

N12<513661419 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei  
R. Schaffhauser  
Biberach, Krummer Weg 34





theol

# Zeitschrift für Kirchengeschichte

T.R.

110  
1999

110. Band 1999  
Heft 1

Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554

21

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 1 10. Band (Vierte Folge XLVIII) Heft 1

---

### *Untersuchungen*

- Heinz Ohme, Ikonen, historische Kritik und Tradition.  
Das VII. ökumenische Konzil (787) und die kirchliche Überlieferung . . . 1
- Heribert Müller, Vom Konzil zur Kurie. Eine kirchliche Karriere im  
15. Jahrhundert: Guillaume Hugues d'Étain, Archidiakon von Metz  
und Kardinal von Santa Sabina (†1455) . . . . . 25
- Andreas Holzem, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben  
zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung . . 53
- Wolfgang W. Müller, Was kann an der Theologie neu sein?  
Der Beitrag der Dominikaner zur „nouvelle théologie“ . . . . . 86

### *Literarische Berichte und Anzeigen* . . . . . 105

### Anschriften der Mitarbeiter/innen an diesem Heft . . . . . 148

---

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

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. 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. Wolfgang Bienert, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Fachgebiet Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35037 Marburg. – 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

theol

# ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

110. BAND 1999  
VIERTE FOLGE XLVIII

T.R  
X

Verlag W. Kohlhammer

206094

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: Wolfgang Bienert.

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

Inhalt

Irene Dingel, Zwischen Orthodoxie und Aufklärung.  
 Pierre Bayles Historisch-Kritisches Wörterbuch im Umbruch  
 der Epochen . . . . . 229

Alfons Fürst, Augustinus im Orient . . . . . 293

Peter Gemeinhardt, Lateinischer Neunizänismus bei Augustin . . . . . 149

Achim Thomas Hack, Zur Herkunft der karolingischen  
 Königssalbung. . . . . 170

Andreas Holzem, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben  
 zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser  
 Heilshoffnung . . . . . 53

Michael Knüppel, A(da)lbert Bobowski und seine osmanisch-türkische  
 Bibelübersetzung . . . . . 251

Hartmut Kramer-Mills, Die Quellen zum Abschied der Engländer  
 aus Frankfurt am Main 1559 . . . . . 386

Heribert Müller, Vom Konzil zur Kurie. Eine kirchliche Karriere  
 im 15. Jahrhundert: Guillaume Hugues d'Étain, Archidiakon  
 von Metz und Kardinal von Santa Sabina († 1455) . . . . . 25

Wolfgang W. Müller, Was kann an der Theologie neu sein?  
 Der Beitrag der Dominikaner zur „nouvelle théologie“ . . . . . 86

Heinz Ohme, Ikonen, historische Kritik und Tradition.  
 Das VII. ökumenische Konzil (787) und die kirchliche  
 Überlieferung . . . . . 1

Jürgen Sarnowsky, Das historische Selbstverständnis der geistlichen  
 Ritterorden . . . . . 315

Johann Anselm Steiger, Johann Gerhards biblische Exzerptbücher.  
 Zwei Autographen-Funde und die Suche nach mehr . . . . . 247

Johann Anselm Steiger, Martin Luthers allegorisch-figürliche  
 Auslegung der Heiligen Schrift . . . . . 331



Gh 2554

|   |     |
|---|-----|
| Christoph Strohm, Theologie und Zeitgeist. Beobachtungen zum Siegeszug der Methode des Petrus Ramus am Beginn der Moderne . . . . . | 352 |
| Peter Walter, Melanchthon und die Tradition der „studia humanitatis“ . . . . .  | 191 |
| Walter Ziegler, Sozial- und Religionsgeschichte in Deutschland in der frühen Neuzeit . . . . .                                      | 372 |

### Verzeichnis der besprochenen Werke

- Arnold, Matthieu: *La Correspondance de Luther. Etude historique, littéraire et théologique* (Martin Greschat) S. 115.
- Ascensio Isaiae. Text und Kommentar, hrg. v. Enrico Norelli u.a. (Anna Maria Schwemer) S. 398.
- Backus, Irena (Hrg.): *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists, I-II* (Christoph Marksches) S. 264.
- Banach, Jens: *Heydrichs Elite. Das Führerkorps der Sicherheitspolizei und des SD 1936–1945* (Martin Greschat) S. 142.
- Bauer, Christoph: *Melchior Zobel von Giebelstadt. Fürstbischof von Würzburg (1544–1558)* (Hans Joachim Berbig) S. 424
- Baum, Wilhelm / Senoner, Raimund (Hrg.): *Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente zum Brixner Streit* (Roland Götz) S. 112.
- Bethge, Eberhard / Huber, Wolfgang / Gremmels, Christian / Laurien, Hanna-Renate / Meyer, Winfried / Schmude, Jürgen (Hrg.): *Mut in böser Zeit. Gedenken an Dietrich Bonhoeffer und seine Freunde* (Ernst Feil) S. 141.
- Beutel, Albrecht: *Lichtenberg und die Religion. Aspekte einer vielschichtigen Konstellation* (Harm Kluetting) S. 125.
- Beyschlag, Karlmann: *Die Erlanger Theologie* (Kurt Meier) S. 131.
- Bischof, Franz Xaver / Dora, Cornel: *Ortskirche unterwegs. Das Bistum St. Gallen 1847–1997. Festschrift zum hundertfünfzigsten Jahr seines Bestehens* (Roland Götz) S. 129.
- Boehm, Laetitia / Müller, Winfried / Smolka, Wolfgang J. / Zedelmaier, Helmut (Hrg.): *Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians-Universität München* (Anton Landersdorfer) S. 105.
- Böhm, Boris: *„Die Entscheidung konnte mir niemand abnehmen ...“ Dokumente zu Widerstand und Verfolgung des evangelischen Kirchenjuristen Martin Gauger (1905–1941)* (Wilhelm Scharf) S. 438.
- Brakmann, Heinzgerd: *ΤΟ ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΒΑΡΒΑΡΟΙΣ ΕΡΓΟΝ ΘΕΙΟΝ. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum* (Theofried Baumeister) S. 268.
- Bredero, Adriaan H.: *Christenheit und Christentum im Mittelalter* (Lutz E. v. Padberg) S. 409.

- Brosius, Dieter / Scheschkewitz, Ulrich (Bearb.): Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Pius' II. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien 1458–1464 (Andreas Sohn) S. 114.
- Burggraf, Jutta: Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben (Pia Sondermann) S. 120.
- Die Register Innozenz' III. 6. Bd. 6. Pontifikatsjahr, 1203/1204. Texte und Indices, bearb. v. Ottmar Hageneder, John C. Moore und Andrea Sommerlechner, gem. m. Christoph Egger und Herwig Weigl (K.A. Frech) S. 414.
- Dora, Cornel: Augustinus Egger von St. Gallen 1833–1906. Ein Bischof zwischen Kulturkampf, sozialer Frage und Modernismusstreit (Franz Xaver Bischof) S. 287.
- Drobner, Hubertus R.: *Archaeologia Patristica* (Guntram Koch) S. 394.
- Eckermann, Willigis / Krümmel, Achim: Johann Alfons Abert (1840–1905). Ein unbekannter Augustinusübersetzer aus dem 19. Jh. (Wilhelm Gessel) 434.
- Eysholdt, Tilmann: Evangelische Jugendarbeit zwischen „Jugendpflege“ und „Jugendbewegung“. Die deutschen Schülerbibelkreise (BK) von 1919 bis 1934 (Karl Dienst) S. 289.
- Flachmann, Holger: Martin Luther und das Buch (Thomas Kaufmann) S. 420.
- Friedrich, Norbert: Die christlich-soziale Fahne empor. Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung (Walter Göggelmann) S. 288.
- Friedrichs, Lutz / Vogt, Michael (Hrg.): Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften (Matthias Pöhlmann) S. 144.
- Gäbler, Ulrich (Hrg.): Pietismus und Neuzeit, Band 19 (Dietrich Blaufuß) S. 429.
- Gatz, Erwin (Hrg.): Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa (Martin Greschat) S. 143.
- Günzler, Claus: Albert Schweitzer. Eine Einführung in sein Denken (Werner Raupp) S. 291.
- Hauerland, Winfried: Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas (Franz Kohlschein) S. 106.
- Heim, Manfred: Kleines Lexikon der Kirchengeschichte (Harm Klüeting) S. 109.
- Hein, Olaf: Die Drucker und Verleger der Werke des Polyhistor Athanasius Kircher S.J. (Dietrich Blaufuß) S. 431.
- Hentze, Wilhelm (Hrg.): De Karolo rege et Leone papa. Ein Bericht über die Zusammenkunft Kaiser Karls des Großen mit Papst Leo III. in Paderborn 799 (Gert Haendler) S. 413.
- Henze, Barbara: Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit (Remigius Bäumer) S. 119.
- Hinz, Ulrich: Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation. Das Münstersche Kolloquium (Wilfried Werbeck) S. 277.
- Kellner, Stephan: „Wer zur Lehre berufen ist, der lehre“ (Röm 12,7). Die

- Professoren des Bischöflichen Lyzeums Eichstätt 1843–1918 (Klaus Unterburger) S. 147.
- Klug, Matthias: Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz (Andreas Holzem) S. 126.
- Krchňák, Alois: Čechové na Basilejském sněmu (Emil Valasek) S. 111.
- Kuhaupt, Georg: Veröffentlichte Kirchenpolitik. Kirche im publizistischen Streit zur Zeit der Religionsgespräche (1538–1541) (Athina Lexutt) S. 428.
- Kunisch, Johannes (Hrg.): Volker Press: Das Alte Reich. Ausgewählte Aufsätze (Harm Kluetting) S. 267.
- Kunze, Rolf-Ulrich: Theodor Heckel 1894–1967. Eine Biographie (Andreas Mühling) S. 138.
- Larchet, Jean-Claude: Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident (Peter Gemeinhardt) S. 407.
- Laube, Adolf (Hrg.): Flugschriften gegen die Reformation (1518–1524) (Thomas Kaufmann) S. 272.
- Lehmann, Hartmut: Protestantische Weltsichten (Gunter Wenz) S. 438.
- Lichtenfeld, Manacnuc Mathias: Georg Merz – Pastoraltheologie zwischen den Zeiten. Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche (Martin Greschat) S. 137.
- Liebhart, Wilhelm (Hrg.): Der Brigittenorden in der Frühen Neuzeit (Walter Ziegler) S. 433.
- Maraval, Pierre: La passion inédite de S. Athénogène de Pédachthoé en Capadoce (BHG 197 b) (Theofried Baumeister) S. 270.
- Merkt, Andreas: Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (Katharina Greschat) S. 271.
- Militzer, Klaus (Hrg.): Quellen zur Geschichte der Kölner Laienbruderschaften vom 12. Jahrhundert bis 1562/63 (Joachim Oepen), S. 418.
- Mühling, Andreas / Schmidt, Karl Ludwig: „Und Wissenschaft ist Leben“ (Eberhard Busch) S. 140.
- Müller, Wolfgang Erich (Hrg.): Spalding, Johann Joachim: Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Neudruck der 3. Aufl. der Orig.-Ausg. Berlin, 1799 (Tobias Jersak / Georg Wagner) S. 283.
- Muslow, Martin u.a. (Hrg.): Johann Lorenz Mosheim (1693–1755) (Manfred Heim) S. 432.
- Neri, Daniela (Bearb.): Nuntiaturreports aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, 3. Abteilung 1572–1585, 8. Bd., Nuntiaturreports Giovanni Dolfins (1575–1576) (Gerhard Müller) S. 278.
- Nethöfel, Wolfgang / Tiedemann, Paul: Internet für Theologen: eine praxisorientierte Einführung (Wolfgang Bienert) S. 439.
- Oort, J. van / Wyrwa, D. (Hrg.): Heiden und Christen im 5. Jahrhundert (Richard Klein) S. 406.
- Reboiras, Fernando Domínguez: Gaspar de Grajal (1530–1575). Frühneu-

- zeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition (Heinrich Holze) S. 279.
- Resmini, Bertram (Bearb.): Die Benediktinerabtei Laach (Reiner Nolden) S. 107.
- Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung, Bd. III: Renaissance, Reformation, Humanismus (Hellmut Zschoch) S. 391.
- Schmidt, Margot / Dominguez Reboiras, Fernando (Hrg.): Von der Suche nach Gott. Helmut Riedinger zum 75. Geburtstag (Karl Dienst) S. 390.
- Schmugge, Ludwig / Hersperger, Patrick / Wiggenhauser, Béatrice (Bearb.): Repertorium Poenitentiariae Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiare Pius' II. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches 1458–1464 (Andreas Sohn) S. 114.
- Sedulii Scotti Collectaneum in Apostolum, Band 1: In Epistolam ad Romanos; Band 2: In Epistolas ad Corinthios usque ad Hebraeos, eingeleit. und hrsg. von Josef Frede und Herbert Stanjek (Walter Thiele) S. 402.
- Seeliger, Hans Reinhard (Hrg.): Alfons Maria Schneider: RETICVLVM. Ausgewählte Aufsätze und Katalog seiner Sammlungen (Christoph Markschies) S. 260.
- Sohn, Andreas: Deutsche Prokuratoren an der römischen Kurie in der Frührenaissance (1431–1474) (Christiane Schuchard) S. 415.
- Stenzel, Jürgen (Hrg.): Vormärz und Revolution von 1848 in Berlin und Brandenburg (Matthias Wolfes) S. 434.
- Strohm, Christoph: Ethik im frühen Calvinismus (Jan Rohls) S. 425.
- Thomson, John A. F.: The Western Church in the Middle Ages (Lutz E. v. Padberg) S. 412.
- van Bunge, Wiep (Hrg.): Balthasar Bekker: Die bezauberte Welt (1693) (Rainer Lächele) S. 124.
- Wallmann, Johannes: Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze (Rudolf Schlögl) S. 281.
- Ward, W[illiam] R[eginald]: Faith and Faction (Dietrich Blauffuß) S. 286.
- Weiß, Otto: Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“ (Klaus Unterburger) S. 134.
- Westphal, Siegrid: Frau und lutherische Konfessionalisierung. Eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg 1542–1614 (Josef Johannes Schmid) S. 117.
- Wisplinghoff, Erich (Bearb.): Die Benediktinerabtei Brauweiler (Reiner Nolden) S. 107.
- Wünsche, Peter: Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel (Wolfgang Steck) S. 416.
- Zitt, Renate: Zwischen Innerer Mission und staatlicher Sozialpolitik (Uwe Rieske-Braun) S. 435.
- Zumkeller, Adolar / Krümmel, Achim (Hrg.): Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann zum 60. Geburtstag (Wilhelm Gessel) S. 260.

## Verzeichnis der Rezensenten

- Baumeister, Theofried S. 269, 271  
Bäumer, Remigius S. 120  
Berbig, Hans Joachim S. 425  
Bienert, Wolfgang S. 440  
Bischof, Franz Xaver S. 288  
Blaufuß, Dietrich S. 287, 430, 432  
Busch, Eberhard S. 141
- Dienst, Karl S. 289, 291, 391
- Feil, Ernst S. 142  
Frech, K.A. S. 415
- Gemeinhardt, Peter S. 408  
Gessel, Wilhelm S. 260, 434  
Göggelmann, Walter S. 289  
Götz, Roland S. 114, 131  
Greschat, Katharina S. 272  
Greschat, Martin S. 117, 138, 143,  
144
- Haendler, Gert S. 414  
Heim, Manfred S. 433  
Holze, Heinrich S. 281  
Holzem, Andreas S. 129
- Jersak, Tobias S. 286
- Kaufmann, Thomas S. 277, 424  
Klein, Richard S. 407  
Klueting, Harm S. 111, 126, 268  
Koch, Guntram S. 398  
Kohlschein, Franz S. 107
- Lächele, Rainer S. 125  
Landersdorfer, Anton S. 106  
Lexutt, Athina S. 429
- Marschies, Christoph S. 264, 267  
Meier, Kurt S. 134  
Mühling, Andreas S. 139  
Müller, Gerhard S. 279  
Nolden, Reiner S. 109
- Oepen, Joachim S. 420
- Padberg, Lutz E. v. S. 412, 413  
Pöhlmann, Matthias S. 147
- Raupp, Werner S. 292  
Rieske-Braun, Uwe S. 438  
Rohls, Jan S. 428
- Scharf, Wilhelm S. 439  
Schlögl, Rudolf S. 283  
Schmid, Josef Johannes S. 119  
Schuchard, Christiane S. 416  
Schwemer, Anna Maria S. 402  
Sohn, Andreas S. 115  
Sondermann, Pia S. 123  
Steck, Wolfgang S. 418
- Thiele, Walter S. 406
- Unterburger, Klaus S. 137, 148
- Valasek, Emil S. 112
- Wagner, Georg S. 286  
Wenz, Gunter S. 438  
Werbeck, Wilfried S. 278  
Wolfes, Matthias S. 435
- Ziegler, Walter S. 434  
Zschoch, Hellmut S. 394

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2000 kostet im Abonnement DM 299,- zzgl. Porto- und Versandkosten DM 7,-; 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 0711/7863-266, 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. Wolfgang Bienert, Fachbereich Evangelische Theologie, Fachgebiet Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35037 Marburg. – 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

## Ikonen, historische Kritik und Tradition

### Das VII. ökumenische Konzil (787) und die kirchliche Überlieferung\*

Von Heinz Ohme

Es ist die Frage nach der Berechtigung des christlichen Bildes und seiner Verehrung gewesen, die Kirche und Gesellschaft im byzantinischen Reich mehr als 100 Jahre lang – zwischen 726 und 843 – bis aufs äußerste polarisierte. Auf vier Reichssynoden und -versammlungen, 754 in Hierieia bei Konstantinopel, 787 in Nizäa und 815 und 843 in Konstantinopel, sollte die Bilderfrage einer Lösung zugeführt werden. Erst seitdem wurde das Bild, die Ikone, zu einem spezifischen Konfessionsmerkmal der byzantinischen Orthodoxie.

Als Quellen für diesen Konflikt liegen uns vor allem die Berichte partiischer, nämlich bilderfreundlicher Geschichtsschreiber vor<sup>1</sup>. Der partiischste von allen ist der Mönch Georg, *Georgios Monachos*, der sein „Chronikon“ im Jahr 866/7 oder noch später vollendet hat<sup>2</sup>. Er berichtet dort<sup>3</sup>, daß 150 Jahre zuvor Kaiser Leon III. (717–741) zu Beginn seiner bilderfeindlichen Maßnahmen im Jahre 726 von den Professoren der Universität Konstantinopel die Zustimmung zu seiner bilderfeindlichen Theologie verlangt habe. Als diese sich aber weigerten und die Gottlosigkeit des Kaisers nachwiesen, habe er sie im Gebäude der Universität einsperren lassen und dort samt ihren Büchern verbrannt. Diese ansprechende Geschichte ist freilich eine Legende ohne historische Substanz<sup>4</sup>. Sie gehört zur späteren Nega-

---

\* Antrittsvorlesung zur Übernahme der kirchengeschichtlichen Professur für Konfessionskunde/Ostkirchenkunde an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, gehalten am 11. Juni 1997.

<sup>1</sup> Dies sind zuerst Theophanes Homologetes (*Theophanis Chronographia*, rec. Carl de Boor, Bd. I, Leipzig 1883) und Nikephoros Patriarches (*Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, ed. Carl de Boor, Leipzig 1880). Zu beiden siehe: Riccardo Maiano, *Theophanes Homologetes*, in: LMA 8 (1996) 663 f.; Jan Louis van Dieten, *Nikephoros I.*, in: LMA 6 (1993) 1158.

<sup>2</sup> *Georgii Monachi chronicon*, ed. Carl de Boor, editionem correctionem ... cur. Peter Wirth, Bd. II, Stuttgart 1978. Dazu siehe: Dietrich Stein, *G. Monachos*, in: LMA 4 (1989) 1286 f.

<sup>3</sup> Ed. Carl de Boor (wie Anm. 2) 742,1–22.

<sup>4</sup> Sie ist aus dem einfachen Grunde unhistorisch, weil es die Institution einer Universität zu diesem Zeitpunkt in Konstantinopel nicht gegeben hat. Vgl.: Paul Speck, *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierungen zur Frage des höheren Schul-*

tivpropaganda der Bilderfreunde über den Anfang des Konfliktes. Gäbe man sich nun dem Gedankenspiel hin, Leon III. würde sich mit seinem Ansinnen an die Kapazitäten unserer Zeit in den Disziplinen Evangelische Theologie, Byzantinistik und Kunstgeschichte wenden, so dürfte er wohl mit größerem Entgegenkommen rechnen als die Legende für jene Zeit berichtet. Denn er dürfte wohl viel Zustimmung für seinen Anspruch erwarten, im Kampf gegen Bilder und Bilderverehrung altchristlicher Tradition zu ihrem Recht zu verhelfen. Darüber nämlich scheint heute ein weitgehender Konsens zu herrschen, daß die Ursprünge des Ikonoklasmus des 8. Jahrhunderts in einem kirchlich-theologischen Traditionalismus zu suchen seien, der an eine Tradition der Bilderlosigkeit anknüpfe, die sich von den Anfängen der Kirche bis ins 8. Jahrhundert erhalten habe<sup>5</sup>.

Namentlich die historische Analyse jener Epoche durch die Byzantinistik ist nach einer gut einhundertjährigen Forschungsgeschichte bei der Erkenntnis angelangt, daß es ein theologischer Traditionalismus war, der Kern und Ursache des Konfliktes bildete. Dies ist um so bemerkenswerter, als gerade die Byzantinisten mit einem „fast unentwirrbaren Chaos“ an Publikationen, in denen „es kaum einen Standpunkt [gibt], der noch nicht vertreten wurde“<sup>6</sup>, jede Menge anderer Erklärungsversuche ins Feld geführt haben. So hat man die seit altersher behaupteten Einflüsse des Islam oder des Judentums diskutiert; man hat die Armee als Träger des Ikonoklasmus identifiziert; die „Byzantinistik im Sozialismus“ hat soziale und wirtschaftliche Motive geltend gemacht und die Revolten des 8. und 9. Jahrhunderts mit der Bilderfrage in Verbindung gebracht, ebenso Steuererhebungen in Italien und die Hinwendung der Päpste zu den Franken; schließlich hat man auch

---

wesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert (= Byzantinisches Archiv 14), München 1974, 78 ff.; Günter Weiß, Byzanz. Kritischer Forschungs- und Literaturbericht 1968–1985 (= HZ Sonderheft 14), München 1986, 292 ff. Hinter dieser Legende steht wohl ursprünglich der Versuch, die Bildungskatastrophe des 7. und 8. Jahrhunderts den Ikonoklasten in die Schuhe zu schieben. So jedenfalls: Paul Speck, Ikonoklasmus und die Anfänge der Makedonischen Renaissance, in: *Varia I* (= *Poikila Byzantina* 4), Bonn 1984, 175–210, hier 199.

<sup>5</sup> Vgl. jetzt vor allem: Hans Georg Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre* (= TU 139), Berlin 1992, 174–185 und passim; ders., *Der byzantinische Bilderstreit. Stand und Perspektiven der Forschung*, in: *Bilderlehre und Bilderstreit. Gesammelte Aufsätze* (= ÖC 40), Würzburg 1991, 16–39, hier 30; ders., *Das 2. Nicaenum*, in: *Bilderlehre und Bilderstreit*. Ebd. 64–94, passim; ders., *Bilder IV (Alte Kirche)*, in: TRE 6 (1980) 525–531; ders., *Nicäa II. Ökumenische Synode von 787*, in: TRE 24 (1994) 441–444; ders., *Der byzantinische Bilderstreit*, in: ThR 61 (1996) 355–371. Früher schon so: Walter Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten* (= *Studien über christliche Denkmäler* 20), Leipzig 1930; Hans-Georg Beck, *Von der Fragwürdigkeit der Ikone* (= *SBAW.PH* 1975,7) 7–22; Ernst Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, in: DOP 8 (1954) 83–150; Peter Schreiner, *Der byzantinische Bilderstreit. Kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute*, in: *Settimani di studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo* 34 (1988) 319–427, hier 344–402; Günter Weiß, *Forschungsbericht (wie Anm. 4)* 151–154; Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, passim; Speck, *Ikonoklasmus (wie. Anm. 4)* 92 passim.

<sup>6</sup> Schreiner, *Bilderstreit (wie Anm. 5)* 320.

einen allgemeinen Kulturkampf postuliert. Aber all dies sei nicht der Kern des Bilderstreites gewesen, resümiert der Kölner Byzantinist *Peter Schreiner* den Konsens 1200 Jahre nach dem II. Nicaenum. Und: „So bleibt wenig Positives. Es beschränkt sich auf Theologie und Kunst. Der Bilderstreit blieb bis zu seinem Ende eine theologische Auseinandersetzung.“ „Die Ursachen liegen in der altchristlichen Tradition.“<sup>7</sup>

Diese theologische Auseinandersetzung ist nun aber im Kern ein Streit darüber gewesen, ob die Bilderfeinde oder die Bilderfreunde zu Recht den Anspruch erheben dürfen, die authentische kirchliche Überlieferung durch die Jahrhunderte zu repräsentieren und weiterzuführen. *Erhoben* wurde dieser Anspruch von *beiden* Seiten. So hat die von Kaiser *Konstantin V.* (741–775) 754 in Hiereia durchgeführte ikonoklastische Synode sich in ihrer dogmatischen Definition, ihrem Horos, nachdrücklich auf den Standpunkt gestellt, daß die Bilder in der Kirche weder aus der Überlieferung Christi noch der Apostel oder der Väter ihre Existenzberechtigung ableiten könnten<sup>8</sup>. Vielmehr habe die in Hiereia entfaltete bilderfeindliche Theologie das Evangelium, die Lehre der Apostel und Väter sowie der sechs ökumenischen Konzile klar auf ihrer Seite<sup>9</sup>. Genauso aber hat die von Kaiserin *Irene* (780–790, 797–802) und ihrem unmündigem Sohn Konstantin VI. einberufene Synode 787 in Nizäa festgestellt, sie sei zusammengekommen, „damit die göttliche Überlieferung der katholischen Kirche durch eine gemeinsame Entscheidung wieder bekräftigt werde“. Und überdies: „wir bewahren das Ganze der katholischen Kirche unversehrt und folgen den sechs heiligen ökumenischen Konzilien“<sup>10</sup>.

Müssen wir nun mit dem weitgehenden Konsens unserer Tage die Bilderfeinde ins Recht setzen mit ihrem Anspruch, die bilderfeindliche Tradition der Alten Kirche zu wahren? Oder haben die Bilderfreunde – wenn schon nicht bei den Byzantinisten und Kunsthistorikern –, so doch vielleicht vor dem Forum der Theologie eine Rechtfertigungschance? Wohlgermerkt: vor dem Forum einer wissenschaftlichen historischen Theologie, als die sich Evangelische historische Theologie bekanntlich versteht. Also vor dem Forum einer Theologie, die nicht Lehrentscheidungen und beschrittene Wege vergangener Jahrhunderte einfach reproduziert, sondern mit den wissenschaftlich gängigen historisch-kritischen Methoden den geschichtsmächtigen Entscheidungen und Wegen der Väter und Mütter des Glaubens nachgeht und sie wägt, um unsere Geschichte und unsere kulturelle und kirchliche Gegenwart zu verstehen und so auch dem Verständnis der Kirchen zu dienen.

<sup>7</sup> Schreiner, *Bildersteit* (wie Anm. 5) 402. Vgl. auch: Weiß, *Forschungsbericht* (wie Anm. 4); Thümmel, *ThR* 61 (wie Anm. 5) 355–357.

<sup>8</sup> οὐτε ἐκ παραδόσεως Χριστοῦ ἢ ἀποστόλων ἢ πατέρων τὸ εἶναι ἔχει. Giovanni D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenz 1759 ff., hier 13,268BC = Herman Hennephof (Hrg.), *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes* (= Byzantina Neerlandica A 1), Leiden 1969, Nr. 227.

<sup>9</sup> Mansi 13, 216B 217AB 232E = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 205. 206. 211.

<sup>10</sup> ὅπως ἡ ἐνθεος παράδοσις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας κοινῇ ψήφῳ ἀπολάβῃ τὸ κύρος ... Mansi 13, 373D–380B, hier 376C; COD 109–114, hier 110,13–23.

