auseinandergingen). – Horst Fuhrmann (Präsident der MGH, München), Widerstände gegen den päpstlichen Primat im Abendland (707–736) („Um es mit einem Satz zu sagen: Widerstände gegen den päpstlichen Primat gab es im ersten Jahrtausend kaum, weil die Verrechtlichung der Kirche und des Papsttums noch nicht provokant genug fortgeschritten war und weil, wo sich Widerspruch regte, dieser nur punktueller Natur war. Fast wäre man geneigt, an Rudolf Sohm zu erinnern, der das altkatholische Sakramentsrecht absetzt von dem anschließenden, mit der Verrechtlichung und der päpstlichen Gesetzgebung aufkommenden Körperschaftsrecht. Und dieses hat massiven Widerstand erfahren, vom Konziliarismus bis zur Reformation und darüber hinaus." S. 736).

Der Band wird mit einem noblen Vorwort des hochverdienten, 1993 im Alter von achtzig Jahren verstorbenen Herausgebers eingeleitet und schließt mit einem Bericht von Roland Minnerath über das Symposium (737–749). Ein Namen- und Ortsregister ist dem ausgezeichneten Werk beigegeben.

München *Georg Schwaiger*

Alte Kirche

Christoph Markschies: Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums (Europäische Geschichte, hg. v. Wolfgang Benz, Fischer Tb. 60101), Frankfurt a.M. (Fischer Verlag) 1997, 287 Seiten u. Landkarte, kt., ISBN 3-596-60101-0.

In diesem Band aus der neuen Reihe „Europäische Geschichte" hat der Jenaer Kirchenhistoriker erstmals den Versuch unternommen, eine „Strukturgeschichte der Alten Kirche" (vgl. 9) vorzulegen, wie es sie in dieser Form bisher noch nicht gegeben hat. „Strukturgeschichte" bedeutet in diesem Fall die Beschreibung von Institutionen und Lebensformen, in denen das Leben und die Frömmigkeit der Christen, christlicher Gruppen und kirchlicher Einrichtungen zur Zeit der Alten Kirche Gestalt annahm, und die Darstellung ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung. Es handelt sich bei dem vorliegenden Buch nicht um eine Kirchen- oder Theologiegeschichte im klassischen Sinn; auch nicht um den Versuch einer Frömmigkeits- oder Sozialgeschichte des antiken Christentums, so stark das Interesse an einer solchen Darstellung auch sein mag, sondern nur um die Schilderung der Entstehung und Entwicklung spezifischer Ausdrucksformen christlichen Lebens und christlicher Kultur auf dem Boden der Antike, die als religiöse Identifikationsmerkmale des Christlichen bleibende Bedeutung für die europäische Kultur erlangten.

Vor diesem Hintergrund beschreibt das Buch dann allerdings einen wichtigen Ausschnitt aus der Frömmigkeits- und Sozialgeschichte der antiken Welt, für den der Verfasser die unterschiedlichsten Quellen mit großer Umsicht, originell und fachkundig ausgewertet hat, die schriftlichen Zeugnisse antiker Autoren – heidnischer und christlicher – ebenso wie Papyri, Inschriften und archäologische Funde, die dem Leser z.T. durch Skizzen bzw. Abbildungen nahegebracht werden. Dadurch daß M. die schriftlichen Quellen ausgiebig zitiert, entsteht ein außerordentlich lebendiges Bild von der bunten Vielfalt christlichen Lebens – in seiner Nähe, aber auch in seiner Distanz zur paganen Umwelt. Als heimlicher Spannungsbogen begleitet dabei den Leser von Anfang an die Frage, wie sich die christliche Religion – ausgehend „von den Anfängen in kleinen galiläischen Dörfern" – in relativ kurzer Zeit im ganzen Römischen Reich ausbreiten und schließlich zur beherrschenden Religion in diesem Reich werden konnte.

Der Titel des Buches erinnert daran, daß und wie sich die Christen (in den Gemeinden, in der Diaspora, in der Verfolgung, als Asketen, Märtyrer oder im Mönchtum) von Anfang an – bis zum Ausgang der Antike – als Bürger zweier Welten verstanden, die in der Spannung des „Schon jetzt" und „Noch nicht" lebten und in ihrem Leben und Sterben auf unterschiedliche Weise Irdisches und Himmlisches, Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz miteinander verbanden. War dies womöglich der entscheidende Grund für die bemerkenswerte Anziehungskraft dieser „neuen" Religion in der Antike (vgl. 226ff.)?

M. gliedert den umfangreichen Stoff in vier größere Teile. Der erste Abschnitt – „Das antike Christentum – Raum und Zeit" (13–52) – gibt einen Überblick über die gesamte Epoche, reflektiert aber zugleich das Selbstverständnis der Christen im Römischen Reich (geographisch und politisch) und ihr besonderes Zeit- und Geschichtsverständnis. – Der zweite Teil – mit der etwas modernistisch klingenden Überschrift: „Individuum" (53–147) – behandelt die Themen: „Die Bekehrung zum Christentum", „Geburt, Taufe und Tod" (mit dem für die Antike wichtigen Problem des Umgangs mit den Toten) und „Das christliche Leben und seine Frömmigkeit" in seinen vielfältigen Ausdrucksformen (zur Bedeutung von Bibel, Gebet, Gottesdienst, Heiligenverehrung, Wallfahrten und anderen Ausdrucksformen der Frömmigkeit bis in das alltägliche Leben hinein). – Der dritte Abschnitt (148–176) trägt die Überschrift: „Lebensformen" und behandelt die Themen: ‚Ehe und Familie' sowie ‚Askese und Mönchtum'. Der vierte und letzte Teil (177–225) wendet sich unter dem Titel „Die Gemeinschaft" Fragen des Gemeindelebens, den übergemeindlichen Strukturen und Kommunikationsformen und schließlich den kirchlichen Ämtern zu. – Ein kurzes Schlußkapitel (226–230), das die wichtigsten Ergebnisse zusammenfaßt und den „staunenswerten Aufstieg" des Christentums noch einmal grundsätzlich reflektiert, rundet die Darstellung ab. – Es folgt dann noch ein umfangreicher und reichhaltiger Anhang mit Anmerkungen, Glossar, Abkürzungen, Hinweisen auf

Quellen und Übersetzungen sowie einer Auswahlbibliographie, einer Zeittafel, drei verschiedenen Registern und einer Landkarte.

Angesichts der Fülle des dargebotenen und selbständig verarbeiteten Quellenmaterials (und der Verarbeitung umfangreicher Literatur) ist es nicht möglich, auf Einzelheiten dieser Darstellung des Lebens und der Strukturen der Frömmigkeit der Alten Kirche näher einzugehen. Nur zwei Punkte – etwas allgemeinerer Art – sollen kurz betrachtet werden: (1) Es steigert zwar den Kontrast, wenn M. im Hinblick auf die Anfänge des Christentums auf die „kleinen galiläischen Dörfer" „in einer kaum beachteten Provinz" des Römischen Reiches verweisen kann (226). Übersehen wird dabei aber leicht die in dieser Zeit längst vorhandene und für die rasche Ausbreitung des Christentums kaum zu überschätzende Bedeutung des hellenistischen Judentums und seiner zahlreichen Synagogen in der Diaspora (außerhalb und innerhalb des Römischen Reiches). Wer das Buch von M. aufmerksam studiert, wird die Bedeutung des hellenistischen Judentums für die (prägenden) Anfänge des Christentums auf nahezu allen Ebenen wiedererkennen – im Bereich der alltäglichen Frömmigkeit ebenso wie im Festkalender und der theologischen Wissenschaft bis hin zur Verwurzelung des Glaubens in der Geschichte. Darin zeigt sich zugleich die grundsätzliche Bedeutung der frühchristlichen Abkehr von Markion mit seiner Bestimmung des Christentums als Antithese zum Judentum, auf die M. nur beiläufig hinweist (22). Erstaunlich bleibt jedoch die eigentümliche Offenheit der neuen Bewegung für alle gesellschaftlichen Schichten, Religionen und Nationalitäten sowie für beide Geschlechter (230; vgl. Gal 3,28), in der sich das Bewußtsein von ihrer eschatologischen Existenz widerspiegelt. Bemerkenswert ist vor allem die bleibende Offenheit für das geistige und religiöse Umfeld und die Bereitschaft, immer wieder neue Elemente daraus in sich aufzunehmen. – (2) Mit Recht weist M. darauf hin, daß der Prozeß der Annäherung der Christen an die pagane Umwelt (mit all seinen Fragen und Problemen für das alltägliche Leben) längst vor der sog. „Konstantinischen Wende" begonnen hatte und dieses Datum in der Geschichte der Kirche als Zäsur bisweilen überschätzt wird (vgl. 43). Gleichwohl bedeutet die Annahme des Christentums durch Konstantin einen weltgeschichtlich tiefen Einschnitt – u.a. durch die zahlreichen rechtlichen Neuerungen mit ihren Auswirkungen auf Leben, Frömmigkeit und Theologie der Kirche (aber auch auf das heidnische Imperium Romanum in seiner religiösen Vielfalt), was der Verfasser letztlich auch nicht bestreitet. – Diese Bemerkungen sollen lediglich andeuten, wie sehr es sich lohnt, diese äußerst lebendig und anschaulich geschriebene Darstellung des frühen Christentums genauer zu studieren und die in ihr liegenden Anregungen und Anstöße weiter zu diskutieren.

Abschließend zwei kleine Korrekturen: S. 56 Zeile 2 v.o. muß es heißen: 1Kor 15,8; S. 234 in Anm. 40: „Brief 75" (vgl. S. 247 Anm. 482).

Marburg *Wolfgang Bienert*

Jahrbuch für Antike und Christentum (= JAC 40), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1997, 251 S., Ln. geb., ISBN 3-402-08131-8.

Die Reihe JAC ist zum Frühjahr 1997 mit Band 40 fortgesetzt worden. Mit 11 Aufsätzen, 16 Besprechungen sowie Berichten aus dem Franz Joseph Dölger Institut liegt wieder ein informativer und interessanter Ausschnitt aus dem weiten Arbeitsfeld „Antike und Christentum" vor.

Für die Nachgeborenen sehr interessant ist der Bericht von *Ernst Dassmann* über die *Entstehung und Entwicklung der RAC* und des Franz Joseph Dölger Institutes in Bonn, das nach längeren Vorarbeiten am 13. 4. 1955 offiziell ins Leben gerufen werden konnte. Wegen fehlender Quellen ist die Entstehung der Idee und des Planes zur Herausgabe des RAC nicht mehr im einzelnen nachzuverfolgen, doch für die Zeit nach 1945 kann Dassmann ein sehr genaues Bild des mühsamen Wiederaufbauprozesses zeichnen, an dessen Ende dann 1950 die Herausgabe des ersten Bandes des RAC stand, vor allem dank der Schaffenskraft von Th. Klauser.

Zur Geschichte der Enstehung der RAC gehört auch der *Briefwechsel zwischen Theodor Klauser und Jan Hendrik Waszink 1946–1951. Norbert M. Borengässer* hat ihn zusammengestellt und kurz kommentiert. Dieser knappe Kommentar ist zu begrüßen, denn die Briefe sprechen für sich und geben ein auch heute noch beeindruckendes Bild der Aufbauzeit nach 1945. Klausers Anliegen war es, die Arbeiten am RAC möglichst schnell wieder aufzunehmen und so weiterzuführen, wie es vor dem Krieg geplant war. Der Niederländer Was-

zink aber, Schüler Dölgers und vor 1939 als Mitherausgeber vorgesehen, konnte nicht wieder da anfangen, wo man vor dem Krieg aufgehört hatte. Die inneren Verletzungen durch NS – Zeit und deutsche Besatzung saßen zu tief. So ist auch sein erster Brief vom September 1946 an Klauser in Englisch geschrieben. Den Briefen ist zu entnehmen, wie lange es dauerte, bis die Verbitterung wich. Auch Klauser mußte einsehen, daß ohne eine gründliche und auch sehr persönliche Aufarbeitung der Vergangenheit ein Neuanfang nicht möglich war. So ist dieser Briefwechsel nicht nur ein interessantes Zeitzeugnis, sondern auch ein sehr bewegendes Dokument zur persönlichen Stellungnahme und Verantwortung eines Wissenschaftlers nach 1945. Es bleibt das ganz große Verdienst Klausers, daß er diesen Fragen nicht ausgewichen ist, darüberhinaus es aber auch verhindert hat, daß aus der RAC ein englischsprachiges Werk wurde.

Michael Frede hat über den *Begriff des Individuums bei den Kirchenvätern* eine Abhandlung vorgelegt. Was auf den ersten Blick wie eine nur historische Darstellung wirkt, stellt sich für den Leser als aktuelles Problem dar. Mit der Übertragung der griechischen Begrifflichkeit, mit der die Trinitätslehre des 4. Jh. formuliert worden war, in die lateinische Sprache mit ihren anderen Denkkategorien war nicht nur ein sprachlicher Wechsel gegeben. Individuum, Identität und Person besagten und besagen etwas anderes als Hypostase. Es ist beeindruckend zu lesen, wie die Väter des Westens diese Aufgabe gelöst haben und dabei dennoch in der Tradition des Gregor von Nyssa blieben. Dem Verfasser ist zuzustimmen, daß diese Übertragung in neue Begrifflichkeiten auch heute, wo es wieder darum geht, Trinität und Person Gottes verständlich und theologisch verantwortbar neu zu formulieren, sehr hilfreich sein kann.

Mit dem *Abfassungszweck frühchristlicher Kirchenordnungen* setzt sich *Georg Schöllgen* auseinander. Hintergrund ist die Diskussion zu den Thesen Bruno Steimers zur Frage, ob die frühen Kirchenordnungen Protokolle des Gemeindelebens, die dessen institutionelle Seite auf mehr oder minder umfassende Weise regeln oder ob sie Tendenzschriften sind, die lediglich neue Fragestellungen, Probleme und Mißstände des Gemeindelebens aufgreifen und regeln. Angesichts des Interesses, dessen sich die frühchristlichen Kirchenordnungen in den letzten Jahren wieder neu erfreuen, geht es hier um eine grundsätzliche Klärung. Der Verfasser kommt nach gründlicher Untersuchung der Quellen, vor allem der Didache, der Traditio Apostolica und der syrischen Didaskalie zu der Ansicht, daß keine dieser drei behandelten Kirchenordnungen ein umfassendes Regelwerk darstellt. Die Ordnungen orientieren sich an aufgetretenen Problemen des Gemeindelebens und versuchen, dort Hilfe zu geben. So sind sie weniger theoretisches Regelwerk als vielmehr Zeichen für die Aufbrüche und Umbrüche der frühchristlichen Gemeinden.

Karin Alt ist in ihrem Aufsatz *Hippolytos als Referent platonischer Lehren* dem Umgang des römischen Bischofs Hippolytos mit der griechischen Philosophie, vor allem mit dem Platonismus, nachgegangen. Der römische Bischof Hippolytos (gest. 235) hat eine umfangreiche Darstellung der Lehren christlicher Häretiker hinterlassen, die ein wichtiges Zeugnis für die Auseinandersetzung frühchristlicher Theologie mit der griechischen Philosophie sind. Hippolytos geht dabei von der These aus, daß die Häretiker als gottlose Menschen ihre Weisheiten nicht der Heiligen Schrift, sondern der griechischen Philosophie entnommen haben. Freilich haben sie dabei die Philosophie mißverstanden und mißbraucht. An Hand intensiver Darstellungen der Lehren von Thales, Plato und Pythagoras versucht er dann, diese seine These zu beweisen. Die Verfasserin ist den Wegen und der Beweisführung des Hippolytos nachgegangen und hat das umfangreiche Material gründlich dargestellt. Ergebnis ist, daß Hippolytos zwar viel gelesen und gewußt hat, es aber nicht geschafft hat, sich in das Wesen griechischer Philosophie wirklich einzudenken. Das Wesentliche hat er nicht verstanden. Er gleicht darin jener Gruppe von Apologeten, die Meinungen sammeln, um ihre bereits vorgefaßte Meinung zu bestätigen. Es macht Freude, wenn der heutige Leser an Hand dieses ausgezeichneten Aufsatzes feststellen darf, daß es so etwas in der Kirche immer schon gegeben hat.

Die *Passio Sanctae Crispinae* steht im Mittelpunkt einer Untersuchung von *Klaus Rosen*. Der Bericht vom Martyrium der Heiligen Crispina zählt zu den echten Märtyrerakten, ist allerdings bisher nicht gründlich auf Sprache, Sache und Form der Darstellung hin untersucht worden. Der Verfasser hat die Passio daraufhin analysiert und kommt zu dem Ergebnis, daß die Akte in mehrere Abschnitte zerfällt. Dabei ist Grundlage das originale Verhandlungsprotokoll, das dann durch

einen donatistischen Verfasser nach 304 ergänzt worden ist. Eine knappe Rahmenhandlung vervollständigt das Werk. Die Heilige aus Nordafrika, die von Augustinus mehrfach erwähnt wird, entstammte einer adeligen Familie der Africa proconsularis. Ihr Reichtum wird ausdrücklich betont. Nach ihrem Märtyrertod erfuhr sie bald große Verehrung. Adel und Reichtum boten ihr bei Beginn der diokletianischen Verfolgungen zunächst Schutz, bis dann die römischen Behörden aus Gründen der Gleichbehandlung auch gegen sie vorgehen mußten. So ist die Akte nicht nur Bericht über ein Martyrium, sondern gewährt auch Einblick in die soziale Wirklichkeit inmitten der großen Christenverfolgungen des 4. Jhdts.

Die Auseinandersetzung zwischen Christentum und überkommener Religion steht auch im Mittelpunkt des Aufsatzes von *Klaus Rosen* zur Person Kaiser *Julians*.

Die Hintergründe seines *Weges vom Christentum zum Heidentum* haben Forscher zu allen Zeiten gereizt, der Frage nachzugehen, ob der Kaiser ursprünglich ein überzeugter Christ war, der sich dann zum erbitterten Verfolger wandelte, oder ob er innerlich immer dem alten Glauben verhaftet geblieben war und der Kirche nur äußerlich angehörte ? Der Verfasser geht an Hand der zahlreichen Selbstzeugnisse des Kaisers den Weg noch einmal nach, der 361 mit der offiziellen Bekanntgabe der Konversion Julians endete. Mit sehr viel Sympathie und Sorgfalt wird der Bildungsweg des jungen Julian gezeichnet, der sich wie viele seiner Zeitgenossen auf dem weiten Feld zwischen dogmatischem Christentum und überzeugtem Heidentum bewegte und manchmal selbst nicht wußte, wo er eigentlich hingehörte. Als Christ war er großgeworden, und es gibt nicht den geringsten Anlaß, daran zu zweifeln. Doch im Alter von ca. zwanzig Jahren hat er dann innerlich den entscheidenden Schritt vollzogen. Intensive Studien der antiken Götterwelt, ihrer Mythen und der zeitgenössischen Philosophie ließen ihn zu der Überzeugung kommen, daß nicht Christus die wahre Sonne sein könne, die er sein Leben lang gesucht hatte. Vor allem sein Lehrer Maximus und die Begegnung mit dem Neuplatonismus sorgten für die endgültige Wende. Dem Verfasser ist es gelungen, den inneren Werdegang eines jungen Mannes darzustellen, der auf der Suche war und am Ende einen anderen Weg gegangen ist als viele seiner gleichfalls suchenden Zeitgenossen.

In diese unruhige und zerrissene Phase des 4. Jhdt. stößt auch die Frage von *Volker Henning Decroll, An welcher Krankheit litt Basilius?* Basilius von Caesarea starb 379 an den Folgen einer langwierigen und langjährigen Krankheit. Da er in seinem umfangreichen Briefwechsel immer wieder auf diese Krankheit zu sprechen kommt, ist der Verfasser diesen Spuren nachgegangen und kommt zu dem Schluß, daß es sich bei der Krankheit des Basilius vor allem um morbus Crohn gehandelt haben muß. Morbus Crohn ist eine chronische Erkrankung des Verdauungstraktes, verbunden mit einer unregelmäßigen Darmentzündung, krampfartigen Schmerzen, Durchfall und Fieber. Andere Folgeerscheinungen, vor allem im Gelenkbereich, sind nicht auszuschließen. Neben der Erstellung dieses Befundes wird auch untersucht, wie Basilius mit dieser Krankheit umgegangen ist. So hat der große Kirchenlehrer sie zwar in festem Gottvertrauen getragen und angenommen, doch hat sie seine Sicht der Dinge in Kirche und Politik sehr stark geprägt. Ein starker Hang zu Resignation und Endzeitstimmung kennzeichnen, nicht zuletzt als Folge seiner Krankheit, seine Einschätzung von Kirche und Politik. Um so mehr ist seine enorme Schaffenskraft in den Phasen relativer Rekonvaleszenz zu bewundern, die ihm auch den Beinamen „der Große" einbrachten.