Eine isolierte historische Fragestellung, die nach der Berechtigung des Traditionsanspruches in diesem Konflikt fragt, ohne die damit verbundene theologische Tiefendimension ausreichend zu würdigen, wird aber gerade einem genuin historischen Verstehen nicht gerecht. Denn in der Auseinandersetzung um die Bilder prägt sich ein für den christlichen Osten bezeichnendes Traditionsverständnis heraus, daß einer historisch-theologischen Würdigung bedarf. Denn es muß doch gefragt werden, mit welcher argumentativen Überzeugungskraft es dem II. Nicaenum eigentlich gelungen ist, seinen Anspruch so zu begründen, daß er nicht nur den Vätern von 787 berechtigt erschien, sondern letztendlich allgemein kirchlich rezipiert wurde, so daß das II. Nicaenum zum VII. ökumenischen Konzil in Ost und West wurde. Diese Rezeption erfolgte im Osten durch die Konstantinopeler Synode von 843, die der 2. Phase des Bilderstreites ein Ende setzte. Und in der Sache des theologischen Argumentes fügte sie eben nichts hinzu, sondern setzte die Entscheidung von 787 lediglich wieder in Kraft<sup>11</sup>. Auch im lateinischen Westen hat sich das II. Nicaenum letztendlich durchgesetzt. Für die römische Kirche gilt das sowieso, war sie doch an seinem Zustandekommen und der Bewahrung der Bilder maßgeblich beteiligt<sup>12</sup>. Aber auch in der fränkischen Kirche ist es nach dem anfänglichen Widerstand in der Ära Karls d.Gr. seit der Pariser Synode von 825 zu einer Rezeption der nizänischen Entscheidungen gekommen, die bis in die hoch- und spätmittelalterliche Theologie und Frömmigkeit hineinwirkt.

Ich will hier drei Argumentationsebenen herausarbeiten, die mir für das Vorgehen des II. Nicaenums und seinen Traditionsbegriff wesentlich zu sein scheinen. Ich habe sie genannt: 1. Historische Kritik als Nachweis authentischer Bildertradition; 2. Die Glaubwürdigkeit des Zeugen und die Autorität des Zeugnisses; 3. Die Normativität des Christuszeugnisses für das Christusbild.

### 1. Historische Kritik als Nachweis authentischer Bildertradition

Der Anspruch, die authentische kirchliche Überlieferung zu vertreten, wird bekanntlich mindestens seit dem 4. Jahrhundert als Schriftbeweis und Väterbeweis geführt. Von seinen 7 Sitzungen hat das II. Nicaenum die 4. und 5. Sitzung am 1. und 4. Oktober 787<sup>13</sup> diesem Vorhaben bis zur Erschöpfung der Synodalen gewidmet. Mehr als 40 patristische Texte dogmatischer Natur wurden von den Konzilsnotaren laut verlesen und dann diskutiert. Einzelne dieser Testimonia haben einen Umfang von 10 oder gar 20 Mansi-Folio

<sup>11</sup> Vgl.: Gervais Dumeige, Nizäa II (= GÖK 4), Mainz 1985, 254 ff.

<sup>12</sup> Vgl. dazu die Vorträge des Istanbuler Symposions 1987 zur 1200-Jahrfeier, in: AHC 20 (1988).

<sup>13</sup> Zum Ablauf der Synode siehe: Thümmel, II. Nicaenum (wie Anm. 5); im Detail: Dumeige, Nizäa II (wie Anm. 8) 155–166 167–175; Nicolae Chifar, Das VII. ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche (= Oikonomia 32), Erlangen 1993.

Seiten<sup>14</sup>. Das Protokoll beider Sitzungen umfaßt in der Edition von Mansi ca. 200 Seiten; und als der Mönch Stephanos am Ende der 5. Sitzung die Synodalen noch für weitere 15 Bände mit Zeugnissen erwärmen wollte, ertete er von allen Seiten nur noch ein einhelliges: „Genug! Es reicht!“<sup>15</sup>.

Zu Beginn der 4. Sitzung hatte der Konzilspräsident, Patriarch Tarasios von Konstantinopel (784–806), den Befehl gegeben, die βιβλίοι der heiligen Väter, also die volumina oder codices, d.h. die Werkausgaben inmitten der Synodalen für die Verlesung zu deponieren<sup>16</sup>. Zur Verlesung kamen dann zuerst Testimonia aus der Hl. Schrift<sup>17</sup>; es folgten die patristischen Testimonia/Chreseis. Diese waren sachlich geordnet: zuerst die Zeugnisse für das Vorhandensein von Bildern, sodann für deren Verehrungswürdigkeit und schließlich für deren Wundertätigkeit. Als solche sind sie chronologisch angelegt und wollen den Bogen von der Hl. Schrift bis in die Gegenwart schlagen<sup>18</sup>. Sie bezeugen also auch eine durchdachte Sitzungsvorbereitung, wie man sie als selbstverständlich voraussetzen darf.

Nun fragt man sich natürlich, wieso man die erforderlichen Vätertexte in – in jeder Hinsicht gewichtigen – Werkausgaben (βιβλίοι – volumina – codices) herangeschleppt hatte. Denn dazu hatte man sie ja aus der Hauptstadt erst in die bithynische Provinz transportieren müssen. Hätte man denn die benötigten Vätertexte nicht vorher exzerpieren können? Diese Frage ist berechtigt, denn tatsächlich war das patristische Exzerpt in Gestalt der sogenannten „Florilegien“ die bis dato gängige Beweismethode für den Väterbeweis<sup>19</sup>. Die Bilderfeinde hatten 754 in Hieria diese Florilegienmethode benutzt, wie auch zuvor das VI. Ökumenische Konzil (680/1)<sup>20</sup>. Das II. Nicae-

<sup>14</sup> Z.B. das 5. Buch von Κατὰ Ἰουδαίων des Leontios von Neapolis (Mansi 13, 44A–53C) oder der Brief des Germanos von Konstantinopel an Thomas von Klaudiupolis (Mansi 13, 108A–128A). Hinzu kamen noch mehr als 10 hagiographische Texte; vgl. Paul van den Ven, *La patristique et l'hagiographie au Concile de Nicée de 787*, in: *Byz 25–27* (1955–57) 325–362, hier 346–359.

<sup>15</sup> Mansi 13, 196D: ἐνεπλήθημεν καὶ ἠρκαέσθημεν.

<sup>16</sup> Mansi 13, 4B: προσαγέσθωσαν εἰς μέσον ἡμῖν πρὸς ἀκρόασιν τῶν περιδόξων ἁγίων πατέρων αἱ βιβλίοι. Er hatte dies mit der programmatischen Aussage verbunden: „Denn wir verändern nicht die Grenzlinien, die unsere Väter gezogen haben, sondern indem wir uns von den Aposteln unterweisen lassen, bewahren wir die Überlieferung, die wir empfangen haben“ (διότι οὐ μετατίθεμεν ὄρια, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες ἡμῶν, ἀλλ' ἀποστολικῶς διδασθέντες κρατοῦμεν τὰς παραδόσεις ἅς παρελάβομεν. Mansi 13, 4C). Es handelt sich hier um eine gängige Bezugnahme auf Dtn 19,14; Spr 22,28.

<sup>17</sup> Mansi 13, 4E–8B.

<sup>18</sup> Vgl.: Thümmel, II. Nicaenum (wie Anm. 5) 79.

<sup>19</sup> Vgl.: Ekkehard Mühlberg, *Florilegien I*, in: *TRE 11* (1983) 215–218; van den Ven, *Patristique* (wie Anm. 14) 325–332.

<sup>20</sup> Dieses bildet bekanntlich den konziliaren Höhepunkt der Problematik des Väterbeweises mittels Florilegien. Dort hatte die Identifikation von Texten, der Vergleich von verschiedenen Exemplaren der Patriarchalbibliothek und die Kontrolle auf Interpolationen hin die Synode unendlich aufgehalten. Vgl. dazu Charles J. Hefele – Henri Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris 1907 ff., hier III/1, 472–515; Francis X. Murphy – Polycarp Sherwood, *Konstantinopel II und III (= GÖK 3)*, Mainz 1990. Wie man dieses Vorgehen beurteilt, ist freilich eine Frage des Standpunktes. Adolf von Harnack charakterisierte die Synode als „Konzil der Antiquare und Paläographen“; vgl. das ganz in die

num aber distanzierte sich von dieser traditionellen Methode des Väterbeweises! Man wollte das Zeugnis der Väter vielmehr allein aus sicheren und überprüfbareren Quellen gewinnen, indem unter den Augen der Synodalen jeder Autor aus der Sammlung seiner Werke zitiert wurde<sup>21</sup>. Die Bedeutung dieses Vorgangs will ich an zwei für die Traditionsfrage der Bilder gewichtigen Beispielen verdeutlichen, nämlich an der Debatte über a) einen Brief des *Neilos von Ankyra* und b) den *can. 82 des Concilium Quinisextum*.

a) Die Debatte über den Brief des *Neilos von Ankyra an den Eparchen Olympiodor* nimmt auf der 4. Sitzung breiten Raum ein. Denn der Asket *Neilos*, ein Schüler des *Johannes Chrysostomos* in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, Autor asketischer Werke und gesuchter geistliche Vater, hatte sich in seiner umfangreichen Korrespondenz - die 4 Bücher seiner Briefsammlung in PG 79 zählen 1061 Briefe - auch zur Ausmalung einer Kirche geäußert<sup>22</sup>. In der Tat gilt dieser Brief bis heute als das erste literarische Zeugnis eines neuen christlichen Zugangs zum Bild gegenüber der vorher vom Symbol und der Typologie bestimmten frühchristlichen Ikonographie<sup>23</sup>.

Jener Präfekt *Olympiodor* hatte *Neilos* nämlich um Rat gebeten für sein Vorhaben, eine Kirche zu Ehren Christi und der Märtyrer zu bauen. Dabei wollte *Olympiodor* auch Bilder im Altarraum anbringen mit Jagd- und Fischereiszenen. Und der Gläubigenraum sollte mit nicht weniger als 1000 Kreuzen und Darstellungen aus Flora und Fauna geschmückt werden. *Neilos* erklärte dieses Vorhaben für „kindisch“ und plädierte für ein Kreuz im Altarraum, denn durch ein heilbringendes Kreuz sei das Menschengeschlecht gerettet worden. Weiterhin aber solle *Olympiodor* lieber szenische Darstellungen aus Altem und Neuem Testament ringsherum (ἔνθεν καὶ ἔνθεν) hinzufügen lassen, damit die Analphabeten durch den Anblick der Malerei an die Tapferkeit der Diener Gottes erinnert werden, zu Wetteifer mit deren Taten angespornt werden, „durch welche sie für die Erde den Himmel eintauschten, indem sie das Unsichtbare dem Sichtbaren vorzogen“. Im Kirchenschiff aber solle in jedem einzelnen Raum nur ein Kreuz angebracht werden. - Soweit der Inhalt, wie er in actio IV verlesen wird.

Es ist offensichtlich, daß dieser Text mit seiner Betonung des *einen Kreuzes* und dem Weg der Märtyrer vom Sichtbaren zum Unsichtbaren für die bilderfeindliche Argumentation von großer Bedeutung war, war doch die

---

ser Tradition gehaltene Urteil bei Adolf Martin Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: HDThG I 282 f. Byzantinisten sprechen hier eher von „subtilen ... philologischen, überlieferungsgeschichtlichen und theologischen Prüfungen des Belegmaterials“. So: *Evangelos Chrysos, Konstantinopel, VI. ökumenisches Konzil v.*, in: LMA 5 (1991) 1395.

<sup>21</sup> Völlig zu Recht spricht *Cyril Mango* deshalb von „the extreme bibliographic accuracy that was observed during the proceedings“. Vgl.: *Ders.*, *The Availability of books in the Byzantine Empire, A.D. 750–850*, in: *Byzantine Books and Bookmen*, *Dumbarton Oaks*, Washington 1975, 29–45, hier 30.

<sup>22</sup> Zu *Neilos* vgl.: *Otmar Hesse*, *Nilus von Ancyra*, in: TRE 24 (1994) 568–573; *Marie-Gabrielle Guérard*, *Nil d'Ancyre*, in: DSp 11 (1982) 345–356. Der Brief an *Olympiodor*: Ep. IV 61 (PG 79, 577B–580A = Mansi 13, 36A–D); vgl. auch *Thümmel*, *Frühgeschichte* (wie Anm. 5) Nr.43.

<sup>23</sup> Vgl.: *Christopher Walter*, *Ikonographie I*, in: TRE 16 (1987) 61.

Konzentration auf die Verehrung des Kreuzes<sup>24</sup> bekanntlich ein zentrales Anliegen der Bilderfeinde zur Zeit Konstantins V. Der Text wurde deshalb auch in Hiereia als Testimonium herangezogen. Er wurde dort allerdings in einer Fassung präsentiert, in der die Erwähnung der szenischen Darstellungen aus dem Alten und Neuen Testament als „Bibel der Analphabeten“ weggefallen war; stattdessen wurde gesagt, daß außer dem Kreuz im Altarraum nur noch „getüncht“ werden solle<sup>25</sup>. Dies entsprach genau der Idealvorstellung der Bilderfeinde. Diese Textfassung von Hiereia kennen wir aus den Berichten ehemaliger Teilnehmer von 754, die das II. Nicaenum darüber in Kenntnis setzten<sup>26</sup>.

In Nizäa wird nun die bilderfeindliche Fassung des Neilos-Briefes zur Fälschung erklärt, durch die die Bischöfe getäuscht worden seien<sup>27</sup>. Der Nachweis der Fälschung wird auf dreifache Weise geführt:

Erstens wird die historische Glaubwürdigkeit der Ausschmückung einer Kirche mit Szenen aus dem Alten und Neuen Testament für die Zeit des Neilos demonstriert, indem die päpstlichen Legaten darauf verweisen, daß die „Kirche des Erlösers“ in Rom, also die Lateranbasilika, bereits von Konstantin d.Gr. so geschmückt worden sei<sup>28</sup>.

Zweitens wird die Authentizität der nunmehr verlesenen Textfassung nachgewiesen. Auf Nachfrage berichten nämlich Teilnehmer von 754, daß man damals die Testimonia insgesamt nicht aus Codices (βιβλία) verlesen habe, sondern überhaupt nur vorbereitete Exzerpte, sogenannte *πιττάκια* benutzt habe<sup>29</sup>. Positiv wird die Authentizität des 787 verlesenen Textes weiterhin belegt, in dem er ein *zweites Mal* aus einem anderen, inhaltlich identischen Codex<sup>30</sup> verlesen wird. Damit wird also durch Präsentation zweier wortgleicher Textzeugen aus einer gebundenen Werkesammlung die Echtheit gegenüber einer stets nur im Auszug auf Einzelblättern vorgelegten Fassung dokumentiert.

<sup>24</sup> Vgl. jetzt: Holger Kaffka, „Die Schädelstätte wurde zum Paradies“. Das Kreuz Christi im orthodoxen Gottesdienst der byzantinischen und slawischen Tradition (= Oikonomia 35), Erlangen 1995.

<sup>25</sup> Mansi 13, 36E: *λευκανον*.

<sup>26</sup> Es sind Gregorios von Neokaisareia, Theodosios von Amorion u.a.m.: Mansi 13, 36E.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Nämlich mit der Darstellung der Vertreibung aus dem Paradies und dem Eintritt des Schächers ins Paradies, Mansi 13, 37A. Zu Konstantins „Erlöserkirche“ (heute: S. Giovanni in Laterano) vgl. z.B.: Hugo Brandenburg, Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts, München 1979, 22–54, hier 33. Die Ausschmückung mit Szenen des Alten und Neuen Testaments wird heute erst dem späten 4. oder dem Anfang des 5. Jahrhunderts zugewiesen. Dies nimmt dem Argument freilich nichts von seiner Kraft. Zu anderen Beispielen szenischer Darstellungen aus AT und NT ab dem 4./5. Jahrhundert vgl.: Christopher Walter, Ikonographie I, in: TRE 16 (1987) 59–72, hier 61 f.

<sup>29</sup> *ἀλλὰ ἀντὶ βιβλον πιττάκια ἡμῖν ἐπέεικνον*: Mansi 13, 37B. Vgl.: Henry G. Liddell – Robert Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford <sup>9</sup>1966, s.v. 1409; Geoffrey W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford <sup>9</sup>1989, s.v. 1088.

<sup>30</sup> *ἄλλη βιβλος ἰσότυπος*.

Schließlich tut die Konzilsleitung noch ein Drittes, indem als weiteres Zeugnis der *Brief des Neilos an den Silentiarier Heliodor*<sup>31</sup> verlesen wird. Dieser belegt nämlich zusätzlich, daß Neilos Bildern gegenüber nicht prinzipiell feindlich eingestellt war. Der Brief ist eigentlich eine Wundergeschichte des hl. Platon, in der Bilder nur am Rande eine Rolle spielen. Aber es wird dort eben berichtet, daß ein durch ein Wunder Geretteter den Heiligen anhand der ihm bekannten Ikonen wiedererkennt. Damit ist freilich die Beweisfunktion dieser Chresis voll erfüllt<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Ep. IV 62 = PG 79, 580B-582B = Mansi 13, 32C-33C.

<sup>32</sup> Es ist deshalb m.E. nicht überzeugend, sich an der Beiläufigkeit der Erwähnung von Bildern zu stoßen, wie es Hans Georg Thümmel (II. Nicaenum [wie Anm. 5] 80; Frühgeschichte [wie Anm. 5] 79 f. Anm. 143) tut. Denn das Testimonium will keinen Beitrag liefern für „neuere Arbeiten zur Bilderfrage“ (Thümmel argumentiert damit, daß es dort nirgends auftaucht!), sondern allein eine postulierte Bilderfeindlichkeit des Neilos widerlegen. Deshalb ist auch die von Thümmel vertretene *Unechtheit des Briefes an Heliodor* m.E. nicht überzeugend. Thümmel hat nämlich nichts weiter ins Feld zu führen, als Mängel am hochsprachlichen Stil und den Zweifel, ob der „absolute Gebrauch von εἰκόνας mit Artikel“ um 400 schon denkbar sei. Thümmel hat nun durch eine Anhäufung von Vermutungen und Hypothesen auch die *Echtheit des Briefes an Olympiodor* in Frage gestellt (ders., Neilos von Ankyra über die Bilder, in: ByzZ 71 [1978] 10–21) und die bilderfeindliche Fassung zur originalen erklärt. Die Textfassung von 787 sei eine „ikonodulische Redaktion“ oder „Abänderung“ (17), de facto also eine Fälschung, obwohl dieser Begriff von ihm vermieden wird. Daß Thümmel mit dieser Position allein dasteht (Vgl. dagegen die von ihm selbst genannten Autoren, ebd. 10 Anm. 2; jetzt auch: Walter, Ikonographie [wie Anm. 28] 61), würde nicht viel bedeuten, wenn die Argumente überzeugen würden, was aber nicht der Fall ist. Als äußere Beobachtungen am Text führt er an: 1. beide Briefe gehörten nicht zum in PG 79 überlieferten Briefcorpus, das ethisch-asketischer Natur sei und sind aus den Akten des II. Nicaenums ergänzt. Dagegen stellt er schon selbst fest (11), daß die 787 benutzten Bücher durchaus Sammelwerke der Neilos-Schriften umfassenderen Charakters sein könnten; 2. stößt er sich daran, daß diese beiden Briefe in vollem Umfang zitiert werden und nicht nur die Stellen zum Thema Bild. Er weiß auch hier selbst (12), daß der Grund dafür im Fälschungsnachweis zu suchen ist; 3. konstruiert Thümmel drei Varianten des Briefes aus den Inhaltsangaben der Teilnehmer von 754. Dabei handelt es sich freilich nur um freie Textwiedergaben, keine Zitate; 4. wird aus der Infragestellung der Authentizität der von Hiereia benutzten Testimonia des Epiphanius und Theodotos von Ankyra durch das II. Nicaenum, die demgegenüber „gewiß echt“ und „wahrscheinlich echt“ seien (14), geschlossen, daß dann die Neilos-Fassung von 754 auch echt sein müsse. Zu Theodot vgl. i.e. unten; selbst zu Epiphanius ist aber das letzte Wort noch nicht gesprochen (vgl. Paul Speck, Die Bilderschriften des Epiphanius von Salamis, in: Varia II [= Poikila Byzantina 6], Bonn 1987, 312–315). Inhaltlich schließlich bemängelt Thümmel, daß der Passus, wonach die Gottesdiener das Unsichtbare dem Sichtbaren vorzogen, nicht zur vorherigen Aufforderung szenischer Ausschmückung passe. Dabei läßt er freilich den absurden Wunsch Olympiodors nach 1000 Kreuzen und totaler Dekoration als Hintergrund der Aussagen Neilos' unberücksichtigt. Weiterhin ist es m.E. nicht zwingend, in dieser frühen Zeit beides alternativ zu sehen. Deutliche Schwierigkeiten macht Thümmel die Aussage der Fassung des II. Nicaenum über die Bilder als Bibel des Analphabeten. Denn tatsächlich entspricht dieser Gedanke „nicht der vollen Intention des 8. Jahrhunderts“ (18). Er ist m.E. vielmehr ein starkes Argument für die Ursprünglichkeit dieser Stelle. Läge hier eine „ikonodule Abänderung“ vor, wären wohl ganz andere Bildbegründungen zu erwarten.

Wir begegnen hier also einer historisch-kritischen Argumentationsweise, die durchaus auch heutigen Standards entspricht und jeder Proseminararbeit zur Ehre gereichen würde. Auf den Begriff gebracht lauten die angewendeten Kriterien:

1. Glaubwürdigkeit einer Textaussage durch Aufweis historischer Parallelen.
2. Glaubwürdigkeit der Überlieferungsgestalt eines Textes durch mehrfach identische werkimmanente Überlieferung gegenüber einem vagabundierenden Exzerpt.
3. Widerspruchsfreiheit eines Textes zu anderen Äußerungen desselben Autors.

b) Das *zweite Beispiel* für diese historisch-kritische Argumentation, das ich nun vorführen möchte, ist inhaltlich nicht weniger bedeutsam, denn es handelt sich hier um die erste synodale Stellungnahme zur Frage des Christusbildes. Es geht um den berühmten *can. 82 des Concilium Quinisextum*<sup>33</sup>, also jener Konstantinopeler Synode des Jahre 691/92, die dann in späterer Zeit ab dem 11. Jahrhundert zu einem Dauerzankapfel zwischen christlichem Osten und Westen werden sollte<sup>34</sup>. Anfang des 8. Jahrhunderts aber bestand zwischen Rom und Konstantinopel über diese Synode Einvernehmen<sup>35</sup>, und gerade der *can. 82* bildete ein zentrales Argument für die römische Kirche gegen den Ikonoklasmus<sup>36</sup>.

Dieser *can. 82*<sup>37</sup> bestimmt nun, daß die Darstellung des wahren Lammes Christus in der Gestalt eines Lammes von jetzt an unterbleiben soll. Denn

<sup>33</sup> Hans Georg Thümmel unterschätzt m.E. durchgängig dessen Bedeutung. So trifft es wegen dieses Kanons gerade nicht zu, daß die Bilder vor dem II. Nicaenum keine „konziliare Sanktionierung“ gehabt hätten (ders., II. Nicaenum [wie Anm. 5] 70). Es ist eine Zweckbehauptung, den Kanon für „eher eine zufällige Entscheidung in einer Einzelfrage“ zu halten (82). Woher weiß Thümmel, daß diese Entscheidung „zufällig“ war? Auch die These: „zumindest im Westen ist dieser Kanon auch nicht eingehalten worden“, trifft so nicht zu. Zu verweisen wäre hier auf S. Maria antiqua in Rom; vgl. Heinz Ohme, Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste (= AKG 56), Berlin-New York 1990, 64 ff.; Herman J. Vogt, Der Streit um das Lamm. Das Trullanum und die Bilder, in: AHC 20 (1988) 135–149. Aber welche Rolle spielt die Einhaltung und Nichteinhaltung dieses Kanons - der auch im Osten bis heute nicht strikt befolgt wird! - gegenüber der Tatsache, mit welcher Selbstverständlichkeit hier eine Darstellung Christi als repräsentative Ikone 90 Jahre vor den II. Nicaenum vorausgesetzt wird und von phrygischen Bischöfen, samt dem Vorgänger Konstantins von Nakoleia (!) subskribiert wird (vgl. Ohme, Concilium Quinisextum 165). Was bedeutet dies für eine angebliche traditionelle phrygische Bilderfeindlichkeit?

<sup>34</sup> Vgl. Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 33) 1–8.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 66–77. In den Kanones ist m.E. nicht der eigentliche Streitpunkt zu suchen; vgl. Heinz Ohme, Die sogenannten „antirömischen Kanones“ des Concilium Quinisextum (692) – Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche, in: George Nedungatt – Michael Featherstone, The Council in Trullo Revisited (= Kanonika 6), Rom 1995, 307–321; er liegt woanders: vgl. ders., Zum Konzilsbegriff des Concilium Quinisextum (692), in: AHC 24 (1992) 112–126.

<sup>36</sup> Heinz Ohme, Das Quinisextum auf dem VII. ökumenischen Konzil, in: AHC 20 (1988) 325–344.

<sup>37</sup> Périclès-Pierre Joannou, Discipline generale Antique (IIe-IXe s.), t.I, I: Les canons

die Zeit der typologischen und schattenhaften Symbole sei heilsgeschichtlich von der Zeit der Erfüllung überholt. Von nun an sollten auf den „verehrungswürdigen Ikonen“ „die menschlichen Züge des die Sünden der Welt tragenden Lammes, Christus, unseres Gottes, angebracht werden. In diesen erschauen wir die Tiefe der Erniedrigung des Gott-Logos, und werden zum Gedenken seines Wandels im Fleisch, seines Leidens, seines heilsamen Todes und der dadurch gewirkten Erlösung der Welt geführt.“

Es leuchtet wohl ein, daß diese kanonische Festlegung dieser Synode, die sich selbst als ökumenische verstand und als kirchenrechtlicher Nachtrag zum VI. Ökumenischen Konzil von 680/1 Anteil an dessen Ökumenizität beanspruchte<sup>38</sup>, das am schwersten zu überwindende Hindernis der Tradition für eine bilderfeindliche Bewegung darstellen mußte, die sich auf die synodale Tradition der Kirche berief. Umgekehrt ist es nur logisch, daß diese Bestimmung das am häufigsten zitierte Testimonium im Jahre 787 darstellte<sup>39</sup>. So haben die Bilderfeinde offensichtlich versucht, die Rechtsgültigkeit des Concilium Quinisextum insgesamt in Frage zu stellen, um sich dieses Kanons zu entledigen. Dies ist der Hintergrund dafür, daß sich das II. Nicaeum unter historisch-kritischen Gesichtspunkten auf seiner 4. Sitzung mit der Authentizität des Kanons und der Rechtsgültigkeit des Quinisextums überhaupt auseinandersetzen mußte<sup>40</sup>. Die Synode tat dies in einem dreifachen Schritt: Als erstes wird der Kanon zunächst einmal verlesen, nun aber nicht aus einer βίβλος, sondern aus einem χάρτης, also nicht aus einem Codex, sondern aus einer Papyrusrolle. Es handelte sich dabei, wie Patriarch Tarasios auf Nachfrage erklärte, um die Originalrolle mit den Originalunterschriften der Synodalen von 680/1 und 691/92<sup>41</sup>. Zweitens: Um die Authentizität des verlesenen Textes und dessen Rechtsgültigkeit zu belegen, wird derselbe Kanon nun noch ein weiteres Mal verlesen, *diesmal* nun aber aus einem Codex mit einer Kanonessammlung<sup>42</sup>. Damit ist dokumentiert, daß der wortgleiche Kanon zum festen Bestandteil des in Geltung stehenden Kirchenrechts gehörte<sup>43</sup>. Drittens gab Patriarch Tarasios noch eine Erklärung über die Zusammengehörigkeit des Quinisextums mit dem VI. Konzil ab, als dessen Kanon can. 82 im Jahr 787 stets verlesen wird<sup>44</sup>. Es seien nämlich dieselben Väter gewesen, die 691/92 und 681 unterschrieben hätten<sup>45</sup>. Tarasios verweist dazu auf die Übereinstimmung der handschriftli-

des conciles oecuméniques, Grottaferrata (Roma) 1962, 218 ff.; Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) Nr. 79.