Manfred Kertsch läßt den Leser Anteil nehmen an einer kleinen Entdeckungsreise in das Briefcorpus des *Isidor von Pelusion in der sog. Catena Andreae zu Jud. 12/13.* Jener Mönch aus Pelusium, um 360 in Alexandrien geboren, gibt durch seinen umfangreichen Briefwechsel ein lebendiges und nahes Bild der Lage der Kirche in seiner Zeit. Eine Neuausgabe seiner Texte ist in Vorbereitung. Der Artikel zeigt an einem kleinen Beispiel, wie spannend Philologie sein kann, wenn sie versucht, die Quellen und Vorläufer alter Texte aufzuspüren.

Mit der Faszination Roms als geistigem Phänomen beschäftigt sich ein Aufsatz von *Ulrich Eigler, Horaz und Sidonius Apollinaris. Zwei Reisen nach Rom.* Beide Reiseberichte werden gegenübergestellt und verglichen. 37 v. Chr. reist Horaz von Rom nach Brundisium und überdenkt aus Anlaß seiner Reise sein Verhältnis zu dieser Stadt und ihrem geistigen Klima. Fast 500 Jahre später, Ende 467 n. Chr., reist der spätere Bischof Sidonius Apollinaris aus der Auvergne nach Rom. Neben Staatsgeschäften will er der Stadt des Heiligen Petrus und der Märtyrer seine Reverenz er-

weisen. Apollinaris kennt den Bericht des Horaz, und obwohl seine Motivation zur Reise eine ganz andere ist, wird auch er eingefangen von der Faszination dieser ewigen Stadt. Den modernen Leser überkommt nach der Lektüre dieses Aufsatzes das Verlangen, es den beiden gleichzutun.

Nicht nach Rom, dafür aber nach Köln führt der Aufsatz von *Sebastian Ristow* zur *Frage einer frühchristlichen Bischofskirche unter dem Kölner Dom.* An Hand von Plänen, Skizzen und Berichten wird ein sehr informativer Bericht zum Stand der derzeitigen Grabungen unter dem Dom gegeben. Ein eindeutiger Nachweis für die Errichtung einer frühchristlichen bischöflichen Hauptkirche unter dem Dom kann bisher noch nicht geführt werden. Doch die Grabungen sind noch nicht am Ende und man darf auf weitere Entdeckungen gespannt sein.

Bonn *Wilhelm-Peter Schneemelcher*

Bernard Meunier: Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le Salut et la question monophysite (= Théologie historique 104), Paris (Beauchesne Éditeur) 1997, XIX u. 304 S., kt., ISBN 2-7010-1354-2.

Die mit Feingespür für das theologische Denken des Cyrill sehr textnah verfaßte Studie lenkt den Blick auf die Wertschätzung, die die cyrillische Christologie auf monophysitischer wie auf orthodox-chalkedonischer Seite erfahren hat, und spitzt die Frage nach dem Grund für ihre dauerhafte Autorität auf die Frage nach dem genauen Status der Menschheit des Christus zu. Meunier geht diese Frage aber nicht direkt an, sondern auf dem Weg über die Soteriologie und fragt zuerst nach der Menschheit, die der Christus zu heilen kommt und die von Cyrill v.a. als Sujekt einer Geschichte, nämlich der Heilsgeschichte betrachtet wird (3).

Ausgehend von der Beobachtung, daß im Gesamtwerk des Cyrill immer wieder schematisierte Zusammenfassungen der Heilsgeschichte (Meunier bezeichnet sie als „résumés de foi sotériologiques", vgl. Einleitungskapitel S.6) begegnen, die, geformt durch die Frage nach dem Grund der Inkarnation, der Verlorenheit der Menschheit vor dem Kommen des Christus das durch ihn gebrachte Heil entgegensetzen, sieht Meunier die cyrillische Soteriologie wesentlich durch die paulinische Adam-Christus-Typologie strukturiert; entsprechend behandelt er im ersten Teil seiner Untersuchung in zwei Abschnitten zunächst den Fall Adams (25–98) und dann den zweiten Anfang (99–157) durch Christus. Der zweite Teil der Untersuchung („Die mit Gott vereinte Menschheit") befaßt sich im ersten Abschnitt mit der für Cyrill zentralen Heilsvorstellung von der Teilnahme an der göttlichen Natur (159–213); unter den Aspekten der leiblichen und der geistlichen Teilnahme geht es hier um die Frage nach der subjektiven Aneignung des Heils durch die einzelnen Menschen auch in den Sakramenten. Der zweite Abschnitt macht schließlich den Schritt „vom Heilswerk zum Sein des Heilands" (215–290), fragt also nun nach dem genauen Status der Menschheit des Christus und beschreibt Cyrills Christologie als Christologie der Aneignung, wobei die Kategorie der Aneignung in der Christologie in Entsprechung gesehen wird zu der der Teilnahme in der Soteriologie. Die beschriebenen vier großen Abschnitte des Buchs werden jeweils von einer „Introduction" und einer „Conclusion" gerahmt. Im Anhang findet sich ein Index der Bibelzitate (291–295) sowie ein Index der angeführten Cyrillstellen (297–304); ein Sachregister wird nicht geboten.

Meunier ist bemüht, die wesentlichen Vorstellungen und Anliegen des Cyrill in ihrer Struktur zu erfassen, ohne sie in ein systematisches Korsett zu zwingen. So macht er immer wieder auf gleitende Perspektiven und mehr bildlich-untechnische Ausdrucksweisen bei Cyrill aufmerksam, etwa bei der Beschreibung des Sündenfalls und v.a. der Übermittlung der Folgen davon von Adam auf seine Nachkommen (vgl. 27 u.83); die Texte z.B., die Meunier 71–77 zum Verlust des Heiligen Geistes als Folge des Falls anführt, schwanken zwischen der Perspektive auf Adam als Individuum und der auf die ganze menschliche Natur, zwischen dem Einbüßen der Gottebenbildlichkeit und ihrer bloßen Verdunklung, zwischen der Sünde als Grund und als Auswirkung des Falls, zwischen dem Verlust des Geistes unmittelbar nach dem Fall des Adam bzw. in Anlehnung an Gen 6 erst nach dem Anwachsen der Sünde in der Menschheit.

Im Zusammenhang mit der Frage, ob das Bild von Christus als dem zweiten Adam nicht einfach den Beginn der ganzen Geschichte von vorn und schließlich gar eine ewige Wiederkehr nahelegt, zeigt Meunier 106f anhand der Auslegungen von Joh 1,29 und Joh 1,32f, daß Cyrill mit der Adam-Christus-Typologie nicht auf die Parallelisierung zweier Existenzen

oder Verhaltensweisen, sondern auf die Konsequenzen davon, auf ihre universelle Wirkung abhebt: Nicht damit er gehorcht, wo Adam ungehorsam war, hat Gott seinen Sohn geschickt, sondern weil der erste Adam die Gabe nicht bewahrt hat; und nicht, damit Gott schließlich einen Menschen ihm Gehorsam erweisen sieht, sondern damit der Sohn die Folgen seines Gehorsams allen Menschen übermittelt. An der Beschreibung der Überwindung der Sünde läßt sich in der Tat die Eigenart cyrillischer Soteriologie besonders gut festmachen. Da mag einen der Umstand etwas irritieren, daß Meunier diesen Aspekt so pointiert als moralischen von der „lecture physique du salut" durch Cyrill unterscheidet (120 und ausgehend vom Kommentar zu Joh 14,20 schon ab 111), lassen doch die entsprechenden in Abschnitt 2 des ersten Teils („Le second commencement") ins Feld geführten Texte klar erkennen, daß hier das Heilswerk jedenfalls nicht mit menschlichem Gehorsam oder einer menschlichen Verdienstlichkeit seitens des Christus erklärt wird. In diesem engen Sinn darf man also die Titulierung „moralisch" bei Meunier nicht nehmen. So hält er denn auch fest, daß Cyrill gerade im Kommentar zu Joh 14,20 das moralische Thema (der Christus fällt nicht in Sünde) an das metaphysische Thema der Unwandelbarkeit des Göttlichen bindet; dieses ontologische Charakteristikum wird im menschgewordenen Logos zum moralischen Zustand (112). Dieselbe Beobachtung macht Meunier u.a. im Osterfestbrief 19 von 431: Da dem Logos zueigen geworden, war sein Leib von den Leidenschaften, denen wir unterworfen sind, befreit und sozusagen verwandelt in einen Zustand gottgeziemender und unsagbarer Reinheit; wie er dem Tod überlegen war, da er zum Fleisch dessen, der von Natur Leben ist, geworden ist, auf die gleiche Weise hat er die Macht der Sünde zertreten. Der neue Adam besiegt also die Sünde, weil er Gott ist (113). „La lecture physique du salut, c'est un fait, a tendance à éclipser sa dimension morale" (122), was Meunier im weiteren, dann auch für die Wiedererlangung der durch Adam verlorenen Gabe des Heiligen Geistes aufzeigt. Dennoch betont Meunier S. 154–156 völlig zurecht, daß die göttliche Identität des Heilands Cyrill keineswegs hindert, auch den menschlichen Faktor des Heils herauszustellen. Er führt eine Stelle aus Thesaurus 15 an: Da sich kein Mensch fand, der uns hätte einen Weg zurück zum ursprünglichen Zustand zeigen können, wird notwendigerweise der menschenliebende Logos Gottes selber, der von Natur ungeschaffen ist, als Mensch geschaffen wegen uns ... Und zu Joh 19,4 erklärt Cyrill, wie Satan, der in Adam die ganze Natur des Menschen besiegt hat, nun von ihr besiegt wird, indem er betont: Mensch nämlich war er (der Heiland), wenn auch von Natur aus Gott, der keine Sünde hat. So trifft Meunier m.E. Cyrills Denken ganz exakt, wenn er zusammenfassend feststellt: Gott rettet, aber erst nachdem er Mensch geworden ist (155). Für Cyrill ist der Logos also ins Fleisch gekommen, um unser Heil zu vollbringen; das ist die Grundlage all seiner christologischen Rede (217). Festzuhalten ist, worauf Meunier u.a. im Zusammenhang mit der Analyse des Gebrauchs der Mia-Physis-Formel (255ff.) hinweist, Cyrills bleibende Reserve gegenüber dem Begriff der Natur für die Menschheit des Christus. Aber sie wird von ihm auch nirgends auf eine quantité négligeable reduziert (225, hier aufgezeigt aus dem Brief an die Mönche zu Beginn der nestorianischen Kontroverse). So fehlt einerseits der individuellen Menschheit des Christus nichts, damit sie der unseren in allem – außer der Sünde – gleich ist; andererseits ist diese individuelle Menschheit des Christus Mittlerin, durch die uns die göttlichen Güter wie Sieg über Tod und Sünde und der Besitz des lebensspendenden Geistes zukommen: Sie gibt weiter, was nicht aus ihr kommt, aber sie trägt dazu bei, daß wir es empfangen: Aktivität und Passivität sind in dieser Funktion gemischt; und da die soteriologischen Überlegungen der Christologie Form geben (und nicht umgekehrt), ist es nach Meunier logisch, daß dieser Mischfunktion ein verschwommener ontologischer Status korrespondiert. Die Menschheit Christi in sich ist kein Subjekt, weil das, was sie gibt, von Gott gegeben werden muß; dennoch ist sie es, die gibt (281) und müßte vom Logos nicht angeeignet werden, wenn er diese Wirkung direkt hervorbringen würde (284). Schließlich sieht Meunier die Wirkung der Theologie des Cyrill nicht zuletzt in ihrer Popularität begründet, was eben daran zu sehen ist, daß sich diese Christologie der Aneignung auch in der religiösen Praxis (er nennt Ikonenverehrung und Sakramentenfrömmigkeit) bewährt hat (289).

Meine eigene Arbeit „Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar" (Bonn 1996) konnte Meunier wohl nicht mehr

einsehen. Umso erfreulicher ist es, daß er, wo sich die Fragestellungen kreuzen, zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt.

Tübingen *Gudrun Münch-Labacher*

Anne Ducloux: Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises: IV^e – milieu du V^e s., (= de l'archéologie à l'histoire), publié avec le concours de l'Université Paris XII, Paris (De Boccard) 1994, 320 S., Br., ISBN 2-7018-0088-9.

Das vierte und fünfte nachchristliche Jahrhundert, dem sich die Verfasserin (V.) in ihrer 1992 in Paris eingereichten Dissertation widmet, ist der bedeutendste Zeitraum für die Entstehung des Kirchenasyls, da die in den römischen Rechtscodices (Cod. Theod. und Cod. Iust.) tradierten ersten Asylgesetze der römischen Kaiser dem letzten Jahrzehnt des vierten und den ersten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts entstammen. Lange Zeit war in der Forschung umstritten, seit wann die Kirchen Asylrecht besäßen. Insbesondere Juristen und Rechtshistoriker haben häufiger die These vertreten, das Kirchenasyl sei gewohnheitsrechtlich entstanden, blieben jedoch nähere Beweise schuldig. V. stößt nun in diese Lücke vor und versucht erstmals diese Theorie argumentativ zu untermauern, indem sie die tradierten Gesetze in den jeweiligen Kontext der kontemporären Erzählungen von Asylfällen aus der Praxis einordnet, um auf diese Weise Aufschluß über das (faktische oder juristische) Bestehen eines Kirchenasyls zu gewinnen. V. kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Im vierten Jahrhundert bestehe eine Praxis (*usage*) der Flucht zur Kirche, aber noch kein Recht. Die Synode von Serdica 343/344 bezeuge, daß diese Praxis bereits etabliert gewesen sei. Doch sei die *reverentia* der Kirchen häufig verletzt worden, was auch mit den Turbulenzen der Zeit (Arianismusstreit) zusammenhänge (15–51). Diese Sakrilege stellten wiederum eine Herausforderung an die Bischöfe dar, sich gegen die Profanisierung der Gotteshäuser und zu Gunsten der Flüchtenden einzusetzen. Herausragende Autoritäten wie Ambrosius, Augustinus und Johannes Chrysostomus sorgten schließlich dafür, daß das praktizierte Kirchenasyl zu einem Recht *supra legem* geworden sei (254) und hätten auf diese Weise mitgeholfen, daß sich dieses Recht am Ende des vierten Jahrhunderts so stark ausgedehnt habe, daß man nunmehr von einem „Gewohnheitsrecht" (*coutume*) sprechen könne. Die drei Wesenselemente des Gewohnheitsrechts seien vorhanden: Es handle sich zwar weniger um eine längere Zeit fortgesetzte (*vetustas*), dafür aber um eine häufig praktizierte Übung, außerdem liege ein gemeinsamer Wille des Volkes vor (*consensus populi*) und es bestehe ein objektives vernünftiges Bedürfnis (*ratio*) nach diesem Recht. Der Staat habe dieses Gewohnheitsrecht geduldet und höchstenfalls den Mißbrauch eingeschränkt (wie etwa durch die Gesetze von 392 und 397), nicht aber die *coutume* insgesamt untersagt (53–80). Grundlage des Gewohnheitsrechts sei die Überzeugung gewesen, daß der sakrale Raum unter dem besonderen Schutz Gottes stehe, weshalb der Verletzer der *reverentia loci* göttliche Sanktionen zu befürchten hätte (85–103; 255–256). Dies habe schließlich dazu geführt, daß der *reverentia* des sakralen Ortes ein höherer Stellenwert zugekommen sei und in den Gotteshäusern wirkliche Asylorte entstanden seien (141). Deshalb seien viele der zahlreichen Asylverletzungen aus Gründen der Staatsraison in dem turbulenten Italien des beginnenden fünften Jahrhunderts geschehen, jedoch sei häufig die *reverentia loci* nicht unmittelbar verletzt worden, sondern der Flüchtige sei mit List und Tücke aus dem Gotteshaus herausgelockt und dann erst bestraft worden (105–142), während in den Asylfällen in Afrika, die dem privaten Rechtsbereich zuzurechnen seien, das Gewohnheitsrecht respektiert worden sei (145–158). Diese verstärkte Respektierung des Gewohnheitsrechts seitens der Bevölkerung und der Machthaber sowie der Druck einflußreicher Kirchenfürsten wie des Augustinus, der die Kirchen zu einem *commune refugium* für alle machen wollte, hätten dem Staat schließlich keine andere Möglichkeit gelassen, als das eigentlich dem göttlichen Rechtsbereich zugehörende Gewohnheitsrecht *a posteriori* im Jahre 419 für den Westen anzuerkennen, indem er den Bruch des Kirchenasyls zu einem strafbaren Delikt machte und den Geltungsbereich des Gewohnheitsrechts vom kirchlichen Innenbereich auf eine Umgebung von 50 Schritten um die Kirche herum ausdehnte (165–207). Ab diesem Zeitpunkt sei das Kirchenasyl nicht mehr Gewohnheitsrecht, sondern positives Recht (190). Für den Ostteil des Reiches sei die Anerkennung erst 431 vollzogen, allerdings im darauffolgenden Jahr für Sklaven wieder eingeschränkt worden (214; 258). Mit Inkraftreten des Codex Theo-

dosianus im Westen habe im Jahr 438 das Gesetz von 431 im gesamten Reich Gültigkeit erlangt (214–216; 235).

Allerdings ist die von V. angewandte Methode der Interpretation dieser Gesetzestexte im zeitgeschichtlichen Kontext keineswegs neu und wurde auch schon von einer wichtigen Arbeit (H. Langenfeld: Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II., Bonn 1977) so angewandt, deren Ergebnis in zwei Aufsätzen (J. Herrmann: Cod. Theod. 9,45: De his, qui ad ecclesias confugiunt, in: G. Kleinheyer, P. Mikat (Hg.): Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für H. Conrad, Paderborn u.a. 1979, 271–282, und unabhängig von den beiden vorgenannten: A. D. Manfredini: ‚Ad ecclesiam confugere', ‚ad statuas confugere' nell' età di Teodosio I, in: Atti dell' Accademia romanistica constantiniana. VI convegno internazionale, Perugia 1986, 39–58) bestätigt wurde. Nach diesen Untersuchungen gab es vor dem fünften Jahrhundert keine positive Rechtssetzung des römischen Staates zum Kirchenasyl. Dies kann auch als kleinster gemeinsamer Nenner zwischen den Arbeiten von Langenfeld u.a. und V. gelten.

Bedauerlicherweise hat V. diese drei Arbeiten völlig übersehen. Deshalb vermißt man bei manchen Detailfragen eine Auseinandersetzung mit der internationalen Forschungsliteratur ebenso wie bei der Gesamtthese. Stellt man nun die Arbeit von V. in den Kontext der Arbeiten von Langenfeld u.a. und interpretiert auf diesem Hintergrund die Quellen, so ergeben sich in inhaltlicher Hinsicht folgende Bedenken:

1. Das erste positive Gesetz zum Asylrecht scheint spätestens im Jahre 409 erlassen worden zu sein. Denn V. berücksichtigt die im Zusammenhang mit der Donatistengesetzgebung erlassenen Konstitutionen des Kaisers Honorius aus den Jahren 405–409 zu wenig, denen immerhin die Anfrage der afrikanischen Bischöfe aus dem Jahre 399 vorausging *ut pro confugientibus ad ecclesiam, quocumque reatu inuolutis, legem de gloriosissimis principibus mereantur, ne quis audeat eos abstrahere* (CChrSL 149,194,394-396). Die einzige Quelle, die als Beweis für die Ineffektivität des Gesetzes von 409 herangezogen wird, ist Aug. epist. 28* (153–157; 159): Ein gewisser Victorinus floh ca. 416 in die Kirche des Augustinus; der Tribun Peregrinus behauptete, er sei im Besitz eines *commonitorium* seines Vorgesetzten und forderte die Herausgabe des Flüchtigen. Als Peregrinus dem Augustinus das Schreiben vorlas, ohne es allerdings aus den Händen zu geben, schöpfte der Bischof Verdacht, bezweifelte die Authentizität des Schreibens und der Forderung und wandte sich in einem Brief über den Bischof Novatus an den *comes*.

Doch diese Quelle stellt letztendlich keinen schlüssigen Beweis dar, da sie über den Ausgang des Falles nichts berichtet, da die *reverentia loci* nicht verletzt wird und da die Legitimität der Forderung des Peregrinus nach Herausgabe des Flüchtlings von Augustinus ernsthaft in Zweifel gezogen wird. Der Tribun Peregrinus mußte doch Gründe haben, warum er dem Augustinus das *commonitorium* nicht überreichte, und der Bischof machte sich sicher nicht umsonst Hoffnungen auf eine positive Lösung des Falls durch Korrespondenz mit dem Vorgesetzten des Tribuns. Die Beweisführung bei der Interpretation dieses Briefes von Augustinus zeigt vielmehr prototypisch die häufig spekulative Vorgehensweise von V.: „Toutefois, qu'un de ses (sc. des *comes*) subordonnés, Peregrinus, ait prétendu faire livrer Victorinus par les clercs et que ceux-ci s'y soient laissés prendre, au point d'en être tout à fait bouleversés, laissent à penser que le comte aurait pu, en tout légalité (le vide legislatif aidant), faire extraire le réfugié" (155). Da umgekehrt aber die Gesetze der Jahre 405–409 eindeutig die Merkmale der Asylie aufweisen (sc. das Untersagen gewaltsamen Wegschleppens und jeder gewaltsamen Handlung), muß man wohl die erste positive Asylrechtsgesetzgebung spätestens in das Jahr 409 legen. Und in der Tat beweist der von V. offensichtlich übersehene, in die Jahre 413/414 zu datierende Brief 151 des Augustinus, daß durch die Donatistengesetzgebung der Jahre 405–409 die Gotteshäuser in Afrika den Flüchtigen offensichtlich Schutz boten.

2. Die vorgestellten Fälle von Kirchenflucht genügen den antiken Kriterien des Gewohnheitsrechts nicht. Zwar lassen sich wohl die nach antiker Tradition für das Gewohnheitsrecht konstitutiven Bestandteile des *consensus populi* und der *ratio* erkennen, doch muß V. selbst zugeben, daß das Kriterium der *vetustas* nicht erfüllt ist, weshalb dieses einfach gleichsam durch einen Advokatentrick durch das Kriterium der häufigen Inanspruchnahme des „Asyls" ersetzt wird, die der *coutume* Autorität verleihe (60; 158). Leider bezeugt jedoch keine antike Rechtsquelle, daß das Kriterium der *vetustas* durch das der zahlreichen Inanspruchnahme ersetzt werden kann. Vielmehr stellt die *interpre-*

tatio zu Cod. Theod. 5,20,1 ausdrücklich fest: *longa consuetudo, quae utilitatibus publicis non impedit, pro lege seruabitur.* Und bis heute ist die Permanenz ein wesentliches Kriterium des Gewohnheitsrechts. Auch das Kriterium der zahlreichen Inanspruchnahme, das auf der ab dem letzten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts steigenden Zahl der tradierten Asylfälle basiert, ist sehr vage, da die erhaltenen Beispiele nach dem Zufallsprinzip und dem subjektiven Interesse der jeweiligen Autoren tradiert sind, aber nicht unbedingt Schlüsse auf die Zahl der tatsächlichen Asylfälle zulassen.

3. Die überwiegende Zahl der interpretierten Fälle von Kirchenflucht sind keine Fälle von Asyl nach antiker Terminologie. Gerade hier zeigt sich die grundlegende Schwäche der Arbeit: V. definiert an keiner Stelle, was sie genau unter „Asyl" verstehe. So spricht sie etwa bei Aug. epist. 268 (145–149) von einem Flüchten „dans l'église" (146), obwohl der Text lautet: *ad auxilium sanctae ecclesiae convolavit.* Der Flüchtling eilt also *zur* Kirche in der Hoffnung dort Schutz und Beistand zu finden, nicht aber *in* die Kirche, weil ihm dort Asyl staatlicherseits oder auch gewohnheitsrechtlich garantiert ist. Deshalb ist er auch auf die Interzession des betreffenden Bischofs angewiesen. Diese Art der Flucht wird allerdings, wie bereits Schlesinger erkannt hat (E. Schlesinger: Die griechische Asylie, Diss. Gießen 1933), nach antiker Terminologie mit dem Begriff der „Hiketeia" bezeichnet, während sich der Begriff der „Asylia" ausschließlich auf die staatliche Unverletzlichkeitsgarantie bezieht. Bei Aug. epist. 258 liegt somit eindeutig ein Fall von Hiketeia, nicht aber von Asylie vor. V. dagegen verwendet den Begriff des Kirchenasyls für die Kirchenasylia im engeren Sinne ebenso wie für die Hiketeia. Dies mag mitunter damit zusammenhängen, daß V. den Unterschied zwischen Hiketeia und Asylie zwar kennt (110–111), allerdings fälschlicherweise annimmt, die Hiketeia der Griechen habe nur die Unschuldigen oder unfreiwillig Kriminellen (224) geschützt. Hier wäre sicherlich ein vertieftes Studium des Sachverhalts auch auf dem Hintergrund neuerer Literatur (etwa U. Sinn: Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung 105 (1990) 53–116) wünschenswert gewesen. Denn zu Beginn ihrer Untersuchung merkt V. wohl (50), daß in den Berichten über die Asylfälle des vierten Jahrhunderts nicht das Wort *asylum*, sondern der Ausdruck *confugere* verwendet wird und sie spricht hier in der Regel auch selbst von *refugium* statt von „Asyl". In diesem Zusammenhang hätte man überlegen müssen, ob der Begriff der Hiketeia nicht der Situation angebrachter wäre. Statt dessen spricht V. jedoch, obwohl sie die antike Bedeutung des Begriffs Asyl kennt (34), in der Zusammenfassung (254) wieder undifferenziert von „Asyl".

Dieses grundlegende Defizit führt schließlich dazu, daß auch noch andere Fälle von Kirchenflucht als „Asylfälle" bezeichnet werden, obwohl es sich doch nur um Fälle von Hiketeia, häufig mit anschließender Interzession des zuständigen Geistlichen, handelt (z.B. 54–56). So ist etwa das Argument, daß die privaten „Asylfälle" aus den beiden Jahrzehnten um die Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert die Respektierung des Kirchenasyls bezeugten, wenig stichhaltig, da V. sich ausschließlich auf Schriften des Augustinus und ausschließlich auf Fälle, die in seinem Einflußbereich stattfanden, stützt und dabei das Gewicht der Autorität des Augustinus und die Bedeutung der bischöflichen Interzession, die hier wohl die Primärursache für den Schutz der Flüchtenden waren, zu wenig beachtet. In einigen Fällen ist auch lediglich die Tatsache der Flucht zur Kirche, nicht aber der Erfolg bzw. Mißerfolg der Flucht tradiert, so daß nicht mehr erkennbar ist, ob es sich um „Asylfälle" handelt (132–134; 53–54). Eine gewisse Anzahl von Fällen deutet sicherlich darauf hin, daß die *reverentia loci* einen relativ hohen Stellenwert hatte und nur widerwillig gebrochen wurde. Allerdings entspringt dies eher einer natürlichen Scheu und Ehrfurcht der Menschen vor dem Göttlichen, die sich in allen Religionen und Kulturen nachweisen läßt, und beweist weniger die Existenz eines Gewohnheitsrechts. Analysiert man dagegen das Gesetz von 392 (56–60) näher, so rekurriert dieses eindeutig auf das Verstecken von Kirchenflüchtlingen durch die Bischöfe. War das Kirchenasyl als Gewohnheitsrecht allgemein etabliert und vom Staat toleriert, wie V. behauptet, so ergibt sich keine Notwendigkeit zum Verstecken von Flüchtlingen. Und auch das Gesetz von 398 macht letztlich deutlich, daß die Flucht in die Kirche keinen hinreichenden Schutz darstellt, sondern die Ordination oder ein anderer Schutz eines Klerikers hinzukommen muß (*ad ecclesiam confugiens vel clericus ordinatus vel quocumque modo a clericis fuerit defensatus* [Cod. Theod. 9,45,3]).

Insgesamt betrachtet, zeigen die Flucht eines Bedrängten, der sich in höchster Not an Gott als eine dem irdischen Recht übergeordnete Instanz wendet und sich deshalb in die Kirche begibt, in der bloßen Hoffnung, dort Schutz und Beistand zu finden (Hiketeia), und die sich aufgrund der fehlenden staatlichen Schutzgarantie beinahe obligatorisch anschließende Interzession des zuständigen Ordinarius bei der weltlichen Macht den engen Konnex mit der caritativen Tätigkeit der Kirche. Dieses Handeln des Flüchtenden und des Priesters bzw. Bischofs ist letztendlich ein moralisches, das nicht oder bestenfalls unzureichend mit der Terminologie des Rechts zu erfassen ist. Auch deshalb erscheint die an sich schon defizitäre Theorie von der gewohnheitsrechtlichen Entstehung des Kirchenasyls fragwürdig.

Trotz der Mängel, die die Gesamtthese von V. aufweist, liegt gewiß ein wichtiges Buch für denjenigen vor, der sich mit der Materie des Kirchenasyls beschäftigt; denn es handelt sich um die umfassendste und materialreichste Monographie zu den Jahrzehnten der Entstehung des Kirchenasyls, die auch neuere narrative Texte berücksichtigt. Das Lesen wird dadurch erleichtert, daß in dem umfangreichen Anhang (263–290) die nicht immer leicht zugänglichen Texte in Originalsprache abgedruckt sind. Allerdings wäre bei der Erarbeitung der Dissertation ein höheres Maß an Sorgfalt erforderlich gewesen. V.a. hätte man die internationale Forschungsliteratur besser recherchieren und berücksichtigen müssen, im Anhang hätte man aus Gründen der besseren Lesbarkeit und der Einheitlichkeit des Schriftbildes die griechischen Texte besser abschreiben als einfach aus den einschlägigen Quellensammlungen (wie etwa der PG) kopieren sollen und durch ein nochmaliges Korrekturlesen hätte man sicherlich so manchen der übermäßig vielen Druckfehler bzw. Fehler im Schriftbild (z.B. 55; 59; 83; 122; 139; 153; 155; 159; 182; 201; 213; 217; 222; 226; 227; 233; 235; 268) oder die falsche Seitenangabe 43 Anm. 5 vermeiden können. Dem Rezipienten sei deshalb anempfohlen, das Buch sehr kritisch und nur im Kontext der internationalen Forschungsliteratur zu lesen.

Eichstätt *Markus Babo*

Georgios Makris: Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites. Edition und Kommentar von Georgios Makris mit einer Übersetzung von Michael Chronz (= Byzantinisches Archiv Bd. 17), Teubner Verlag Stuttgart und Leipzig 1997, 170 S., geb., ISBN 3-8154-7740-9.

Ein wichtiger Text der byzantinischen Hagiographie liegt in einer neuen Edition vor. Diese entspricht den Anforderungen, die man heute an eine Textausgabe stellt. Der Herausgeber stellte sich die Aufgabe, seine Ausgabe sollte „einen verläßlichen Text der Vita des Heiligen Gregorios Dekapolites bieten sowie die Diskussion zur vermeintlichen Frage der Autorschaft abschließen" (Vorwort), und diese Aufgabe hat er gelöst. Man kann allerdings die Enttäuschung schwer unterdrücken, daß er sich seine Aufgabe nicht weiter gestellt hat.

Es handelt sich um die Vita eines Heiligen aus der Zweiten Phase des Ikonoklasmus. Sie erzählt das Leben eines Mannes aus der isaurischen Dekapolis, der bereits als Kind Neigung zu asketischer Lebensweise zeigt und sich einer von den Eltern gewünschten Heirat durch Flucht zu einem Eremiten entzieht. Seine Mutter stimmt dem Eintritt ins Kloster zu; im ersten Kloster gerät er durch offene Kritik am ikonoklastischen Abt in Konflikt, im zweiten verbringt er vierzehn Jahre. Mit Billigung des zweiten Abts, seines Onkels, zieht er sich als Eremit in eine Höhle zurück, besteht Dämonenkämpfe (Kap. 6–10) und wird mit Visionen belohnt (Kap. 11–16). Eine himmlische Stimme fordert ihn zu Reisen auf, die ihn über kurz geschilderte Stationen nach Rom und Syrakus führen (Kap. 17–27). Seine Zeit als Rekluse in Syrakus wird durch mehrere Wundergeschichten illustriert (Kap. 28–33), dann begibt er sich wieder auf die Reise, an deren Ende er sich in Thessalonike niederläßt, wo er die meisten seiner Wunder verrichtet (Kap. 36–51, 54–65); in dieser Zeit macht er noch eine Reise nach Byzanz und dem Bithynischen Olymp, die in der Erzählung eines Zeugen referiert wird (Kap. 52f.). Als Abschluß seines Lebens folgt eine ausführliche Würdigung seiner Tugenden (Kap. 66–74). Genau beschrieben wird die Erkrankung, die zu seinem Tode führt (Kap. 75–78). Schon bei seiner Aufbahrung geschieht das erste Wunder, der Leichnam wird ausgestellt und bewirkt noch viele Heilungen (Kap. 79–90). Eingerahmt wird die Vita von Prooimion und Epilog.

Hauptverdienst der Ausgabe ist sicher die neue Textrezension. Makris wertete 24 Handschriften aus, die er ausführlich bespricht. In der Präfatio verstößt einzelnes gegen den Usus der Textkritik, aber

diese Anstöße bedeuten noch nicht, daß der textkritische Apparat nicht insgesamt vertrauenswürdig wirkt. Ein Vorschlag: 4,1 οὗ μετ' οὐ πολὺ statt οὐ μετ' οὐ πολὺ (einer der häufigen relativischen Anschlüsse).

Sehr dankbar ist man, daß der Vita eine Übersetzung von Michael Chronz beigegeben ist; sie ist mit den kleinen Abstrichen, die man bei jeder Übersetzung machen wird, klar und gut (7,12 παντευχία „vollständige Rüstung", vgl. 8,4, nicht „Ringmauer"; 89,5f. sollte das Bibelzitat auch in der Übersetzung deutlich werden; ein paar stilistische Anstöße).

Der Testimonienapparat ist sehr breit; leider sind weder Lemmata noch der Wortlaut der Testimonien angeführt, so daß nicht klar wird, ob es sich um einen Nachweis für die Übernahme eines Satzteils oder die Anspielung auf einen ganzen Erzählzusammenhang handelt. Manche Parallelen sind weit entfernt; insgesamt enthält der Apparat viele treffende Hinweise. (Verbesserungsvorschläge: 3,8 cf. Mt. 2,12 statt Ilias; 17,2–5 cf. RAC 15 s. v. Himmelsstimme, e. g. Vit. Ant. cap. 49 statt Mt.; Epilog 22f. nur 1Cor 2,9.) Nützlich ist die Beigabe verschiedener Indices.

Das, was Makris über die Vita schreibt, also seine Einleitung und der Kommentar in den Anmerkungen, ist nur verständlich als Beitrag zu einer vorangegangenen langen und verwickelten Forschungsgeschichte. Wer in diesem Band der Vita des Gregorios Dekapolites zum ersten Mal begegnet, sucht vergeblich nach einer allgemeinen Einleitung (etwa zum Hintergrund des Ikonoklasmus), einer Forschungsgeschichte oder einer Begründung für die Auswahl der behandelten Themen. Er muß die angegebene Literatur zu Rate ziehen, um Makris' Stellungnahmen zu einzelnen Problemen zu verstehen, und wird in einigen Fällen immer noch irritiert sein von dessen Auswahl und Argumentation. (Übrigens hätte der Verlag die Einleitung unbedingt sprachlich glätten müssen.)

Ein Thema der Einleitung ist Ignatios Diakonos als Autor der Vita, sein Profil und die Entstehung der Vita. Makris' Argumentation zur Autorschaft beseitigt eine Schwierigkeit der Annahme eines einzigen Ignatios, nämlich den vermeintlichen Metrik-Unterricht bei dem Patriarchen Tarasios (S. 5–8), führt aber keine positiven Gesichtspunkte auf. Darin vermag die Einleitung nicht zu befriedigen; doch entwirft sie ein stimmiges Bild des von ihr postulierten Autors, eines Metropoliten, der sich den Ikonoklasten angeschlossen hatte, deshalb als Metropolit von Nikaia (wahrscheinlich 843) abgesetzt wurde und sich mit den Viten von und Hymnen auf ikonophile Heilige zu rehabilitieren suchte (S. 4; zur Auseinandersetzung mit dem Ikonoklasmus S. 29–34). In den Kommentaren zum Text der Vita weist Makris immer wieder auf die impliziten Plädoyers des Ignatios für eine milde Haltung gegenüber kirchlichen Amtsträgern mit Kontakten zu den Ikonoklasten hin (S. 67, 99, 135; einige Hinweise erscheinen allerdings unberechtigt, so zu Kap. 8f. und 25f.). Ohne Makris' Hinweise würde der Bezug auf den Ikonoklasmus dem Leser fast entgehen; man vermißt aber Ausführungen darüber, welchen Stellenwert der Bilderstreit für die Vita hat. – Ein wesentliches Verdienst für das Portrait des Autors Ignatios Diakonos hat sich Makris durch dessen Werkliste erworben (S. 11–22).

Neben der Gestalt des Autors läßt Makris die Entstehung der Vita plastisch werden (S. 25–29). Joseph Hymnographos, „der wohl produktivste unter den bedeutenden byzantinischen Kirchendichtern", Schüler des Gregorios, später Abt des von ihm gegründeten Bartholomaios- und Dekapolites-Klosters in Konstantinopel und nach seinem Tode selbst als Heiliger verehrt, gab die Vita in Auftrag, die vermutlich vor dem Schrein mit den Gebeinen des Gregorios Dekapolites vorgetragen wurde. Wenn Makris vermutet, daß Joseph mit der Vita seines Meisters nicht völlig zufrieden gewesen sei, da bestimmte wichtige Motive der Heiligenverehrung fehlen (Motive, die Joseph selbst in seinen Kanones auf Gregorios behandelt hat), hätte man gerne eine Stellungnahme zu einem Auftragswerk, das den Auftraggeber nicht zufriedenstellt.

Insgesamt freut man sich über eine schöne, brauchbare Textausgabe, von der aus die Forschung fortschreiten kann. Sie muß fortschreiten, und es hätte Makris' Verdienst noch wesentlich vergrößert, wenn er dargelegt hätte, auf welchen Gebieten welche Fragen noch offen sind. In seiner Darbietung wirken die Ergebnisse geschlossen und lassen kaum ahnen, mit welchem Schwarm von Problemen man sich bei diesem Text seit langem herumschlägt.

Historiker benutzen den Text als eine Quelle über das Thessalonike im 10. Jahrhundert mit seinem slawischen Umland, eine Quelle, die zeitlich noch nicht weit von ihren Ereignissen entfernt ist und auf verläßlichen Nachrichten beruht. Liest man den (von Makris angegebenen) Auf-

satz von Mango, so sieht man, wie sehr der Ehrgeiz der historischen Forschung darauf zielt, genaue Daten der Verwaltungsgeschichte zu rekonstruieren und Informationen über die politischen Verwicklungen der verschiedenen Völkerschaften herauszulösen. Makris lehnt eine solche Auswertung nicht ab; denn seine kommentierenden Anmerkungen reagieren zum guten Teil auf solche Probleme, aber der Hintergrund der historischen Fragestellung wird in seinem Buch nirgends einigermaßen umfassend dargelegt.

Eine andere historische Fragestellung ist die religionsgeschichtliche: Was für ein Heiliger ist Gregorios im Vergleich zu den Helden anderer Heiligenviten? Wie geht die Vita auf den Bilderstreit ein, gerade wenn sich der Autor in diesem Punkte rehabilitieren will? Wie stellt sich die Vita zu den Idealen des Mönchtums und den Forderungen an den Klerus? Makris erwähnt den Widerspruch der Reisen des Gregorios zum mönchischen Gebot der stabilitas loci (zu 17,1f.), aber er weist nicht hin auf die Harmonie zwischen den eigentlich gegensätzlichen Formen des Mönchtums, dem völlig allein lebenden Heiligen vom Eremitentyp und dem koinobitischen Mönchtum (vertreten vom zweiten Kloster des Gregorios und dem Bartholomaios- und Dekapolites-Kloster, in dem man ihn nach seinem Tode verehrt). Soziologische Fragen des Mönchtums werden nicht angesprochen, etwa wenn in Kap. 11 ein Diener-Mönch auftritt.