<sup>38</sup> Vgl. i.e.: Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 33) 235–252 316–321 367–388; ders., Konzilsbegriff (wie Anm. 34).

<sup>39</sup> Vgl. Ohme, Quinisextum (wie Anm. 36).

<sup>40</sup> Mansi 13, 40E–41E; zum folgenden i.e.: Ohme, Quinisextum (wie Anm. 36) 326 335 ff.

<sup>41</sup> αὐτὸς ὁ πρωτότυπος χάρτης ἐστίν, ἐν ᾧ ὑπέγραψαν οἱ ἅγιοι πατέρες; Mansi 13, 41B. Man hat sich offensichtlich noch im 7. Jahrhundert dieser an sich antiquierten Publikationsform auf Papyrus für besonders hervorgehobene Dokumente bedient.

<sup>42</sup> Diese hatte Metropolit Petros von Nikomedien zur Hand; Mansi 13, 41C.

<sup>43</sup> Vgl. Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 33) 84 ff.

<sup>44</sup> Vgl. ders., Quinisextum (wie Anm. 36) 330 ff.

<sup>45</sup> Mansi 13, 41C–E. Vgl. i.e.: Ohme, Quinisextum (wie Anm. 36) 336.

chen Namenszüge vieler Väter in den Originalrollen beider Synoden. In der Tat läßt sich eine personale Kontinuität von ca. 55 Bischöfen für beide Synoden feststellen<sup>46</sup>. Wir haben hier also eine nach philologischen und paläographischen Gesichtspunkten auch heute überzeugende Beweisführung vorliegen. Dies muß nachdrücklich betont werden gegen die neuerdings von Hans Georg Thümmel vorgetragene<sup>47</sup> Hypothese einer 787 von der Konzilsleitung minutiös geplanten und exakt durchgeführten Betrugsaktion, mit der den Synodalen der ikonophil veränderte Neilos-Text untergeschoben und die Bilderfreundlichkeit des Ankyraner Mönches vorgetäuscht worden sei<sup>48</sup>. Gerade die jeweils doppelte Verlesung der Testimonia sei der Kern der berechnenden Täuschung. Auch die doppelte Verlesung des Neilos-Briefes aus zwei Codices sei nur ein Trick, durch den der „Eindruck absoluter Echtheit“ erzeugt werden sollte<sup>49</sup>. Damit wird uns also die Vorstellung zugemutet, die Konzilsleitung habe zwei Codices mit den gesammelten Werken des Neilos samt den über 1000 Briefen extra zweimal mit dem gefälschten Brief abschreiben und binden lassen, um diesen Eindruck zu „erzeugen“! Das von uns diagnostizierte historisch-kritische Niveau wäre ins Gegenteil verkehrt! Ich vermag Thümmel darin allerdings nicht zu folgen, denn das dargestellte Vorgehen der Synode scheint mir durchaus überzeugend zu sein. Darüber hinaus aber ist es nicht zulässig, als Argument für diese Betrugs-Hypothese nun auch die zweimalige Verlesung des can. 82 heranzuziehen, indem behauptet wird, daß die Verlesung des can. 82 „von einem Einzelblatt“ – also von der Papyrusrolle von 691/92 – immer noch vom Neilosbrief her zu verstehen sei<sup>50</sup>. Dies aber trifft definitiv nicht zu! Denn die im Fall des Neilos-Briefes durch die Exzerptenmethode (πιπτάκια) der Florilegien begründete Doppelverlesung des Briefes hat mit der Verlesung von can. 82 vom Papyrusoriginal *und* aus einer Kanonessammlung gar nichts mehr zu tun. Zwischen dem vagabundierenden Exzerpt der Florilegien (πιπτάκιον) und dem Originalpapyrus als Primärquelle (χάρτης) liegen philologische Welten, die man mit dem deutschen Wort „Einzelblatt“ nicht auf eine Ebene heben darf!

Mit derselben historisch-kritischen Argumentation wird schließlich auf der VI.Sitzung des II. Nicaenums am 6. Oktober 787<sup>51</sup> im Zusammenhang

<sup>46</sup> Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 33) 316–320.

<sup>47</sup> Mit dieser Hypothese hat Hans Georg Thümmel seine ältere These einer „ikonodulischen Abänderung“ der ursprünglich bilderfeindlichen Fassung des Neilos-Briefes (s.o.) jetzt nochmals verschärft; vgl. ders., Nicaea II (wie Anm. 5) 441–444; ders., II. Nicaenum (wie Anm. 5); ders., Frühgeschichte (wie Anm. 5) 78 ff.

<sup>48</sup> Das Wort „Betrug“ nimmt Thümmel auch hier nicht in den Mund. Aber es läuft wohl auf das gleiche hinaus, wenn man vornehm formuliert: „So wurde in berechneter Regie das Bewußtsein erzeugt, daß Neilos bilderfreundlich gesonnen war.“ (ders., II. Nicaenum [wie Anm. 5] 80); vgl. auch: Frühgeschichte (wie Anm. 5) 79 Anm. 143: „geschickte[r] Inszenierung“.

<sup>49</sup> Thümmel, II. Nicaenum (wie Anm. 5) 81.

<sup>50</sup> Ebd. 82. Tatsächlich kommt can. 82, nur durch ein Testimonium des Maximus Confessor unterbrochen, gleich nach dem Neilos-Brief zur Sprache.

<sup>51</sup> Zur actio VI vgl.: Dumeige, Nizäa (wie Anm. 11) 176–185; Chifar (wie Anm. 13) 164–202.

der theologischen Widerlegung des Horos von 754 der im Florilegium von 754 *Theodot von Ankyra* zugewiesene Text als Pseudepigraphon erwiesen<sup>52</sup>. Das kurze Fragment<sup>53</sup> des Ankyraner Bischofs, Teilnehmer des Ephesenums von 431 und Gegner des Nestorios, sagt, daß die Darstellung der Heiligen in Bildern aus materiellen Farben nicht der Überlieferung entspreche. Vielmehr sollen ihre Tugenden durch Nachahmung abgebildet werden. Materielle Gestaltungen aber seien dämonische Erfindungen.

Der Nachweis der Pseudonymität dieses Textes wird nun mit folgenden Argumenten geführt. Erstens habe man alle „Logoi“ des Theodots nach dieser Chresis durchsucht und sie nirgends gefunden<sup>54</sup>. Dazu werden nun alle Werke Theodots mit ihren Titeln aufgezählt, wie sie ganz unserem heutigen Kenntnisstand entsprechen<sup>55</sup>. Als zweites wird festgestellt, daß der Stil des Fragments von den anderen Schriften Theodots abweicht; drittens sei das Zitat 754 ohne Quellenangabe eingeführt worden; viertens wurde es in Hierieia nicht aus einem Codex mit den Werken Theodots, sondern wieder als Exzerpt vom losen Blatt verlesen<sup>56</sup>.

Es wird also aufgrund der Unbelegbarkeit des Zitats aus dem gesamten Werk Theodots, durch Stilvergleich und die unzulängliche Überlieferung auf die Unechtheit des Fragments geschlossen, ein Verfahren, das auch heute nicht anders aussehen könnte<sup>57</sup>.

Somit ist also das historisch-kritische Vorgehen des II. Nicaenums als eine wesentliche und erste Argumentationsebene der Synode m.E. nicht in Frage zu stellen<sup>58</sup> und verdient gegenüber seiner Bestreitung ausdrücklich her-

<sup>52</sup> Mansi 13, 312A-E.

<sup>53</sup> Mansi 13, 309E-312A = Hennepf Hof (wie Anm. 8) Nr. 241 = Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) Nr. 49. Dazu: Thümmel, II. Nicaenum (wie Anm. 5) 81 225.

<sup>54</sup> Mansi 13, 312C.

<sup>55</sup> Vgl.: CPG 6124–41; PG 77, 1308–1432; dazu vgl.: A. DeNicola, Theodotus of Ankyra, in: *Encyclopedia of the Early Church* 829 f.; Gustave Bardy, Théodote d’Ankyre, in: *DThC* 15 (1946) 328–330.

<sup>56</sup> Mansi 13, 312D.

<sup>57</sup> Allein für Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) 222, ist „diese Begründung nicht zwingend“; vielmehr sei eine solche Äußerung Theodots ab einem gewissen Zeitpunkt nicht mehr tradiert worden. Wenn freilich für Epiphianos und Euseb das Gegenteil belegt ist, fragt man sich, wieso Theodot hier die Ausnahme bilden soll? Weiterhin paßt nach Thümmel die im Fragment ausgedrückte Haltung genau auf die zeitliche Situation, wie sie Anfang des 5. Jahrhunderts bei Neilos – also in der von Thümmel zur originalen erklärten Fassung von 754! – „bezeugt“ sei. Hier stützt nun nur noch eine Hypothese die andere!

<sup>58</sup> Schon gar nicht in der fragwürdigen Art und Weise, wie es Hans-Georg Beck (Fragwürdigkeit [wie Anm. 5] 23) früher angedeutet hat. Er stellt dort die Frage, „wie denn ... die Ikonodulen mit der entgegenstehenden Tradition fertig geworden sind“ und nennt dann als „Modi“: „eben doch Väterstellen namhaft zu machen, die sich für ihre Zwecke verwenden ließen“, und: „mißliebigen Väterstellen einfach die Echtheit abzusprechen“. Bei der „kritischen Methode der Ikonodulen“ sei die „Beweisintention im Hintergrund ... ganz einfach der Gedanke, daß nicht sein kann, was nicht sein darf“. Es gehe nur um die „Disqualifikation des einen Vaters zugunsten der anderen, deren Aussagen für die Zwecke der Inkonodulen gebeugt werden“. Es handelt sich m.E. bei dieser Sicht um eine parteiische Karikatur des oben geschilderten Vorgehens der Synode, die

vorgehoben zu werden. Dieses Vorgehen dient dem Nachweis von Fälschung bzw. Authentizität der herangezogenen Testimonia. Nun ist dieses Vorgehen natürlich nicht mit dem neuzeitlichen historisch-kritischen Ansatz in eins zu setzen. Denn der Synode ging es nicht um den Nachweis ihrer Wissenschaftlichkeit. Ihr ging es nicht um eine isolierte historische Fragestellung, welches Verständnis des Bildes etwa das älteste oder gar „ursprünglichste“ in der Kirche gewesen sei. Den Vätern von 787 ist der Gedanke völlig fremd, eine mit historisch-kritischen Methoden zu erhebende frühestmögliche Sicht des Bildes sei *deswegen* auch zur normativen zu erklären. Die entscheidende Frage für die Synode ist vielmehr, welche Deutung und Bedeutung des Bildes in der konkreten Situation des 8. Jahrhunderts sich als die dem christlichen Glauben angemessene erweist. In dieser Perspektive argumentiert die Synode nun, daß es nicht gleichgültig sein könne, auf welche Zeugen man sich als Autoritäten beruft.

## 2. Die Glaubwürdigkeit des Zeugen und die Autorität des Zeugnisses

Prinzipiell geht es um die Frage, ob Testimonia früherer Zeiten, deren Zeugnis im Kern des Glaubens - also im Christusbekenntnis - nicht authentisch ist, nun ausgerechnet in der Bilderfrage Autorität haben sollen. Die Synode sagt dazu Nein. Sie setzt dagegen ihre These - wie ich sie nennen möchte - von der Korrelation von Zeuge und Autorität des Zeugnisses. Deutlich wird diese Argumentationsebene auf der 5. Sitzung der Synode vom 4. Oktober 787, die weiterhin dem Traditionsbeweis gewidmet war. Dieser hatte jetzt allerdings das Ziel, bestimmte Testimonia, die 754 herangezogen wurden, mit dieser These der Korrelation von Zeuge und Zeugnis grundsätzlich in Frage zu stellen. Man kann dies an zwei Beispielen verdeutlichen, nämlich an den *Johannesakten* und an *Euseb von Caesarea* (ca. 263-339). Die Bilderfeinde hatten sich in Hiereia nicht gescheut, als Testimonium einen Passus aus den *Johannesakten* heranzuziehen, obwohl deren kirchliche Einordnung als „häretische Fiktionen“ schon seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts vorlag<sup>59</sup>. Es handelt sich um den Abschnitt *Acta Ioann.* 27-28<sup>60</sup>. Dort wirft der Apostel Johannes nämlich seinem ephesinischen Verehrer Lykomedes Heidentum vor, weil dieser sich ein Bild des Apostels hatte anfertigen lassen<sup>61</sup>. Das

---

man mit gleichem Recht auch auf das Vorgehen der Ikonoklasten anwenden könnte, bei Objektivität aber „vergessen“ sollte. Die Schärfe dieser Sicht erklärt sich natürlich vor allem aus der Tatsache, daß die Forschung dieses Jahrhunderts über *Epiphanius von Salamis* weitgehend zu einem anderen Ergebnis gekommen ist als das II. Nicaenum.

<sup>59</sup> So schon bei ihrer erstmaligen Bewertung bei Euseb, H.e. III 25,6 f. Zur Diskussion über den gnostischen Charakter der *Acta Ioannis* vgl.: Robert M. Wilson, II. Apokryphen des NT, in: TRE 3 (1978) 326-362, hier 346; Wilhelm Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen Bd. II, Tübingen <sup>5</sup>1989, 138-155.

<sup>60</sup> Mansi 13, 168D-169B; vgl. auch: Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) Nr. 5.

<sup>61</sup> Tatsächlich hatte dieser Lykomedes das Bild bekränzt und in seinem Schlafzimmer samt einem Altar und Leuchtern aufgestellt, betrachtete er doch Johannes, der nach dem Bericht der Akten (19-21) seine Frau und ihn von Tode erweckt hatte, als „Gott“ (27).

II. Nicaenum konfrontiert nun den in Hiereia zitierten Abschnitt nahtlos mit der Verlesung zweier anderer Passagen der Johannesakten (Acta Ioann. 93–95, 97–98), in denen der Apostel in eklatant doketischer Weise vom irdischen Leiden Jesu und seinem Scheintod berichtet<sup>62</sup>. Daran schließt sich eine längere Diskussion an. Man ist sich dabei über den evangeliumswidrigen Charakter der Schrift einig<sup>63</sup> und betont ihre innere Einheit: Wer diese Geschichte vom Bild des Apostels als Testimonium akzeptiere, der müsse auch das doketische Christuszeugnis dieser Schrift akzeptieren<sup>64</sup>. Nach Meinung der Synode kann also ein Testimonium oder ein Zeuge nicht selektiv herangezogen werden, ohne daß dessen Haltung im Glaubenszentrum im Blick ist. Und entsprechend werden auch hier die Johannesakten wiederum *als ganze* präsentiert und aus einem Codex vorgetragen<sup>65</sup>, während in Hiereia auch in diesem Fall nur ein *πικτάκιον* geboten wurde, um so den häretischen Charakter der Schrift zu übergehen. Dieses Exzerpt stellt sich somit für das II. Nicaenum als „*ψευδοπικτάκιον*“ heraus, und die Synode verwirft die Johannesakten als Ganzes<sup>66</sup>.

Das Konzil wendet sich also gegen eine rein historische Argumentation, in der ältere literarische Quellen in die Waagschale geworfen werden, ohne daß das defiziente Christus-Zeugnis solcher Testimonia berücksichtigt wird. Dieses Vorgehen ist m.E. durchaus angemessen. Denn die Frage nach der Berechtigung des Bildes war mindestens seit und für Hiereia selbst keine isolierte historische Frage nach der Stellung des Bildes in den ersten drei Jahrhunderten, sondern eine im Kern vom Christus-Bekenntnis her begründete Bestreitung der prinzipiellen Möglichkeit des Christus-Bildes.

Bevor ich dies verdeutliche, soll aber erst noch gezeigt werden, wie diese These der Korrelation von Zeuge und Zeugnis auch auf *Euseb von Caesarea* (ca. 263–339), den großen Theologen und Vater der Kirchengeschichtsschreibung am Anfang des 4. Jahrhunderts angewendet wird<sup>67</sup>. Es geht um dessen *Brief an die Kaiserin Konstantia*. Dieser Brief war für den bilderfeindlichen Traditionsbeweis von Hiereia von besonderer Bedeutung, weil es sich hier tatsächlich um das älteste Zeugnis handelt, in dem die direkte Forderung nach einem Christusbild mit einer *christologischen* Begründung abgelehnt wird. Hiereia hatte diesem Brief in seinem Traditionsbeweis deshalb die Spitzenstellung zugewiesen<sup>68</sup>. In diesem Schreiben an die Schwester Konstantins d.Gr. und Gattin des Licinius von ca. 313<sup>69</sup> hatte Euseb die bild-

<sup>62</sup> Mansi 13, 169B–172C.

<sup>63</sup> Mansi 13, 172CD.

<sup>64</sup> Mansi 13, 173BC.

<sup>65</sup> Mansi 13, 169BC.

<sup>66</sup> Mansi 13, 173CD.

<sup>67</sup> Mansi 13, 176E–177C.

<sup>68</sup> Indem er im Kernflorilegium des Horos von 754 mit seinen 8 Chreseis an letzter Stelle genannt wird. Vgl.: Mansi 13, 292D–313D = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 237–242.

<sup>69</sup> Mansi 13, 313A–D; Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 242. 110; Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) Nr. 13. Dazu: Thümmel, Frühgeschichte 47–51 214f. Vgl. dazu: George Florovsky, Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy, in: ChH 19 (1950) 77–96; Knut Schäferdiek, Zu Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagi-

liche Darstellbarkeit Christi sowohl nach seiner göttlichen Gestalt als auch nach seiner Knechtsgestalt für prinzipiell unmöglich erklärt. Denn auch das Fleisch Christi sei mit der Herrlichkeit seiner Gottheit so sehr vermischt und durch die einwohnende Gottheit verwandelt. Wie die Jünger den verklärten Christus nicht anschauen konnten, so könnten ihn auch keine unbelebten Farben darstellen<sup>70</sup>. Das II. Nicaenum tritt nun nicht als erstes in eine Diskussion mit dieser christologischen Begründung ein; dies wird erst später erfolgen<sup>71</sup>. Zunächst, in actio V, geht die Synode ganz auf der uns interessierenden 2. Argumentationsebene vor. Nach Erwähnung der bilderfeindlichen Berufung auf den Brief an Konstantia wird nämlich zunächst einmal ein kurzer Passus aus einem anderen Brief Eusebs an einen gewissen *Euphratation von Balaneai* verlesen<sup>72</sup>. Und dies deshalb, weil der Bischof von Caesarea dort eine eklatant subordinatianische Trinitätslehre vertritt und das Gezeugtsein des Sohnes in Gegensatz zum Ungewordensein des Vaters setzt. Wiederum wird dieser Abschnitt demonstrativ aus Codices mit den gesammelten Werken Eusebs verlesen<sup>73</sup>. Die Synode stellt daraufhin fest, daß jene Ausführungen direkt dem christlichen Gottesbekenntnis widersprechen und als arianisch zu qualifizieren sind<sup>74</sup>. Daraufhin wird das gesamte Werk Eusebs verworfen<sup>75</sup>.

---

ne Christi, in: ZKG 91 (1980) 177–186; Stephen Gero, The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered, in: JThS 32 (1981) 460–470; Hans Georg Thümmel, Eusebios' von Kaisareia Brief an Kaiserin Konstantia, in: Klio 66 (1984) 210–222.

<sup>70</sup> ἀλλὰ καὶ τοῦτο τῇ δόξῃ τῆς θεότητος ἀνακεκοῦσθαι μεμαθήκαμεν. Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) Nr. 13 Z. 31; ἡ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ μορφή ... πρὸς τῆς ἐνοικούσης αὐτῇ θεότητος μεταβληθεῖσα. Ebd. Z. 42.

<sup>71</sup> Auf der 6. Sitzung im Kontext der Widerlegung des Horos von Hiereia. Dort wird der Brief an Konstantia überhaupt erst verlesen (Mansi 13, 313).

<sup>72</sup> Mansi 13, 176 f. = Hans-Georg Opitz, Athanasius Werke III,1 (= Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328), Berlin-Leipzig 1934, 4–6 (Urk. 3).

<sup>73</sup> βιβλίοι / συγγράμματα: Mansi 13, 177CD.

<sup>74</sup> Bei der Widerlegung des Horos von 754 wird dann nochmals wiederholt und eingehend begründet, daß Euseb Arianer sei (Mansi 13, 313 ff.).

<sup>75</sup> Mansi 13, 177D 180C. Siehe auch: Ebd. 313E–316A. Die Ablehnung Eusebs als theologische Autorität, auf die man sich in zentralen Fragen des Glaubens berufen könne, wird auch konsequent durchgehalten, insofern auf jede Erwähnung anderer Zeugnisse aus dem Werk Eusebs verzichtet wird, aus denen sich ja ein gewisses Vorkommen von Bildern belegen ließe. Also die berühmte Geschichte der Blutflüssigen und der Christusstatue von Paneas und die Erwähnung von Bildern der Apostel Petrus und Paulus (H.e. VII 18 = Thümmel, Frühgeschichte [wie Anm. 5] Nr. 14). Die Geschichte wird als Testimonium aus Antipater von Bostra genommen (Mansi 13, 13E). Euseb als ältester Beleg ist durch seine Erwähnung im Brief des Patriarchen Germanos an Thomas von Klaudiupolis allerdings präsent (vgl. Mansi, 125E–128A). Es kann also keine Rede davon sein, daß Euseb „ironically“ zitiert werde! (So: Ambrosios Giakalis, Images of the Divine. The Theology of Icons at the 7th Ecumenical Council [= SHCT 54], Leiden 1994, 43). Im Gegensatz zum II. Nicaenum hatte Johannes von Damaskus in seinem Florilegium von Euseb noch ausgiebig Gebrauch gemacht. Vgl.: Contra imaginum calumniatores orationes tres III, 67 69 f. 77 ff. 98 (Bonifatius Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos III [= PTS 17], Berlin-New York 1975, 171–187). Darauf hat Panagiotos Christou aufmerksam gemacht; vgl. ders., Testimonia neglected on the Seventh Ecumenical Council, in: AHC 20 (1988) 251–257.

So fremd uns dieses Vorgehen erscheinen mag, so entspricht es doch ganz dem Grundsatz der Korrelation von Zeuge und Zeugnis. Denn es geht hier ja nicht um die „Disqualifikation des einen Vaters zugunsten der anderen“, wie man dieses Vorgehen m.E. unzutreffend charakterisiert hat<sup>76</sup>. Daß die Gotteslehre des großen Theologen und Bischofs von Caesarea/Palästina ungenügend war und dem Bekenntnis der Kirche nicht entspricht, das wurde ja nicht erst 787 festgestellt, sondern darüber war man sich seit Ende des 4. Jahrhunderts einig. Er war eben im eigentlichen Sinne kein „Vater“, auf den man sich im 8. Jahrhundert noch ohne weiteres berufen konnte. Auch den Bilderfeinden mußte dies eigentlich klar sein. Das hinderte keineswegs, daß Eusebs historisch-wissenschaftliches Werk hochgeschätzt war und auch seine theologischen Schriften durchaus weiter tradiert wurden<sup>77</sup>. Eine kirchliche Bewertung der Theologie Eusebs war freilich unumgänglich geworden, als die Bilderfeinde in ihrer strikt christologischen Beweisführung ausgerechnet diesen Theologen als Kronzeugen ins Feld führten und damit seiner theologischen Argumentation im Kern des Glaubens Authentizität und Autorität zubilligten. Dies aber konnte nicht unwidersprochen bleiben, weil es direkt der Normativität des Christus-Zeugnisses der Kirche widersprach<sup>78</sup>. Diese stellt nun die dritte Argumentationsebene der Synode dar.

### 3. Die Normativität des Christus-Zeugnisses für das Christus-Bild

Der Streit um die Bilder entwickelte sich bekanntlich zu einem Streit um das authentische Christus-Zeugnis der Kirche. Denn sowohl für Bilderfreunde als auch für die Bilderfeinde war mit der Tatsache des Christus-Bildes wie mit seiner Bestreitung der Christus-Glaube grundlegend in Frage gestellt. Der Horos von Hiereia und dessen Widerlegung durch das II. Nicaenum machen dies deutlich<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> So: Beck, Fragwürdigkeit (wie Anm. 5) 23.

<sup>77</sup> Vgl. dazu: Friedhelm Winkelmann, Die Beurteilung des Eusebius von Caesarea und seiner Vita Constantini im griechischen Osten, in: Johannes Irmscher (Hrg.), Byzantinische Beiträge, Berlin 1964, 91–119. In Winkelmanns Eusebbuch (ders., Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte, Berlin 1991, 12) verschiebt sich allerdings die Darstellung gegenüber der Aktenlage von 787. Nun wird Euseb ein „Opfer des Bilderstreites und erhielt endgültig den Stempel des Ketzers, galt er doch als Kronzeuge der Bilderfeinde“. Freilich „galt“ Euseb nicht nur als solcher, er war es! Zum Brief an Konstantia verweist Winkelmann nicht auf die dortige christologische Argumentation als eigentlichen Grund seiner Verurteilung!

<sup>78</sup> Zu Eusebs binitarischem Subordinatianismus vgl.: Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg u.a. 1979, 301–326.

<sup>79</sup> Auf der 6. Sitzung vom 6. Oktober 787. Zum Horos von Hiereia vgl.: Milton V. Anastos, The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclastic Council of 754, in: Kurt Weitzmann (Hrg.), Late Classical and medieval Studies in honour of Prof. A.M. Friend Jr., Princeton 1955, 177–188; Daniel J. Sahas, Icon and Logos. Sources in Eighth Century Iconoclasm (= Toronto Medieval Texts and Translations 4), Toronto u.a. 1986; Stephen Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantin V. with particular Attention to the Oriental Sources (= CSCO Subsidia 52), Louvain 1977, 53–111; Dumeige, Nizäa II (wie Anm. 11) 176–185; Chifar (wie Anm. 13) 67–91 162–205.

Die ikonoklastische Synode hatte sich in ihrem Anspruch, die Überlieferung der Apostel und Väter zu bewahren, auf die 6 ökumenischen Konzile berufen. Dazu wurden deren „dogmata“ und „paradoxeis“ zu Beginn des Horos dann auch alle der Reihe nach aufgezählt und gewürdigt<sup>80</sup>. Der zentrale Vorwurf an die Bilderfreunde lautete nun, daß die Bildkunst eine „Lästerung der Lehre unseres Heils, nämlich des Heilswerkes Christi darstelle und die 6 Synoden umstürze“<sup>81</sup>. Bei der von den Bilderfeinden in Anspruch genommenen Tradition geht es also nicht um irgendwelche kirchlichen Bräuche, sondern um das Christus-Zeugnis der Kirche, wie denn auch die Beschlüsse der 6 Synoden im Kern das Christus-Bekenntnis betreffen<sup>82</sup>. Dieses sei nun häretisch verfälscht, weil das Christus-Bild die in der Person Christi bekannte Einheit von göttlicher und menschlicher Natur per se nicht darstellen könne. Die göttliche Natur sei sowieso nicht darstellbar, weil unbegrenzt – „unumschreibbar“ in der Fachterminologie<sup>83</sup>. Wer aber allein die menschliche Natur darstellen wolle, mache sich der Auflösung der personalen Einheit beider Naturen in Christus schuldig und sei als Nestorianer zu betrachten. Ansonsten bleibe nur die Vermischung beider Naturen, die zum Monophysitismus führe<sup>84</sup>. Weiterhin sei auch die mit dem Gott-Logos untrennbar vereinte menschliche Natur Christi so vollständig vergöttlicht, daß sie sich einer Darstellung entziehe<sup>85</sup>. Jede Darstellung Christi wird also für die Bilderfeinde nur fälschlicherweise „Bild Christi“ genannt und stellt das Christus-Bekenntnis prinzipiell in Frage. Entsprechend betreffen 14 der 20 Anathematismen von 754 die Christologie<sup>86</sup>.

Die Bilderfreunde haben demgegenüber mit einer gewissen Monotonie immer wieder auf die Menschwerdung Christi als Ermöglichungsgrund seiner bildlichen Darstellung verwiesen und den Gegnern ihrerseits Nestorianismus und Monophysitismus vorgeworfen. Denn wenn sich der menschgewordene Logos durch seine Geburt und Kreuzigung irdischer Begrenztheit unterwarf, sich also „umschreiben“ ließ und sichtbar wurde, dann werde er auch samt seiner Menschheit im Bild „umschreibbar“<sup>87</sup>. Entsprechend beanspruchte das II. Nicaenum auch dieselbe synodale Tradition der Kirche und verurteilte in seinem ersten Anathematismus jeden, der „nicht bekennt, daß Christus seiner Menschheit nach umschreibbar ist“<sup>88</sup>.

<sup>80</sup> Mansi 13, 217AB 232E-237D = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 206 211–216, hier 211.

<sup>81</sup> Mansi 13, 240C = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 217: εὐρομεν εἰς αὐτὸ τὸ καιρίον δόγμα τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἵτοι εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν οἰκονομίαν τὴν ἀθέμτον τῶν ζωγράφων τέχνην βλασφημοῦσαν καὶ ἀνατρέπουσαν μὲν τὰς αὐτὰς ἀγίας καὶ οἰκουμηνικάς ἕξ θεοσυλλέκτους συνόδους.

<sup>82</sup> Vgl. auch Anathema 1 von 787: Mansi 13, 333E = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 249.

<sup>83</sup> So schon: Clemens Alexandrinus, Fragm. 39, GCS 3,220.

<sup>84</sup> Mansi 13, 252AB = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 222.

<sup>85</sup> Mansi 13, 256E 257AB 264BC = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 224.

<sup>86</sup> Mansi 13, 333E-344C = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 249–256.

<sup>87</sup> Mansi 13, 253D.

<sup>88</sup> Mansi 13, 376E-377C 416D; COD 110 f. 113. DH Nr.606; Dumeige, Nizäa II (wie Anm. 11) 294 ff.

Ich habe diese grundlegenden Positionen hier nochmals skizziert, weil in neuerer Zeit in der historischen Diskussion über die Ursachen des Ikonoklasmus eine tiefergehende Bedeutung der christologischen Kontroverse jener Epoche vielfach verneint wird. So hat der Prager Byzantinist *Milan Loos* 1983 behauptet – und das wird immer wieder zitiert –, daß „die Einheit der zwei Naturen Christi von den ikonoklastischen Theologen ganz im Sinne der chaledonisch-nachchaledonischen Christologie verstanden wurde“<sup>89</sup>. Dies ist aber m.E. mindestens zu präzisieren, wenn nicht zu bestreiten. Tatsächlich konnte nachgewiesen werden, daß jede Annahme einer Herleitung oder Beeinflussung des Ikonoklasmus durch den syrischen „Monophysitismus“ severianischer Prägung unhaltbar ist<sup>90</sup>. Daraus wurde nun gefolgert, daß die Christologie hier überhaupt nur ins Spiel komme, weil sie nun einmal das traditionelle Schlachtfeld der theologischen Kontroverse geworden sei<sup>91</sup>. Wir hätten die christologische Auseinandersetzung im Bilderstreit demnach also jetzt als „l’art pour l’art“ zu verstehen<sup>92</sup>. Nun ist in der Tat die Annahme einer von außen kommenden Einflußnahme und Herleitung des Ikonoklasmus aufzugeben. Sie ist nicht nur für den Monophysitismus nicht haltbar; genauso ist die These jüdischer, samaritanischer, muslimischer oder manichäischer Einflüsse obsolet. Sie sind schlicht nicht nachweisbar. Obsolet ist auch die vielverhandelte Legende vom Juden und Kalifen Jezid II. als teuflische Verschwörung gegen die Orthodoxie, die möglicherweise überhaupt erst nachträglich in die Akten von 787 interpoliert wurde<sup>93</sup>. Das II. Nicaenum hatte freilich mit äußerer Einflußnahme argumentiert<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> So in dem immer wieder herangezogenen Aufsatz von Milan Loos, Einige strittige Fragen der ikonoklastischen Ideologie, in: Helga Köpstein u.a. (Hrg.), Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz, Berlin 1983, 131–151, hier 142–151.

<sup>90</sup> Durch: Sebastian Brock, Iconoclasm and Monophysites, in: Anthony Bryer – Judith Herrin (Hrg.), Iconoclasm. Papers given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham March 1975, Birmingham 1977, 53–57.

<sup>91</sup> Ebd. 55.

<sup>92</sup> Die These von Loos wird z.B. von Ilse Rochow 1994 als letztes Wort zur Christologie der Πεϋσεῖς Konstantins V. geboten; vgl. dies., Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben (= Berliner Byzantinische Studien 1), Frankfurt a.M. 1994, 47 f. Paul Speck billigt dem christologischen Argument überhaupt nur noch marginale Bedeutung zu, nachdem es im Ikonoklasmus s.E. ursprünglich gar nicht um das Bild an sich gegangen sei, sondern allein um die Verehrung des Bildes; vgl. z.B.: ders., Besprechung von Belting, Kult (wie Anm. 5), in: *Klio* 73 (1991) 678–685, hier 679–684; ders., Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren (= *Poikila Byzantina* 2), Bonn 1981, 189 f.; ders., Ikonoklasmus (wie Anm. 4) 184; ders., Bilderschriften (wie Anm. 32) 312 f. Diese Verharmlosung des Ikonoklasmus widerspricht freilich den Peuseis Konstantins V. und dem Horos von 754. Hans Georg Thümmel argumentiert in dieselbe Richtung, wenn er den Vorwurf des Monophysitismus gegenüber den Ikonoklasten für belanglos hält und dahinter nur noch das Bestreben erblickt, „den Gegner in irgendeiner Weise einer Häresie zu bezichtigen, um ihn so als schon verurteilt zu erweisen“ (ders., Der byzantinische Bilderstreit [wie Anm. 5] 28 f.). In Thümmels TRE-Artikel über das II. Nicaenum (wie Anm. 5) fällt diese Fragestellung deshalb auch konsequent unter den Tisch.

<sup>93</sup> So jedenfalls: Paul Speck, Ich bin’s nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen (= *Poi-*

Aber auch die Bilderfeinde haben in Hierieia nun ausgerechnet *muslimische* Einflüsse ins Spiel gebracht, um das Aufkommen des Christus-Bildes zu erklären<sup>95</sup>. Auch sie haben sich das Aufkommen von Bildern nur als von außen kommenden dämonischen Anschlag auf die Orthodoxie vorstellen können, der erst nach 681 durchgeführt worden sei; davor habe es angeblich keine Christus-Bilder gegeben<sup>96</sup>. Diese von beiden Seiten vertretene Herleitung durch äußere Einflußnahme ist aber historisch nicht haltbar.

Was sind nun die Gründe für diese äußeren Herleitungsversuche des jeweils Abgelehnten? Es sind dieselben, die zu der nachträglich erfolgten Dämonisierung der Kaiser Leon III. und Konstantin V. durch die Ikonophilen wie der Kaiserin Irene als Frau<sup>97</sup> durch die Ikonoklasten geführt haben. Wir haben hierin m.E. den von beiden Seiten vorgenommenen Versuch von Schuldzuweisung und Exkulpierung einer Kirche und Gesellschaft zu erblicken<sup>98</sup>, die sich außerstande sah, den Bilderstreit und das damit verbundene christologische Problem als innerbyzantinisches Phänomen und damit als Erbe der eigenen Tradition in den Blick zu nehmen. Als eine solche innerbyzantinische reichskirchlich-theologisch konsequente Entwicklung ist nun m.E. aber auch die christologische Kontroverse als unablösbare Kehrseite der Bilderfrage zu würdigen und ernstzunehmen<sup>99</sup>. Das ist hier meine These. Denn mit dem Nachweis einer nicht gegebenen Einflußnahme durch den syrischen „Monophysitismus“ ist die Frage nach einer monophysitischen Tendenz in der ikonoklastischen Christologie m.E. keinesfalls überflüssig geworden, insofern es sich dabei um eine der byzantinischen Theologie selbst eigene Tendenz handelt. Es ist diese innerbyzantinische monophysitische Tendenz, die im Kontext der Bilderfrage manifest wird. Dazu gehört schon das Phänomen, daß die Bilderfrage sich seit ihrer erstmaligen christologisch-theologischen Behand-

---

kila Byzantina 10), Bonn 1990, 25–115; siehe auch: Stephen Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leon III. with particular Attention to the Oriental Sources (= CSCO Subsidia 41), Louvain 1973, 59–84; Gotthard Strohmaier, Der Kalif Yazid II. und sein Traumdeuter. Eine byzantinische Legende über den Ursprung des Ikonoklasmus (1979), in: Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur (= Olms Studien 43), Hildesheim u.a., 1996, 138–144.

<sup>94</sup> Mansi 13, 157–168, hier 157DE.

<sup>95</sup> Dort wird Johannes von Damaskos als *σαρακηνόφρων* anathematisiert (Mansi 13, 356CD = Hennepf [wie Anm. 8] Nr. 264). Dahinter steckt das christologische Argument der Isolierung der menschlichen Natur Christi = Nestorianismus = Islam.

<sup>96</sup> Mansi 13, 221CD = Hennepf (wie Anm. 8) Nr. 207 f.

<sup>97</sup> Vgl. Hennepf (wie Anm. 8) Nr. 272.

<sup>98</sup> Soweit m.E. ganz zutreffend: Speck, Ich bin's nicht (wie Anm. 93) passim.

<sup>99</sup> Dies ist freilich nicht der Fall, wenn „der eigentliche Ausgangspunkt“ des Ikonoklasmus und der Ikonophilie primär im politischen Willen der „Wiederherstellung des Reiches“ nach den Katastrophen des 6./7. Jahrhunderts erblickt wird, und die Bilderfrage sich dann im Kern als Frage nach der Anknüpfung an das weltumspannende Reich der Spätantike oder an das auf den griechischen Kernbestand zurückgeworfene Reich des 7. Jahrhunderts stellt. So: Speck, Ikonoklasmus (wie Anm. 4) 188 und dann passim wiederholt.

lung bei Euseb von Caesarea als Frage nach dem Christus-Bekenntnis stellt. Entscheidend aber ist<sup>100</sup>, daß es in der neuchalcedonischen Ausformung der Christologie und deren Rezeption durch das V. ökumenische Konzil (553) durch die Verbindung mit der Lehre von der Vergöttlichung der menschlichen Natur als Heilswerk Christi, der Theosis, zu Unklarheiten in der Christologie gekommen zu sein scheint, die sich nun hier in der Bilderfrage niederschlagen und nach einer Korrektur verlangen.

Denn es ist eben die Lehre von der vollständigen Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi<sup>101</sup>, die in Hiereia argumentativ stark in den Vordergrund gerückt wird. Dies ist es, was für Hiereia die Unmöglichkeit einer Darstellung Christi ausmacht! Die soteriologische Ausrichtung der Christologie in diesem Sinne ist dabei als solche keine Neuerung. Sie ist bereits bei Gregor von Nazianz belegt<sup>102</sup> und wird dann im Neuchalcedonismus<sup>103</sup> des 6. Jahrhunderts z.B. bei Leontios von Jerusalem konsequent durchgeführt<sup>104</sup>. Aber hier gilt bereits – um es mit Alois Grillmeier zu sagen –: „Die ‚Vergottung‘ bestimmt das Christusbild“<sup>105</sup>. So ist schon für die neuchalcedonische Christologie des 6. Jahrhunderts eine unzureichende Würdigung des Menschseins das grundlegende Problem. Dabei ist nach der Erkenntnis Grillmeiers „die Kenosis im Inkarnationsgeschehen im Grunde schließlich doch gesichert“, „da die Einigung zwar schöpferisch, aber ohne Veränderung für die Gottheit und Menschheit (atreptos) ge-

<sup>100</sup> Nicht entscheidend ist wohl die Verwendung der Formel ἐκ δύο φύσεων anstelle von ἐν δύο φύσεσιν bei Konstantin V. (Hennepf Hof [wie Anm. 8] Nr. 144 157 163) und in Hiereia (Mansi 13, 272A+D = Hennepf Hof Nr. 228), nachdem sich diese auch bei Nikephoros Patriarches findet (PG 100, 585DC 697D). Darauf hatte unzureichenderweise besonders Georg Ostrogorsky abgehoben; vgl. ders., Die Schrift Kaiser Konstantin V. gegen die Verehrung der Bilder Christi und das erste ikonoklastische Konzil, in: Ders., Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929 (ND Amsterdam 1964), 7–45, hier 24 ff.

<sup>101</sup> ἅμα σάρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σάρξ, ... ὅλη ὅλως τῇ θείᾳ φύσει προσληφθεῖσα, καὶ ὀλοκλήρως θεωθεῖσα (Mansi 13, 256E-257A). τεθεωμένης δηλονότι τῆς ψυχῆς, ὡς καὶ τοῦ σώματος (Mansi 13, 257A); vgl. auch: 257E 264BC (= Hennepf Hof [wie Anm. 8] Nr. 224–226).

<sup>102</sup> Darauf hat Loos, Ideologie (wie Anm. 89) 141, zu recht hingewiesen. Danach wird die menschliche Natur in ihrer Gesamtheit angenommen und vergöttlicht. Vgl.: Gregor Naz. ep. 101 (PG 37, 181B-184B); oratio 38 in Theophania (PG 36, 325C). Dazu: Tomáš Spidlík, Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle (= OCA 189) Rom 1971, 94 f.

<sup>103</sup> Vgl. Patrick Gray, Neuchalkedonismus, in: TRE 24 (1994) 289–296.

<sup>104</sup> Vgl. Grillmeier (wie Anm. 78) II,2 291–328, besonders 322–327: „eine geradezu enthusiastische Christologie der Vergöttlichung“ (326). Vgl. auch (224–228) den Abschnitt über die „chalcedonischen Apathartiker“ als Gegner des Leontios von Byzanz, die deutlich machen, wie bereits zu Beginn des 6. Jahrhunderts durchaus auf der Grundlage des Chalcedonense die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus so gedacht wurde, daß die Kenosis bestenfalls als Ausnahme möglich war. Und selbst für Leontios von Jerusalem gelte: „Er entwickelte eine Theosis – oder Vergottungslehre, die ihn affektiv doch stark in die Nähe der chalcedonischen Apathartiker rückt“ (324 f.).

<sup>105</sup> Ebd. 325.

schieht“<sup>106</sup>. So ist dort eben die dogmatische Definition von Chalcedon in Geltung geblieben, wonach das Christusgeheimnis der personalen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur nur dann gewahrt bleibt, wenn beide Naturen unvermischt und unverwandelt, ungeteilt und ungetrennt gedacht werden<sup>107</sup>. Und Chalcedon hatte ausdrücklich betont, daß die Verschiedenheit der Naturen durch die hypostatische Einheit keineswegs vernichtet werde, sondern beide je ihre Eigentümlichkeit (ἰδιότης) bewahren<sup>108</sup>.

Im Horos von Hiereia aber ist nun festzustellen – und das wurde bislang nicht gesehen –, daß die Einheit in *Unwandelbarkeit* der Naturen nicht mehr gelehrt wird und im Gegensatz zur ausführlichen Behandlung der genannten Epitheta das vierte, eben das ἀτρέπτως, ersatzlos unter den Tisch fällt<sup>109</sup>. Für die ikonoklastische Theologie ist die Verklärung der menschlichen Natur offensichtlich nur vorstellbar gewesen als naturhafte Verwandlung. Daraus ergab sich als Folge der Verlust der „Umschreibbarkeit“ als anthropologisches Axiom. Dies aber bedeutet eine Auflösung des chalcedonensischen Paradoxons zugunsten einer monophysitischen Vereinheitlichung. So scheint die Bilderfrage den Katalysator zu bilden, durch den eine latente monophysitische Tendenz der innerbyzantinischen Rezeption von Chalcedon offenbar wird. Diese wird nun durch das Beharren auf der Möglichkeit des Christusbildes synodal in die Schranken gewiesen. Damit ist die Normativität des Christuszeugnisses als Bekenntnis zum „vere Deus et vere homo“ die 3. Argumentationsebene, auf der sich der Christusglaube der Kirche in der Bilderfrage durchsetzt.

Die Christologie als Kehrseite der Bilderfrage schlägt sich schließlich auch im *Schriftbeweis* nieder, wie er von den Bilderfeinden präsentiert und vom II. Nicaenum widerlegt wird. Es ist nämlich nicht – wie man vielleicht meinen könnte – der Hinweis auf das alttestamentliche Bilderverbot<sup>110</sup> und seine neutestamentlichen Anklänge, der beim Schriftbeweis von Hiereia<sup>111</sup> an erster Stelle steht und mit dem sich Nizäa dann theologisch auseinandersetzen muß<sup>112</sup>. Vielmehr haben die Bilderfeinde zuerst mit der

<sup>106</sup> Ebd. 531 (zu Leontios von Jerusalem).

<sup>107</sup> Es handelt sich hier um die berühmten 4 Epitheta: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἁδιασπέντως, ἄχωρίστως. Vgl.: ACO II 1,2 p.126–130; DH Nr. 302.

<sup>108</sup> οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν ... Ebd.

<sup>109</sup> Diese Beobachtung ist erstmals und wesentlich der Erlanger Dissertation des Jahres 1990 über das VII. ökumenische Konzil von Nicolae Chifar zu verdanken. Vgl. Chifar (wie Anm. 13) 72–79.

<sup>110</sup> Das ist auch gegen Loos, *Ideologie* (wie Anm. 89) 137, festzustellen, der die eigentliche Gewichtung des Schriftbeweises von 754 übergeht, um die alttestamentliche Begründung als „das ursprüngliche Anliegen der Ikonoklasten“ behaupten zu können.

<sup>111</sup> Dort wird verwiesen auf Ex 20,4; Dtn 5,8 4,12; Röm 1,23 = Mansi 13, 284C = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 234.

<sup>112</sup> Man verweist dort für das Alte Testament mit Ex 25,27 und Num 7,89 auf die Bundeslade, den Gnadenthron, die Cherubim und die Vision des Heseiel (Ez 41,18 ff.): Mansi 13, 4D-5C. In der 6. Sitzung wird dann die heilsgeschichtliche Einordnung des Bilderverbotes betont. So seien in Röm 1,23 die Christen nicht gemeint: Mansi 13, 284D-288B.

Unsichtbarkeit Gottes argumentiert und an erster Stelle auf Joh 4,24 verwiesen („Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die *müssen* ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“)<sup>113</sup>. Und in diesem Zusammenhang hat Hierieia dann auch 2 Kor 5,16 herangezogen („und ob wir auch Christus früher nach fleischlicher Weise gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr“)<sup>114</sup>. Zur Stelle 2 Kor 5,16, die ja bekanntlich auch noch in der jüngeren Theologiegeschichte gegen den „historischen Jesus“ bemüht wurde, besteht das II. Nicaenum darauf, daß es hier um nichts anderes als das glaubenslose, sündhafte Kennen Jesu geht und gibt damit den heutigen exegetischen Konsens wieder<sup>115</sup>. In der Forderung nach Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“, die seit Beginn des Bilderstreites gegen die Bilderfreunde ins Feld geführt wurde<sup>116</sup>, macht der Horos von Hierieia deutlich, daß für die Ikonoklasten ein Geistbegriff bestimmend ist, der sich wesentlich als Immaterialität definiert und so auch „geistige“ Schau als „materiellose“ Schau versteht<sup>117</sup>. Gegen diese von einem philosophischen Geistbegriff bestimmte Interpretation von Joh 4,24 haben die Bilderfreunde nun von Anfang an auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus verwiesen und damit die neutestamentliche Bindung des Heiligen Geistes an die Christus-Offenbarung gewahrt<sup>118</sup>.

## Schluß

Ikone und ein bisweilen provozierendes Traditionsbewußtsein gehören zweifelsohne zu den hervorstechenden Konfessionsmerkmalen der Orthodoxen Kirchen. So versteht sich die behandelte Fragestellung natürlich aus dem Auftrag des mir anvertrauten Lehrstuhles, Konfessionskunde im Rahmen der Kirchengeschichte vorrangig als Ostkirchenkunde zu betreiben.

Ich denke, es ist deutlich geworden, daß es ein *historischer und theologischer* Weg ist, wenn wir uns einem Verständnis des orthodoxen Traditionsverständnisses annähern wollen. Wir haben deshalb versucht, einige ausgewählte Argumentationsebenen der Bilderfreunde auf dem II. Nicaenum

<sup>113</sup> Weiterhin auf: Joh 1,18; 5,37; 20,29 = Mansi 13, 280DE = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 233; vgl. auch 216B = Hennephof Nr. 205.

<sup>114</sup> Weiterhin: 2 Kor 5,7; Röm 10,17 = Mansi 13, 285BC = Hennephof (wie Anm. 8) Nr. 235.

<sup>115</sup> Vgl. z.B.: Christian Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (= ThHK 8), Berlin 1989, 123–127; Friedrich Lang, Die Briefe an die Korinther (= NTD 7), 1986, 296–300; Jürgen Becker, Paulus: Der Apostel der Völker, Tübingen <sup>2</sup>1992, 120 f.

<sup>116</sup> Vgl. Dietrich Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts, München 1980, 18–52.

<sup>117</sup> Vgl. besonders im Horos von 754: Mansi 13, 213D; Anathema 8 (Mansi 13, 336E = Hennephof [wie Anm. 8] Nr. 204, 250); in den Akklamationen (Mansi 13, 352E–353A). Ἐν πνεύματι wird hier als νοερός = ἀύλωσ verstanden! Loos, Ideologie (wie Anm. 89) 144, behauptet: „Diese spirituelle Auffassung der Frömmigkeit entspricht der altkirchlichen Tradition.“ Davon kann keine Rede sein!

<sup>118</sup> So schon Patriarch Germanos in seinen Briefen an Johannes von Synnada (Mansi 13, 104A) und Thomas von Klaudiupolis: Mansi 13, 108A–128A, hier 116A–C.

nachzuzeichnen, die für das orthodoxe Traditionsverständnis wesentlich geworden sind. Manch andere Aspekte des Traditionsbegriffes des II. Nicaeums habe ich nur am Rande streifen können oder beiseite lassen müssen. Etwa den Schriftbeweis der Synode, der durchaus respektabel ist, oder die Erfahrung des gnadenhaften Wirkens des Hl. Geistes durch das Bild.

Aber soviel sollte deutlich sein: Der Streit um die Bilder war nicht zufällig auch ein Streit um das wahre Christus-Bekenntnis. Von dorthier entschied sich auch die Frage nach der Berechtigung der Bilder. Und es ist eben die christologische Beweisführung der Bilderfeinde gegen das Bild Christi, die eine latente monophysitische Tendenz in der östlichen Rezeption von Chalkedon offenbart. Diese wird im Jahre 787 gewissermaßen durch das Beharren auf dem Christus-Bild synodal korrigiert. Ich plädiere also dafür, die christologische Dimension dieser Kontroverse nicht weiter zu marginalisieren, sondern neu als wesentliches Movens zu begreifen. So bleibt auch deutlich, daß die Frage nach der authentischen kirchlichen Überlieferung auch im 8. Jahrhundert die Frage nach dem Christus-Zeugnis der Kirche in einer spezifischen historischen Situation ist. In dieser Situation aber ist der Verweis auf ältere Zustände und deren Perpetuierung kein ausreichendes Traditionsverständnis mehr. Denn die Berufung auf den Zustand einer älteren Epoche setzte sich nicht durch, weil *diese* Berufung auf die „Tradition“ nicht von der entsprechenden Christus-Paradosis gedeckt war.

Das alles bedeutet nun keineswegs den Verzicht auf historisch-kritisches Denken. Die Bilderfreunde praktizieren m.E. durchaus überzeugend historische Kritik, um den Nachweis gefälschter und echter Zeugnisse der Tradition antreten zu können. Aber als theologisch unzureichend erweist sich hier ein Traditionsverständnis, das meint, mit historischen Methoden einen frühestmöglichen Zustand zu erheben und ihn deswegen zum normativen zu erklären. So definiert sich authentische kirchliche Überlieferung in dieser Kontroverse gerade nicht durch die Verabsolutierung einer bestimmten Epoche der Kirchengeschichte, etwa die der Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts mit ihrem Kampf gegen das Götzenbild. Schon gar nicht können Aussagen früherer Theologen Autorität beanspruchen, die gerade den Kern des Glaubens nicht authentisch bezeugen. Die Glaubwürdigkeit des Zeugen hinsichtlich seines Christuszeugnisses wird nun ein entscheidendes Kriterium für die Autorität seines Zeugnisses.

Wir haben also auch in der Bilderfrage ein Phänomen vorliegen, das sich in der Alten Kirche in vielerlei Zusammenhängen zeigt. Unterschiedliche kirchliche Lebensformen und theologische Überzeugungen können durchaus nebeneinander existieren, solange nicht eine Überlieferung mit dem Ausschließlichkeitsanspruch auftritt. So konnte die altchristliche ablehnende Haltung gegenüber den Bildern wohl neben der seit dem 5./6. Jahrhundert aufkommenden Bilderfrömmigkeit weiterleben. Mit der Bestreitung des Existenzrechtes der Bildertradition aber stellte sich die Frage nach dem Maßstab der Überlieferung, der nur ein christozentrischer sein kann. Wo also für einen isolierten historischen Zugang zum Traditionsproblem des Bilderstreites oftmals nur ein Traditionsbruch gegenüber älteren Zuständen festzustellen ist, erweist sich in theologischer Perspektive die jüngere Praxis als die angemessenere und insofern als lebendige Überlieferung.

Was soll man nun dazu sagen, wenn das theologische Niveau der hier skizzierten Kontroverse insgesamt als „sehr niedrig“ bezeichnet wird, weil „der Traditionsbeweis ... weitgehend eigenes Nachdenken ersetzte“<sup>119</sup>. Mir bleibt dieses Urteil schleierhaft. Ich denke vielmehr, dieses Niveau zu halten, wäre nicht das Schlechteste für die Theologie, weder in den orthodoxen Kirchen noch bei uns.

<sup>119</sup> So: Thümmel, Frühgeschichte (wie Anm. 5) 200. Auch Paul Speck kommt angesichts des allgemeinen kulturellen Einbruchs nach der Katastrophe des 6. und 7. Jahrhunderts und dem Erlöschen der literarischen Traditionen der Spätantike gerade für die theologische Literatur als Ausnahme zu dem entgegengesetzten Ergebnis wie Thümmel: „Die theologische Literatur kann durchaus ihr Niveau halten. Schriften z.B. des Patriarchen Germanos, des Johannes von Damaskos oder Konstantins V. zeigen sprachlich stilistisch keinen Unterschied zu entsprechenden Werken der vorangehenden Zeit.“ (Speck, Ikonoklasmus [wie Anm. 4] 189).

# Vom Konzil zur Kurie. Eine kirchliche Karriere im 15. Jahrhundert:

Guillaume Hugues d'Étain, Archidiakon von Metz  
und Kardinal von Santa Sabina († 1455)

Von Heribert Müller

Ob es mit der Karriere wirklich so weit her ist? Denn es muß doch seine Gründe haben, daß dieser *Guillermus Hugonis de Stagno*, wie er in den lateinischen Quellen der Zeit heißt, selbst Kennern des 15. Jahrhunderts kaum geläufig ist bzw. bislang nicht ihr Interesse gefunden hat – gerade ein größerer Lexikonartikel und eine ebenso fragmentarische wie fehlerhafte Studie geben einige Auskünfte über ihn<sup>1</sup>. Wird hier um des Effekts willen falsches (Titel-)Spiel getrieben, ein vergessener Lothringer zu einem zweiten Nikolaus von Kues hochstilisiert?