Ein anderer Bereich, den Makris nicht bearbeitet, nicht einmal umrissen hat, ist die literarische Gestalt des Werkes. (Auf „Sprache und Stil" geht er sehr punktuell ein, S. 46–48: Es finden sich Hinweise zum Bildungshintergrund und zur Klangfigur des doppeldaktylischen Schlusses, ohne daß er Hörandners Ergebnisse anhand seiner neuen Ausgabe überprüft.) Man vermißt Beobachtungen, wie sehr das Werk bis in die Syntax hinein zum Vorlesen konzipiert war und wie sich die Auffassung des Heiligen und des Wunders in der Struktur niederschlägt. Als literarische Werke hat man Heiligenviten noch viel zu wenig behandelt, desto dringender ist die Aufgabe.

Berlin *Karin Metzler*

Mittelalter

Peter Dinzelbacher: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn – München – Wien – Zürich (Schöningh) 1996, 295 S., 66 Abb., geb., ISBN 3-506-72026-0.

Als durch zahlreiche Arbeiten zur mittelalterlichen Visionsliteratur, Mystik und Mentalitätsgeschichte generell ausgewiesener Kenner der Problematik lag es für Dinzelbacher nahe, sich auch mit dem Phänomen der Angst im Mittelalter zu beschäftigen. Grundlage des vorliegenden Buches sind vier zwischen 1986 und 1993 erschienene Aufsätze, die in stark veränderter und erweiterter Form ohne einzelne Nachweise sich mit neu geschriebenen Abschnitten „zu einem homogenen Ganzen" (S. 283) fügen sollen. Darüber hinaus kann der Verf. auf rund 60 eigene Arbeiten, die in Anmerkungen und Bibliographie verzeichnet sind, zurückgreifen. Entstanden ist daraus ein interessanter Längsschnitt, der dem heutigen Leser sowohl die Andersartigkeit mittelalterlicher Mentalität als auch erstaunliche Kontinuitätsphänomene nahezubringen vermag. Zahlreiche in der Regel gut eingefügte Quellenzitate (stets in Originalsprache und eigenen Übersetzungen dargeboten) sowie ausführliches, zum Teil bislang unveröffentlichtes Bildmaterial (dessen Wiedergabe im Druck allerdings manchmal zu wünschen übrigläßt, vgl. S. 84 f., 164, 187, 272) machen den Band zu einer anregenden Lektüre.

Die Einleitung (S. 9–25) diskutiert den Begriff der Angst und stellt heraus, daß „in der ganzen Epoche eine außerordentliche Angst vor dem Schicksal nach dem Tode (herrschte), wie auch eine intensive Hoffnung darauf, zu den wenigen Erwählten zu gehören" und daß es sich bei diesem „eschatologischen Schrecken ... um ein Spezifikum des damaligen Christentums" handeln müsse (S. 19). Das Interesse richtet sich bei dessen Erfassung vor allem auf die Dämonen. Der Umgang mit ihnen erfolgte in zeitlich abgrenzbaren unterschiedlichen Mustern. Vom 4. bis zum 10. Jahrhundert „rufen die Ängste vor ihnen Aggressionen hervor, die unmittelbar gegen diese Projektionen gerichtet werden:

es dominiert das Motiv des siegreichen Streites gegen den Bösen". Im Hochmittelalter ist eine „auffallende Zunahme der dämonischen Präsenz in der bildenden Kunst" zu beobachten, und seit „dem Ende des 12. Jahrhunderts mehren sich die Zeugnisse für das Gefühl, von bösen Geistern allenthalben eingeschlossen zu sein". Dementsprechend wird vom 13. bis zum frühen 16. Jahrhundert die „Macht der Dämonen ganz wesentlich höher eingeschätzt als vordem". Das führt teils zu passivem Erleiden, teils zu drastischerer Vorgehensweise. „Es genügen nicht mehr die konventionellen Sakramentalien gegen" den Teufel, „er muß in seinen Gliedern, den Ketzern und Hexen, gefaßt und mit Feuer in die Hölle zurückgeschickt werden" (S. 24 f.).

Diese Entwicklung wird dann in dem umfangreichen Hauptteil ‚Aus der Geschichte der religiösen Angst' näher beschrieben (S. 27–260). In chronologischer Abfolge wird eine Fülle von Zeugnissen präsentiert und ausgewertet, wobei die Materialmasse den Leser hier und da zu erschlagen droht. Im Frühmittelalter herrscht der Kampf der Heiligen mit den Dämonen vor (S. 27–80), wobei die Kirche offensichtlich „die Überlieferungen von den streitenden und siegreichen Heiligen an die Stelle jener von den siegreichen Heroen der Heiden" gestellt hat (S. 77). Das Hochmittelalter ist bestimmt von der Präsenz des Teufels (S. 81–134), es ließ die Menschen „unter dem doppelten Druck eines furchteinjagenden Gottes und eines genauso furchteinjagenden Teufels" zittern (S. 132). Todes- und Gottesangst in Spätmittelalter und Frühneuzeit ist das längste Kapitel gewidmet (S. 135–260), das sich besonders auf ‚die tötende Gottheit' als Neuschöpfung dieser Zeit konzentriert. Dabei steht es für Dinzelbacher „völlig außer Frage, daß ein sehr großer Teil der religiösen Ängste, die die Kirche zu bannen versprach, von eben ihr in der Katechisierung der Kinder und Erwachsenen erst erzeugt worden war" (S. 251), womit nicht nur die Rolle der Priesterschaft als Heilsvermittler, sondern auch der wirtschaftliche Aspekt des Phänomens angesprochen ist. Der ‚Retractio?' überschriebene Schlußteil (S. 261–281) betont, daß es zwar durchaus „Heilsgewißheit, Himmelshoffnung und Freude an Gott" gab (S. 263), insgesamt betrachtet jedoch die angstbesetzten Aspekte der Religion überwogen. Produziert wurden sie von Priestern und Mönchen, „wobei es sich sowohl um Manifestationen erlebter eigener Angstphantasien handelte .... als auch häufiger um phantasievolle Konstrukte der Einschüchterung, die ohne bewußten Erlebnishintergrund am Schreibpult entstanden waren" (S. 273). Die intensive Heiligenverehrung wird vor diesem Hintergrund als „Produkt der bedrängten Lebensumstände wie der Angst" interpretiert (S. 274). Abschließend konstatiert der Verf. „die deutliche Dominanz der Angstvorstellungen im kirchlich vermittelten Christentum des Mittelalters" (S. 276). „Gottesangst und Teufelsangst sind die Seiten *einer* Medaille. Sie hatten mit dem Ende des Mittelalters keineswegs an Virulenz verloren" (S. 281).

Dinzelbacher entfaltet ein umfassendes und in sich durchaus schlüssiges Panorama, das durch stringentere zusammenfassende Systematik noch besser hätte zugänglich gemacht werden können. In der relativ knappen Bibliographie (S. 287–295) überrascht das Fehlen so grundlegender Werke wie Jacques Le Goffs *Geburt des Fegefeuers* (Paris 1981; München 1990) und Arnold Angenendts *Heilige und Reliquien* (München 1994). Auch zum für das Mittelalter so zentralen Phänomen der Memoria findet sich keine Literatur. Dadurch vermißt man auch in der Darstellung den einen oder anderen Aspekt, etwa den der Nutzung der sozialen Kategorie der Memoria zur Überwindung der Angst (wozu die ebenfalls nicht genannten Arbeiten von Otto Gerhard Oexle u.a. heranzuziehen wären). Bezüglich der Einschätzung der Quellen müßte im übrigen intensiver nach deren möglicher Prägung durch bestimmte Deutungsmuster gefragt werden.

Die Anmerkungen des Bandes beschränken sich auf die notwendigsten Nachweise und verzichten in der Regel auf die Auseinandersetzung mit der Forschung. Manchmal nennen sie nur einen Titel ohne Seitenverweis (S. 52 f.), was für den Benutzer wenig ertragreich sein dürfte, oder sie geben eine Kurzangabe, die in der Bibliographie nicht aufgelöst wird (S. 64 Anm. 2). Die Vita Willibrordi sollte nicht mehr nach Migne, sondern nach der MGH-Ausgabe zitiert werden (S. 256). Das sind Marginalien. Weitaus schwerer wiegt, daß der Autor keine Zeit fand, ein Abbildungsverzeichnis und vor allem Register anzufertigen. Diese Lücke ist bei einem Buch von derartiger Materialdichte unverständlich. Da aber ein einschlägiger Artikel im *Lexikon des Mittelalters* fehlt, wird man trotz mancher Kritik zukünftig nach Dinzelbachers Arbeit greifen.

Everswinkel *Lutz E. v. Padberg*

Próinséas Ní Chatáin / Michael Richter (Hrg.): *Irland und Europa im früheren Mittelalter.* Bildung und Literatur = Ireland and Europe in the early Middle Ages, Stuttgart (Klett-Cotta) 1996, 8, 318 S., geb., ISBN 3-608-91308-4.

Die Bedeutung der frühen irischen Kirche für die Ausbreitung, Etablierung und Ausformung des Christentums in der europäischen Zivilisation des Mittelalters ist unumstritten. Nach der irischen Mission im angelsächsischen England wurde in einer zweiten Phase Ende des 6. Jahrhunderts durch Columban den Jüngeren die iro-fränkische Klosterbewegung initiiert, die den Gedanken der um Christi willen übernommenen asketischen Heimatlosigkeit, der Peregrinatio, auf den Kontinent trug. Sowohl die spezifische Gestaltung des Bußwesens als originärer Beitrag der irischen Kirche wie auch deren herausragende Handschriftenkultur wirkten formbildend. Hatte die ältere Forschung den irischen Beitrag eher unterschätzt, so beleuchtet die moderne ihn überaus intensiv, was kürzlich Michael J. Enright zu einem Beitrag mit dem treffenden Titel ‚Iromanie – Irophobie Revisited: A Suggested Frame of Reference for Considering Continental Reactions to Irish peregrini in the Seventh and Eighth Centuries' in dem von Jörg Jarnut u.a. herausgegebenen Sammelband *Karl Martell in seiner Zeit* (Sigmaringen 1994, S. 367–380) veranlaßte.

Ist die Bedeutung Irlands für das frühmittelalterliche Europa auch sicher noch nicht abschließend einzuschätzen, so ist seine Tragweite doch durch eine Fülle von Untersuchungen in den letzten Jahren entscheidend vorangebracht worden. Die wichtigsten Impulse gingen dabei von einem internationalen Kolloquium aus, welches das Tübinger Europa Zentrum im Jahre 1979 durchführte und dem weitere Veranstaltungen in Deutschland und in Irland folgten. Als stattliches Ergebnis liegen vier die Forschung bereichernde Bände vor: Zunächst der zweiteilige Ertrag der ersten Tübingen Tagung *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter,* hg. von Heinz Löwe, Stuttgart 1982, und dann, jeweils betreut von Próinséas Ní Chatháin und Michael Richter, die 1984 und 1987 erschienenen Bände *Irland und Europa: Die Kirche im Frühmittelalter* und *Irland und die Christenheit: Bibelstudien und Mission.*

Der hier anzuzeigende Band setzt diese Reihe fort, indem er 15 Beiträge eines Kolloquiums präsentiert, das im März 1994 am University College Dublin stattfand. Bis auf einen französischen Artikel sind alle Aufsätze in englischer Sprache abgefaßt. Im Grunde handelt es sich also um ein englisches Buch, dem wohl nur mit Rücksicht auf den deutschen Verlag ein zweisprachiges Vorwort und deutsche Überschriften für die drei Teile des Buches beigegeben worden sind. Vor dem Hintergrund der generellen Frage nach der Bedeutung Irlands für die europäische Geistesgeschichte und die Entwicklung des Christentums geht es um die Bildungsinhalte und -institutionen Irlands, zu deren kulturspezifischer Besonderheit das Neben- und Miteinander der lateinischen und irischen Sprache gehört. Die hochspezialisierten Beiträge sind in drei gleichgewichtige Themenkomplexe aufgeteilt. Der erste erörtert ‚Bibel und Liturgie' am Beispiel der Würzburger Paulus-Glossen (Aidan Breen), der Collectio Canonum Hibernensis (Luned Mair Davies), der frühen irischen Eschatologie (Martin McNamara) und Liturgie (Marc Schneiders) sowie einiger Hymnen (Jane Stevenson). Der zweite Teil behandelt ‚Sprache und Literatur' mit Untersuchungen zu ‚Gaelic/Norse folklore contacts' (Bo Almqvist), St. Galler Glossen (Rijcklof Hofman; Pierre-Yves Lambert), mittelirischen Homilien (Gearóid MacEoin) und ‚Ogham terminology in Táin Bó Cuailnge' (Próinséas Ní Chatháin). Der ‚Geschichte und Hagiographie' überschriebene dritte Themenbereich erörtert ‚Veleda from a comparative perspective' (Michael J. Enright), die Theologie Columbans (James P. Mackey), ‚Eriugena's theory of the *Periphyseon:* explorations in the neoplatonic tradition' (Dermot Moran), die Quellenbenutzung in der irischen Hagiographie (Jean-Michel Picard) und ‚The personnel of learning in early medieval Ireland' (Michael Richter).

Der Blick auf die behandelten Themen läßt erkennen, daß es sich vornehmlich um Spezialstudien handelt, deren Ertrag für die Forschung hier nicht ausgelotet werden kann. Deshalb nur wenige Hinweise zu einigen Beiträgen des letzten Teils: Die praktisch nur nach den Quellen gearbeitete knappe Analyse von Mackey zeigt, daß Columbans Verständnis von Sünde und Gnade dem des Pelagius näher zu stehen scheint als dem des Augustinus. „For this I am sure, that we should not allow the Western dominance of Augustine's anti-Pelagian theology of nature and grace to prevent us from appreciating the Christian orthodoxy and more acceptable alternative of the treatment of all things natural that we find in Columbans and perhaps more generally in old Irish Christian thought and practice" (S. 239).

Vor allem am Beispiel von Adomnáns Vita Columbae zeigt Picard das hagiographische Arbeitsprinzip, das er ‚Tailoring the sources' nennt und das zu einer Fülle von Entlehnungen und Parallelen führt. „The intricate interlacing of literary echoes which opens and closes the *Vita Columbae* cannot fail to intrigue and to impress even a modern reader. This was probably the effect intended by the writer as part of his apologetic purpose. It furthermore reveals that texts written outside Ireland 300 years before Adomnán were not just hanging in the monastic library, but were studied in detail and used in a most sophisticated manner" (S. 273). Der gerade auch methodisch aufschlußreiche Beitrag des Mitherausgebers Richter schließlich nutzt irische Annalen der Jahre 661 bis 1131, um die Namen und Bezeichnungen irischer Gelehrter zu untersuchen (Liste ‚Irish scholars and men of learning in the Irish annals 661–1131' S. 290–308) und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß traditionelles und christliches Lernen parallel existierten. „What can be stated at present is that early Irish society could thrive on two kinds of culture that influenced each other over the centuries" (S. 288).

Der sorgfältig edierte, mit Handschriftenindex, Bibelstellenverzeichnis und Register ausgestattete Band kann in seiner akribischen Gelehrsamkeit selbst als ein Beispiel für das Ausstrahlen irischer Bildung bis in die Gegenwart bezeichnet werden.

Everswinkel *Lutz E. v. Padberg*

Geneviève Bührer-Thierry: Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et Souabe 876–973, Paris (Picard) 1997, 278 S., mehrere Karten und Tabellen, kt., ISBN 2-7084-0525-X.

Seit dem hohen Mittelalter war „Heiliges Römisches Reich" (Sacrum Romanum Imperium) die staatsrechtliche Bezeichnung für den Herrschaftsbereich des abendländischen Römischen Kaisers und der in diesem Bereich verbundenen Reichsterritorien. Dieses Imperium war in der Nachfolge des antiken Römischen Reiches im Westen und in Konkurrenz zum Oströmischen, Byzantinischen Reich des Ostens entstanden und wurde in der Kaiserkrönung des Frankenkönigs Karls des Großen durch Papst Leo III. (am Weihnachtsfest 800) erneuert. Nach dem Verfall des Fränkischen Reiches wurde die Römische Kaiserwürde des Westens in der Salbung und Krönung des deutschen Königs Ottos I. des Großen durch Papst Johannes XII. (Lichtmeßtag 962) wiederhergestellt, um bis zum förmlichen Ende 1806 mit dem deutschen Königtum verbunden zu bleiben. Die Kirche des Heiligen Römischen Reiches war wie das ganze Reich eine aristokratische Institution feudaler, lehnsrechtlicher Ausprägung; was sie unter den Ottonen einigte und zur Reichskirche werden ließ, war ihr reichsrechtlicher Status. Als solche bildete sie einen integrierenden Bestandteil des Reiches, das wiederum mit dem König und Kaiser an der Spitze einer sakralen Idee verpflichtet war. Die ottonische Reichskirche verband die Stämme des Fränkischen Reiches, stützte zugleich die Zentralgewalt des sakralen König- und Kaisertums, integrierte die herzoglichen Gewalten und Stammesregionen, festigte und bewahrte die Einheit des Reiches sowie seines durch den gesalbten König und Kaiser verkörperten Rechtes, damit des nach außen und innen zu sichernden Friedens.

Die vorliegende Arbeit, eine 1994 an der Universität Paris-IV-Sorbonne angenommene Dissertation, widmet sich der Geschichte des süddeutschen, will sagen bayerisch-alemannischen Reichsepiskopats im 9./10. Jh.; sie untersucht im besonderen seine zumal politische Stellung im „Übergang" von der karolingischen zur ottonischen Zeit, d.h. zwischen dem Jahr 843 (Vertrag von Verdun) und dem Ende der Regierung Ottos I. des Großen im Jahr 973. Die hier geleistete Untersuchung konzentriert sich hauptsächlich auf die von Otto I. zwar nicht begründete, aber nunmehr ganz bewußt in den Dienst des Reiches gestellte und in ihrer Verfassung und personellen Zusammensetzung zum tragenden Fundament der sich bildenden Reichseinheit umgestalteten Reichskirche. War sich schon König Heinrich I. der großen Bedeutung der Kirche in seinem Reich für den Aufbau des deutschen Königtums und für die Festigung des noch ungefestigten Reiches bewußt, beseitigte Otto I. die herzoglich-bayerischen Sonderrechte und behielt sich u.a. auch die Besetzung der Bischofskirchen der Salzburger Kirchenprovinz und Eichstätts vor: er hatte die Erkenntnis darüber, welche Bedeutung die Bischöfe als Stützen für seine Herrschaft innehatten, nun vollends umgesetzt. Auf diesem Hintergrund wird die immens politische Funktion der Reichsbischöfe, ihr großer Einfluß auf die Reichspolitik deutlich.

Das herausragende Verdienst der Studie liegt in der auf einer souveränen Beherr-

schung der einschlägigen Quellen und Literatur beruhenden klaren Analyse, mit der die Autorin zeigen kann, daß die „Wurzeln" der ottonischen Reichskirche im Süden des Reiches, näherhin in den Bistümern des bayerisch-alemannischen Raumes zu suchen sind. Das Thema wird in elf auf drei Abschnitte verteilten Kapiteln minutiös entfaltet, die mit einer exakt-instruktiven begrifflichen Einführung in den Gegenstand, in das Phänomen Reichskirche und -episkopat, in die geographischen Gegebenheiten sowie die Quellenlage eingeleitet werden und in einer konzis-zusammenfassenden Schlußfolgerung ausklingen: der Reichsepiskopat im Rahmen der politischen Gegebenheiten, das Konzil als Instrument der Regierung, die Bischöfe unter Otto I., wobei stets die Rolle der bayerischen und „schwäbischen" Bischöfe im Zentrum der Betrachtung steht. In fünf Teilen des umfangreichen Anhangs (231–259) wird anhand von akribisch erstellten Tabellen und Genealogien das Ergebnis der Studie schematisch und statistisch gebündelt und im Überblick nochmals sichtbar gemacht; es darf als gelungenes Koordinatensystem für die Geschichte der Bistümer Augsburg, Konstanz, Chur, Straßburg, Salzburg, Freising, Passau, Regensburg, Säben-Brixen und Eichstätt im 9. und 10. Jh. betrachtet werden. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenverzeichnis stehen am Schluß einer in flüssiger Diktion gehaltenen Untersuchung, die als vorzüglich zu bezeichnen ist.

München *Manfred Heim*

R. W. Southern: Scholastic Humanism and the Unification of Europe. Vol. I: Foundations, Oxford-Cambridge/USA (Blackwell) 1995, XXI u. 330 S., Ln. geb., ISBN 0-631-19111-9.