Mit der Hospitalstiftung an seinem Geburtsort hat Cusanus ein bis heute mit seinem Namen verbundenes Zeichen gesetzt; was aber erinnert in Étain an Guillaume Hugues? Wo liegt Étain überhaupt? – eine Frage, die selbst manchen Franzosen in Verlegenheit bringen dürfte. Dieser kleine Ort zwischen Metz und Verdun, der es mitsamt ihn umgebenden Siedlungen heute auf kaum mehr als 4.000 Einwohner bringt, läßt den Durchreisenden unwillkürlich an „Provinz“ denken. Unscheinbar ist auch die Pfarrkirche; dann aber fällt der Blick auf einen hier völlig überraschenden Chorانبau, der ein ganz klein wenig an den Chor des Aachener Marienstifts erinnern mag. Wer anhält, den klärt ein Schild am Kircheingang rasch auf: „Chœur du XV<sup>e</sup> siècle. Bâti par les soins du Cardinal Huin, originaire d'Étain“. Also ebenje-

<sup>1</sup> a) W[olfgang] Decker, Estaing, Guillaume, in: DBI 43 (1993) 287–290. Kürzere Artikel: [Henri] Tribout de Morembert, in: DBF 18 (1994) 108; Guillaume Mollat, in: DHGE 15 (1963) 1038 f.; dazu ergänzend: R[oeger] Aubert, in: DHGE 25 (1995) 490.

b) Michel Maigret, Guillaume Huin, le cardinal d'Étain, in: Bulletin des Sociétés d'histoire et d'archéologie de la Meuse 9 (1972) 81–101. Die gesamte gedruckte Überlieferung zum Basler Konzil wurde von ihm nicht berücksichtigt (97 Anm. 11: „Nous n'avons malheureusement pu consulter tous ces ouvrages fondamentaux“).

Vorliegender Aufsatz ist die erweiterte und veränderte Fassung einer Studie, die zuerst erschien in: Lotte Kéry – Dietrich Lohrmann – Harald Müller (Hrg.), *Licet preter solitum*. Ludwig Falkenstein zum 65. Geburtstag. Aachen 1998, 219–240.

nes Hugonis/Huin-Huyn<sup>2</sup>, der sich – nochmals geht der Blick nach Aachen – im März 1438 auf dem Basler Konzil um die *praepositura Aquensis* bemüht hat<sup>3</sup>. Offensichtlich ohne Erfolg; das Mäzenatentum in der Heimat sollten ihm erst Einkünfte in späterer Zeit erlauben, da er, der überzeugte Konziliarist, als römischer Kardinal mit Hilfe seines päpstlichen Freundes Nikolaus V. Dignitäten und Pfründen von Utrecht bis Fréjus kumulierte.

## I

Ist Étain als Geburtsort des Guillaume Hugues nicht zuletzt auch durch eine Inschrift in seiner römischen Titelkirche Santa Sabina gesichert<sup>4</sup>, so liegen familiäre Herkunft und Ausbildung weitgehend in einem Dunkel, welches auch besagte Studie, sie stammt von Michel Maigret, nicht aufzuhellen ver-

<sup>2</sup> Zum Patronymikon *Hugonis* und der (nur) in Lothringen üblichen Umsetzung in Huin/Huyn siehe: Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 96 Anm. 5. – Zur Bautätigkeit des Kardinals und zu dessen Stiftung für den Unterhalt der Kirche: N[icolas-Narcisse] Robinet, Pouillé du diocèse de Verdun, t. I, Verdun 1888, 30 496 502 mit Anm. 1.

<sup>3</sup> Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel. Hrg. von Johannes Haller u.a., I – VIII, Basel 1896–1936 [im folgenden: CB mit Bandangabe]. Hier: CB VI, 182 189.

Die Aachener Propstei war seit 5. September 1435 mit Gerhard von Sayn besetzt: Gisela Meyer, Reynart von Palant, Kanoniker, Vizepropst und Propst am Aachener Marienstift, in: ZAGV 96 (1989) 122; keine Angaben hierzu in der ungedruckt gebliebenen Dissertation von Peter Offergeld, Die persönliche Zusammensetzung des alten Aachener Stiftskapitels bis 1614, Aachen 1974 (freundliche Auskunft von Dietrich Lohrmann und Silvin Müller, Aachen). Merkwürdigerweise hat dieser im übrigen mit der Kollation eines Kanonikats und einer Pfründe an der Kirche von Lüttich verbundene Vorgang oder besser: Versuch – nach freundlicher Auskunft von Erich Meuthen (Köln) – auch keinen Niederschlag im Basler Supplikenregister (Genf, Bibl. publ. et univ., ms. 27) gefunden.

<sup>4</sup> Druck: Alphonsus Ciaconius, Vitae et res gestae Summorum Pontificum et S.R.E. Cardinalium, ed. III<sup>a</sup> (A. Oldoni), t. II, Rom 1677, 978; Robinet, Pouillé (wie Anm. 2) 502 Anm. 1; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 92 (mit Berücksichtigung der Konjekturen von Louis Duchesne). – Ein Jahrhundert später bezeugt dies auch ein Autor, der gleich Guillaume Hugues Archidiakon in der Kirche von Verdun war: Richard de Wassebourg, Premier volume des Antiquitez de la Gaule Belgicque ..., Paris 1549, f. 476<sup>r</sup>; ebd. f. 504<sup>v</sup> auch zur römischen Grabstätte. Manche der folgenden Angaben zur Familie und Umgebung des Guillaume Hugues sind erstmals in diesem Werk belegt.

Ob ein 1378 belegter *Guillelmus Hugonis*, den Decker, Estaing (wie Anm. 1 a) 287, erwähnt, zu einer früheren Generation der Familie gehört, scheint zweifelhaft; die Belege weisen auf den Lütticher Raum. Vgl.: Documents relatifs au Grand Schisme. Textes et analyses, I: Suppliques de Clément VII (1378–1379), publ. par Karl Hanquet (= AVB 8), Rom u.a. 1924, n. 182; II: Lettres de Clément VII (1378–1379), rec. par K. H., rev. et publ. par Ursmer Berlière (= AVB 12), Rom u.a. 1930, n. 151. Auf Guillaume Hugues sind dagegen die Referenzen im Repertorium Germanicum IV zu beziehen: Martin V. (1417–1431), bearbeitet von Karl August Fink, III, Berlin 1958, n. 3752; vgl. Repertorium Germanicum V: Pontificat Eugen IV. (1431–1447), I, bearbeitet von Robert Arnold, Berlin 1897, n. 161. Auf die Legende einer Geburt im nahe Étain gelegenen Senon und eine angebliche Kirchstiftung des Kardinals ebendort braucht hier nicht eingegangen zu werden. Näheres bei: Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 95 Anm. 3.

mochte, die trotz aller Lücken und Irrtümer gerade wegen ihrer Konzentration auf das lothringische Umfeld des Kardinals durchaus verdienstlich ist<sup>5</sup>. Über die Eltern wissen wir nichts; dieser Umstand und die Tatsache, daß die wenigen uns bekannten Verwandten sämtlich Kirchenmänner waren, könnten auf eine Herkunft aus eher bescheidenen Verhältnissen deuten, gepaart mit dem Willen zum Aufstieg in der bzw. durch die Institution, welche soziale Mobilität in jener Zeit am ehesten erlaubte. Gewisses Profil gewinnt aber allein ein Neffe Beuve(let) [Beuvin(us), Beugnelet, Bennuinus], der begrenzt Karriere im Windschatten des Onkels machte: Durch dessen Intervention 1453 Dekan des Kathedrankapitels von Verdun geworden, weilte er meist an der Seite von Guillaume Hugues in Rom, wo er mit Pietro Barbo, dem späteren Papst Paul II., Freundschaft schloß, der seinerseits 1455 Vollstrecker des wiederum vornehmlich den Neffen bedenkenden Testaments des Kardinals war, an dessen Seite Beuve(let) seine Grabstätte fand<sup>6</sup>. Überlieferungen des 17./18. Jahrhunderts zufolge wurde ein weiterer Neffe, der aus mütterlicher Linie stammende Jacques Lothaire, 1439 Opfer eines Mordanschlags der städtischen Autoritäten in Verdun, wo zu Beginn desselben Jahrzehnts der Kanoniker Pierre Bernard Angriffen des Bischofs Louis d'Haraucourt ausgesetzt gewesen sein soll, dem angeblich an derselben Frau gelegen war wie dem mit Bernard verwandten Archidiakon von La Rivière in der Kirche von Verdun – seit 1426 hieß dieser Guillaume Hugues<sup>7</sup>. (Hintergrund dürften in Wirklichkeit wohl heftige Zerwürfnisse zwischen Bischof und Kapitel gewesen sein.) Etwas gesicherteres Terrain bietet das Protokoll des Basler Konzils, das Suppliken mehrerer Verwandter

<sup>5</sup> Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 95 Anm. 1 recurriert dabei vor allem auf de Wassebourg (wie Anm. 4) und Dom Calmet (wie Anm. 6).

<sup>6</sup> Ciaconius, Vitae (wie Anm. 4) 978 (mit Grabinschrift); nach Ciaconius war der Kardinal selbst „Petro Barbo ... peculiari necessitudine coniunctus“. Vgl. de Wassebourg, Antiquitez (wie Anm. 4) f. 505<sup>r</sup>; Pierre Frizon, Gallia purpurata, Paris 1638, 508; Dom [Augustin] Calmet, Bibliothèque lorraine ou l'Histoire des hommes illustres qui ont fleuri en Lorraine ... (= Histoire de Lorraine IV), Nancy 21751 (ND 1973), 519; Gallia Christiana XIII. Ed. altera (Paul Piolin), Paris 1874 (ND 1970), 1261; Robinet, Pouillé (wie Anm. 2) 502 Anm. 1; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 88 90 99 f. Anm. 36.

<sup>7</sup> a) Jacques Lothaire: Frizon, Gallia (wie Anm. 6) 508; N. Roussel, Histoire ecclésiastique et civile de Verdun ... [1745], éd. par une Société d'ecclésiastiques et d'hommes de lettres, I, Bar-Le-Duc 1863, 365; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 84 f.

b) Pierre Bernard: De Wassebourg, Antiquitez (wie Anm. 4) f. 476<sup>rv</sup> („amy familier audict archidiacre, et quasi domestique serviteur“); Roussel 359; Robinet, Pouillé (wie Anm. 2) 92; Maigret 82 (siehe auch ebd. 83, nach de Wassebourg, f. 477<sup>rv</sup>: Als Guillaume Hugues vor dem Bischof nach Metz floh, fand er dort wieder zu seinen Parteigängern, zwei Neffen namens Jacques und Pierre sowie einem Cousin Androwin). Vgl. auch: Alain Girardot, Vers l'annexion du Royaume (1378–1552), in: Histoire de Verdun, sous la dir. d'A. G., Toulouse 1982, 112.

c) Guillaume Hugues als Archidiakon von La Rivière in der Kirche von Verdun: De Wassebourg, f. 476<sup>r</sup>; Ciaconius 978; Roussel 358; Robinet 79 501; Maigret 82. Vgl. auch: Gallia Christiana XIII (wie Anm. 6) 809 912 1232. Über Louis d'Haraucourt zuletzt: R[oger] Aubert, in: DHGE 23 (1990) 324 f.; Bernard Ardura, in: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1484–1648. Ein biographisches Lexikon, hrsg. von Erwin Gatz, Berlin 1996, 258.

des Archidiakons mit allerdings teilweise widersprüchlichen (Vor-)Namenangaben verzeichnet. In allen Fällen aber handelt es sich um ansonsten nicht weiter hervortretende Mitglieder des Niederklerus aus der Kirche von Metz<sup>8</sup>.

Guillaume Hugues war dort seit 1432 ebenfalls Archidiakon<sup>9</sup>; als *archidiaconus Mettensis* begegnet er in den Basler Quellen, und später wurde er vulgärer auch „Kardinal von Metz“ genannt. Indes die ebenfalls gebräuchliche Bezeichnung „Kardinal von Étain“ ist unter einem speziellen, aber wichtigen Aspekt treffender: Der Ort gehörte zur Grafschaft bzw. (seit 1354) zum Herzogtum Bar, das trotz seiner Zugehörigkeit zum Reich im Spätmittelalter politisch und kulturell immer stärker auf Frankreich ausgerichtet war<sup>10</sup>. So nimmt es nicht wunder, daß der französischsprachige<sup>11</sup> Guillaume

<sup>8</sup> CB III, 337 f. (*Anthonius Hugonis*), 359 (A. wird wohl auf Grund einer Verwechslung des Konzilsprotokollanten Brunet mit dem von diesem öfterwähnten Guillaume Hugues irrftümlich zu *Guillemus Hugonis*); CB III, 398 (*supplicationem domini archidiaconi Metensis, petentis quod in causa cuiusdam sui consanguinei*), 407 (= *Genetus de Villonia?*); CB VI, 146 (*Antonius Hugonis; Guillemus Hugonis junior* [!] *perpetuus cappellanus cappellaniae ad altare beate Marie situm in choro ecclesie Verdunensis*), vgl. Basel, UB, C V 29, f. 450<sup>r</sup> 456<sup>r</sup> 459<sup>r</sup> (*pro domino Guillermo ... iuniore* [!]). – Nichts Genäueres konnte ich eruieren über die Beziehung zwischen Guillaume Hugues und dem Prämonstratenserabt Jean Tardy von St-Paul/Verdun, nach *Gallia Christiana XIII* (wie Anm. 6) 1335 „*patria Barrensis, nobili [!] cretus propagine et consanguineus Guillelmi cardinalis sanctae Sabinae*“; vgl. Robinet, Pouillé (wie Anm. 2) 256.

<sup>9</sup> J. B. Pelt, *Études sur la cathédrale de Metz. Textes extraits principalement des registres capitulaires (1210–1790)*, Metz 1930, 380; vgl. de Wassebourg, *Antiquitez* (wie Anm. 4) f. 476<sup>r</sup> 504<sup>v</sup>; Ciaconius, *Vitae* (wie Anm. 4) 978. Nach einer modernen, recht dubiosen Inschrift in der Kirche von Étain (vgl. Maigret, Huin [wie Anm. 1 b] 92) soll er schon im Jahr zuvor „archidiacre princier“ von Metz geworden sein. Gar nur *primicerius* war er laut Calmet, *Bibliothèque* (wie Anm. 4) 517 f.; nach Tribout de Morembert (wie Anm. 1 a) 108, soll er zuerst Archidiakon gewesen sein und gegen 1447 jene Dignität eines Dompropstes erlangt haben. – Ganz vereinzelt wird er auch als Archidiakon von Saarbrücken in der Kirche von Metz bezeichnet (siehe z.B. Michelant [wie unten] 332 Anm. 122; Maigret 82). Falls dies überhaupt zuträfe, wäre es auf Saarb. zu beziehen, denn nach Metz, Marsal, Vic und eben Saarb. werden die – faktisch sich wohl schon im 12. Jahrhundert herausbildenden – Archidiakonate seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stets benannt, mit denen die Dignität des *Primicerius* an der Kathedralkirche im Wechsel verknüpft war: Hans-Walter Herrmann, *Zum Stande der Erforschung des Bistums Metz*, in: *RhVJbl* 28 (1963) 160; Michel Parisse, *La vie religieuse du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, in: *Le diocèse de Metz, sous la dir. de Henri Tribout de Morembert* (= *Histoire des diocèses de France*), Paris 1970, 68; Franz Staab, *Zur kirchlichen Raumerfassung im Mittelalter. Archidiakone, Chorbischöfe und Archidiakonate im Bistum Metz bis ins 13. Jahrhundert*, in: Hans-Walter Herrmann (Hrg.), *Die alte Diözese Metz – L'ancien diocèse de Metz* (= *Veröffentlichungen der Kommission für saarländische Landesgeschichte und Volksforschung* 19), Saarbrücken 1993, 85 109.

Guillaume wird während seines Konzilsaufenthalts als Archidiakon kurzfristig am 22. Juni 1434 noch vor Ort amtieren: *Chronique de Metz de Jacomin Husson 1200–1525*, par H. Michelant, Metz 1870, 62; vgl. *Les chroniques de la ville de Metz (900–1552) recueillies, mises en ordre et publiées ... par J. F. Huguenin*, Metz 1838, 194.

<sup>10</sup> Damit wurde das Herzogtum aber auch von den dortigen Konflikten und Parteienzwisten wie natürlich ebenfalls von den Kämpfen seines Herzogs René d'Anjou um die

Hugues in Basel der gallikanischen Nation angehörte<sup>12</sup>, wenn ihn auch seine Herkunft aus einer Grenz- bzw. Übergangsregion ebenso für Kontakte und Aufträge im bzw. aus dem Reich prädestinieren sollte. Nach Frankreich mag er auch studienhalber gegangen sein; allein an der Pariser Universität, in deren Umfeld ihn Forscher wie Ourliac und Black wegen seiner „ideologischen“ Nähe zu den konziliaristischen Vertretern dieser Hochschule in Basel

---

lothringische Sukzession gegen Antoine de Vaudémont miterfaßt, die noch in Basel ihr Echo fanden: CB II, 571; IV, 95 98. Siehe allgemein: M[ichel] Parisse, Bar, in: LexMA I (1980) 1427 f.; ders., Austrasie-Lotharingie-Lorraine, Nancy 1990, 215–218; instruktiv für die sich schon im 14. Jahrhundert abzeichnende Entwicklung Heinz Thomas, Zwischen Regnum und Imperium: Die Fürstentümer Bar und Lothringen zur Zeit Kaiser Karls IV. (= Bonner Historische Forschungen 40), Bonn 1973, besonders 338–344; nur für die Ereignisgeschichte relevant: Walter Mohr, Geschichte des Herzogtums Lothringen, IV: Das Herzogtum Lothringen zwischen Frankreich und Deutschland (14.–17. Jahrhundert), Trier 1986, besonders 60 ff. Speziell zum Übergang von Bar an Anjou 1420 und zu den ersten Jahren der Herrschaft René's: Emile Duvernoy, Documents sur les débuts de René d'Anjou dans les duchés de Lorraine et de Bar (1419–1431), in: *Annuaire de la Soc. d'histoire et d'archéologie de la Lorraine* 39 (1930) 55–74; Hans-Walter Herrmann, Territoriale und dynastische Beziehungen zwischen Nieder- und Oberlothringen im Spätmittelalter, in: *RhVJbll* 52 (1988) 117–135. In der Kirche von Verdun, auf das Étain stärker als auf das entferntere Metz ausgerichtet war, wurde übrigens 1441 – wohl auf französischen Druck – die Pragmatische Sanktion, in Metz dagegen 1449 das Wiener Konkordat übernommen: Roussel, *Histoire* (wie Anm. 7 a) I, 365; Ch. Aimond, *Les relations de la France et du Verdunois de 1270 à 1552*, Paris 1910 (ND 1980), 265; Brigide Schwarz, Die Abbreviatoren unter Eugen IV ..., in: *QFIAB* 60 (1980) 248; Alain Girardot, Zwischen Frankreich, Kaiserreich und Burgund (1275–1508), in: *Lothringen – Geschichte eines Grenzlandes ...* Dt. Ausgabe von Hans-Walter Herrmann, Saarbrücken 1984, 228 (zu 1438 bzw. 1448). – Zur Ausrichtung von Étain auf Verdun: Alain Girardot, *Le droit et la terre. Le Verdunois à la fin du Moyen Age*, I/II, Nancy 1992, 29 u.ö., 947 s.v.; Frank G. Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter ...* (= *Trierer Historische Forschungen* 27), Trier 1996, 693 771 f. 925 (Karte).

Anzumerken mit Blick auf Metz bleibt aber auch die 1442 vom königlichen Kanzler Kaspar Schlick (allerdings in einem ganz bestimmten konzilspolitischen Kontext) getroffene Feststellung: *Metensis que potest dici sita in Gallia et ideoma gallicum habet*; Deutsche Reichstagsakten. Ältere Reihe [im folgenden: RTA mit Bandangabe]. Hier: RTA XVII: 1442–1445, hrg. von Walter Kaemmerer, Göttingen 1963, n. 21 (S. 56). Zum Hintergrund vgl.: Johannes Helmrath, *Locus concilii. Die Ortswahl für Generalkonzilien vom IV. Lateranum bis Trient ...*, in: *Synodus. Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte. Festschrift Walter Brandmüller*, hrg. von Remigius Bäumer u.a. (= *AHC* 27/28 [1995/96]), Paderborn u.a. 1997, 647.

<sup>11</sup> Vgl. CB V, 297. Siehe auch den Hinweis von André Bossuat, in: Antoine de La Taverne, *Journal de la Paix d'Arras* (1435), publ. par ... A. B., Arras 1936, 69 Anm. 2 (*C'est ce qui fust proposé en franchois ...*).

<sup>12</sup> *Monumenta Conciliorum Generalium seculi decimi quinti*, ed. Caesareae Academiae Scientiarum socii delegati, I-II, Wien 1857–1873; Tomus ... a sodalitate Basiliensi quae vocatur Histor. und Antiquar. Gesellschaft confectus III, Wien-Basel 1886/1932; IV, Basel 1935 [im folgenden: MC mit Bandangabe]. Hier: MC III, 1220 u.ö. Vgl. RTA XVII, n. 1 (S. 14) – Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini, hrg. von Rudolf Wolkman, I/2 (= *FRA* II 62), Wien 1909, n. 31 (S. 102); vgl. dazu: Dean Loy Bilderback, *The Membership of the Council of Basle*, Diss. Washington D.C. 1966 [Microfilm: Ann Arbor 66–7868], 155 f. Anm. 4.

ansiedelten<sup>13</sup>, kann er sein Doktorat des Zivilrechts nicht erworben haben, wurde in Paris doch bis zum Ende des 17. Jahrhunderts nur kanonisches Recht gelehrt – und ausschließlich als *legum doctor* wird er z.B. in der gesamten Basler Überlieferung aufgeführt<sup>14</sup>. Daß er obendrein kanonistisch verführt war, steht außer Frage, und mit gutem Grund hieß es auf besagtem Epitaph in Santa Sabina *eram consultus utroque iure*<sup>15</sup>. Aber für den ihm auf zwei (fragwürdig überlieferten und keinesfalls zeitgenössischen) Inschriften in der Kirche von Étain zuerkannten Titel eines Dr. utr. juris, den ihm dann auch einige moderne Autoren zuschrieben<sup>16</sup>, fehlt bislang ebenso jeder Nachweis wie für die Vermutung von Wolfgang Decker, wahrscheinlich habe Guillaume Hugues sein – erstmals 1429 belegbares – Doktorat des Zivilrechts an der (erst wenige Jahre zuvor gegründeten) Universität Löwen erworben<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Paul Ourliac, in: É[tienne] Delaruelle – E[dmund]-R[ené] Labande – P[aul] Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire* (= Fliche/Martin, *Histoire de l'Église XIV/1*), o.O. 1962, 248; Antony Black, *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Council of Basel*, London-Shepherdstown 1979, 38. Allenfalls mag man Decker, Estaing (wie Anm. 1 a) 288, partiell zustimmen, daß der – letztlich aber keiner Gruppe ganz zuzuordnende – Archidiakon „rappresentava il clero di formazione universitaria ed intellettuale“. Mit Recht schlägt Johannes Helmraht in diesem Zusammenhang vor, zwischen „Personen mit Universitätsgrad“ und „unmittelbaren Universitätsangehörigen“ zu unterscheiden: Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme (= KHA 32), Köln-Wien 1987, 154.

<sup>14</sup> Siehe z.B. Paris, BNF, ms. lat. 1495, S. 136–139; Rom, Bibl. Vat., Ottob. lat. 2085, f. 230<sup>ra</sup>; MC II, S. 343, 1000; MC III, 235 424 u.ö.; Repertorium concilii Basiliensis. Die Rotamanualia. Verzeichnis von an der Basler Konzilsrota behandelten Rechtsfällen, ... hrg. von Hans-Jörg Gilomen, 1111 s.v. „Guillermus (Guillelmus) Hugonis legum doct.“ [der entsprechende Ausdruck des voraussichtlich Ende 1998 erscheinenden Bands wurde mir freundlicherweise von Erich Meuthen (Köln) zur Verfügung gestellt]; Die Metzger Chronik des Jaique Dex (Jacques D'Esch) über die Kaiser und Könige aus dem Luxemburger Hause, hrg. von Georg Wolfram (= Quellen zur lothringischen Geschichte 4), Leipzig 1906, 409 411.

<sup>15</sup> Wie Anm. 4 (Ciaconius, Maigret).

<sup>16</sup> Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 92. Maigret stützt sich seinerseits auf Angaben von Léon Germain de Maily, *Les épitaphes de l'église d'Étain*, in: *Mém. de la Soc. des lettres, sciences et arts de Bar-le-Duc*, a. 1887, 105–108 127–139. Ein Doktorat beider Rechte (vgl. de Wassebourg, *Antiquitez* [wie Anm. 4] f. 476<sup>r</sup>: „docteur es droictz“) wurde Hugues zuletzt noch von Tribout de Morembert und Aubert (wie Anm. 1 a) zugeschrieben, ein kanonistisches von: Joachim Stieber, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire ...* (= SHCT 13) Leiden 1978, 51 156 206 f. 225 500 (korrekt dagegen 238 265).

<sup>17</sup> Decker, Estaing (wie Anm. 1 a) 287. Keine Angaben bei E. Reusens, *Matricule de l'Université de Louvain*, I, Brüssel 1903, und bei Gustav C. Knod, *Deutsche Studenten in Bologna (1289–1562) ...*, Berlin 1899 (ND 1970) (zur weiter unten erörterten Möglichkeit eines Studiums in Bologna) – 1429: Repertorium Germanicum IV: Martin V., III (wie Anm. 4) n. 3752. Von hier aus mag auch ein von Decker, Estaing (wie Anm. 1 a) 287, um 1400 vermutetes Geburtsjahr zutreffen; auf genau 1400 datiert es die zweite der erwähnten Inschriften in Étain (vgl. Anm. 16). Zu der mit dem Doktorat verbundenen Ritterwürde (Metzger Chronik des Jaique Dex [wie Anm. 14] 409: *maistre Guillaume Huyn d'Estain, ung nottable doctour en lois et chevalier*, 411: *ung tres excellent doctour et cheva-*

Als sicher hat dagegen zu gelten, daß der Archidiakon sich vorzüglich auf sein wo auch immer erlerntes juristisches Handwerk verstand: Den Baslern war er *expertissimus in iudicando*<sup>18</sup>; der oft mit ihm zusammenarbeitende schottische Konzilsvater Thomas Livingston – wie er Relator des Prozesses gegen Eugen IV. – erwartete in entscheidender Stunde vor der Absetzung des Papstes von ihm, *ut aratro sciencie et eloquencie sue desulcaret corda patrum, relacionem ipsam factururus*, während er selbst *tamquam asinus pasceretur prope eum, audiens et informans se ex facienda relatione per eum*<sup>19</sup>. Am treffendsten aber bringt einmal mehr Enea Silvio Piccolomini die gesamte Persönlichkeit mit wenigen Worten auf den Punkt: *vir et naturali sensu et acquisito memorabilis*<sup>20</sup>. „Gesunder Menschenverstand“ und in Erfahrung umgesetzte Aufmerksamkeit ließen Guillaume Hugues zu einer Person sui generis werden, die fest in die Synode eingebunden war, die an ihrer Prinzipientreue keinen Zweifel ließ und all ihre Fähigkeiten über mehr als fünfzehn Jahre<sup>21</sup> in den Dienst des Konzils stellte, die vor allem in dessen zweiter Hälfte bei stetig dünner werdender „Personaldecke“ rastlosen Einsatz zeigte und dabei mit einigen Vätern wie Thomas von Courcelles, Rudolf von Rudesheim, Johannes von Segovia oder eben Thomas Livingston eng zusammenwirkte.

Und dennoch steht Guillaume Hugues zuerst für sich selbst: Das Mitglied der relativ kohärentesten Konzilsnation<sup>22</sup> läßt sich in kein festes personales Beziehungsnetz einordnen. Gewiß sind französische, lothringische und randhaft auch burgundische und angevinische Affinitäten zu konstatieren, doch was er wurde und war, wurde und war er durch sich, dank seiner Persönlichkeit, seiner Kenntnisse und Fähigkeiten. Das Konzil bedurfte immer wieder seines „bon sens“, seines juristischen Sachverstands, ob am Ort selbst oder auf wichtigen Gesandtschaften nach Arras, Avignon und Bourges in den dreißiger Jahren oder alsdann auf den großen Reichstagen zu Mainz, Frankfurt und Nürnberg. Sein Auftreten und Fachwissen, aber auch seine Verbindlichkeit müssen über Parteilungen hinweg so starken Eindruck hinterlassen haben, daß etwa Tommaso Parentucelli, der spätere Papst Ni-

---

*lier en loys*) siehe allgemein: Raimund J. Weber, *Noblesse de robe*, in: HRG 3 (1984) 1019–1023; Ingrid Baumgärtner, „De privilegiis doctorum“. Über Gelehrtenstand und Doktorwürde im späten Mittelalter, in: HJb 106 (1986) 302.

<sup>18</sup> CB III, 485.

<sup>19</sup> MC III, 320 (Der Abt von Dundrennan bezieht sich dabei auf die Geschichte von Saul und Jonathan im ersten Buch der Könige). Zu Livingston: *Acta Cusana*. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, I/3 a, hrg. von Erich Meuthen, Hamburg 1996, Nr. 963, Z. 21–39.

<sup>20</sup> Aeneas Sylvius Piccolominus (Pius II), *De gestis concilii Basiliensis commentariorum libri II* [1440], ed. and transl. by D. Hay – W. K. Smith (= Oxford Medieval Texts), Oxford <sup>2</sup>1992, 200.

<sup>21</sup> Da er erst im April 1433 inkorporiert wurde (siehe Anm. 28), kann er nicht über die volle Dauer von 18 Jahren Mitglied des Basiliense gewesen sein, wie Johannes Helmrath meint: *Basel, the Permanent Synod? Observations on Duration and Continuity at the Council of Basel*, in: *Nicholas of Cusa on Christ and the Church ...*, ed. by Gerald Christianson – Thomas M. Izbicki, Leiden u.a. 1996, 39.

<sup>22</sup> Diesen Nachweis habe ich in meiner Habilitationsschrift zu führen versucht: *Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449)*, I-II, Paderborn u.a. 1990; siehe besonders Abschnitt VIII/2.

kolaus V., oder König Karl VII. von Frankreich und der Trierer Erzbischof Jakob von Sierck sich seiner später noch wohlwollend erinnerten. Der Karriere des Archidiakons konnte das nur förderlich sein, und mit der ihm von Enea Silvio attestierten umsichtigen Klugheit<sup>23</sup> mag er solche Kontakte und Verbindungen auch seinerseits gepflegt haben, allein ein kalkulierender Opportunist und Wendehals mit einem personellen Auffangnetz in der Heimat für den Fall des Scheiterns der Basler Synode wie etwa Thomas von Courcelles war er nicht<sup>24</sup>. Im Februar 1440 legte er vor den auf dem Frankfurter Wahltag versammelten Kurfürsten sein konziliares Glaubensbekenntnis ab: *superior quidem est universalis ecclesia, cunctorum fidelium mater et domina, que per sacrum concilium Basiliense indubie est representata, prout etiam et vestre illustrissime magnificencie hoc semper fideliter recognoverunt, quid ultra decreto saluberrimo concilii Constanciensis disponitur quemlibet Christianum sacri generalis concilii legitime congregati mandatis et jussibus intrepide obtemperare debere, etiam cujuscunque dignitatis existant ...*<sup>25</sup>. Und dazu stand er als Mitglied des Basiliense bis an dessen Ende: *usque ad concilii finem persistens* bemerkt der Konzilschronist und Gesinnungsgenosse Johannes von Segovia<sup>26</sup>; ein von dem Spanier selten verliehener „Verdienstorden“, Ausweis von Überzeugungstreue und Konsequenz, denen offensichtlich jedoch nichts Halsstarrig-Besserwisserisches anhaftete.

Was er wurde und war, wurde und war er aber auch dank dieses Konzils, das ihm die Möglichkeit bot, seine Person und sein Können auf einem internationalen Forum und weit darüber hinaus bekannt zu machen, da ihm die Synode zahlreiche Missionen nach Frankreich und Deutschland anvertraute. Hier werden *mutatis mutandis* durchaus Parallelen zu den Karrieren etwa eines Nikolaus von Kues oder Enea Silvio Piccolomini deutlich.

## II

Gleich diesem mag auch er im Gefolge eines Purpurträgers nach Basel gekommen sein. Denn der 1432 in den vatikanischen Supplikenregistern als Familiar des Antonio Correr belegte Archidiakon<sup>27</sup> wird jedenfalls von Segovia zusammen mit dem Kardinalbischof von Ostia unter den im April

<sup>23</sup> Commentarii [1440] (wie Anm. 20) 214.

<sup>24</sup> Auch an dieser Stelle sei es wiederholt: Courcelles lohnte unbedingt biographisches Bemühen. Erste, vorläufige Hinweise bei: Müller, Franzosen (wie Anm. 22) I, 213 f. Anm. 5, 411–414; ders., in: LexMA 8 (1997) 716; Christian Kleinert, *Fasti Ecclesiae Gallicanae*. Anmerkungen und Ergänzungen zum ersten Band eines neuen Forschungsunternehmens, in: AHC 29 (1997) 199.

<sup>25</sup> RTA XV, n. 218 (S. 226).

<sup>26</sup> MC II, 342; vgl. Robert Parisot, *Histoire de Lorraine*, I, Paris<sup>2</sup>1925, 486.

<sup>27</sup> Rom, Arch. Vat., Reg. Suppl. 276, f. 166<sup>v</sup> (26. April 1432); 280, f. 3<sup>v</sup> (11. September 1432). Vgl. auch die Sicherung der Prärogativen des Guillaume Hugues durch das Konzil, 15. Januar 1434: Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXVI–XXXV, Venedig 1784–1798 (NDD 1901–1906/1961–1962) [im folgenden: Mansi mit Bandangabe]. Hier: Mansi XXIX, 435 f.

1433 in die Synode Inkorporierten aufgeführt<sup>28</sup>. Der Konzilsprotokollant Pierre Brunet vermerkt genauer den 6. des Monats als Aufnahmedatum, indes nur für Correr, während Guillaume Hugues hier erstmals am 5. Mai begegnet, da die Glaubensdeputation ihn als eines ihrer Mitglieder für ein Kaiser Sigismund betreffendes Geschäft vorschlug; d.h. zu jenem Zeitpunkt hatte er bereits Anteil an der Synodalarbeit<sup>29</sup>. Wieder stellen sich bislang unbeantwortbare Fragen: Wie war er in den Dienst des konzilsgeneigten Correr gelangt? Hatte ihn der Kardinal für Basel eingenommen? Oder wurde er erst am Ort zum Parteigänger, wo der Aufschwung nach prekären Anfängen im Frühjahr 1433 deutlich zu spüren war, der Sieg der Synode über Eugen IV. nur mehr eine Frage der Zeit zu sein schien? Oder aber war Guillaume Hugues bereits durch seine akademischen Lehrer und Kommilitonen prokonziliar disponiert gewesen? Könnten diese auf Grund der Bindungen Corrers an Bologna im übrigen vielleicht dort zu suchen sein?

Wir wissen es nicht; einmal mehr aber wird seine juristische Kompetenz deutlich, und zwar bereits mit der zweiten Erwähnung im Konzilsprotokoll zum 5. Juni 1433, dem Beginn einer langen Kette ähnlicher Belege<sup>30</sup>: Mit seiner damaligen Vereidigung als Richter sollte ungeachtet des Basler

<sup>28</sup> MC II, 342 (Correr), 343 (Hugues).

<sup>29</sup> CB II, 381 (Correr), 399 (Hugues). Völlig in die Irre führt die Angabe von Michael Lehmann, Die Mitglieder des Basler Konzils von seinem Anfang bis August 1442, Diss. [Maschinenschrift] Wien 1945, 198, einer Inkorporation des Archidiakons am 17. April 1433 unter Hinweis auf MC II, 343 (April 1433), und CB II, 487 (realiter 25. September 1433 ohne dessen Erwähnung). Dieser wurde 1433 auch nicht, wie bisweilen in der älteren Literatur zu lesen steht, als Vertreter des Kapitels von Metz oder Verdun aufgenommen. Vielmehr trug er am 29. November 1433 in Basel auf Bitten einer Delegation der Stadt Metz deren Klagen Kaiser Sigismund vor: *que la ville avoit souffrit on temp passez et souffroit de jour en jour, et coment que la ville estoit chambre du Saint Empeire et esculz du Saint Empeire contre la realme de France et la Bourgoigne, sens avoir mis confort ne ayde du Saint Empeire ne de cez membres, maix lez aidient et avoient aidiez du temp passez plusieurs dez membres de l'Empeire a oppresser*; Metzzer Chronik des Jaique Dex (wie Anm. 14) 411 f.; vgl. Les chroniques de la ville de Metz (wie Anm. 9) 185. Lediglich am 11. März 1440 versicherten er und Jean Porrennaix, Archidiakon von Ligny in der Kirche von Toul, während der Diskussion um die *provisio papalis* [i.e. Felix' V.], sie vertreten die Kapitel von Metz, Toul und Verdun (*se procuratores asserentes capitulorum Metensis Tullensis et Verdunensis*): CB VII, 84. Daraus machte Conrad Hanna, Die südwestdeutschen Diözesen und das Baseler Konzil in den Jahren 1431 bis 1441 [Diss. Erlangen] Borna-Leipzig 1929, 57 92, eine förmliche Inkorporation des Archidiakons als Prokurator des Metzzer Kapitels zu jenem Datum – Zur Vertretung der Kapitel von Metz und Verdun in Basel (seit) 1432/33 siehe dagegen: CB II, 319 427 (Metz) und 84 392 (Verdun).

<sup>30</sup> Exemplarisch seien nur die Belege für das erste Basler Jahr aufgeführt: CB II, 421 f. 477 493 528; III, 11 91; Basel, UB, CV 27, f. 285.

Grundsätzlich sei an dieser Stelle betont, daß hier weder für die Basler noch die römische Zeit des Guillaume Hugues jeder gedruckte und erst recht nicht jeder handschriftliche Quellenbeleg berücksichtigt werden konnte; das betrifft insbesondere das für den Kardinalat von Santa Sabina obendrein z.T. erst noch zu hebende vatikanische Material. Auch seine Reden für das Konzil, die ihm anvertrauten Prozesse und Suppliken ließen sich detaillierter analysieren. Das aber würde den Umfang eines Aufsatzes übersteigen, der – so hofft der Autor – jedoch die Fakten und Faktoren zur Sprache bringt, die für das in dessen Obertitel Angesprochene relevant sind.

Grundsatzes der Ämterbefristung eine fast kontinuierlich bis (mindestens) 1440 ausgeübte Tätigkeit als Rotaauditor einsetzen<sup>31</sup>. Guillaume Hugues war auf seinem Gebiet schlicht unersetzlich, und bemerkenswert oft wurde er von einer Prozeßpartei, bisweilen gar von beiden Kontrahenten wie auch von Supplikanten ausdrücklich als Richter und Verantwortlicher gewünscht<sup>32</sup>. Es wäre lohnend und verlockend, die Fülle der von ihm verhandelten und entschiedenen Causae, aber auch der außerhalb der Rota ihm übertragenen Suppliken und Streitfälle einmal systematischer Durchsicht zu unterziehen oder wenigstens einige besonders interessante Fälle herauszugreifen. Da steht Marginales wie eine Testamentssache aus der Diözese Passau neben der Auseinandersetzung um den Stuhl von Utrecht, da wird der Streit zwischen Mendikanten und Pfarrklerus (Jean Léger) verhandelt, der Rektor der Pfarrkirche zu Bernkastel findet Schutz vor Nikolaus von Kues, und häufig sind es Mettensia und Lotharingica, mit denen der Archidiakon aus naheliegenden Gründen betraut wird<sup>33</sup>. Manches will erst noch aus Bibliotheken und Archiven gehoben sein wie (von mir beabsichtigt) der Fall des für die Synode in deren frühen Jahren bedeutsamen Bischofs Geoffroy Raimond Bérenger d'Arpajon von Périgueux vs. Jean de Bretagne/Jean de La Treilhe oder der Streit zwischen Bischof Guillaume de La Tour d'Olliviers von Rodez und der Abtei Conques bzw. dem Kapitel von Aurillac<sup>34</sup>. Würde man die Guillaume Hugues anvertrauten Prozesse und Suppliken kartographieren, so wäre ein Gebiet von Schlesien bis in die Normandie und Bretagne, vom Bistum Utrecht bis in den Languedoc, also mit den zwei Schwerpunkten Frankreich und Reich, zu erfassen<sup>35</sup>; ein Gebiet, das aber

<sup>31</sup> Erich Meuthen, Rota und Rotamanuale des Basler Konzils. Mit Notizen über den Rotanotar Johannes Wydenroyd aus Köln, in: Römische Kurie, Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg, hrg. von Erwin Gatz, T. II (= Miscellanea Historiae Pontificiae 46), Rom 1979, 491 und Tafel I. Vgl. Hanna, Diözesen (wie Anm. 29) 92; Decker, Estaing (wie Anm. 1 a) 288. – Als *ministri* und *servientes* fungierten bei der Papstkrönung Felix' V. am 24. Juli 1440 in Basel Guillaume Hugues und die anderen *causarum sacri palatii apostolici auditores, induti rochetis et desuper suppellicii* (CB VII, 213).

<sup>32</sup> Siehe etwa CB III, 195 394; IV, 100 146 186 208 271 281; VI, 356; VII, 4 161.

<sup>33</sup> Passau: CB IV, 208. – Utrecht: Ebd. 168 271 276; MC II, 897. – Mendikanten/Pfarrklerus (Jean Léger): CB IV, 175 f.; MC II, 891. – Bernkastel: Acta Cusana (wie Anm. 19), I/2, hrg. von Erich Meuthen, Hamburg 1983, Nr. 384; vgl. auch: Ders., Die Pfründen des Cusanus, in: MFCG 2 (1962) 35–39. – Metz/Lothringen: Siehe neben den Angaben in Anm. 8 etwa CB III, 583; Paris, BNF, ms. lat. 1495, S. 136–139.

<sup>34</sup> Paris, BNF, Coll. Doat 244, f. 265<sup>r</sup>-269<sup>v</sup> (Guillaume Hugues: f. 266<sup>r</sup>); Rodez, Arch. dép. de l'Aveyron, G 432 n. 3 (vgl. für die vierziger Jahre: Müller, Franzosen [wie Anm. 22] II, 626).

<sup>35</sup> a) Schlesien: CB IV, 68;

b) Normandie: Ebd. 147 155 195 (Der vor Guillaume Hugues anhängige Prozeß zwischen Jean Richard und Guillaume Le Meslé um die Abtei von St-Ouen/Rouen verdiente im übrigen, einmal vor dem Hintergrund der damaligen Entwicklungen im Hundertjährigen Krieg dargestellt zu werden. Bislang läßt sich nur verweisen auf [Jean-François Pommeraye,] Histoire de l'abbaye royale de St-Ouen de Rouen ..., Rouen 1662, 316–322; E. O'Reilly, Les deux procès de condamnation, les enquêtes et la sentence de réha-

wohl weniger das bevorzugte bzw. zugewiesene Arbeitsfeld eines Lothringer Richters als vielmehr die beiden konzilsintensivsten (Nah-)Zonen überhaupt darstellt. Auch für den jeweiligen regional- und lokalgeschichtlichen Kontext wie allgemein für kirchliche Zustände gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts wäre die – eine eigene Studie erfordernde – Aufarbeitung der Prozesse und Suppliken aufschlußreich, wie des weiteren eine Untersuchung der Wirkkraft der Urteile und Entscheidungen vor Ort wohl zu einem Lehrstück für Basler Macht und vor allem Ohnmacht würde. Allein beim hier vorrangig interessierenden Blick auf die Person des Guillaume Hugues ist wahrscheinlich stets dasselbe Faktum zu konstatieren: eine exzellente und sich rasch verbreitende Reputation als Garant juristischer Kompetenz und, mehr noch, hoher Rechtlichkeit. Am Rande sei vermerkt, daß der Archidiacon, 1434/35 mit dem sächsischen Herzogsstreit betraut, 1443 von ebendiesen Herzögen als juristischer Berater eingestellt werden sollte<sup>36</sup>.

Es lag für das Konzil auf der Hand, solche Kompetenz<sup>37</sup>, mit der Loyalität und Überzeugungstreue einhergingen, wie schon die Haltung des Archidiacons in der Präsidentschaftsdebatte Anfang 1434 erwies<sup>38</sup>, weitergehend zu nutzen: Er war wahrscheinlich für den juristischen Part zuständig, als es galt, Eugens IV. Bullen zur Anerkennung des Basiliense kritisch zu überprü-

---

bilitation de Jeanne d'Arc, I, Paris 1868, 82 f.; A. Sarrazin, *Jeanne d'Arc et la Normandie au XV<sup>e</sup> siècle*, Rouen 1896, 280 f.);

c) Bretagne: CB IV, 299; VI, 11 218; VII, 4 151 161;

d) Utrecht: Siehe Anm. 33;

e) Languedoc: CB IV, 100 111 117 (Hier ging es um die Ansprüche des Bischofs von Orléans und Gesandten Karls VII., John de Kirkmichael/Jean de St-Michel, auf das Präkantorat von Nîmes; vgl. dazu kurz: Müller, *Franzosen* [wie Anm. 22] I, 286).

<sup>36</sup> a) 24. September 1434 / Mai 1435: CB III, 211; MC II, 671. Zum sächsischen Herzogsstreit auf dem Basler Konzil: Müller, *Franzosen* (wie Anm. 22) II, 567 Anm. 133 d (Lit.);

b) 1. April 1443: RTA XVII, n. 52 (S. 129 f. mit Anm. 1). Am Zustandekommen der Vereinbarung im März 1443 wird der Trierer Erzbischof Jakob von Sierck beteiligt gewesen sein, der damals gleich dem Archidiacon (vgl. MC III, 1265) bei Felix V. in Lausanne weilte. Guillaume Hugues wurde bei der Gelegenheit zum Zeugen des von Sierck ausgestellten Vertrags über die Heirat zwischen dem Sohn des sächsischen Kurfürsten Friedrich II. und Charlotte von Savoyen, der Enkelin des Konzilspapstes (11. März 1443): Samuel Guichenon, *Histoire généalogique de la Royale Maison de Savoie*, III, Lyon 1660 (ND 1976), 368–371; vgl. RTA XVII, n. 50–54.

<sup>37</sup> Sie wurde auch von seinen Kollegen im Richteramt geschätzt; so suchte im März 1435 Henri d'Avaugour wegen der *Causa Albiensis* bei ihm Rat: Paris, BNF, ms. lat. 1509, S. 67; ebd., Coll. Baluze 29, f. 2<sup>r</sup>. Zu Avaugour, Erzbischof von Bourges, wie zum Streit um Albi: Müller, *Franzosen* (wie Anm. 22) I, 269–280 (besonders 272 f.); II, 684–701. – 1438 ging man u.a. ihn beim Prozeß zwischen den Antonitern und der provenzalischen Benediktinerabtei Montmajour um Hilfe für die Erstellung des Abschlußberichts an: Luc Mailet-Guy, *St-Antoine et Montmajour au concile de Bâle*, in: *Bull. de la Soc. d'archéologie et de statistique de la Drôme* 61 (1927/28) 182 (mit Quelle).

<sup>38</sup> MC II, 614. Zur Sache zuletzt: Gerald Christianson, *Nicholas of Cusa and the Presidency Debate at the Council of Basel 1434*, in: *Nicholas of Cusa on Christ* (wie Anm. 21: Helmuth), 87–103; Heribert Müller, *Zwischen Konzil und Papst, Fürstendienst und Ordensreform: Geoffroy de Montchoisi, Abt von St-Honorat/Lérins und St-Germain-des-Prés* (†1436), in: *Synodus* (wie Anm. 10: Helmuth) 441 f. 453–457.

fen oder den Wortlaut von Konzilsdekreten zu erarbeiten<sup>39</sup>. Und dann die erste große Bewährungsprobe, da er zum Mitglied der Konzilsgesandtschaft für den Kongreß von Arras ernannt wurde, auf dem 1435 der – mit Unterbrüchen – fast hundert Jahre währende Krieg zwischen Franzosen und Engländern, die seit 1420 in den Burgundern ihren Bündner hatten, sein Ende finden sollte<sup>40</sup>. Zwei in begrenzter Konkurrenz am Ort wirkende kirchliche Delegationen, die Eugens IV. und die des Konzils, bemühten sich, als Vermittler einen allgemeinen Frieden zu erreichen, wobei der mit der Materie seit Jahren bestvertraute und den Parteien wohlbekanntete Kardinal Niccolò Albergati als Führer der päpstlichen Gesandten – und nur als solcher trat er auf den Plan, auch wenn ihn die Synode wegen seines Rufs ebenfalls nominiert hatte – noch am ehesten einen gewissen Einfluß ausüben konnte, während nach dem (parteiischen) Zeugnis von Albergatis Sekretär Enea Silvio Piccolomini die Dinge an dem Basler Delegationsleiter, Kardinal Hugues de Lusignan von Zypern, völlig vorbeiliefen. Doch die vorentscheidenden Verhandlungen hatten bereits Anfang 1435 auf einer französisch-burgundischen Konferenz zu Nevers, und zwar ohne jede Mitwirkung kirchlicher Vermittler, stattgefunden. Alles deutete auf einen Sonderfrieden zwischen diesen beiden Parteien, dessen Abschluß dann jedoch in Arras zu scheitern drohte, weil der Herzog von Burgund den 1420 zu Troyes beschworenen Bund mit den Engländern nicht brechen zu dürfen glaubte.

Dies war nun die Stunde von Guillaume Hugues, der sich bis dahin im Schatten der anderen, meist im Prälatenrang stehenden Basler Delegationsmitglieder befunden hatte<sup>41</sup>. Am 6. September 1435 wandte er sich an Philipp den Guten in einer Rede, die Antoine de La Taverne, der Propst von St-Vaast in Arras, obendrein Augen- und Ohrenzeuge, aus den Aufzeichnungen des Archidiakons in sein Tagebuch übernommen hat und von der zudem die seiner Argumentation zugrundeliegenden, in einer Vaticana-Handschrift überlieferten *Allegaciones in tractatu pacis fiendo* existieren<sup>42</sup>. In für

<sup>39</sup> a) CB II, 504; vgl. Acta Cusana (wie Anm. 19) I/1, hrg. von Erich Meuthen, Hamburg 1976, Nr. 192;

b) Siehe etwa CB III, 574; IV, 7. – Auflistung der Konzilsdekrete bei: Decker, Estaing (wie Anm. 1 a) 288.

<sup>40</sup> Bei der Darstellung des Folgenden verzichte ich weitestgehend auf Quellen- und Literaturbelege; sie finden sich in meinen Beiträgen: Konzil und Frieden. Basel und Arras (1435), in: Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, hrg. von Johannes Fried (= VuF 43), Sigmaringen 1996, 362–383; La division dans l'unité: Le congrès d'Arras (1435) face à deux diplomaties ecclésiastiques, in: Arras et la diplomatie européenne, XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles (= Actes du Colloque Universitaire International d'Arras, 18–20 X 1997), Arras 1998 [im Druck]. Die dortigen Angaben sind noch zu ergänzen um: Marc Warner, The Anglo-French Dual Monarchy and the House of Burgundy, 1420–1435. The Survival of an Alliance, in: French History 11 (1997) 103–130.

<sup>41</sup> Nach Darstellung des Wappenkönigs Toison d'Or hatte allerdings keiner der Mitdelegierten beim Einzug in Arras ein solches Gefolge wie Guillaume Hugues: *l'archediacre de Més en Lorraine, avec plusieurs chappellains, au nombre de XLII [que] chevaux que mules*. Chronique de Jean le Fèvre, Seigneur de St-Remy, éd. François Morand (SHF) II, Paris 1881, 306 (c. 191).

<sup>42</sup> Antoine de La Taverne, Journal (wie Anm. 11) 69–72 (zu ihm M[artijn] R[us], in: La littérature historiographique des origines à 1500, dir. par Hans Ulrich Gumbrecht e.a.,

ihn typischer Manier – ähnlich ist seine Rede auf dem Fankfurter Wahltag aufgebaut – zeichnete er zunächst die Genese des Scheiterns der Verhandlungen mit den Engländern nach, um dann die zwingende Notwendigkeit des Friedens nach allen materiellen und seelischen Zerstörungen vornehmlich, aber nicht nur mit juristischen Argumenten aufzuzeigen: *Les sermens faiz contre carité, bonnes meurs et le bien publique*<sup>43</sup> können und dürfen dem nicht entgegenstehen. Denn wie anders lassen sich gegenseitige Verpflichtungen bewerten, bei denen einer der sie eingehenden Partner, der geistesranke französische König Karl VI., willenloses Objekt seiner Umgebung war? Obendrein sind gewisse Rechte und Traditionen als unumstößlich zu respektieren: Für das Königtum gilt die Nachfolge des ältesten Sohns, während die – in Troyes vereinbarte – Sukzession eines Schwiegersohns ausgeschlossen bleibt. Auf Treue und Loyalität hat das Verhältnis des Herzogs von Burgund zum französischen König zu gründen, zumal beide demselben Haus Valois entsprossen sind. Die Worte des aus dem Reich stammenden Kenners der Verhältnisse des Königreichs, des Juristen und Moralisten verhalten nicht ungehört; obendrein wurden sie noch durch die Darlegungen von Ludovico de Garsiis, dem Bologneser Rechtsexperten der päpstlichen Delegation, unterstützt und verstärkt – Thomas M. Izbicki konnte wahrscheinlich machen, daß es damals zu direkter Koordination und Kooperation der beiden Fachleute kam<sup>44</sup>. Gewiß, auch andere Personen, vor allem in der unmittelbaren Umgebung des Herzogs, hatten ein gewichtiges Wort mitzureden wie etwa der Beichtvater Laurent Pi(g)non oder der mächtige Kanzler Nicolas Rolin, der als überzeugter Verfechter eines Separatfriedens aber unter ausdrücklichem Hinweis auf die Ansprache des Archidiacons am 11. September den Weg zum Vertragsabschluß für offen erklärte.

Reich beschenkt von einem dankbaren Herzog, doch auch versehen mit Kanonikat und Pfründe an der Kathedrale von Arras, welche ihm Alberti, der Vertreter Eugens IV., vor Ort verliehen hatte<sup>45</sup>, begab Guillaume Hugues sich auf den Weg zurück nach Basel, wo er – obwohl als Archidiakon nur rangniederes Mitglied der Delegation – am 5. November 1435 den inhaltlich wichtigsten Teil des Gesandtschaftsberichts vor den Vätern übernahm<sup>46</sup>,

II [= Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters 11/II], Heidelberg 1993, n. 14395 [Sp. 114]. Antoine de La Taverne schreibt die Vorlage (London, BL, Add. 11542, f. 86<sup>v</sup>-87<sup>r</sup>) zwar nicht ganz wortgetreu ab, doch lehnt er sich daran engstens an. – Zu Rom, Bibl. Vat., Ottob. lat. 2085 siehe Anm. 14.

<sup>43</sup> Antoine de La Taverne, Journal (wie Anm. 11) 72.

<sup>44</sup> Über Ludovico de Garsiis zuletzt: Erich Meuthen, Ein ‚deutscher‘ Freundeskreis an der römischen Kurie in der Mitte des 15. Jahrhunderts, in: Synodus (wie Anm. 10: Helmrath) 494 mit Anm. 36–41. – Thomas M. Izbicki, The Canonists and the Treaty of Troyes, in: Proceedings of the 5<sup>th</sup> Internat. Congress of Medieval Canon Law [Salamanca 1976] (= Monumenta Iuris Canonici C6), Vatikanstadt 1980, 432 ff.

<sup>45</sup> Philipp der Gute: Joycelyne Gledhill Dickinson, The Congress of Arras 1435. A Study in Medieval Diplomacy, Oxford 1955, 239. – Alberti: CB IV, 51.

<sup>46</sup> CB III, 561; vgl. MC II, 832; Dickinson, Congress of Arras (wie Anm. 45) 228 f. Zur Form dieser Berichtsrede vor dem Konzil siehe (mit dem Beispiel einer solchen Rede Ragusas): Werner Sieberg, Studien zur Diplomatie des Basler Konzils, Diss. [Maschinenschrift] Heidelberg 1951, 174 ff.

die ihm und seinen Mitstreitern unter Führung des begeisterten Präsidenten Giuliano Cesarini zuvor einen triumphalen Empfang bereitet hatten. Bemerkenswert ist am Rande, daß ihm alsbald auf dem Konzil Albergatis Anerkennung bestritten wurde, und zwar von Thomas Gauquier, Sekretär Lusignans, der seinen Anspruch auf Kanonikat und Pfründe in Arras mit deren Verleihung durch ebendiesen Leiter der Basler Delegation begründete<sup>47</sup>. Ebenfalls eher am Rande bewegte sich in Arras ein weiterer Sekretär, Tommaso Parentucelli, der wie Enea Silvio Piccolomini in Albergatis Diensten stand<sup>48</sup>, sich aber, wie gesagt, noch als Nikolaus V. an den Auftritt des Archidiakons von Metz und dessen Zusammenarbeit mit den Päpstlichen erinnern sollte.