Die Scholastik war mit ihrem universalen Anspruch nicht nur für die Kirchen- und Theologiegeschichte, sondern auch für die allgemeine geschichtliche Entwicklung Europas von weitreichender Bedeutung. Der britische Historiker R. W. Southern hat es sich mit einem auf drei Bände konzipierten Werk zum Ziel gesetzt, das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen dem theologischen Denken und seinem politischen Kontext aufzuzeigen. Der vorliegende erste Band widmet sich den Anfängen dieser Entwicklung im Zeitraum zwischen 1060 und 1160. Der Band ist in zwei Abschnitte gegliedert, dessen erster sich den Zielen, den Methoden sowie den vielfältigen Bedingungsfaktoren der Scholastik widmet (15–233), um dann im zweiten Teil die Transformation der scholastischen Lehre in ein Rechtssystem nachzuzeichnen (235–318). Dem entspricht eine geographische Schwerpunktsetzung, insofern die erste Entwicklungsphase von den nordfranzösischen Kathedralschulen dominiert wurde, während die rechtliche Umsetzung von Bologna ausging.

Die grundlegende Intention der Scholastik war es, jene mit dem Sündenfall verlorengegangene Erkenntnis des Menschen in ihrer allumfassenden Einheit wiederherzustellen (4f). Insofern nun dazu in allen Wissenschaftszweigen eine intensive Beschäftigung mit der Tradition erfolgte, entwickelte sich in der Auseinandersetzung mit Texten, und das hieß mit Sprache und Argumentationsstrukturen, eine einheitliche Untersuchungsmethode (11). Dieses systematische Streben nach Erkenntnis betrachtet der Verf. als eine besondere Erscheinungsform des ‚Humanismus', wobei dieser im Unterschied zu dem in der Renaissance vertretenen Typus eher wissenschaftlich als literarisch ausgerichtet gewesen sei und er sich durch die Verknüpfung des Natürlichen mit dem Übernatürlichen von dem elitären Humanismus der Renaissance ebenso deutlich unterschied wie vom säkularen Humanismus der Moderne (21 u. 44).

Ausgehend von der Dignität der menschlichen Natur und der Intelligibilität der Natur insgesamt konzentrierte sich das scholastische Erkenntnisstreben auf eine Innenschau, deren soziologische Prägung durch die Situation des Klosterlebens unverkennbar war, die gleichwohl nicht zum Rückzug und zur Isolation führte, weil ein Ideal von Freundschaft die Gleichgesinnten vereinte (26ff). Allerdings zeigte sich doch eine wesentliche Beschränkung in der Hinsicht, daß in der Fixierung auf Texte der Horizont des Lesesaals nicht überschritten wurde, weshalb die Natur im scholastischen Bezugsrahmen der Schulen auch nicht wirklich beobachtet wurde und sich Naturwissenschaften hier nicht in der Weise entwikkeln konnten, wie es griechischer und islamischer Philosophie möglich gewesen war (37f). In deren Tradition bildete sich eine Gruppe von Naturforschern, die individuell und in deutlicher Abgrenzung zu den scholastischen Schulen andere Erkenntniswege beschritten. Mehr Aufmerksamkeit als den Naturwissenschaf-

ten schenkten die scholastischen Theologen und Juristen den Regeln sozialen Zusammenlebens in der christlichen Gemeinschaft. Angesichts der sich in dieser Zeit verändernden Lebensbedingungen, wie sie sich im Wachstum von Bevölkerung und Wohlstand widerspiegelten, wurden in der Auseinandersetzung mit Aristoteles Grundüberzeugungen des frühen Mittelalters revidiert, die insbesondere das Ideal der Besitzlosigkeit und die Bewertung des Handels sowie die Anschauung vom bellum iustum betrafen (45ff). Mit der spätmittelalterlichen Krise verlor dann das scholastische Denkkonzept in einem Maße an Überzeugungskraft, daß es schließlich sogar als Ursache des Niedergangs angesehen wurde, insofern es entgegen der eigenen Zielsetzung einer umfassenden Erkenntnis eher im Wege zu stehen schien (52ff). Dieses Urteil als ein Mißverständnis aufzuklären ist die dezidierte Absicht des Verf. (56).

Zunächst widmet sich der Verf. der Schule von Chartres. Dabei legt er einen bereits 1970 publizierten Text zugrunde (61–88), um anschließend auf die Forschungsdebatte, die damit ausgelöst wurde, zu antworten (88–101). Die Kernthese des Verf. lautet, daß die Ansicht aufgegeben werden müsse, in Chartres habe sich gegen die allgemeine Tendenz der Scholastik eine in sich geschlossene Denkschule erhalten, die einen besonderen Typ des Humanismus vertreten habe (60ff).

War es ein wesentliches Kennzeichen der Scholastik, daß sie sich mit der Auslegung von Texten befaßte, so kam der biblischen Exegese dabei besondere Bedeutung zu. Überzeugt von der Irrtumslosigkeit wie auch der Universalität der Bibel wurden Untersuchungs- und Auslegungsmethoden entwickelt, die sich der göttlichen Symbolsprache widmeten (108ff). Ihre Auslegung zielte um der grundsätzlichen theologischen Intentionen willen auf eine Analyse der sprachlichen und logischen Struktur der Texte, um so die menschliche Erkenntnis grundlegend zu erweitern (125ff). Damit, und das betrachtet der Verf. als das größte Verdienst der scholastischen Schulen, eröffnete sich erstmals nicht die Flucht aus der Welt, sondern die Arbeit in ihr als ein Heilsweg für prinzipiell alle Glaubenden (130). Für den Verf. beschränkt sich die Rolle der Schulen in diesem Zeitraum darauf, traditionelle Interpretationen zu reorganisieren und zu systematisieren, nicht aber – wie im Früh- und Spätmittelalter – in der Auseinandersetzung mit der eigenen Lebenserfahrung und anderen Wissenschaften neue Ansätze der Interpretation und der Symbolisierung zu suchen (118ff).

Hinsichtlich der sozialen und politischen Voraussetzungen der Scholastik entfaltet der Verf. die enge Verknüpfung einer gesellschaftlichen Entwicklung, die von wachsendem Wohlstand und komplexeren Strukturen geprägt war, mit den entsprechenden rechtlichen und administrativen Neuerungen einerseits sowie eindeutigeren Glaubensregeln andererseits, die sowohl der Gesamtbevölkerung verbindliche Orientierungen vermitteln als auch speziell die gesellschaftliche Rolle des Klerus bestimmen sollten (136f). So entfaltete sich eine „Symbiose" von schulischer, d.h. scholastischer, Bildung und Herrschaftsausübung, deren gemeinsames Ziel es war, eine allgemeine Akzeptanz in rechtlich-administrativer und religiöser Hinsicht zu erreichen (141f). Damit grundsätzlich vereinbar war innerhalb der systembedingten Grenzen eine Meinungsvielfalt, wie sie insbesondere in den Schulen gepflegt wurde und diese geradezu zu den eigentlichen „Parlamenten" dieser Zeit werden ließ (144f). Die im Unterschied zu anderen Orten vielfältigeren Möglichkeiten, in wirtschaftlicher und räumlicher Hinsicht zu expandieren, ließen Paris zu der „scholastischen Metropole" schlechthin werden (198ff, Abb. 2).

Die Universalität scholastischen Denkens basierte auf der Qualität wie auch der Quantität der Lehrenden und Lernenden. Deren Verhältnis untereinander zeichnete sich sowohl durch Tradition und Loyalität als auch durch Konkurrenz aus (165f u. 191f). Damit verknüpft waren vielfältige existentielle Unwägbarkeiten, deren Bewältigung oftmals den Eintritt in ein Kloster nahelegten (171ff). Eine Konsequenz der beschleunigten Veränderungen war es, daß es nun als Auszeichung verstanden wurde, zu den ‚moderni' gerechnet zu werden (186f). Dem entsprach die seit der Mitte des 12. Jahrhunderts verbreitete Überzeugung, daß der Erkenntnisprozeß seinen Höhe- und Endpunkt erreiche (189f). Das Studium selbst zeichnete sich durch einen strengen Aufbau, einen engen persönlichen Austausch innerhalb der Gemeinschaft und eine größtmögliche Differenzierung der Erkenntnisperspektiven aus (224).

Der eher theoretischen Dimension der Scholastik korrespondiert ihre praktische Umsetzung in Gestalt einer Rechtssetzung, der sich der Verf. im zweiten Teil widmet. Stand eine solche Transformation von Lehre in Recht an sich schon seit

dem frühen Mittelalter in Diensten der Herrschaftssicherung, so wurde doch mit den strukturellen Veränderungen des 11. Jahrhunderts eine Systematisierung der verschiedenen Rechtstraditionen und -ansprüche notwendig (238f). Während es jedoch in den scholastischen Zentren des nördlicheren Europas nur zu teilweisen Modifikationen und praktisch-theologischen Interpretationen bestehender Rechtssätze kam, wie der Verf. am Beispiel Lanfrancs und Ivos zeigt (250ff), nahm die grundlegende Neuerung ihren Ausgang von Norditalien. Der Verf. sieht den Grund hierfür in dem Gegensatz zwischen einer episkopalen und lokalen, „föderalistischen" Kirchenstruktur auf der einen Seite und einer päpstlich-zentralistischen Ausrichtung auf der anderen Seite (261). Dem entgegen stand jedoch zunächst, daß die politischen und kirchlichen Strukturen Norditaliens sowie die ambivalente Rolle des römischen Rechts der Entwicklung eines umfassenden Rechtssystems eher im Wege standen (264ff). Daß Bologna zum Zentrum der neuen Entwicklung wurde, lag einerseits an dessen enger Beziehung zur Kurie und ist andererseits das Verdienst Gratians, dem es gelang, Lehre und Recht zukunftsweisend zu verknüpfen. Er ist damit auf eine Stufe mit Petrus Lombardus zu stellen, unterschied sich jedoch von diesem dadurch, daß er auf keine Vorarbeiten zurückgreifen konnte (285). Die Bedeutung von Gratians Werk besteht für den Verf. darin, daß hier ein neues System kirchlichen Rechts entwickelt und zugleich eine neue scholastische Disziplin geschaffen wurde, deren Begrifflichkeit unmittelbar in der Rechtspraxis gründete (291). Von besonderem Interesse ist dabei, daß wie in seinem Umfeld so auch bei Gratian selbst ein Meinungsumschwung hinsichtlich der Möglichkeit zu verzeichnen ist, das römische Recht mit dem kanonischen zu verbinden (297ff). Durch die gelungene Überbrückung von Prinzipienerkenntnis und Lebenspraxis erlangte Gratians Decretum weitreichende Beachtung und eine autoritative Geltung, die der päpstlichen Jurisdiktion zugute kam, dadurch aber zugleich die politische Gegnerschaft anderer Herrschafts- und Rechtsansprüche provozierte (306f).

Dem Verf. ist es mit diesem Werk gelungen, die vielfältigen Bedingungsfaktoren für das Entstehen der Scholastik ebenso aufzuzeigen wie deren Doppelstruktur als theologische Lehre und als Rechtssystem. Durch die Erhellung des historischen Kontextes nicht zuletzt auch mittels biographischer Konkretisierungen wird das historische Phänomen so ergründet und veranschaulicht, daß über den historischen Ertrag dieses Werkes hinaus die von dem Verf. in der Einleitung hervorgehobene Ambivalenz der Zersplitterung des modernen Denkens und der daraus entsprungenen Sehnsucht nach dem mittelalterlichen Ordo an Virulenz gewinnt.

Bonn *Michael Basse*

Geneviève Brunel-Lobrichon (u.a. Hrg.), *Sainte Claire d'Assise et sa postérité.* Actes du Colloque international organisé à l'occasion du VIII[e] Centenaire de la naissance de sainte Claire (Paris, 29 septembre – 1[er] octobre 1994). Paris, Publication du comité du VIII[e] centenaire de sainte Claire 1995. 540 S. ISBN 2-9508415-1-1.

Parallel zur Ausstellung aus Anlaß des 800. Geburtstag der Klara von Assisi (Katalog: Beauté et Pauvreté. L'art chez les clarisses de France. Paris, Panthéon 1994/95. Hg. v. Jacques-Charles Gaffiot und Dominique Rigaux. Paris 1994) fand in Paris unter der Patronanz der UNESCO ein Symposion statt, das die Spezialisten zur Geschichte der Heiligen versammelte und die Geschichte des Ordens bis zur Gegenwart, vor allem in Frankreich, zum Thema hatte. Damit fügt sich dieser Kongreß in den Kranz ähnlicher Veranstaltungen ein, die vor allem in Italien stattfanden.[1] Zahl-

[1] Chiara di Assisi. Atti del XX Convegno internazionale. Assisi, 15–17 ottobre 1992 (Atti dei Convegni della Societá Internazionale di Studi Francesani. N.S. 3). Spoleto 1993. – Chiara d'Assisi e la memoria di Francesco. Atti del Convegno per l'VIII centenario della nascita di santa Chiara. Fara Sabina, 19–20 maggio 1994, a cura di A. Marini e M.B. Mistretta (Collana di monografie francesane 2). Rieti 1995. – Chiara e il secondo ordine. Il fenomeno francescanao femminile nel Salento. Atti del Convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di santa Chiara di Assisi. Nardò, 12–13 novembre 1993, a cura di G. Andenna e B. Vetere. (Saggi e ricerche 29). Galatina 1997. – Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII. Atti del Convegno di studi organiz-

reiche gehaltvolle Aufsätze sind anzuzeigen. In seiner Einleitung *Sainte Claire et les mouvements religieux féminins de son temps* (13–28) stellt André Vauchez die Heilige in den größeren Rahmen der „religiösen Bewegung" (nach dem treffenden Begriff von Herbert Grundmann), wobei er die schematische Betrachtung der drei franziskanischen Ordenszweige für das 13. Jh. zurückweist. Es entstand eine Vielfalt des weiblichen Semi-Religiosentums in der westlichen Christenheit, weil der Zugang zu den weiblichen Zweigen der Zisterzienser und Prämonstratenser versperrt war. Er betont, daß erst nach dem Tod Klaras die unterschiedlichsten Bewegungen zu einem Klarissenorden zusammenflossen, der durch die Regel Urbans IV. geeint wurde.

Marco Bartoli, der Verfasser der zur Zeit am weitesten verbreiteten Biographie Klaras, interpretiert in *Qui est Claire?* (29–42) vor allem das bemerkenswerte Fehlen Klaras in der Vita secunda des Thomas von Celano und in den anderen franziskanischen Quellen nach 1246, während ihr in der Vita prima schon die Quasi-Heiligkeit zuerkannt wurde. Er sieht den Grund in der Eigenständigkeit und Treue gegenüber den ursprünglichen Absichten des Franziskus, die bis zum Widerstand gegen Papst Gregor IX. reichte. – Danielle Régnier-Bohler, *Les femmes et l'écrit. Les systèmes textuels des mystiques médiévales* (43–59), hat mit Klara kaum zu tun. In einer literarischen Analyse der Werke der Gertrude von Hefta, Angela von Foligno, Juliana von Norwich und anderen entdeckt sie ein Textsystem, das von einer radikalen Hinwendung zum Subjektiven gekennzeichnet ist. – Catherine Savey, *Les autorités de Claire* (61–86), spürt in einem ziemlich abgehobenen Stil den geistigen Vorlagen nach, mit deren Hilfe Klara ihr Charisma zur Entfaltung brachte, und findet sie in einem spezifischen, von Franziskus geprägten Frömmigkeitsstil, in einer überkommenen monastischen Tradition und in der Liturgie. – Pierre Brunette, *François et Claire* (87–100), stellt die bisherige – und wohlbegründete – Erkenntnis auf den Kopf, daß sich Klara an Franziskus orientierte, und will eine gegenseitige Beeinflussung erkennen. Zentrales Argument ist dabei der fragwürdige *ciclo di S. Damiano*, den Marco Bartoli zur Erklärung einiger Überlieferungen im franziskanischen Quellencorpus postulierte. Man merkt deutlich, was der Autor einleitend sagt: *N'étant ni historien ni philologue.*

Mario Sensi, *Clarisses entre Spirituels et Observants* (101–118). Der wohl beste Kenner der franziskanischen Geschichte im Spätmittelalter verfolgt die Geschichte der Regel Klaras von 1253, die bald durch die Regel Urbans IV. von 1263 verdrängt wurde und deshalb bis ins 15. Jh. fast unbekannt blieb. Erst unter dem Impuls der observanten Reform wurde der Wunsch nach der Regel der Heiligen unüberhörbar, deren handschriftliche Überlieferung und Übertragungen in die Volkssprachen dichter werden. Das Original der Regel wurde bekanntlich erst 1893 ins Gewand der Heiligen eingenäht gefunden. – Nicole Bériou, *Les sermons sur Sainte Claire dans l'espace français (1255–vers 1350)* (119–154). Etwa 100 unterschiedliche Sermones, zumeist Unikate, sind im ersten Jahrhundert nach der Kanonisation erhalten, wobei der Anteil der bekannten Prediger wie Berthold von Regensburg, Matthäus von Acquasparta, Pierre Auriol gering ist. Wie in jener Zeit üblich, gehen sie zumeist von einem Bibelvers oder einem Satz der Liturgie aus und stellen oft die naheliegende Tugend der *claritas* in den Mittelpunkt. Im Anhang sind zwei Predigten des Guibert de Tournai (knapp nach 1255) und des Robert de Sorbon ediert und alle überlieferten Sermones aufgelistet. – Dominique Rigaux, *Claire d'Assise: Naissance d'une image. XIII^e–XV^e siècles* (155–185) stellt die ikonographischen Zeugnisse zusammen, die wahrscheinlich schon vor der Kanonisation (1255) einsetzten und im Werk des Meisters der Hl. Klara (Assisi, 1281/85) ihren ersten Höhepunkt fanden. Seit etwa 1320 hat sie in Analogie zu Maria die üblichen Attribute der Palme und Lilie, ihr Bild verbreitet sich im 14. Jh. besonders stark in Oberitalien, wobei der gestreifte Mantel ein häufig wiederholtes Motiv wird.

Élisabeth Lopez, die Verfasserin der Standardmonographie zum Thema, zeichnet in *Sainte Colette* (193–217) das Leben (1381–1447) dieser bemerkenswerten jungen Frau aus Corbie nach, die nach einer längeren Suche ihrer religiösen Bestimmung zur ersten Reormatorin der Klarissen wurde. Sie griff auf die ursprüngliche Regel der Hl. Klara zurück und formulierte danach die Konstitutionen, sie verstand es, sich von der Bevormundung durch die observanten Minori-

---

zato in occasione dell'VIII centenario della nascita di santa Chiara. Manduria, 14–15 dicembre 1994 (erscheint demnächst).

ten freizuhalten und ein Netzwerk hochadeliger Förderer aufzubauen und damit die Voraussetzung für die rasante Ausbreitung ihres Ordenszweiges zu schaffen. – Gabriella Zarri, *Écrits inédits de Catherine de Bologne et de ses soeurs* (219–230). Catarina de Vegri, Gründerin (1456) des Bologneser Klarissenkonventes „Corpus Domini" repräsentiert den Typus der hoch gebildeten und literarisch tätigen observanten Klarissin, die mehrere aszetisch-mystische Werke verfaßte, welche kurz vorgestellt werden. – Francis Rapp, *Caritas Pirckheimer, abbesse de Sainte-Claire de Nuremberg (1467–1532)* (231–250) bringt dem französischen Publikum die eindrucksvolle Gestalt näher, die aus einer der vornehmsten Familien Nürnbergs stammte, über reiche Geistesgaben und eine breite literarische Bildung, vor allem aber über tiefe Religiosität verfügte. Diese befähigte sie, aus ihrem Konvent eine unerschütterliche Insel des Katholizismus in der seit 1525 lutherisch gewordenen Stadt zu machen. Erst das langsame Absterben der Klarissen (bis 1563) beendete den Widerstand. – Philippe Loupès, *La condition matérielle des Clarisses du Sud-Ouest de la France aux XVII^e et XVIII^e siècles* (251–264) – Henri Ours, *Religieuses et laïcs: les clarisses de Poligny et de Salins aux XVII^e et XVIII^e siècles* (265–286) – Pierre Moracchini, *Le monastère de l'Ave Maria au XVIII^e siècle* (287–312) – Francesca Lacour, *L'architecture des monastères des clarisses en France aux XVII^e et XVIII^e siècles* (313–338) behandeln in regionalen Studien den bemerkenswerten Wiederaufstieg des Ordens in der Epoche der Gegenreformation, seine materiellen Bedingungen und seinen insgesamt guten Zustand beim Ausbruch der Französischen Revolution. – Marie-Pascale Gounon, *Les clarisses à l'époque révolutionnaire* (339–356), läßt leider die historische Analyse vermissen und kommentiert in entsetztem Ton die kirchenfeindlichen Dekrete und Maßnahmen der Revolutionäre. Im allgemeinen lebten die Klöster im Untergrund weiter. Nur vereinzelt mußten Klarissen aufs Schafott. – Marie-Pascale Gounon, *Le Renouveau au XIX^e siècle* (357–384) zeigt in ihrem auf Frankreich beschränkten Beitrag das häufige Wiederanknüpfen an die vorrevolutionnäre Tradition, neben welchem auch Neugründungen standen. Insgesamt: *un réel renouveau*. – Marie-Thérèse de Maleissye, *L'Expansion missionnaire* (389–404). – Jean-Baptiste Auberger, *Un monastère à travers les siècles: Béziers* (405–444).