Arras bedeutete den Durchbruch, von nun an gehörte Guillaume Hugues zu den wichtigsten Trägern der Basler Diplomatie. Zu seiner nach Ausweis des Protokolls stets intensiv betriebenen Arbeit als Mitglied der *deputacio fidei* und als Rotaauditor kamen immer wieder neue Gesandtschaftsaufträge. So reiste er im Januar 1437 an den französischen Königshof, um Karl VII. jenen – von ihm selbst mitgetragenen – Mehrheitsbeschluß der Väter zur Feier eines Unionskonzils mit den Griechen in Avignon mitzuteilen<sup>49</sup>. In den Monaten zuvor war der Monarch – mit Rücksicht auf die Abhängigkeit seines Verwandten René d'Anjou von Eugen IV. bei der Durchsetzung von dessen Ansprüchen auf die Herrschaft über das päpstliche Lehen Neapel gegen aragonesische Präntentionen – Eugens Wunsch entsprechend für die Abhaltung der Griechensynode in Italien eingetreten. (In Basel hatte Guillaume Hugues sich seinerseits noch Ende Dezember 1436 für René, der ja auch Herzog von Bar war, eingesetzt, als es um Rang und Sitz von dessen Konzilsgesandten ging<sup>50</sup>.) Doch das Basler Votum entsprach nur zu sehr Karls VII. eigentlichen Wünschen und fand fortan in ihm seinen entschiedensten Verfechter<sup>51</sup>. Beschenkt und als königlicher Rat machte sich der Archidiakon auf die Rückreise – dies war wohl nicht nur ein bloßer Ehrentitel, da er 1445 erneut als *consiliarius* Karls VII. begegnen wird<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> CB IV, 51, vgl. 46.

<sup>48</sup> Zu Parentucelli in Arras: Dickinson, Congress of Arras (wie Anm. 45) 85 98 183 227; zu seiner hier ihren Ausgang nehmenden Wertschätzung des Guillaume Hugues: Sigismund Lasocki, Un diplomate polonais au congrès d'Arras en 1435, Paris 1928, 27 Anm. 1.

<sup>49</sup> CB I, 441; MC II, 934. Vgl. G[aston Marquis] du Fresne de Beaucourt, Histoire de Charles VII, III, Paris 1885, 339 Anm. 3; Müller, Franzosen (wie Anm. 22) II, 506 mit Anm. 16. – Votum des Hugonis am 5. Dezember 1436 *cum deputacionibus*: CB IV, 350.

Im Nachtrag und am Rande sei noch eine kleinere, kurz vor der Gesandtschaft nach Arras ausgeführte Delegation nach Besançon erwähnt, wo er im Streit zwischen Erzbischof Jean de La Rochetaillée und der Stadt um Jurisdiktionsrechte über die Bürger die Exkommunikation verhängte: [Jean-François-Nicolas] Richard, Histoire des diocèses de Besançon et de St-Claude, Besançon 1851, 134. Weitere Lit. zur Sache bei: Müller, Franzosen (wie Anm. 22) II, 567 Anm. 133 g.

<sup>50</sup> MC II, 925.

<sup>51</sup> Müller, Franzosen (wie Anm. 22) II, 500–517; ders., Der bewunderte Erbfeind. Johannes Haller, Frankreich und das französische Mittelalter, in: HZ 252 (1991) 266–271.

<sup>52</sup> Paris, BNF, ms fr. 20420, f. 1<sup>r</sup> (n. 2): *certaine vaisselle d'argent que avons donnee et fait presenter a nostre ame et feal conseiller l'arcediaque de Metz ambaxadeur envoie devers nous par le saint concile de basle* (4. Februar 1437). – RTA XVII, n. 399 (S. 768): *consiliarius* (Mai 1445).

Ebenso galt es, unter Hinweis auf das entsprechende (Majoritäts-)Dekret vom 7. Mai 1437 den Beschluß am Ort selbst in die Wirklichkeit umzusetzen. *Vulgari sermone* sprach Guillaume Hugues deshalb Ende Mai vor Konsuln und Volk in Avignon<sup>53</sup>, um sie zur Zahlung der für die Feier des Unionskonzils erforderlichen Geldsumme anzuhalten. Dabei hatte er übrigens einen Mann an seiner Seite, mit dem er fortan noch oft gemeinsam für Basler Belange eintreten sollte: Rudolf von Rüdesheim<sup>54</sup>.

Ähnlich eng gestaltete sich bis in die vierziger Jahre seine Zusammenarbeit mit dem Pariser Theologen Thomas de Courcelles. Beide wurden von der Synode samt dem Konzilsverfahren Abt Alexander von Vézelay und dem Bischof Gérard de La Bricogne von St-Pons-de-Thomières als Gesandte für eine seit Anfang Juni 1438 in Bourges tagende Versammlung des französischen Klerus bestellt<sup>55</sup>. Deren vom Hof Karls VII. geprägte Beschlüsse – die „Pragmatische Sanktion von Bourges“ – markieren den kirchenpolitischen Part des Wiederaufstiegs der französischen Monarchie am Ausgang des Hundertjährigen Kriegs, da sie auf der Grundlage entsprechend modifizierter Basler Dekrete die Voraussetzung für eine wesentlich vom Herrscher bestimmte Landeskirche schufen<sup>56</sup>. Weder gegen diese im Sinne eines königlichen Gallikanismus getroffenen Änderungen noch gegen Karls VII.

<sup>53</sup> CB V, 297.

<sup>54</sup> a) Zur Gesandtschaft in Avignon MC II, 975 f.; III, 619 1031. – CB I, n. 71 (S. 454); vgl. Paris, BNF, ms. lat. 1516, f. 63<sup>r</sup>-64<sup>v</sup>. – Mansi XXXI A, 215. – RTA XV, n. 349 (S. 696), n. 353 (S. 789 f.); XVI, n. 212 (S. 448); XVII, n. 390 (S. 803). – Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini (wie Anm. 12) I/1 (= FRA II 61) n. 24 (S. 75). – Bericht vor dem Konzil: MC II, 997; vgl. Paris, BNF, ms. lat. 1502, f. 82<sup>r/v</sup>. – Vgl. L.-H. Labande, *Projet de translation du concile de Bâle en Avignon ...*, in: *Annales de la Soc. d'études provençales (Annales de Provence)* 1 (1904) 19 Anm. 1; Isidor Zlocisti, *Die Gesandtschaft des Baseler Konzils nach Avignon und Konstantinopel (1437–1438)* Diss. Halle/Saale 1908, 19 23; Konrad Scharla, *Rudolf von Rüdesheim ...*, Diss. Breslau 1910, 18–21.

b) Rudolf von Rüdesheim und Guillaume Hugues: Wie stark beide die Konzilsarbeit mittragen, zeigen schon die 91 bzw. 101 Nominationen, welche Hanna, Diözese (wie Anm. 29) 67 92, für jenen bzw. diesen zählt. Noch im November 1443 zusammen für den Nürnberger Reichstag als Konzilsgesandte nominiert (MC III, 1319; RTA XVII, n. 102 [S. 215]), sollte Rüdeshheim später gleich Metz in päpstliche Dienste übertreten. Lit. bei: Helmuth, *Basler Konzil* (wie Anm. 13) 59 Anm. 152. Zuletzt Jan Kopiec – France M. Dolinar, in: *Bischöfe* (wie Anm. 7: Ardura) 601–604. Eine ausführliche Notiz enthält auch der Personalkatalog der noch ungedruckten Frankfurter Dissertation von Wolfgang Voss über Dietrich von Erbach, Erzbischof von Mainz (1434–1459). *Studien zur Reichs-, Kirchen- und Territorialpolitik und zu seinen Räten* (1999).

<sup>55</sup> MC III, 104, vgl. 115; RTA XIII, n. 300 (S. 569). Vgl. Pierre Dupuy [1582–1651], *Commentaire ... sur le traité de libertez de l'Eglise gallicane de M. Pierre Pithou ...*, I (nouv. éd.), Paris 1715, 49; Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges sous Charles VII* (= *Archives de l'histoire religieuse de la France*), Paris 1906, LXXXI.; Jules Thomas, *Le concordat de 1516 ...*, I, Paris 1910, 201; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 85 (fehlerhaft); Decker, *Etaing* (wie Anm. 1 a) 288. Weitere Lit. bei: Müller, *Franzosen* (wie Anm. 22) II, 714 Anm. 64 (Kap. über Gérard de La Bricogne). Gemeinsam mit Thomas von Courcelles (vgl. zu ihm oben Anm. 24) wird der Archidiakon vor allem auf den Reichstagen von 1439 bis 1443 begegnen.

<sup>56</sup> Jüngste Übersichtsartikel: Heribert Müller, in: *LexMA* 7 (1995) 166 f.; Jean-Louis Gazzaniga, in: *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Age* 2 (1997) 1248. Noch immer

Weigerung, die vom Konzil am 24. Januar 1438 verfügte Suspension Eugens IV. anzuerkennen, vermochten Courcelles und Hugues mit ihren am 6. Juni gehaltenen Reden – der Theologe sprach französisch; der Jurist, für einen Chronisten *clerc en decret*, diesmal lateinisch – etwas auszurichten, wie sie nach ihrer Rückkehr in Basel zu Protokoll geben mußten<sup>57</sup>.

Ähnliche Erfahrungen standen für beide auf dem Mainzer Reichstag im März/April 1439 an, der über der Kirchenfrage den Charakter eines europäischen Kongresses annahm. Die dort versammelten Fürsten bzw. deren Beauftragte erklärten sich keineswegs zu jenem vorbehaltlosen Zusammengehen mit der Synode bereit, das Guillaume Hugues zu beschwören suchte, weil es Eugen IV. noch am ehesten *ad dandam ecclesie pacem* zwingen könne<sup>58</sup>. Bourges und Mainz: die Foren des Archidiakons waren inzwischen die bedeutendsten der Zeit; nach seinem Auftreten in Frankreich schickte er sich nunmehr an, die Aufmerksamkeit der Reichs(tags)öffentlichkeit auf sich zu lenken, was ihm durchaus zum Vorteil gereichen mochte. (Und als persönlichen Erfolg konnte er auch eine Vereinbarung verbuchen, die er zwischen dem Kapitel von Verdun und dem neuen Bischof Guillaume Fillastre zustandebrachte, der in Mainz und bei den daran anschließenden, von Guillaume Hugues mitgeführten Verhandlungen der Väter mit den Fürstenvertretern zu Basel als Gesandter offiziell des französischen Königs, faktisch René von Anjou beteiligt war<sup>59</sup>. Denn damit fanden die noch aus der

---

grundlegend: Valois, Pragmaticque Sanction (wie Anm. 55); Victor Martin, *Les origines du gallicanisme*, II, Paris 1939 (ND 1978), 294–324.

<sup>57</sup> Edmond Martène – Ursin Durand, *Veterum scriptorum ... amplissima collectio*, VIII, Paris 1724 (ND 1968), 945 = Mansi XXXI A, 35: *Maistre Thomas proposa en franchois sa matiere en l'autorité de saint concile ... et en apres l'arcediaque de Mets ad idem secundum jura canonica* [!]. Der ihn entsprechend charakterisierende Chronist ist Perceval de Cagny: *Chroniques*, publ. par H. Moranvillé (= SHF), Paris 1902, 250 (vgl. ähnliche, jüngste Urteile über seine im Februar 1440 zu Frankfurt gehaltene Rede: Anm. 75). – Bericht vor dem Konzil: CB V, 172 f.; MC III, 143; RTA XIII, n. 300 (S. 572); Valois, *Pragmaticque Sanction* (wie Anm. 55) n. 49 (S. 90).

<sup>58</sup> MC III, 252; RTA XIV, n. 75 (S. 151): Zitat. Vgl. MC III, 235 253; RTA XIV, 142 Anm. 5; Aeneas Sylvius Piccolomini, *Commentarii* [1440] (wie Anm. 20) 12. Vgl. Christoph Wilhelm Koch, *Sanctio Pragmatica Germanorum illustrata*, Straßburg 1789, 10; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 87; Stieber, *Pope Eugenius* (wie Anm. 16) 156.

<sup>59</sup> RTA XIV, n. 65 (S. 128), n. 66 (S. 130), n. 69 (S. 135), n. 82 (S. 160); MC III, 274; CB VI, 399 411. Vgl. Noël Valois, *Le pape et le concile (1418–1450) (La crise religieuse du XV<sup>e</sup> siècle)*, II, Paris 1909, 143 Anm. 5; Müller, *Franzosen* (wie Anm. 22) I, 256 f.; Evencio Beltran, *Guillaume Fillastre (ca. 1400–1473). Évêque de Verdun, de Toul et de Tournai*, in: *Pratiques de la culture écrite en France du XV<sup>e</sup> siècle ...*, éd. par Monique Ornato – Nicole Pons, Louvain-la-Neuve 1995, 36. Eine Habilitationsschrift von Malte Prietzel (Humboldt-Universität zu Berlin) „Guillaume Fillastre der Jüngere (1400/07–1473). Ein Kirchenfürst und gelehrter Rat in Diensten Herzog Philipps des Guten von Burgund“ wurde soeben abgeschlossen, konnte für diese Studie indes nicht mehr berücksichtigt werden. – Während Fillastre trotz dieser Gesandtentätigkeit für den König von Frankreich bzw. den Herzog von Lothringen aufs Ganze eindeutig dem burgundischen Bereich zuzuordnen ist, läßt sich solche Zugehörigkeit im Falle von Hugues mit Erich Meuthen (*Reiche, Kirchen und Kurie im Spätmittelalter*, in: *HZ* 265 [1997] 612 Anm. 63) wohl nur konstatieren, wenn man die gesamte Zone des Übergangs zwischen Reich und Königreich, die „pays de l'Entre-Deux“, im weitesten Sinne als „burgun-

Zeit von Fillastres Vorgänger datierenden und um die Jahreswende 1438/39 erneut ausgebrochenen Streitigkeiten zwischen Bischof und Kathedralkapitel in dem obendrein von den Auswirkungen des Hundertjährigen Kriegs betroffenen Bistum ihr Ende<sup>60</sup>.)

Allein ungeachtet all seiner Gelehrsamkeit und Verbindlichkeit dürfte für die meisten Fürsten festgestanden haben, daß hier ein guter Mann eine schlechte Sache vertrat. Denn einem durch seinen Konflikt mit dem Konzil geschwächten Papst größtmögliche Konzessionen abzupressen war für sie eine, dessen Suspension und nunmehr gar drohende Absetzung zu betreiben indes eine ganz andere Sache. Ebendaran aber hatte Guillaume Hugues in Basel als einer der für den Prozeß gegen Eugen IV. deputierten Väter direkten Anteil; überdies gab er ihnen mit seinem Vortrag des abschließenden Prozeßberichts die Grundlage für den Depositionsakt vom 25. Juni 1439 an die Hand<sup>61</sup>. Wie Protokoll und Chronik Segovias belegen, trat er jedoch wider Willen und nur in Unterwerfung unter die Autorität des Generalkonzils als Relator auf den Plan<sup>62</sup>. Nach Joachim W. Stieber war dieser Widerstand „to read the report ... based entirely on concern with its legal form and not on any doubts about the propriety of the trial itself“<sup>63</sup>. Hierfür finde ich keinen Beleg, andererseits widerspräche der Annahme von Bedenken grundsätzlicher Art die weiterhin konsequent konziliaristische Haltung des Archidiacons während der nächsten Jahre. Sie aber schloß für ihn prinzipiell keineswegs besagte Sachlichkeit und Verbindlichkeit aus, während ihm die das Depositionsurteil begleitenden Schärpen und Schmähungen Eugens IV. zuwider waren, was er wiederholt kundtat und wohl auch durch seine Absenz bei der Absetzung selbst demonstrierte<sup>64</sup>. Hier zeigte sich in entscheidender

---

disch“ definiert. Der massive Ausgriff Philipps des Guten nach Lothringen machte sich aber erst zu einer Zeit bemerkbar, als der Archidiakon längst in Basel weilte. Zur ‚ideologischen‘ Konstruktion siehe: Robert Stein, Recht und Territorium. Die lotharingischen Ambitionen Philipps des Guten, in: ZHF 24 (1997) 481–508.

<sup>60</sup> Einigung (13. Mai 1439): Paris, BNF, Coll. Moreau 250, f. 134<sup>r</sup>–137<sup>v</sup> (besonders 134<sup>v</sup>), 147<sup>r</sup>–148<sup>v</sup>; vgl. ebd., ms. fr. n. acq. 22643, f. 358<sup>r</sup>–359<sup>r</sup>; CB VI 513. Vgl. de Wassebourg, Antiquitez (wie Anm. 4) f. 488<sup>v</sup>–489<sup>r</sup>; Roussel, Verdun (wie Anm. 7a) I, 364; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 81; Yvon Lacaze, Philippe le Bon et l’Empire (I), in: Francia 9 (1981) 162 Anm. 172 (mit kurzem Ausblick).

<sup>61</sup> CB VI, 493–506; MC III, 319–322, vgl. 164; Aeneas Sylvius Piccolomini, Commentarii [1440] (wie Anm. 20) 12 (*qui postea processum adversus Eugenium habitum publice retulit*); RTA XIII, 784 Anm. 2; Documents inédits relatifs au concile de Bâle (1437–1449), éd. par Gabriel Pérouse, in: BHP a. 1905, 375 f. 380. Vgl. Valois, Le pape et le concile (wie Anm. 59) II, 104; G. Mollat (wie Anm. 1 a) 1038; Decker, Estaing (wie Anm. 1 a) 288. – Für die Erfassung der Prozeßakten Paris, BNF, ms. lat. 1511, wird das „Repertorium concilii Basiliensis“ von Gilomen (wie Anm. 14) einschlägig sein.

<sup>62</sup> CB VI, 498–504 f.; MC III, 319. Vgl. Birck, Enea Silvio de’ Piccolomini als Geschichtsschreiber des Basler Konzils, in: ThQS 76 (1894) 584; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 86.

<sup>63</sup> Stieber, Pope Eugenius (wie Anm. 16) 51 Anm. 78. Damit wendet er sich gegen: Valois, Le pape et le concile (wie Anm. 59) II, 170 f.

<sup>64</sup> Wie Anm. 62; siehe besonders: CB VI, 505: *protestando primo, quod si faciendo dictam relacionem aliqua dixerit aut dicet, que sinistre contra summum pontificem sonare viderentur, quod hec non tamquam contempnendo aut injuriando ipsi domino summo pontifici, sed ut vera fiat*

Stunde einmal mehr der *sensus naturalis*, vielleicht aber auch der *sensus acquisitus*: Die Erfahrungen von Bourges und Mainz hatten ihn gelehrt, daß noch so geschliffene juristische Argumentation, noch so überzeugende Rede stumpfe Waffen sein konnten, wenn es um Grundsatz-, aber auch um Machtpositionen ging; *stultus, qui putat libellis et codicibus moveri reges* sollte Enea Silvio Piccolomini wenig später dazu bemerken<sup>65</sup>. Guillaume Hugues mochte also erkannt haben – und auch das könnte Zögern und Bedenken miterklären –, welch existenzgefährdende Brisanz in der Absetzung Eugens IV. für ein Konzil lag, das ganz vom Wohlwollen der Mächte abhängig war.

Entsprechend handelte er nun und tat dies im für ihn vorgegebenen, möglichen Rahmen als „konziliaristischer Realist“<sup>66</sup>: Er setzte das zur Wahl Felix' V. führende Konklave wesentlich mit ins Werk, da er mit Erfolg jenes Dreierkolleg vorschlug, das dann dessen Teilnehmer bestimmte. Bei Courcelles, Livingston und Segovia wußte er solche Aufgabe in besten Händen, so daß – sicherlich auch dank seiner eigenen Stimme – der ehemalige Herzog von Savoyen am 5. November 1439 zum Konzilspapst gewählt werden konnte<sup>67</sup>. Auf Grund seiner Reputation wie seiner weitreichenden politischen und verwandtschaftlichen Beziehungen versprach dieser noch am ehesten, den drohenden Entzug besagter, für Basels Existenz und Gelingen unabdingbarer Unterstützung durch die Mächte aufzuhalten oder zumindest zu begrenzen.

Daß der seinerseits wohl spätestens seit Sommer 1439 am Basler Papat interessierte Amadeus VIII. – Felix V.<sup>68</sup>, in dessen Umgebung Guillaume

*relacio ex processu*; 506: *quod illa non propter irreverenciam, displicenciam aut injuriam ipsius domini Eugenii pape protulit ...* – Absenz am 25. Juni 1439: CB VI, 524 f. (Namenliste). Vgl. Gabriel Pérouse, *Le cardinal Louis Aleman et la fin du grand schisme*, Lyon 1904, 289: Er charakterisierte Hugues (wie auch Livingston) treffend als „suspects de quelque modérantisme“. Wohl diese Tätigkeit als Relator ließ im übrigen einige ältere Autoren wie etwa Calmet, *Bibliothèque* (wie Anm. 6) 518, in deren Tradition aber auch noch Tributou de Morembert (wie Anm. 1 a) 108, Guillaume Hugues fälschlicherweise zum Konzils-promotor machen.

<sup>65</sup> Aeneas Sylvius Piccolominus, *De concilio Basiliensi* [1450/51], in: Briefwechsel (wie Anm. 12) II (= FRA II 67) 203.

<sup>66</sup> Denn grundsätzlich stand für ihn die Autorität der Generalkonzilien obenan, wie er, Livingston, Courcelles und Segovia – sämtlich Mitglieder der Glaubensdeputation – durch den Spanier als Sprecher in aller Form am 13. Januar 1439 vor der Kommundeputation erklärten: CB VI, 302 f.

<sup>67</sup> a) Dreiergremium: Aeneas Sylvius Piccolominus, *Commentarii* [1440] (wie Anm. 20) 200. In ebendiesem Zusammenhang wurde er von dem Senesen als *vir et naturali sensu et acquisito memorabilis* charakterisiert. Vgl. Birck, Enea Silvio (wie Anm. 62) 585; Hugo Manger, *Die Wahl Amadeo's von Savoyen zum Papste durch das Basler Konzil*, Diss. Marburg 1901, 24; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 86; Decker, Estaing (wie Anm. 1 a) 288.

b) Guillaume Hugues als Mitglied des Basler Konklaves: MC III, 424, vgl. 426; Mansi XXIX, 197; Aeneas Sylvius: α) *Commentarii* (wie Anm. 67 a bzw. 20) 214, β) Briefwechsel I/1 (wie Anm. 54 a bzw. 12) n. 31 (S. 102). Vgl. Manger 39; Maigret 87; Decker 288; des weiteren Konrad Eubel, *Die durch das Basler Konzil geschaffene Hierarchie*, in: RQ 16 (1902) 271.

<sup>68</sup> Siehe dazu: Müller, *Franzosen* (wie Anm. 22) I, 196–199 mit Anm. 115. Allgemein: Amédée VIII – Félix V. Premier duc de Savoie et pape (1383 – 1451). *Études publ. par Bernard Andenmatten – Agostino Paravicini Bagliani* (= *Bibl. historique Vaudoise*

Hugues während der Monate zwischen Wahl und Krönung mehrfach belegt ist, nur zu gut um Rolle und Wert des Archidiakons für ihn wußte, erweisen seine zahlreichen Gesten des Wohlwollens und Vertrauens (*Tanta est tua erga nos et apostolicam sedem devotionis magnitudo, tanta integritas fidei et in rebus agendis diligencia, ut nullum sit negocium adeo grave et arduum, quod tibi non fiducialiter committimus*)<sup>69</sup>: So erhielt Guillaume Hugues von 1440 an, vornehmlich in Savoyen, Kanonikate und Pfründen – wie etwa an der Kathedrale von Lausanne, wo er Ende 1443 auf den Komponisten Guillaume Dufay folgte<sup>70</sup> –, so wurde er wiederholt von Felix V. mit Gesandtschaften und Kommissionen betraut, wobei der Archidiakon in derjenigen, die sich mit der Versorgung von (Konzils-)Papst und Kardinälen beschäftigte, *magno conceptions studio allegaciones fecit, ut non media pars cardinalibus debita esset*<sup>71</sup>.

Ausgerechnet die mangelnde materielle Substanz aber hatten laut Enea Silvio Piccolomini ihn selber wie auch Thomas von Courcelles den von Felix V. bereits 1440 angetragenen Purpur ablehnen lassen, den Guillaume Hugues, inzwischen besser bestellt, dann aber am 6. April 1444 anlegte<sup>72</sup>.

---

103), Lausanne 1992 (darin v.a.: Joachim W. Stieber, Amédée VIII et le concile de Bâle, 339–362). Zuletzt kurz: Heribert Müller, Felix V, in: LThK 3 (31995) 1219 f.

<sup>69</sup> a) Guillaume Hugues unterbreitete bei der Gelegenheit Amadeo VIII. auch die zwischen diesem und dem Konzil lange strittige Causa Lausanensis. Der Elekt machte seine Zusicherung einer möglichst einvernehmlichen Lösung (*quod intenderet causam illam terminare per concordiam vel iusticiam, commissurus aliquibus, ut effectualiter compleretur*: MC III, 454) durch die baldige Erhebung des Konzilskandidaten Louis de Lalapud zum Kardinal und mit der Vergabe des Lausanner Stuhls an Georges de Saluces wahr. Vgl. Jules Schweizer, Le cardinal Louis de Lalapud et son procès pour la possession du siège épiscopal de Lausanne, Paris 1929, 177 ff.

b) Zitat: RTA XV, n. 267 (S. 489).

<sup>70</sup> Turin, Arch. di Stato, Bullarium Felicis V, t. I, f. 62 ff., t. IV, f. 260<sup>v</sup> (can. et praeb. eccl. Laus. vac. per resign. Guillermi Dufay), t. V, f. 313<sup>v</sup>–316<sup>r</sup> (3 Stücke) (freundlicher Hinweis von Johannes Helmuth, Berlin). Vgl. Elisa Mongiano, La cancelleria di un antipapa. Il bollario di Felice V (Amedeo VIII di Savoia) (= Deputazione Subalpina di Storia Patria. Bibl. Storica Subalpina 204), Turin 1988, 58 Anm. 162. Siehe auch: Dionys Imesch, Wilhelm Hugues, in: Historisch-Biographisches Lexikon der Schweiz 4 (1937) 317 (Kathedralkanoniker Genf 1443).

Zu Guillaume Dufay in Savoyen: Heinrich Bessler, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart 3 (1954) 895 f.; S[uzanne] C[lerx-Lejeune], in: Riemann, Musik Lexikon. Personenteil (A-K), Mainz <sup>12</sup>1959, 428; Charles Hamm, in: The New Grove Dictionary of Music and Musicians 5 (1980) 678; David Fallows, Dufay (= The Master Musicians), London u.a. 1982, 33 49 52 60; Nanie Bridgman, in: Dizionario enciclopedico universale della musica e dei musicisti, dir. Alberto Sasso, Turin 1985, 566 („Nell’agosto 1437 lo si trova a Losanna, dove egli è titolare di un canonicato“); Robert Bradley, Musique et musiciens à la cour de Félix V, in: Amédée VIII – Félix V (wie Anm. 68) 452 f.

<sup>71</sup> a) Zitat: MC III, 966.

b) (Geplante) Gesandtschaften: Bourges (1440): MC III, 447. – Trier (1440): RTA XV, 312, n. 267 (S. 489); vgl. MC III, 1278: *fuera namque bis nuncius pape ad Treverensem*. – Nürnberger Reichstag (1443 II): MC III, 1256. – Bretagne (1443): MC III, 1284.