Der stattliche Band, mit dem sich die Klarissen und ihre Freunde ein schönes Geburtstagsgeschenk machten, wird durch einen *Atlas des monastères des Clarisses, étapes de l'expansion géographique* (445–498) aus der Feder von Marie-Colette Roussey beschlossen. Heute leben etwa 18.000 Klarissen nach der Regel ihrer Stifterin, die größte Dichte an Klöstern findet sich in Spanien, Italien, Belgien und auch wieder in Frankreich. Mehrere Indizes erleichtern die Benützung.

Wien *Werner Maleczek*

Gerda von Bredow: Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993 (hrg. v. Hermann Schnarr) (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus), Münster (Aschendorff) 1995, 8, 280 S., Ln. geb., ISBN 3-402-03495-6.

Die Sammlung, Gerda Freiin von Bredow zu Ehren als „eine Art Festschrift und Geschenk" anläßlich des 80. Geburtstages herausgegeben (S. VII), enthält neunzehn Aufsätze (S. 1–263), beigegeben sind eine eigens für die Aufsatzsammlung verfaßte kurze Autobiographie (S. 265–267), eine Liste der Veröffentlichungen (S. 269–271), Übersicht über Editionen, Zitationsweise und Abkürzungen (S. 272–274), Namenregister (S. 275–277) sowie ein Verzeichnis der interpretierten Stellen aus den Werken des Nikolaus von Kues (S. 278–280); vorangestellt ist, auf das Inhaltsverzeichnis folgend, das Vorwort des Herausgebers, des Trierer Cusanusforschers Hermann Schnarr (S. V–VIII). Die Abhandlungen sind chronologisch, nicht systematisch geordnet, was bei einer Sammlung von Beiträgen, deren Abfassung sich über einen Zeitraum von fünfundvierzig Jahren erstreckt, gerechtfertigt ist, zumal Gerda Freiin von Bredow ihre Cusanusaufsätze von Anfang an als Gespräche mit Nikolaus von Kues konzipierte. Das bedeutet, daß ihre Antworten in diesem Gespräch nicht als Interpretation des Textes unter historischem Aspekt aufgefaßt werden dürfen, sondern als Manifestation lebendigen Philosophierens, das nicht davor zurückschreckt, eigene Überzeugungen zu präsentieren, auch wenn diese nicht unbedingt mit dem Text übereinstimmen. Die Beiträge seien kurz charakterisiert.

Der erste Beitrag der Sammlung zeigt die skizzierte Methode des Gesprächs in sehr schöner Weise: „Des seligen Nikolaus von Kues Gespräch über die ewige Musik" (S. 1–4). Über die Formulierung „Des seli-

gen" braucht sich niemand zu echauffieren; Gerda von Bredow weiß genau, daß Nikolaus von Kues niemals selig gesprochen worden ist. „Ewige Musik": Es handelt sich nicht um die Sphärenharmonie pythagoreisch-platonischer Herkunft, sondern darum, „in belehrtem Nichtwissen das Unhörbare in nichthörender Weise" (S. 3) zu hören. „In den Seligen" ist „die Schau die Seligkeit selbst, und nicht verschieden von der Seligkeit der ewigen Musik, sondern ein und dasselbe. Denn sie ist eingefaltet in der Fülle des Unendlichen". Ewige Musik ist Schau der Herrlichkeit, „da alles in der Kraft des höchsten Geistes besteht" (aaO). Somit erweist sich dieses „Gespräch" aus dem Jahre 1948 als ein vom christlichen Platonismus inspiriertes Präludium zu der präzisen Einführung in den „Platonismus im Mittelalter", Freiburg 1972.

„Über das Globusspiel. Eine philosophische Einführung" (S. 5–21) ist die Einleitung zur Übersetzung von De ludo globi aus dem Jahr 1952, 2. Aufl. 1978; sie läßt den Leser mit Hilfe eines Bildes, nämlich des Spiels mit dem Globus, den Aufstieg zur metaphysischen Wahrheit vollziehen, die der Geist „nur im steten Daraufzu unberührenderweise" berühren kann. „Philosophie ist ein Spiel mit dem Globus, mit immer neuen Würfen in unzähligen Wendungen und Spiralen ein Sich-hinbewegen zur Wahrheit, die präzis nicht erreicht wird" (S. 20). Mit der Symbolik des Globusspiels ist auch der Beitrag „Figura mundi" (S. 77–84) befaßt; zu der Vermutung (S. 77 Anm. 1, vgl. auch S. 38), der De ven. sap. 67,17 erwähnte libellus de figura mundi sei die Schrift über das Globusspiel, ist die kritische Ausgabe der Venatio sapientiae, h XII adn. 11 S. 155, zu konsultieren. „Die Rundheit ist die Form des Seins"; die Gestalt der Welt, figura mundi, ist „teilnehmbare Rundheit" als Bild des Urbilds der Rundheit (S. 82). Spiel, Spielen und ihre Bedeutung im Denken des Nikolaus von Kues erörtert auch der Beitrag „Der spielende Philosoph. Betrachtungen zu Nikolaus von Kues' ‚De Possest'" (S. 23–30). Philosophisches „Spielen" ist keine Angelegenheit für Kinder und auch kein Glasperlenspiel, sondern ist Weg in die Tiefe der Wahrheit (vgl. S. 24), Bemühung um das Ewige, die „vom christlichen Glauben einen besonders starken Auftrieb" erhielt. „Die Formel ‚tota simul', welche in der Diskussion des Mittelalters ständig wiederkehrt, stammt" von der Ewigkeitsdefinition des Boethius (S. 25). Die alta speculatio möge nicht durch den Hinweis des Rezensenten gestört werden, daß die Ewigkeitsdefinition des Boethius eine etwas verkürzte Übersetzung der plotinischen Definition ist (Plotin, Enn. III 7, 3. 36–38 = Boethius, Cons. philos. V pr. 6, 9f. Stewart-Rand); aber philologisch-historische Forschung und selbständige philosophische Betrachtung gelangen erfahrungsgemäß bisweilen zu verschiedenen Ergebnissen, was sich auch in den spekulativen Erwägungen über den „Sinn der Formel ‚meliori modo quo ...'" zeigt (S. 61–65, angeschlossen S. 66–69 ist die Diskussion; der Beitrag wurde als Referat während des Symposion des Wissenschaftlichen Beirats der Cusanus-Gesellschaft am 1. April 1967 vorgetragen).

Vorwiegend bezogen auf die Schriften De aequalitate, De venatione sapientiae, De ludo globi, Compendium ist die Untersuchung „Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues" (S. 31–39); thematisch hängt hiermit der 25 Jahre später publizierte Beitrag „Participatio Singularitatis" (S. 217–231) zusammen. Der Gedanke der singularitas ist in der Altersphilosophie des Cusanus stärker als in dessen früheren Werken ausgeprägt. Jedes Seiende ist einzig durch sein Wesen; die Einzigkeit, verstanden als Gottähnlichkeit, „ist nicht abhängig von akzidentellen Bestimmungen" (S. 31). Diese Einzigkeit, Gottähnlichkeit und Teilhabe an der Gleichheit, wird mit dem Gedanken des „non aliud" verbunden: Jedes Seiende ist nichts anderes als das, was es ist (S.37); somit manifestiert sich das Nichtandere, nämlich Gott, als Grund der Selbstidentität eines jeden geschaffenen Seienden (S. 53), was in dem Josef Koch zum achtzigsten Geburtstag (1965) gewidmeten Beitrag „Gott der Nichtandere. Erwägungen zur Interpretation der cusanischen Philosophie" (S. 51–59) ausgeführt ist.

Die in der Sammlung vorhergehende Abhandlung „Die Bedeutung des Minimum in der Coincidentia oppositorum" (S.41–49) untersucht ein Thema, das den cusanischen Schriften insgesamt gegenwärtig ist, und klärt die Funktion des Minimum: In der Gotteslehre ist das Maximum absolutum durch seinen positiven Gehalt vom Minimum absolutum unterschieden, dieses „vertritt die Negation der negativen Theologie" und „ergibt einen Ausblick auf die Transzendenz" (S. 45).

„Die Weisen in De pace fidei" (S. 71–75), welche die eine Religion in der Verschiedenartigkeit der Riten suchen, werden bestimmt durch die Unterscheidung von intellectus und ratio: Geistige Schau

erfaßt die eine Wahrheit in den verschiedenen Religionen, wodurch die Problematik einander ausschließender Lehren im Bereich des Verstandes zwar nicht beseitigt wird, „aber das Wissen von dieser Einheit macht vernünftiges Übereinkommen möglich" (S. 75).

Bei dem Aufsatz „Der Punkt als Symbol. Aufstieg von der Metaphysik zu Anschauung und Einung" (S. 85–98) handelt es sich um die etwas ergänzte Fassung eines Vortrags von 1976, die nach den Worten der Verfasserin „den Charakter einer Skizze behalten" hat (S. 85 Anm. 1), hinzugefügt sei: einer sehr wertvollen Skizze, die reiche Kenntnisse mit philosophischem Denken vereinigt und nachweist, daß die Schau des Punktes zum Einen führt.

Ein anderes zentrales Thema der cusanischen Philosophie erörtert Gerda von Bredow in dem Beitrag über den „Geist als lebendiges Bild Gottes" (S. 99–109), wobei sie über die Schriften Idiota de sapientia, de mente hinausgeht und auch die Herkunft der Formel „mens viva imago dei" klärt. Geistproblematik, Singularität und Individuationsprinzip kommen in der Untersuchung über „Die personale Existenz der Geistseele" (S. 111–137), selbstverständlich nicht ausschließlich, zur Sprache; die inhaltliche Fortsetzung der beiden soeben genannten Aufsätze ist die Abhandlung „Über die personale Existenz des Menschen und ihr Fortleben nach dem Tod" (S. 163–202), die zwar nicht ausdrücklich über Nikolaus von Kues handelt, aber mit Recht in die Sammlung aufgenommen wurde, weil sie Ausführungen des Cusanus selbständig weiterdenkt.

Anlaß zu den „Gedanken über ein merkwürdiges Aristoteles-Zitat" (S. 139–146) war das Gespräch mit einer Hühnerzüchterin; mit dem Zitat ist die bekannte aristotelische Aussage vom weiblichen Lebewesen als einem nicht ganz fertig gewordenen männlichen gemeint.

„Probleme und Aufgaben der Kategorialanalyse" (S. 147–161) werden im Ausgang von Nicolai Hartmann besprochen, Aussagen Platons und des Nikolaus von Kues sind in die Erörterung einbezogen. Einheitslehre und Alchemie verbindet der „Versuch" über „Nikolaus von Kues und die Alchemie" (S. 203–215): „Die Alchemie hat offenbar eine Affinität zu der Einheitsmetaphysik, die im Denken des Nikolaus große Bedeutung hat. Die Einheitsmetaphysik bietet eine Entsprechung zu der Naturinterpretation in der Alchemie" (S. 203). Des Cusanus Bemühen um Gotteserkenntnis, um die Erkenntnis des Einzelwesens und um Glaubensfrieden sind prägnant zusammengefaßt in den Überlegungen zum „Lernen des Nichtwissens: Erfahrung unbegreiflicher Wahrheit" (S. 233–243), die jedem Absolutheitsanspruch eine entschiedene Absage erteilen und sich für Achtung anderer religiöser Überzeugungen einsetzen.

Angeregt durch ein Gespräch mit Karl Jaspers wurde das „Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit" (S. 245–263); es bezieht sich vornehmlich auf De visione dei, c. 4 und 7, sowie auf den Brief an den Novizen des Olivetaner-Klosters vom 11. Juni 1463; der Anhang stellt und beantwortet die Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit und Gehorsam: „Wer Gott gehorchen möchte, wird immer freier, an seinem Platz den Willen Gottes zu verwirklichen und anderen zur Freiheit zu verhelfen, ohne sich zu fürchten" (S. 263). Mit diesem Schlußsatz ist zugleich die Persönlichkeit Gerdas von Bredow umrissen: Suchen nach dem Wesen der Freiheit, Furchtlosigkeit, Wahrheitssuche, Toleranz, Kenntnisreichtum, behutsames, ehrliches und vor allem selbständiges Überlegen zeichnen sie aus. Das ergibt sich aus allen in die Sammlung aufgenommenen Beiträgen, des weiteren aus allen Publikationen, von denen man die eine oder andere noch gerne in dem Sammelband sähe, der einen trefflichen Teilaspekt eines erfüllten Gelehrtenlebens bietet, „Teilaspekt" deswegen, weil Gerda Freiin von Bredow sich über Nikolaus von Kues hinaus mit sehr verschiedenartigen Themen befaßte. Dem Band sei über den Kreis der Cusanus-Spezialisten hinaus ein zahlreiches Lesepublikum gewünscht.

Köln *Karl Bormann*

Martin Ohst: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (= Beiträge zur historischen Theologie 89), Tübingen (Mohr Siebeck Verlag) 1995, 11, 315 S., Ln. geb., ISBN 3-16-146375-7.

Ausgehend von der in CIC 1983 Can. 989 sowie im Katechismus der Katholischen Kirche, Deutsche Ausgabe, München 1993 fixierten „Vorschrift der Kirche, daß jeder Gläubige nach Erreichen des Unterscheidungsalters die schweren Sünden, deren er sich bewußt ist, wenigstens einmal im Jahr beichtet" (S. 397), die bis in die Formulierung hinein direkt abhängig ist vom Kanon „Omnis utrisque

sexus" des IV. Laterankonzils aus dem Jahre 1215, skizziert der Verf. dieser im WS 1993/94 von der Theol. Fakultät der Universität Göttingen als Habilitationsschrift für das Fach Kirchengeschichte angenommenen Monographie einleitend zunächst knapp Luthers „in sich zwieschichtige Stellung zur Beichte, die einerseits deren besonderen Heilssinn betont, aber andererseits gerade um dieses besonderen Heilssinnes willen jede statuarische Pflicht zur periodischen Teilnahme an ihr ablehnt" (S. 8). Anschließend verweist er auf die spätestens seit der letzten Jahrhundertwende von protestantischen und katholischen Gelehrten unterschiedlich beantwortete Frage nach dem Zeitpunkt des Aufkommens der periodischen Pflichtbeichte, die v.a. in der Sicht katholischer Historiker und Theologen sich seit karolingischer Zeit absichtslos eingebürgert habe, während protestantische Autoren (– aber nicht nur solche –) sie primär unmittelbar mit dem einschlägigen Dekret des IV. Lateranums in Verbindung brächten, dessen Entstehung zuweilen auch in intentionalem Zusammenhang mit dem Kampf der Kirche gegen die Häresien des 12. und 13. Jahrhunderts gesehen werde. Um aus dieser, wie er findet, „aporetischen Forschungslage" herauszukommen, möchte Ohst zwei Fragen aufwerfen und beantworten: „1.) Ist die kategorische Beichtpflicht schon im frühen Mittelalter entstanden, oder ist sie eine Neuerung des frühen 13. Jahrhunderts? 2.) In welchem Zusammenhang steht sie mit der Herausforderung der katholischen Kirche durch Häresien?" (S. 12).

Zur Beantwortung der ersten Frage wird in den Hauptteilen A und B die Vorgeschichte und Entstehung des Kanons „Omnis utriusque sexus" von 1215 dargestellt (S. 14–49), sowie die von diesem angeordnete jährliche Pflichtbeichte in den Zusammenhang der hochmittelalterlichen Geschichte des Bußverfahrens eingeordnet (S. 50–138). Indem der Verf. die Gruppe der gar nicht so zahlreichen Quellenstücke von Chrodegang von Metz (gest. 766) und Theodulf von Orléans (gest. 821) über Regino von Prüm (gest. 915) und Burchard von Worms (gest. 1025) bis hin zum Dekret Gratians und den wahrscheinlich im Juli 1213 oder 1214 von Stephan Langton für die Erzdiözese Canterbury erlassenen Statuten Revue passieren läßt, die in der Forschung immer wieder als Belege für die Behauptung ins Feld geführt werden, schon vor dem IV. Laterankonzil habe die gesetzliche Pflicht oder doch die allgemein herrschende Gewohnheit der periodischen Beichte bestanden, kommt er zu dem Ergebnis, daß alle diese Quellenstücke die ihnen vielfach zugemutete Beweisaufgabe nicht zu erfüllen vermögen: „Sie bezeugen kein allgemeingültiges kategorisches Gebot der periodischen Pflichtbeichte und machen so indirekt den innovativen Rang des 21. Kanon des IV. Laterankonzils deutlich" (S. 31). Zwar lasse sich für diesen in den aus dem Mönchtum stammenden Bemühungen um eine möglichst allgemeine Einführung der regelmäßigen Beichte eine durchaus identifizierbare Vorgeschichte aufzeigen, doch ändere das nichts an der „Erkenntnis, daß im Kanon omn. utr. hinsichtlich der Beichtpflicht eine echte Neuerung vorliegt, und zwar eine solche, die von derjenigen hinsichtlich der Kommunionpflicht deutlich zu unterscheiden ist" (S. 36). Da über die Intentionen und Hintergründe des Kanons weder im Kontext des IV. Lateranums noch im Schrifttum Innozenz' III. positiv etwas auszumachen sei (S. 41–49), versucht Ohst den Ort des Gebotes der Pflichtbeichte im Kontext der vielfach bewegten Geschichte der Bußlehre und -praxis zwischen dem frühen zwölften und der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts zu ermitteln.

Als Ausgangspunkt wählt er den noch immer hinsichtlich Herkunft und Entstehungszeit rätselhaften pseudoaugustinischen Traktat „De vera et falsa poenitentia" (MPL 40, Sp. 1113–1130). Vor diesem das frühmittelalterliche bußgeschichtliche Stadium der Tarifbuße zusammenfassenden und repräsentierenden Hintergrund stellt er dann die im „L'Éveil de la Conscience dans la Civilisation Médiévale" (M.-D. Chenu) vor sich gehende Um- und Neugestaltung der theologischen Reflexion über das kirchliche Bußwesen dar, wie sie am wirkungsvollsten von Abaelard (S. 56–59) und Hugo von St. Viktor (S. 59–62) vorgenommen worden sei. Als das Neuartige der Bußtheorien beider gegenüber der frühmittelalterlichen Tarifbuße stellt O. heraus, „daß sie in der Sündenvergebung ein unmittelbares Handeln Gottes am Menschen konstatieren, das weder durch dessen eigene Werke noch durch die Vermittlung irgendeiner menschlichen – kirchlichen – Institution bedingt ist" (S. 62). Trotz ihres „Neueinsatzes in der Lehre von der Sündenvergebung" (S. 63) seien aber beide in ihrer Auffassung des kirchlichen Bußverfahrens mit seiner Festlegung des Maßes der zur Abarbeitung der nach der Vergebung bleibenden Sündenfolgen notwendigen

Saktisfaktionsleistungen der Logik der Tarifbuße verhaftet geblieben.

An der Beichtsumme, der ersten ihrer Art, des Alanus ab Insulis (S. 63–85), dessen lange Lebensspanne (etwa 1120–1202) sich noch mit dem Zeitraum überschnitt, in dem die Bußtheorien Abaelards und Hugos entstanden, sowie am „Liber Poenitentialis" des Robert von Flamborough (S. 85–102), beschreibt der Verf. dann die in den Theorieentwürfen Abaelards und Hugos kaum sichtbare tatsächliche Bußpraxis sowie deren Probleme im ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, und kommt zu dem Ergebnis: „Am Beginn des 13. Jahrhunderts befindet sich das kirchliche Bußverfahren in einer Krise, weil zwei seiner tragenden Pfeiler, die Reue und die Satisfaktionen, in ihrer hergebrachten Gestalt von rapidem Plausibilitäts- und Praktikabilitätsschwund befallen sind. Relativ unangefochten steht allein die Beichte da, die ihrerseits eine merkliche Aufwertung erfährt, während die Absolution ein unselbständiges und wenig beachtetes Schattendasein führt" (S. 102). Mit der Legitimation des Ablasses durch die Lehre vom Kirchenschatz, die mit dem Namen Hugo von St. Cher verbunden ist, sowie mit der Lehre des Wilhelm von Auvergne „von der sakramentalen, die anfangshafte Reue überformenden und so der Sündenvergebung teilhaftig machenden Kraft der Absolution" (S. 125) benennt und analysiert O. die „Elemente eines neuen Verständnisses des kirchlichen Bußverfahrens" (S. 102–138), durch die das Bußinstitut diese Krise überwunden hat und durch die es sich zugleich zum ausgebildeten Buß*sakrament* wandelte. Und in eben diesem komplizierten und vielschichtigen Umformungsprozeß, der sich nicht nur in der dogmatischen Literatur, sondern auch in Liturgie und Volksfrömmigkeit beobachten lasse, sei der geschichtliche Ort zu sehen, an dem die Einführung des kategorischen Gebotes der alljährlichen Pflichtbeichte durch das IV. Lateranum angemessen gewürdigt werden könne.

Dem theologiegeschichtlich nicht ausgewiesenen Rezensenten fehlt die Kompetenz, die Tragfähigkeit der von Ohst in den ersten beiden Hauptteilen seines Buches erarbeiteten Ergebnisse zu beurteilen, da ihm der Überblick über die Gesamtheit der zur Verfügung stehenden Quellen und der dazu vorliegenden Forschungsliteratur fehlt. Auch wenn er sich von der Stringenz der Argumentation hat beeindrucken lassen und dieser ein hohes Maß an Plausibilität einzuräumen geneigt ist, so kann er doch eine gewisse Verwunderung darüber nicht verhehlen, daß der Verf. keinerlei Mühe auf die zeitliche Eingrenzung der „Entdeckung des Wilhelm von Auvergne" (S. 120) verwendet und die Abfassungszeit von dessen die Beichte als periodisch wiederkehrende Rechenschaftslegung sowie die priesterliche Absolution als unaustauschbar eigenständige heilsrelevante Funktion im Bußverfahren thematisierendem Werk nicht ein einziges Mal anspricht, sondern nur eher so nebenbei S. 136 einmal einfließen läßt, daß Wilhelm den Kanon „Omnis utrisque sexus" von 1215 bereits kannte. Aufgefallen ist dem Rezensenten auch, daß weder in den Anmerkungen noch im Literaturverzeichnis die einschlägigen Arbeiten von Cyrille Vogel erscheinen, in denen er sich zu historischen Fragen zu Beichte und Buße über Poschmann und Vorgrimler hinaus bisher Rat zu holen pflegte.

Im dritten Hauptteil (C.) beschäftigt sich der Verf., ausgehend von der Feststellung Bonaventuras, die Einführung der jährlichen Pflichtbeichte sei auch im Zusammenhang mit der Aufspürung der Häretiker zu sehen, mit der Frage, welcher Stellenwert dem Bußinstitut im Kampf der Kirche gegen die Ketzerei zugekommen sei (S. 139–220). Dabei versucht er zunächst zu ermitteln, „wie die genauen Konfliktlinien zwischen den im späten 12. Jahrhundert springflutartig anschwellenden häretischen Bewegungen und der katholischen Kirche hinsichtlich des Themas ‚kirchlich vermittelte Sündenvergebung' verlaufen" (S. 147), da nur von dieser Basis aus festgestellt werden könne, wie sich die Ketzer jeweils zum kirchlichen Bußinstitut verhielten. In einem zweiten Untersuchungsschritt geht es dann darum, welche Rolle die sakramentale Beichte in Inquisitionsverfahren tatsächlich gespielt hat. Beide Untersuchungsschritte werden für die Katharer (S. 148–182) und die Waldenser (S. 182–212) getrennt durchgeführt, die jeweiligen Ergebnisse dann daraufhin befragt, ob sie mit dem übereinstimmen, was sich aus den Handbüchern der Inquisitoren über die Stellung der Beichte in der Strategie dieser Ketzerbekämpfungsspezialisten ermitteln läßt. Als eines der Ergebnisse seines zweiten Untersuchungsschrittes stellt der Autor heraus, „daß die Beichte, besonders die Pflichtbeichte, in der Bekämpfung der Ketzerei ... faktisch allenfalls eine marginale Rolle gespielt hat" (S. 212), und sich in der Literatur aus Inquisitorenkreisen kein stichhaltiger Hinweis darauf finde, daß die Inquisition den

Versuch gemacht habe, sich des Beichtgesprächs als eines Mittels der Informationsbeschaffung unmittelbar zu bemächtigen: „Um der Heiligkeit des Beichtgeheimnisses willen akzeptiert die Inquisition eine deutliche Begrenzung ihrer Zugriffsrechte" (S. 215). „Es geht also nicht an, die Pflichtbeichte als Mittel zum Zweck der Aufspürung von Ketzern zu interpretieren" (S. 217).

Für die Katharer, deren Einstellung zu Sünde und Sündenvergebung im ersten Untersuchungsschritt an ihrer Praxis des „consolamentum" untersucht wird (– das ebenfalls zum katharischen Bußritual gehörende „apparelhamentum" tritt bedauerlicherweise überhaupt nicht in O.s Blickfeld –), vermag der Verf. den Erfahrungshintergrund ihres Heilsverständnisses ebenso deutlich zu machen wie die Bedingungen für die Plausibilität ihres Modells, dessen Heilsangebot sein Zentrum im „consolamentum" hatte, das dem katharischen Gläubigen „das Heil rein objektiv-sakramental ohne jede Anstrengung und Mitwirkung in der Reue und in guten Werken verheißt" (S. 217). Diametral gegensätzlich dazu sei, so Ohst, das waldensische Verständnis der Buße und der Sündenvergebung strukturiert, das er in unmittelbarer Nähe zum pseudoaugustinischen Traktat „De vera et falsa poenitentia" angesiedelt sieht und das er als „archaisch" (S. 195 u.ö.) charakterisiert, da die neuen gedanklichen Impulse aus Paris und deren Bemühungen um eine jeweils exakte Bestimmung und Abgrenzung der Effekte der subjektiven Reue, des priesterlichen Absolutionswortes und der Satisfaktionsleistungen in es keinen Eingang gefunden hätten. „Erst recht liegt jeder Gedanke an ein spezifisch „sakramentales" Bußverständnis weit außerhalb des Horizontes der frühen Waldenser" (S. 195). Deutlich unterscheiden sich die Waldenser von den Katharern auch in ihrer Einstellung zum „kirchlichen Sakramentsbetrieb" (S. 199), dem sie nicht wie diese in Fundamentalopposition gegenüberstanden, auch wenn sich in den Quellen harsche Kritik am Klerus sowie an kirchlichen Festen, Bräuchen und Lehren findet. Außer dem Zeugnis des Passauer Anonymus aus der Mitte des 13. Jahrhunderts wird für die waldensische Bußthematik vor allem auch die Aussage des zwischen August 1319 und April 1320 von Bischof Jacques Fournier in Pamiers verhörten waldensischen Diakons Raymundus de Costa ausgewertet (S. 202–211), dessen Verständnis von Sünde und Buße nach Ansicht des Verf. gegenüber der großkirchlichen Entwicklung, die sich umfassend auf die veränderten lebensweltlichen und intellektuellen Bedingungen eingelassen habe, „abseitig und archaisch" wirke, „weil es deren Ansprüchen und Aufgaben in der Welt des 13. und 14. Jahrhunderts völlig inkongruent war" (S. 210).

Es ist hier nicht der Ort, mit dieser Einschätzung Ohsts zu rechten oder daran Modifikationen anzubringen, ebensowenig wie an seiner aus den Aussagen Raymunds gezogenen Schlußfolgerung: „Beichte und Buße scheinen somit nicht feste, regelmäßig wiederkehrende Bestandteile des frommen Lebens der Waldenserprediger und ihrer Anhänger gewesen zu sein" (S. 211), die ich aufgrund eigener Kenntnis der Quellen des 14. und 15. Jahrhunderts nicht zu teilen vermag. Auch wenn auf so manche »Nachlässigkeiten« in Ohsts Quellen- und Literaturerfassung hier nicht in extenso eingegangen werden soll, so viel es dazu auch zu sagen gäbe, so muß doch darauf hingewiesen werden, daß im Abschnitt über die Waldenser der berühmt-berüchtigte Autor Yvonetus fröhliche Urständ feiert (S. 197 Anm. 188), obwohl der eigentlich doch schon 1940 von Mario Esposito als reine, Lesefehler bedingte, Chimäre enttarnt worden ist. Das hat sich in den letzten fünfzig Jahren auch weitgehend herumgesprochen; J. C .L. Gieseler in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. II/2, 4. Aufl. (Bonn 1848), auf den Ohst sich hier, wie auch sonst häufig, stützt, wußte es freilich noch nicht. Ähnliches gälte es auch für den Abschnitt über die Katharer festzustellen, bei dem man sich nicht zuletzt auch darüber wundert, daß dort die einschlägigen Monographien von Jean Duvernoy ebenso fehlen wie die vier Katharismus-Bände von Gerhard Rottenwöhrer (1982–1993) bzw. dessen „Unde malum?" von 1986.

Der besondere Gewinn nicht nur des Katharer und Waldenser beschreibenden dritten Hauptteiles, sondern des ganzen Buches überhaupt, scheint mir in der Verdeutlichung des problemgeschichtlichen Umfeldes zu liegen, in dem die alljährliche Pflichtbeichte ebenso wie die Lehren und Praktiken der Häretiker ihren Platz haben. Es ist Ohst m. E. eindrucksvoll gelungen, die Beichtpflicht als eines der Indizien dafür aufzuzeigen, wie und auf welch charakteristisch andere Weise als Katharer und Waldenser die katholische Kirche im frühen 13. Jahrhundert das Problemsyndrom bewältigt hat, das seit der Mitte des 12. Jahrhunderts sich um das Bußinstitut

aufgebaut hatte: „Anders als die Katharer, mit denen die katholische Kirche die Anschauung teilt, daß zur Sündenvergebung sakramental-objektiv vermittelte göttliche Gnade unabdingbar ist, hält sie an der Verbindung zwischen göttlicher Erlösung und menschlicher Sittlichkeit auf Erden fest. Anders als die Waldenser, die diesen Zusammenhang zwar auch bewahren, aber doch nur so, daß sie die einschlägigen Probleme auf einem archaischen Punkt sistieren, auf dem die Möglichkeit des Menschen, sich selbst des ewigen Heils würdig zu machen, allein plausibel bleibt, hilft der katholischen Kirche die Sakramentalisierung des Bußverfahrens im Verein mit der Vereinfachung und Standardisierung der Satisfaktionen durch den Ablaß dabei, das ganze Verfahren theoretisch und praktisch so umzugestalten, daß es auch unter immer komplizierter werdenden Bedingungen seine erzieherischen und seelsorgerlichen Funktionen erfüllen kann" (S. 220).

Den Ertrag dieses Umformungsprozesses führt der Verf. im abschließenden vierten Hauptteil (S. 221–295) an der „Summa de casibus conscientiae" des „Angelus de Clavassio" aus dem späten 15. Jahrhundert vor, an der er gleichsam als Bilanz seiner ganzen Arbeit zeigen möchte, „wie sich das gesamte Bußverständnis und Bußverfahren unter dem Einfluß des kategorischen Gebotes der alljährlichen Pflichtbeichte bzw. der dieses sinnvoll machenden Faktoren gestaltet hat" (S. 221).

Ausgewählt worden ist die „Summa Angelica" dafür in erster Linie wohl wegen ihrer Prominenz, denn sie gehörte mit zu den Werken, die Luther am 10. Dezember 1520 vor den Stadtmauern von Wittenberg den Flammen übergeben hat. Ihr Autor Angelus Carleti von Chivasso scheint O. dabei als Person nicht sonderlich zu interessieren, auch nicht die Entstehungsumstände oder die Entstehungszeit seines Werkes, die Ohst ebenso wenig einen Hinweis wert sind wie die Erklärung, warum er von den zahlreichen Ausgaben (– bis 1520 erschienen 31 Auflagen –) des vielbenutzten Kompendiums ausgerechnet den Straßburger Druck von 1513 benutzte, und nicht die Erstausgabe: Chivasso 1476 oder eine der anderen Inkunabeln. Analysiert werden aus dem alphabetisch angelegten, geistliches und weltliches Recht nicht nur einbeziehenden, sondern diese Einbeziehung in theologischem Kontext auch reflektierenden Werk vor allem die Artikel zu den Stichworten „peccatum", „lex", „poenitentia", „confessio", „interrogationes in confessione", „indulgentia" sowie „satisfactiones", um mit der daraus ersichtlichen katholischen Lehrgestalt den Hintergrund deutlich machen zu können, „vor dem die Eigentümlichkeit des reformatorischen Sünden- und Bußverständnisses sich als grundstürzender Umschwung, als Neubau von Grund auf erweist" (S. 289), und vor dem Ohst dann die sein Buch abschließende Feststellung trifft, daß Luthers „Aufnahme des anscheinend gängigen Wortspiels, „Summa Angelica – Summa Diabolica" durchaus nicht bloß als Zeugnis galligen Witzes, sondern als sententiös zugespitztes theologisches Sachurteil zu werten" ist (S. 295).

Mehr noch als in den drei vorangehenden Hauptteilen vermeinte der Rezensent besonders im Teil D. immer wieder eher einen Vertreter der Systematischen Theologie, von der O. ursprünglich herkommt, als einen Historiker sprechen zu hören. Trotzdem hat er bei der Lektüre des Buches viel gelernt.

Bayreuth *Peter Segl*

Ludwig Schmugge / Patrick Hersperger / Béatrice Wiggenhauser: Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458–1464) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 84), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1996, 12, 273 S., Ln. geb., ISBN 3-484-82084-5.

Das vorliegende Gemeinschaftswerk soll den von den Autoren bearbeiteten 4. Band des „Repertorium Poenitentiariae Germanicum" (1996) begleiten und die nötige Auswertung liefern. Einer größeren Epoche, aber engeren Thematik war das 1995 erschienene, für einen breiteren Leserkreis gedachte Buch von L. Schmugge „Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter" gewidmet (vgl. die Rezension in ZKG 108 [1997] 286 f.). Wer beide Werke kennt, wird sich gedrängt fühlen, zwischen dem Thema und seinen Bearbeitern zu unterscheiden. Letztere nötigen zu allerhöchstem Respekt sowohl im Hinblick auf ihren Arbeitseinsatz und Fleiß als auch in Bezug auf die bestens durchdachte Methode, unter Einsatz moderner Mittel der untersuchten Quelle mit entsprechenden Fragestellungen die richtigen Antworten abzugewinnen, auch wenn sie eher quantifizierende und statistische Interessen befriedigen. Das Thema wird gerade den nichtkatholischen Kir-

chenhistoriker zum Kopfschütteln veranlassen, wird doch ein durch eine Vielzahl von gesetzlichen Vorschriften geregelter Bereich der „Seelsorge" aufgedeckt, für den er keine biblisch-neutestamentliche Basis finden kann. Allerdings ist es ja nicht die Aufgabe des Historikers, historische Gegebenheiten nach irgendwelchen Grundsätzen zu verurteilen, sondern sich um das Verständnis vergangener Epochen und der in ihr handelnden Menschen zu bemühen. So wird ihm auch das im vorliegenden Buch dargestellte Buß- und Dispensverfahren an der päpstlichen Pönitentiarie zur Zeit des berühmten Humanistenpapstes Pius II. zu einem Zeugnis spätmittelalterlicher Frömmigkeit und geistlicher Herrschaft über bedrängte Gewissen oder (weniger theologisch ausgedrückt) zu einer Erkenntnisquelle über die sozialen Zwänge der damaligen Zeit, umso aussagekräftiger als das Ansuchen um römische Dispens jeweils freiwillig und im eigenen Interesse erfolgte und jedenfalls von Rom aus kein Zwang ausgeübt wurde.

Das Buch ist in elf Kapitel eingeteilt, die jeweils von einem der im Titel genannten Autoren geschrieben wurde. Zunächst informiert als Leiter des seit 1991 im Gang befindlichen Forschungsunternehmens der Züricher Mittelalter-Professor Ludwig Schmugge über die erst seit wenigen Jahren der Forschung zugängliche Quelle, über die 6 Bände Supplikenregister aus der Zeit Pius II. mit ihren über 15.000 Einträgen sowie über die Pönitentiarie und ihr Verfahren vom Einbringen der Supplik bis zur Taxzahlung. Die weiteren Kapitel behandeln die einzelnen Dispensfälle. Am häufigsten ging es um Ehe und Ehehindernisse aufgrund der kirchlichen Ehegesetzgebung und dazu müssen auch Zölibatsvergehen und Konkubinat gerechnet werden. Unter dem von der Kanzlei gebrauchten Verlegenheits-Titel „De diversis formis" werden verschiedene Delikte und Dispensansuchen besprochen, von Tötung und Gewaltverbrechen bis zur Eidlösung und Suspendierung kirchlicher Vorschriften. In einer eigenen Rubrik wurden deklaratorische Fälle registriert, die sich wegen ihrer ausführlichen Narratio für historische Untersuchungen besonders gut eignen. Weiters geht es um die Dispens von Weihehindernissen insbesondere wegen eines Geburtsmakels, endlich um diverse Beichtlizenzen.

Die Basis der Untersuchung ist das „Repertorium Poenitentiariae Germanicum", auf das in den Fußnoten auch meist verwiesen wird. Aus der Masse der in Rom zur Zeit Pius' II. eingereichten Suppliken interessieren also nur die 3.540 im Repertorium erfaßten deutschen Betreffe. Das Pönitentiarie-Register ergänzt in erwünschter Weise oftmals die aus dem „Repertorium Germanicum" zu gewinnenden Ergebnisse. Die Auswertung beider versucht nicht im Allgemeinen und in der Statistik stehen zu bleiben, sondern auf persönliche Schicksale aufmerksam zu machen und die Bedeutung der Repertorien gerade für regional- und lokalhistorische Forschungen zu erweisen. Wichtiger ist aber vielleicht der in den päpstlichen Behördenapparat gebotene Einblick.

Für Ihre Weiterarbeit kann den Autoren nur bester Erfolg gewünscht werden, nach dem schuldigen Dank natürlich für das bereits Geleistete.

Tübingen *Harald Zimmermann*

Rosi Fuhrmann: Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation, (= Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 40), Stuttgart – Jena – New York (Gustav Fischer Verlag) 1995, XI u. 506 S., 1 Karte, geb., ISBN 3-437-50366-9.

Die bei Peter Blickle in Bern angefertigte Dissertation behandelt Meßstiftungen an ländlichen Kirchen, die das Kirchenvolk selbst betrieb, um eine bessere seelsorgerische Versorgung für sich zu erlangen. Da diese zwar selbständig fundierten Pfründen dem Bannrecht von Pfarrkirche und Pfarrpfründe unterworfen blieben, werden sie als „Minderstiftungen" bezeichnet. Sie wurden bisher noch nicht systematisch untersucht und fanden auch bei Abhandlungen über das Stiftungswesen kaum Beachtung, so daß die vorliegende Arbeit für die Kenntnis der Situation der spätmittelalterlichen ländlichen Bevölkerung von großem Interesse ist. Sie entstand im Rahmen des Projektes „Bäuerliche Reformation im oberdeutschen-schweizerischen Raum" und möchte deshalb insbesondere die Vorgeschichte von Reformation und Bauernaufstand klären helfen, beläßt es allerdings hier bei Andeutungen. Die Untersuchung umfaßt die Zeit zwischen 1400 und 1525 und arbeitet mit Quellen aus dem Südwesten des deutschen Reiches, wobei allerdings nicht ganz klar wird, warum dieser Raum zum Teil mit Bistümern (aber vom Bistum Konstanz wiederum nur der nördlichere Teil), zum Teil mit einem weltlichen Herrschaftsgebiet (Württemberger) umschrieben wird.

Das spielt aber insofern keine wesentliche Rolle als es um das Herausarbeiten verschiedener Kategorien und ihrer Merkmale geht, nicht um Quantifizierung. Die Lage der einzelnen Orte geht aus der Karte auf S. 490 hervor.

In einer eigenwilligen Einleitung reflektiert die Verfasserin über die Funktion und Funktionalisierung des Numinosen anhand der politischen Brisanz einer jüngst im Kampf gegen eine Restmülldeponie ohne obrigkeitliche Genehmigung gebauten und geweihten Kapelle. Unmittelbare politische Relevanz sieht sie auch bei den behandelten spätmittelalterlichen Minderstiftungen gegeben. Das Buch umfaßt zwei große Abschnitte, deren erster als notwendigen Hintergrund „die geschichtlichen [zutreffender: rechtlichen? Anm. d. Rez.] Grundlagen der kirchlichen Stiftung des Spätmittelalters" darlegt: die Rechte der Christen und der christlichen Gemeinde, des Bischofs, des Heiligen, sodann Pfarrbann, Sendgerichtsbarkeit, Eigenkirchenrecht, Rechtssituation verschiedener Arten von Stiftungen, *ius patronatus* – dessen Bedeutung auch für die Minderstiftungen nach Ansicht der Verf. bisher nicht gesehen wurde –, Inkorporationsrecht und die Rolle der Kirchenpfleger bei der Stiftung. Diesen für den Leser sehr wichtigen Ausführungen fehlt es aber bisweilen an Klarheit – auch wenn man zugibt, daß mittelalterliches Kirchenrecht sicher keine einfache Materie darstellt; so wird unter der Überschrift „Das *beneficium distinctum*" vor allem erklärt, was kein *beneficium* ist und wie man die Errichtung eines solchen verhindern kann, während im folgenden Abschnitt „Das *beneficium ecclesiasticum*" dann die Möglichkeit der „Errichtung von beneficia distincta oder sogar beneficia ecclesiastica" besprochen wird und erst allmählich klar wird, daß der Unterschied zwischen beiden in der Beteiligung des *beneficium ecclesiasticum* an der öffentlichen Seelsorge liegt (88–93). Das Verstehen wird außerdem durch oft sehr unübersichtlichen Satzbau und manche grammatikalischen Beziehungsfehler erschwert.

Der zweite Hauptteil ist der Analyse des Quellenmaterials gewidmet, das systematisch auf folgende Fragen hin ausgewertet wird: Beweggründe und Zielsetzungen der Stifter, Dotationen sowie die verschiedenen Rechte und Pflichten der an einer Stiftung Beteiligten. Dabei werden drei Gruppen von Minderstiftungen unterschieden: Stiftungen in der Pfarrkirche oder einer Kapelle des Pfarrdorfes, Stiftungen in Kapellen außerhalb des Pfarrdorfes und Stiftungen, mit denen solche außerhalb gelegenen Kapellen Anteil an den pfarrlichen Rechten erhielten. Die Ausführungen werden von einer Reihe von Tabellen begleitet, die – nach diesen drei Gruppen gegliedert – immer wieder den Überblick und den Vergleich ermöglichen. Die Quellen belegen nach Fuhrmann, daß dem ländlichen Kirchenvolk die kirchliche Lehre und das kirchliche Recht im wesentlichen vertraut waren. Die Frage ist aber, inwiefern das ländliche Kirchenvolk an den kirchenrechtlichen Formulierungen tatsächlich beteiligt war.

Eine mehr aus theoretischen Überlegungen als aus den Quellen entwickelte Hauptthese des Buches ist, daß ländliche Gemeinden das Mittel kirchlicher Stiftungen (neben den als echt anzuerkennenden religiösen Motiven) auch nutzten, um sich als Kirchgemeinde, als rechtsfähige Kommunität oder Korporation zu konstituieren oder zu konsolidieren, die alle christlichen Einwohner des Dorfes und des dazugehörigen Landes umfasst. Auf längere Sicht habe dies auch eine wesentliche Grundlage für das kommunale Selbstverständnis werden können. Politisch relevant sei dabei vor allem das Erwerben von Anteilen am Patronatsrecht, das nicht monolithisch gesehen werden dürfe. Patronatsrechte konnten zum einen aufgrund von *fundatio*, *constructio* und/oder *ditatio* erworben werden, zum anderen konnten die daraus entstehenden Rechte des *honor* (inclusive Präsentationsrecht), des *onus* (Sorge um Erhaltung und Verwaltung) und der *utilitas* (Nutzen z.B. in Form von Alimentation in Notfällen) bei unterschiedlichen (auch juristischen) Personen liegen. Während das Präsentationsrecht aufgrund des Vorrangs der Herrschaft über den Grund (*fundus*) meist bei den Mächtigen lag, konnte das Kirchenvolk durchaus Anteil an *onus* und *utilitas* haben. Dies konnte zum einen geschehen durch den Nachweis des Seelsorgebedarfs des Volkes, der die Errichtung von Benefizien mit Anteil an öffentlicher Seelsorge legitimierte; zum anderen durch Mitstiftung, indem für die Ausstattung Almosen und Altar- bzw. Kirchengut oder Heiligengut verwendet wurden, die auf die Teilhaberschaft der ganzen Einwohnerschaft verwiesen. Das Kirchenvolk bewies damit, so hebt die Verfasserin hervor, durchaus eigene Gestaltungskraft.

Ein englisches *Summary* sowie ein Ortsregister und ein Sachregister mit vielen Querverweisen beschließen den Band.

München *Gertrud Thoma*

Notizen

Wilfrid Röttger: Studien zur Lichtmotivik bei Juvencus (= JAC Ergänzungsbd. 24), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1996, 159 S., Ln. geb., ISBN 3-402-08108-3.

Wilfrid Röttger legt hier seine (geringfügig überarbeitete) Dissertation vor, die in die Reihe der Ergänzungsbände des JAC aufgenommen wurde. Im Mittelpunkt steht die Untersuchung der Evangelienharmonie des Juvencus. Dieser, ein spanischer Priester, verfaßte um 330 eine Evangelienharmonie in 3211 Hexametern, in der die Berichte der Evangelien nach dem Muster des Vergil nacherzählt werden. Die Arbeit beschäftigt sich mit dem Thema des Lichts bei Juvencus. Der Verfasser ist allen Texten, in denen dieses Motiv vorkommt, intensiv nachgegangen, hat sie genau analysiert und mit antiken bzw. zeitgenössischen Paralleltexten verglichen. So wird Jesus bei Juvencus als gottgesandte Herrschergestalt gezeichnet, die sonnengleich dem ganzen Erdkreis Licht, Leben, Heil und Erkenntnis vermittelt. In der Tradition des Johannesevangeliums werden immer wieder die Gegensätze zwischen Licht und Finsternis, Heil und Erkenntnis, Leben und Tod nachgezeichnet.

Der Verfasser liefert mit seiner Arbeit nicht nur eine genaue Untersuchung der Texte des Juvencus, er gibt darüberhinaus einen interessanten Einblick in Tendenzen der Literatur und Liturgie des 4. Jhdts., in der es auch darum ging, Christus als Gegenbild des Sonnengottes aufzubauen.

Bonn *Wilhelm-Peter Schneemelcher*

Istituto per la Storia della Chiesa di Bologna (ISCBO), Storia della Chiesa di Bologna, a cura di Paolo Prodi e Lorenzo Paolini, Bologna (Edizioni Bolis) 1997, 2 Bde.: 402 + 670 S., zahlreiche Abbildungen, Ln. geb., ISBN 88-782727-095-7.

Zum 28. Nationalen Eucharistischen Kongreß wurde in Bologna im September 1997 mit erzbischöflichem Segen eine opulente, reichbebilderte und wohldokumentierte zweibändige Geschichte der Bologneser Kirche von den Anfängen bis zum Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils der Öffentlichkeit vorgestellt. Der erste Band enthält vier Beiträge zur Geschichte der Diözese (seit 1582 Erzdiözese) von Amedeo Benati (Bologneser Kirchengeschichte bis zum Hochmittelalter: 7–96), Augusto Vasina (12.–15. Jh.: 97–204); Umberto Mazzone (bis zur napoleonischen Zeit: 205–282) und Giuseppe Batelli (19./20. Jh.: 283–383) sowie eine Bischofsliste und Zeittabelle (384–387 bzw. 388–396; mehrere Bischöfe der Stadt wurden zu Päpsten gewählt); der zweite Band zwanzig Untersuchungen zur Liturgie, zum Heiligenkalender, zur Sozialdiakonie, zu den Bildungseinrichtungen, zum Kirchenbau und zu kirchlicher Kunst bzw. Musik sowie zu den Orden und zum religiösen Leben. Ein umfangreicher Personen- und Ortsnamenindex schließt das Werk ab (643–670). Das Werk legt, wie bereits die wesentlich höhere Seitenzahl des zweiten Bandes zeigt, einen deutlichen Schwerpunkt auf die Geschichte von Institutionen und Mentalitäten.

Soweit der Rezensent zur Beurteilung der Qualität der Durchführung dieses weitgespannten Programms überhaupt kompetent ist, erscheinen ihm die Texte durchweg spannend und informativ geschrieben, sie dokumentieren den grundsätzlichen Forschungsstand bis in die kleineren Anmerkungsdetails zuverlässig, ohne ihn nun vorantreiben zu wollen. Als Leser ist offenbar ein interessierter und gebildeter kirchenhistorischer Laie im Blick, so wird beispielsweise noch einmal kurz rekapituliert, worüber man im „Dreikapitelstreit" disputierte (26), und Forschungspositionen zur Interpretation der Ereignisse in Canossa referiert (94 Anm. 209). Immer wieder finden sich dankenswerterweise sorgfältig gearbeitete Karten, z.B. über Pfarreien der Diözese im 12.–14. Jh. (Bd. 1, 110) oder über die mittelalterliche religiöse Topographie der Stadt (Bd. 1, 132–135; Bd. 2, 468f.) oder über mittelalterliche „dissidenza religiosa" im Bistum, wie man sich zurückhaltend ausdrückt (Bd. 1, 139). Besonders dankbar wird man den Herausgebern dafür sein, daß sie sowohl präzise Informationen über die Liturgiegeschichte der Stadt und deren Quellen (Giampaolo Ropa: Bd. 2, 79–111 bzw. Enzo Lodi: Bd. 2, 113–133) als auch über das mittelalterliche Hospitalwesen (Mario Fanti: Bd. 2, 141–201) aufgenommen haben, die das einschlägige Archivmaterial auswerten und da-

durch breiteren Kreisen erstmals zugänglich machen.

Die Präzision in den Anmerkungen etwa für die Spätantike ist beachtlich; auch abgelegene Textausgaben sind zuverlässig bibliographiert (vgl. beispielsweise Bd. 1, 87f.). Das schließt Ausnahmen natürlich nicht aus: Etwas verwundert nimmt man z.B. zur Kenntnis, daß im Abschnitt über die Universität zwar allerlei ausländische Fachliteratur genannt wird (Bd. 2, 282–284), darunter auch Helmut G. Walthers Studie „Die Anfänge des Rechtsstudiums und die kommunale Welt in Italien im Hochmittelalter" (in: J. Fried [Hg.], Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, Vorträge und Forschungen 30, Sigmaringen 1986, 121–162). Hätte man dann nicht aber auch Walthers Aufsatz über Johannes von Legnano, den Papst Gregor XI. 1377 zu seinem Vikar für Bologna ernannte (Storia, Bd. 1, 164–166; vgl. H.G. W., *Canonica sapientia* und *civilis scientia*: Die Nutzung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs durch den Kanonisten Johannes von Legnano (1320–1383) im Kampf der Disziplinen, in: I. Craemer-Ruegenberg [Hgg.], *Scientia* und *ars* im Hoch- und Spätmittelalter, Miscellanea Mediaevalia 22, Berlin/New York 1994, 863–876) nennen können?

Grundsätzlich muß man aber festhalten, daß vor allem die opulente Ausstattung des Buches mit Karten und Abbildungen, vor allem aus mittelalterlichen Handschriften, seine Lektüre für jeden, der sich im Überblick über die Geschichte einer wichtigen italienischen (Erz-)Diözese informieren will, zum abwechslungsreichen Vergnügen macht.

Jena *Christoph Markschies*

Martin Johannes Wecht: Jochen Klepper. Ein christlicher Schriftsteller im jüdischen Schicksal (= Studien zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte 3), Düsseldorf-Görlitz (Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland) 1998, XIV S. u. 658 S., Ln. geb., ISBN 3-930250-11-X.

Die Arbeit von M. J. Wecht ist bei Theodor Strohm entstanden und 1996 von der Theologischen Fakultät in Heidelberg als Dissertation angenommen worden. Sie markiert einen großen Einschnitt in der Rezeption Jochen Kleppers. Denn zum ersten Mal in der Klepper-Forschung werden Leben und Werk des Dichters unter voller Berücksichtigung seiner familiären und zeitgeschichtlichen Bedingungen, seines biographischen Kontextes geschildert. Dabei werden – ebenso zum ersten Mal – auch die religiösen und theologischen Einflüsse (z.B. von Seiten seines Vaters Georg Klepper) aufgezeigt, die später das Werk (und Schicksal) J. Kleppers entscheidend geprägt haben. Wecht hat mit beachtenswerter Gründlichkeit die bisherige Forschung über Klepper studiert und kritisch analysierend deren Lücken sowie Fehler aufgezeigt bzw. korrigiert. Ihm gelang es vom Rechtsinhaber des Nachlasses von Klepper, E. G. Riemschneider, die Genehmigung zur Durchsicht des zum großen Teil gesperrten Materials zu erhalten. So konnte Wecht z.B. anhand der unveröffentlichten Teile des Tagebuches von Klepper neue Einsichten gewinnen in Kleppers Haltung sowohl der Kirche (darunter insbesondere der Bekennenden Kirche) als auch dem Judentum gegenüber. Besonders wichtig ist in diesem Kontext die Klärung und Begründung der bis heute umstrittenen politischen Haltung Kleppers. Dank der umfangreichen Archivarbeit ist es dem Autor gelungen, aufgrund zahlreicher, teils unveröffentlicher Quellen (abgedruckt in der im Anhang befindlichen Quellensammlung, 363–587), auch diese Bereiche im Leben Kleppers aufzuschließen, die bisher von der Forschung wenig berücksichtigt wurden, jedoch für das adäquate Verständnis seines Lebens und Werkes unentbehrlich sind. So konzentriert Wecht seine besondere Aufmerksamkeit auf das „Fühlen und Handeln" von Hanni Klepper, die zweifelsohne eine sehr große Wirkung auf das Schaffen ihres Mannes ausübte.

Für die weitere Forschung besonders hilfreich ist die vom Autor im Quellen- und Literaturverzeichnis (588–633) zusammengestellte Bibliographie der Veröffentlichungen und der literarischen bzw. publizistischen Beiträge Kleppers in chronologischer Reihenfolge, sowie der Literatur zu Leben und Werk des Dichters. Zusammenfassend kann festgestellt werden: Das Buch von Wecht gibt einen ergreifenden Einblick in Kleppers Schicksal im nationalsozialistischen Deutschland und bringt nicht nur die Klepper-Forschung einen großen Schritt weiter, sondern ist gleichzeitig so geschrieben, daß es für einen weiten Leserkreis geeignet ist.

Tartu *Siret Rutiku*

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

Brodbeck, Doris/Domhardt, Yvonne/Stofer, Judith (Hrsg.): Siehe, ich schaffe Neues. Aufbrüche von Frauen in Protestantismus, Katholizismus, Christkatholizismus und Judentum, Bern (eFeF-Verlag) 1998, 255 S., Ln. geb., ISBN 3-905561-18-2.

Disselkamp, Gabriele: „Christiani Senatus Lumina". Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie (= Theophaneia 34), Bodenheim (Philo) 1997, XII S. u. 257 S., Ln. geb., ISBN 3-8257-0001-1.

Duchet-Suchaux, Monique (Introduction et notes)/Rochais, Henri (Traduction): Bernard de Clairvaux. Lettres, I (1-41) [= SC 425], Paris (Les Éditions du Cerf) 1997, 391 S., kt., ISBN 2-204-05744-4.

Gabriel, Peter: Fürst Georg III. von Anhalt als evangelischer Bischof von Merseburg und Thüringen 1544–1548/50. Ein Modell evangelischer Episkope in der Reformationszeit (= EHS 23, 597), Frankfurt/a.M. (Peter Lang) 1997, 418 S., kt., ISBN 3-631-31026-9.

Hammond Bammel, Caroline P.: Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 7–10 (= AGLB 34), Freiburg (Herder) 1998, 903 S., kt., ISBN 3-451-21945-X.

Klein, Michael: Leben, Werk und Nachwirkung des Genossenschaftsgründers Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818–1888). Dargestellt im Zusammenhang mit dem deutschen sozialen Protestantismus (= SVRKG 122), Köln (Rheinland-Verlag) 1997, VIII S. u. 255 S., Ln. geb., ISBN 3-7927-1682-8.

Lächle, Rainer/Thierfelder, Jörg (Hrsg.): Das evangelische Württemberg zwischen Weltkrieg und Wiederaufbau (= QFWKG 13), Stuttgart (Calwer Verlag) 1995, 309 S., kt., ISBN 3-7668-3289-1.

Lambert, Thomas A./Watt, Isabella M.: Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin. I: 1542–1544 (= Travaux d'Humanisme et Renaissance CCCV), Genève (Librairie Droz S.A.) 1996, XL S. u. 441 S., Ln. geb., ISBN 2-600-00167-0.

Maier, Gerald: Zwischen Kanzel und Webstuhl. Johann Georg Freihofer (1806–1877). Leben und Wirken eines württembergischen Pfarrers im Spannungsfeld von Staat, Kirche und Gesellschaft (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 20), Leinfelden-Echterdingen (DRW-Verlag) 1997, XVII S. u. 449 S., Ln. geb., ISBN 3-87181-420-2.

Nagel, Ernst Josef: Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente (= Theologie und Frieden 13), Stuttgart-Berlin-Köln (W. Kohlhammer) 1997, 289 S., Ln. geb., ISBN 3-17-013931-2.

Naphy, William G.: Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation, Manchester-New York (Manchester University Press) 1994, X. S. u. 272 S., Ln. geb., ISBN 0-7190-4141-4.

Reboiras, Fernando Domínguez: Caspar de Grajal (1530-1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition (= RST 140), Münster/Westf. (Aschendorff) 1998, LIV S. u. 744 S., kt., ISBN 3-402-03804-8.

See, Wolfgang/Weckerling, Rudolf: Frauen im Kirchenkampf. Beispiele aus der Bekennenden Kirche Berlin-Brandenburg 1933 bis 1945, Berlin (Wichern-Verlag) ^{2}1986, 163 S., kt., ISBN 3-88981-006-3.

Tallon, Alain: La France et le Concile de Trente (1518-1563) [= BEFAR 295], Paris (École française de Rome) 1997, 975 S., Ln. geb., ISBN 2-7283-0386-X.

Wagner, Ernst (Bearbeiter): Die Pfarrer und Lehrer der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen. Bd. I: Von der Reformation bis zum Jahre 1700 (= Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 22/I), Köln (Böhlau) 1998, XVII S. u. 439 S., Ln. geb., ISBN 3-412-04897-6.

NEU BEI MOHR: Personen und Themen kirchengeschichtlicher Forschung

Geoffrey R. Treloar
Lightfoot the Historian
The Nature and Role of History in the Life and Thought of J.B. Lightfoot (1828-1889) as Churchman and Scholar

This is the first full length scholarly treatment of the life and work of J.B. Lightfoot. Using large quantities of unpublished sources Geoffrey R. Treloar presents a picture of Lightfoot in relation to the social and cultural conditions of his day and explains the breakthrough he achieved for the higher criticism of the New Testament in the English Church.

1998. XIII, 465 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 103). ISBN 3-16-146866-X fadengeheftete Broschur DM 128,–/öS 934,–/ sFR 109,– (Juli)

Karin Bornkamm
Christus – König und Priester
Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte

Karin Bornkamm weist den Ursprung der Lehre vom Amt Christi bei Luther als zweifachem Amt nach und verfolgt deren Entwicklung und Verdrängung bis zur Gegenwart. Für den heutigen kirchlichen und ökumenischen Dialog fordert sie die Berücksichtigung Luthers.

1998. Ca. 450 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie 106). ISBN 3-16-146970-4 Leinen ca. DM 190,–/ca. öS 1390,–/ ca. sFR 170,– (August)

J. Albert Harrill
The Manumission of Slaves in Early Christianity

Aus Rezensionen:
"The author has produced a fine book which will ... be of immense value for anyone studying the response of early Christians to slavery and cannot be ignored by those concerned with the social history of formative Christianity." Justin Meggitt in *Journal of Theological Studies* vol. 47 (1996) No. 2, p. 642

2. Auflage 1998. XVII, 255 Seiten (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 32). ISBN 3-16-146935-6 fadengeheftete Broschur DM 98,–/öS 715,–/sFR 89,– (Juli)

Mohr Siebeck
http://www.mohr.de