<sup>72</sup> Aeneas Sylvius Piccolominus, De concilio Basiliensi [1450/51] (wie Anm. 65) 203: Courcelles und Hugues lehnten zunächst ab, *non quia dignitatem refugerent, sed quod sump-tus subire non possent idoneos dignitati. Vilelmus tamen postea, susceptis beneficiis, in commendam cardinalatum accepit*. Vgl. Konrad Eubel, Hierarchia catholica medii aevi ..., II, Mün-

Aus der Sicht des Konzilspapstes wie der noch verbliebenen Mitväter bedeutete dies die überfällige Anerkennung seiner herkuleischen Dienste für die Basler: Nach wie vor versah er u.a. als Rotauditor, Supplikenregistrator oder Benefizienkollator das konziliare Alltagsgeschäft<sup>73</sup>; er verhandelte in Basel weiterhin mit den (weniger werdenden) Fürstengesandtschaften<sup>74</sup>, und weiterhin ging er – darin Nikolaus von Kues, dem Herkules der Eugeaner, gleich – selbst auf Gesandtschaft ins Reich.

Mochte seine Rede im Februar 1440 vor den in Frankfurt versammelten Kurfürsten, über Passagen hinweg wenig (kirchen-)rechtlich befrachtet, recht klar und anschaulich ausfallen<sup>75</sup>, mithin nicht nur für die gelehrten Räte, sondern gleichfalls für die direkten Adressaten verständlich und nachvollziehbar sein – auch das könnte im übrigen mit zu seinem Ansehen beigetragen haben –, so waren die Angesprochenen dennoch nicht willens, die darin geforderten Konsequenzen zu ziehen, nämlich die Neutralität zugunsten der Basler Obödienz zu verlassen, was nunmehr auch die Anerkennung der Deposition Eugens IV. und der Wahl Felix' V. wie der als *Tres Veritates* verkündeten konziliaren Doktrin eingeschlossen hätte. Ob danach 1441 in Mainz, 1442 wiederum in Frankfurt oder 1443 in Nürnberg, Guillaume Hugues mußte samt seinen Mitstreitern Segovia, Courcelles, Livingston und Rüdesheim, welche – meist unter Führung des allein auf dem Konzil verbliebenen „römischen“ Kardinals Louis Aleman – die Basler „Kerngesandten“ für die Reichstage bildeten, zur Kenntnis nehmen, daß selbst im Reich, wo die Kirchenfrage auf Grund der vielfältig-uneinheitlichen Macht- und Territorialstrukturen noch relativ offen zu sein schien, all ihre gelehrte und rhetorische Überzeugungsarbeit keine entscheidende Wirkkraft zu entfalten vermochte<sup>76</sup>.

---

ster 1901 (ND 1960), 10; ders., Hierarchie (wie Anm. 67 b) 275. Vgl. auch de Wassebourg, Antiquitez (wie Anm. 4) f. 502f.; Ciaconius, Vitae (wie Anm. 4) 946 978; Frizon, Gallia (wie Anm. 6) 508; [Aubery,] Histoire des cardinaux, II, Paris 1643, 37; Dictionnaire des cardinaux, par l'abbé C. B[erton], publ. par l'abbé Migne, Petit-Montrouge [Paris] 1857 (ND 1969), 1092; Robinet, Pouillé (wie Anm. 2) 501; Parisot, Lorraine (wie Anm. 26) III, Paris 1924, 505; Pérouse, Louis Aleman (wie Anm. 64) 390; Valois, Le pape et le concile (wie Anm. 59) II, 192 Anm. 5; Karl Corsten, Geschichte des Kollegiatstiftes St. Georg in Köln, in: AHVN 146/47 (1948) 120; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 87; Dekker, Estaing (wie Anm. 1 a) 289.

<sup>73</sup> Vgl. Paul Lazarus, Das Basler Konzil. Seine Berufung und Leitung, seine Gliederung und seine Behördenorganisation (= Eberings Historische Studien 100), Berlin 1912 (ND 1965), 320 333 345; Joseph Dephoff, Zum Urkunden- und Kanzleiwesen des Konzils von Basel (= Geschichtliche Darstellungen und Quellen 12), Hildesheim 1930, 113 (beide mit Belegen); Hanna, Diözesen (wie Anm. 29) 92.

<sup>74</sup> MC III, 1220, vgl. 1223; RTA XVII, n. 1 (S. 20), n. 6 (S. 28).

<sup>75</sup> Rede: RTA XV, n. 118 (S. 220–228). Sie ließ Stieber, Pope Eugenius (wie Anm. 16) 207 Anm. 10, Guillaume Hugues als „canon lawyer“ bezeichnen; danach ebenso Thomas Prügl, Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 40), Paderborn u.a. 1995, 152 Anm. 29 (vgl. oben Anm. 57 zur Rede in Bourges 1438).

Zu Guillaume Hugues in Frankfurt auch: RTA XV, S. 133 135, n. 116 (S. 203 f.), n. 117 (S. 219), n. 123 (S. 234); CB VII, 38 64; MC III, 462. Vgl. Stieber 206 Anm. 9, 207.

<sup>76</sup> a) Mainz 1441: RTA XV, S. 535 550 582, n. 318 (S. 601), n. 319 (S. 602); CB

Man klammerte sich an jede noch so geringe Hoffnung und war dafür bereit, eigenen Grundsätzen und Entscheidungen untreu zu werden. Geradezu exemplarisch hierfür ist der jahrelange Streit um die Würzburger Propstei, um die sich ursprünglich Jakob von Sierck bemüht hatte und mit der nach dessen Erhebung auf den Trierer Erzstuhl sein Bruder Philipp von Eugen IV. providiert wurde, während die Basler sie mit Johann Bachenstein, Archidiacon von Agram/Zagreb, einem ihrer getreuesten Streiter zuerkannten, um diesen alsdann zum Verzicht zu drängen, bis schließlich Felix V. gar den Konzilsbeschluß kassierte und (u.a.) Guillaume Hugues am 24. August 1441 beauftragte, Philipp von Sierck in die nunmehr ihm zugesprochene Würde einzuführen. Der aus der Trierer Kirchenprovinz stammende Archidiacon von Metz, der im Auftrag Felix' V. seit Oktober 1440 mehrfach den Metropolitane aufsuchte und nach einer weiteren, Anfang 1442 zusammen mit Rudolf von Rüdesheim übernommenen Konzilsgesandtschaft zu den geistlichen Kurfürsten diese bereits Eugen IV. nahe glaubte, sollte so in die Lage versetzt werden, ein obödienzförderndes Geschenk anbieten zu können – der eigene Entscheid, die Ansprüche Bachensteins störten da nur<sup>77</sup>. Am Ende stand Jakob von Sierck trotz seiner kalkuliert-profitablen Eigenwilligkeiten Richtung Basel und Savoyen doch auf der römischen, der Siegerseite; einmal mehr hatte der wendigste unter den Kurfürsten seine als Diener der Anjou in Frankreich erworbene diplomatische Meisterschaft unter Beweis gestellt<sup>78</sup>.

### III

Auf derselben Seite stand schließlich aber auch Guillaume Hugues, Komprovinziale und ebenfalls Untertan der Anjou, der mit dem Trierer in Kontakt geblieben sein muß. Noch 1452 ließ Sierck ihm ein Nikolaus von Kues

VII, 320. Vgl. Pérouse, Louis Aleman (wie Anm. 64) 365; Valois, *Le pape et le concile* (wie Anm. 59) II 245; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 87; Ignaz Miller, Jakob von Sierck 1398/99–1456 (= QAMRKG 45), Mainz 1983, 123.

b) Frankfurt 1442 (und wahrscheinliche Präsenz bei der Aachener Krönung Friedrichs III. am 17. Juni 1442): MC III, 982 1006; RTA XVI, S. 159 226, n. 165 (S. 350), n. 231 (S. 597).

c) Nürnberg November 1443 – Januar 1444: MC III, 1349; RTA XVII, n. 102 (S. 215), n. 107 (S. 221). Vgl. Pérouse 415; Stieber, *Pope Eugenius* (wie Anm. 16) 265 Anm. 31. Er war ebenfalls als Gesandter für den im Februar 1443 geplanten Nürnberger Reichstag vorgesehen gewesen: RTA XVII, n. 33 (S. 76); MC III, 1256 (vgl. Anm. 71 b).

<sup>77</sup> a) Würzburger Propstei: CB VII, 393 468 478 (vgl. LIII ff.); MC III, 1277 ff.; RTA XVI, 21 f. Anm. 4. Vgl. Miller, Jakob von Sierck (wie Anm. 76 a) 119 f.

b) Gesandter zu den geistlichen Kurfürsten Januar-Februar 1442: MC III, 980; RTA XVI, 215. Vgl. Wilhelm Pückert, *Die kurfürstliche Neutralität während des Basler Concils ...*, Leipzig 1858, 175; Scharla, Rudolf von Rüdesheim (wie Anm. 54 a) 29; Miller, Jakob von Sierck (wie Anm. 76 a) 130 Anm. 142.

<sup>78</sup> Siehe dazu die m. E. von der Forschung bislang noch nicht hinreichend berücksichtigte und gewürdigte Darstellung von Miller, Jakob von Sierck (wie Anm. 76 a). Zuletzt kurz (und ohne Kenntnis dieser Arbeit): R[oger] Aubert, Jacques de Sierck, in: *DHGE* 26 (1997) 742 f.; siehe auch: Wolfgang Seibrich, in: *Bischöfe* (wie Anm. 7: Ardu-ra) 663 ff.; Heribert Müller, in: *LThK* 5 (<sup>3</sup>1996) 730 f.

betreffendes „ungewöhnliches, ja infames Schreiben“ zukommen, das auf gewisse Vertraulichkeit zwischen Absender und Adressat schließen läßt<sup>79</sup>. *usque ad concilii finem persistens*: Segovias Verdienststorden in Ehren, doch Verbindungen wie zu Jakob von Sierck mochten den Übergang erleichtern. Schließlich gab es noch ein Leben nach dem Konzil, und das sollte einigermaßen konvenabel verlaufen. Hat Guillaume Hugues einmal mehr mit rechtem Sinn rechtzeitig Vorsorge getroffen? Gegen Ausgang des Basiliense werden die Belege für seine Konzilsaktivitäten immer spärlicher. Da ist noch von seinem Empfang durch die Kölner Universität im Frühjahr 1444 die Rede – die Hochschulen gehörten bekanntlich zu den letzten konziliaren Bastionen –, und wir hören von seinem sowie zweier Mitkardinäle und der Mitväter erzwungenen Abzug aus Basel im Juli 1448 sowie seiner Beteiligung an der Wahl Nikolaus' V. am neuen Tagungsort Lausanne im April 1449<sup>80</sup>. Das Versiegen der Nachrichten mag seinen Grund im generellen Auslaufen der Basler Überlieferung haben. Was Guillaume Mollat irrigerweise für den gesamten Aufenthalt des Guillaume Hugues auf dem Konzil anmerkte: „il joua un rôle effacé durant le concile de Bâle“<sup>81</sup>, trifft nunmehr zu, doch bleibt zu fragen, ob es sich nicht – bei grundsätzlichem Verbleib in Basel und Lausanne – um eine gewollte Rücknahme handelt. Warum trat der Jurist bei den Liquidationsverhandlungen, obwohl zumindest teilweise präsent<sup>82</sup>, offensichtlich nicht mehr aktiv auf den Plan? Auf vielen Versammlungen seit dem Tag von Arras 1435 hatte er den theologischen Part seiner Mitväter rechtskundig begleitet; jetzt aber verlautet nichts davon, daß auch er gesprochen hätte, als etwa Johannes von Segovia Ende 1447 in Genf vor den zur Beilegung des Schismas angereisten Gesandten des französischen Königs seine mit Unwillen aufgenommene Grundsatz- und Fensterrede hielt. Der Spanier mußte obendrein feststellen, daß sich mit Thomas von Courcelles einer der engsten Mitstreiter aus alten Konzilstagen seinen Platz auf der Gegenseite in Karls VII. Delegation gesichert hatte<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> Hermann Hallauer, Zur Mainzer Provinzialsynode von 1451, in: MFCG 13 (1978) (= Festschrift Rudolf Haubst) 253 f.; Müller, Jakob von Sierck (wie Anm. 76 a) 203 Anm. 253; Erich Meuthen, Cusanus in Hildesheim, in: Die Dombibliothek Hildesheim. Bücherschicksale, hrsg. von Jochen Bepler – Thomas Scharf-Wrede, Hildesheim 1996, 398 Anm. 46 (alle mit Druckort).

<sup>80</sup> a) Kölner Universität (1444): Hermann Keussen, Die Stellung der Universität Köln im großen Schisma und zu den Reformkonzilien, in: AHVN 115 (1929) 249; ders. (Hrg.), Ungedruckte Quellen zur Geschichte der Universität Köln aus der Zeit des großen Schismas und der Reformkonzilien, 1395–1448, in: AHVN 116 (1930) 83; ders., Die alte Universität Köln ... (= Veröffentl. Köln. Geschichtsverein 10), Köln 1934, 77. Generell zur Haltung der Universität gegenüber dem Basiliense: Erich Meuthen, Kölner Universitätsgeschichte I: Die alte Universität, Köln-Wien 1988, 167 f.

b) Auszug aus Basel (1448): Pérouse, Louis Aleman (wie Anm. 64) 430 (mit Angabe der Basler Quellen); Dieter Neitzert, Wilhelm Kircher aus Konstanz. Ein Jurist auf dem Basler Konzil, in: Staat und Gesellschaft in Mittelalter und früher Neuzeit. Gedenkschrift für Joachim Leuschner, Göttingen 1983, 119, vgl. 127.

c) (Mit-)Wahl Nikolaus' V. (1449): Mansi XXXV, 79.

<sup>81</sup> Guillaume-Hugues d'Estaing [sic] (wie Anm. 1 a) 1038.

<sup>82</sup> Pérouse, Louis Aleman (wie Anm. 64) 448 (zur Quelle ebd. XXXII f.).

<sup>83</sup> Procès-verbal des conférences tenues en 1447 à Lyon et à Genève pour mettre fin

Darf der Historiker im nachhinein Guillaume Hugues eine Position zwischen Segovia und Courcelles zuweisen: loyal zur Synode stehend, deren unvermeidliches Ende aber klar erkennend und mit seinen Kenntnissen und seiner Verbindlichkeit offen für die Zeit danach? Traf ihn die Nachricht seiner Erhebung in den römischen Kardinalat durch den seit März 1447 als Papst Nikolaus V. amtierenden Tommaso Parentucelli wenige Monate nach Konzilsende am 19. Dezember 1449 völlig überraschend<sup>84</sup>? Im Fall der beiden mitkreaten Amtsbrüder Basler Obödienz, der Savoyer Louis de Lapalud und Jean d'Arces, dürften im übrigen, wie Hermann Diener bemerkte, „politische Motive und Rücksichten dem Verhandlungspartner [Felix V.] gegenüber“ mitbestimmend gewesen sein, doch verdankte Guillaume Hugues seinen roten Hut (der zusammen mit demjenigen für Cusanus angefertigt wurde!<sup>85</sup>) nicht unbedingt ähnlichen Verpflichtungen Nikolaus' V. gegenüber Frankreich, dessen entschiedene Vermittlung das Ende von Konzil und Kirchenspaltung vornehmlich bewirkt hatte<sup>86</sup>. Unter solchem Aspekt wären andere, Karl VII. nahestehende und bei den Verhandlungen in Lyon, Genf, Rom und Lausanne engagierte Persönlichkeiten aus dem Königreich sicherlich eher Anwärter für eine solche Auszeichnung gewesen<sup>87</sup> als der König und Hof zwar bekannte und als Rat von ihnen auch geschätzte, doch meist eigene Wege gehende Archidiakon aus Bar-Lothringen.

Eigene Wege: Sogar im Fall französischer Verwendung für Guillaume Hugues bzw. besagter Rücksichtnahme Nikolaus' V. auf den Hof Karls VII. wie im Fall päpstlicher Anerkennung für eine bislang unerkannte, wesentliche Mitwirkung des Archidiakons an den Liquidationsgesprächen scheint mir der Akt vom 19. Dezember 1449 dennoch vorrangig die persönliche Ehre eines Mannes darzustellen, dessen fachlichen wie menschlichen Pro-

---

au schisme de Bâle, éd. Gabriel Pérouse, in: CB VIII, 251–428; hier 367 ff. Vgl. Uta Fromherz, Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 81), Basel-Stuttgart 1960, 36; Müller, Franzosen (wie Anm. 22) I, 410 f. (dort auch Näheres zu Jacques Juvénal des Ursins, dem Leiter der französischen Gesandtschaft) 835.

<sup>84</sup> Eubel, Hierarchia (wie Anm. 72) II, 11; Aeneas Sylvius Piccolominus, De concilio Basiliensi [1450/51] (wie Anm. 65) 227. Vgl. de Wassebourg, Antiquitez (wie Anm. 4) f. 502<sup>r</sup>; Ciaconius, Vitae (wie Anm. 4) 946 978; Frizon, Gallia (wie Anm. 6) 508 f.; [Aubéry,] Histoire (wie Anm. 72) II, 293 ff.; Robinet, Pouillé (wie Anm. 2) 30 501; Parisot, Lorraine (wie Anm. 26 bzw. 72) III, 505; Pérouse, Louis Aleman (wie Anm. 64) 466 f.; Valois, Le pape et le concile (wie Anm. 59) II, 354; Corsten, St. Georg (wie Anm. 72) 121 (zu 1448); Hermann Diener, Zur Persönlichkeit des Johannes de Segovia ..., in: QFIAB 44 (1964) 328 Anm. 215 329 Anm. 222 333; Alfred A. Strnad, Francesco Todeschini-Piccolomini. Politik und Mäzenatentum im Quattrocento, in: RHM 8/9 (1964/65) 128 Anm. 78; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 88; Pier Giovanni Caron, Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa, I, Mailand 1981, 195; Decker, Estaing (wie Anm. 1 a) 288 (zu 1450).

<sup>85</sup> Acta Cusana I/2 (wie Anm. 19 bzw. 33) Nr. 869 mit Anm. 1.

<sup>86</sup> Diener, Persönlichkeit (wie Anm. 84) 329. Ähnlich: Erich Meuthen, Konsens bei Nikolaus von Kues und im Kirchenverständnis des 15. Jahrhunderts, in: Politik und Konfession. Festschrift Konrad Repgen, hrsg. von Dieter Albrecht u.a., Berlin 1983, 28.

<sup>87</sup> Die in Frage kommenden geistlichen Mitglieder der Gesandtschaften sind bei Müller, Franzosen (wie Anm. 22) I, 217 f., aufgeführt. Es ist natürlich auch an die Vertrauten und Berater geistlichen Stands am Königshof zu denken.

fils sich Parentucelli seit seinem Basler Aufenthalt 1434 im Gefolge von Kardinal Albergati<sup>88</sup> und eben besonders seit jenen Tagen im Artois bewußt war, als es dem Archidiakon in kritisch-entscheidender Stunde gelungen war, Burgund zum separaten Friedensschluß mit Frankreich zu bewegen und somit den großen Krieg kleiner werden zu lassen. Der Akt vom 19. Dezember 1449, er spricht des weiteren für die Souveränität eines Papstes, dessen Vorgänger noch 1445 Guillaume Hugues mit dem Attribut eines skandalerregenden, pestbringenden Häretikers belegt hatte<sup>89</sup>.

Und Nikolaus V. wußte, was nach solchem Akt konkret nottat: Ein römischer Kardinal bedurfte anderer Ausstattung als der Purpurträger einer weitgehend auf Savoyen geschrumpften Basler Obödienz. Am 1. Mai 1451 erhielt Guillaume Hugues das Bistum Sion/Sitten und im Juni 1453 die Kirche von Fréjus zugesprochen<sup>90</sup>. Neben diesen beiden Pontifikaldignitäten wurde ihm – teilweise auch noch von Nikolaus' Nachfolger Calixt III. – eine Fülle weiterer Benefizialtitel zuteil, deren Topographie von Utrecht über Passau bis in den Süden Frankreichs partiell frappierend-zufällige Übereinstimmungen mit den Provenienzen der ihm in Basel übertragenen Prozesse und Suppliken aufweist; keineswegs zufällig dürfte dagegen der Schwerpunkt in heimatlicher Region von Lothringen und Elsaß sein. An wichtigeren Pfründen seien genannt die Propsteien von St. Georg und St. Severin in Köln, von St. Salvator in Utrecht, (eventuell) von St. Lebuinus in Deventer sowie St. Georg in Limburg, ein Kanonikat an der Passauer Kirche, die Abbatiate von Aiguebelle (OCist) und San Giusto/Susa (OSB) und ein wahres „benediktinisches Reich“ in den Diözesen Verdun, Metz, Toul und Straßburg: St-Vanne/Verdun, St-Vincent/Metz, Hornbach, Moyennoutier, Gengenbach sowie das Priorat von Lay-St-Christophe (St-Clou) und die Propstei von St. Fides/Schlettstadt<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> CB III, 696 s.v. „Thomas secretarius card. S. Crucis“.

<sup>89</sup> Valois, *Le pape et le concile* (wie Anm. 59) II, 354 Anm. 2 (mit Quelle).

<sup>90</sup> a) Sion/Sitten: Eubel, *Hierarchia* (wie Anm. 72) II, 253. Vgl. Imesch, Wilhelm Hugues (wie Anm. 70) 317; Corsten, St. Georg (wie Anm. 72) 120; Strnad, Francesco Todeschini-Piccolomini (wie Anm. 84) 128 Anm. 78; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 89.

b) Fréjus: Eubel II, 155; Gallia Christiana Novissima, par J.-H. Albanès – Ulysse Chevalier, I: Province d'Aix, Montbéliard-Valence 1895, 38, Instr. Fréjus n. 54 (Sp. 246 f.); Corsten, Strnad, Maigret, wie oben; H. Espalier, *Les évêques de Fréjus du XIII<sup>e</sup> à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Draguignan 1898, 103.

<sup>91</sup> Belege für diese Kommenden im Repertorium Germanicum, VI: Nikolaus V. (1447–1455), bearb. von Josef Friedrich Abert† – Walter Deeters, Rom-Tübingen 1985, n. 5853 (S. 598 f.); VII/1: Calixt III. (1455–1458), bearb. von Ernst Pitz, Tübingen 1989, n. 1435 (S. 162), 2874 (S. 323), 2894 (S. 326). Einen Überblick hierzu bietet auch: Erich Meuthen, Zum spätmittelalterlichen Kommendenwesen, in: *Licet preter solitum* (wie Anm. 1) 255 f. – Zu Utrecht siehe auch: Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht 55 (1931) 215–219. – Zu Lay-St-Christophe: Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 89; Margit Müller, Am Schnittpunkt von Stadt und Land. Die Benediktinerabtei St. Arnulf zu Metz im hohen und späten Mittelalter (= *Trierer Historische Forschungen* 21) Trier 1993, 415. – Zusätzlich für die Propstei von St. Georg/Köln: Corsten, St. Georg (wie Anm. 72) 120; Beschlüsse des Rates der Stadt Köln 1320–1550, I, bearb. von Manfred Huiskes (= *PGRhG* 65/I) Düsseldorf 1990, 272 f. (5. März 1456). Für St. Severin/Köln siehe: Wilhelm Schmidt-Bleibtreu, *Das Stift St. Severin in Köln* (= *Studien zur Kölner*

Weniger als Förderer und Bauherr, der er auch war, denn als unerbittlich auf Rechten und Einkünften bestehender römischer Kardinal, der aber gegen einträgliche und pünktlich zu entrichtende Pensionszahlungen durchaus zur Resignation bereit war, tritt er hier auf den Plan: „un prélat ambitieux, intrigant et cupide, jetant l'interdit sur villes et abbayes pour quelque pension impayée“<sup>92</sup>. Der Reformers als Heuchler, der konziliaristische Habewenig als kurialer Raffzahn? Moralische Urteile und Verurteilungen drastisch-zynischer Art liegen in diesem Fall besonders nahe. Doch bleibt zum ersten auf den Umstand hinzuweisen, „daß die mittelalterliche Kirche im wesentlichen nun einmal eine Benefizial- und keine Beamtenkirche war und damit der weltlichen Ordnung entsprach. Diese zeitgebundene Realität kann also am allerwenigsten einem einzelnen angekreidet werden“<sup>93</sup>. Der Inhaber eines kirchlichen Amtes bedurfte der Pfründe(n) zur Lebensführung. Und daß zum zweiten die Lebensführung eines Kardinals mit seinem Hofhalt, mit seiner Obsorge für Familiaren und Verwandte – dies ist ebenfalls zeitgebundene Realität – zwangsläufig einen anderen Zuschnitt als diejenige eines Dorfpfarrers hatte, liegt auch auf der Hand; Zahlungen der apostolischen Kammer waren da allenfalls ein Zubrot. Man mag zum dritten darauf verweisen, daß die „Pfründenimperien“, die Selektion hochdotierter Benefizien und die Versorgungspolitik anderer, indes länger amtierender Kardinäle der Zeit wie etwa eines Guillaume d'Estouteville, Jean Jouffroy oder Pierre de Foix d.Ä. in weitaus größere Dimensionen hineinreichten<sup>94</sup>. Trotz solch unbestreitbarer Fakten fallen dennoch Schatten auf die letzten Jahre des Guillaume Hugues: Denn wenn man nur einmal kritisch untersucht, was Erich Meuthen im Fall des Nikolaus von Kues tat, nämlich „wie er die Pfründen erlangte“, dann stellen sich schon dieselben Fragen: „Ging er dabei unmoralisch vor? Schädigte er andere, die berechtigter waren“<sup>95</sup>? Und bereits beim Blick auf St-Vincent, St-Vanne oder Lay-St-Christophe fällt die Antwort (auch) für ihn nicht gerade schmeichelhaft aus<sup>96</sup>.

Kirchengeschichte 16), Siegburg 1982, 231; vgl. dazu: Heribert Müller, Geschichte in Köln 13 (1983) 129 f. – Zu St. Fides/Schlettstadt: Ders., Franzosen (wie Anm. 22) II, 680.

<sup>92</sup> Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 93.

<sup>93</sup> Meuthen, Pfründen (wie Anm. 33) 59.

<sup>94</sup> Heribert Müller, Guillaume d'Estouteville, in: LexMA 4 (1989) 40 f. (mit Speziallit.); Claudia Märkl, Kardinal Jean Jouffroy (†1473). Leben und Werk (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 18), Sigmaringen 1996, 231–249; Jean-Louis Gazzaniga, La politique bénéficiaire du cardinal Pierre de Foix l'Ancien (milieu du XV<sup>e</sup> siècle), in: Revue de Pau et du Béarn 11 (1983) 11–27; ND in: Ders., L'Église de France à la fin du Moyen Age (= Bibliotheca Eruditorum 11), Goldbach 1995, 317–333\*.

<sup>95</sup> Meuthen, Pfründen (wie Anm. 33) 62. Es wäre mit ihm des weiteren nach der Erfüllung der mit den Benefizien verbundenen Seelsorgepflichten zu fragen.

<sup>96</sup> De Wassebourg, Antiquitez (wie Anm. 4) f. 502<sup>rv</sup> (zu St-Vanne): „Les grands sommes d'argent que ledict cardinal demandoit“; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 89 f. (mit Belegen). Siehe auch: Calmet, Bibliothèque (wie Anm. 6) 518; Gallia Christiana XIII (wie Anm. 6) 922; Robinet, Pouillé (wie Anm. 2) 211 502; Pelt, Études (wie Anm. 9) 33 n. 108. Vgl. insbesondere: Les chroniques de Metz (wie Anm. 9) 280 f. mit heftigen Angriffen gegen Nikolaus V. im Zusammenhang mit der Vergabe von St-Vincent an Guillaume Howin ... qui se disoit cardinal de Mets: O mammona, ô symonye, ô vollunté! ... que tu rengnes presentement en l'église! Vgl. Chronique de Jacomin Husson (wie Anm. 9) 91 332 Anm. 122.

Also Aufsteigermentalität, bestimmt von Geltungsdrang und Nachholbedarf, von Verlustängsten und Stolz? Zumindest Stolz dürfte ihn, den wohl aus bescheidenen Verhältnissen kraft eigener Leistung Emporgekommenen (*fortis, et utile animal*<sup>97</sup>), schon erfüllt haben, wenn er als Camerlengo des Kardinalkollegs und päpstlicher Legat fungierte, wenn er seinen Neffen erfolgreich förderte oder die Kapitel von Metz und Verdun ihn bittend angingen<sup>98</sup>. Durch das Basler Forum initiierte Karrieren konnten bei darauf folgender römischer Förderung sehr erfolgreich und einträglich verlaufen – auch jene kleine Autobiographie, die Nikolaus von Kues anlässlich seiner Kardinalserhebung 1449 verfaßte, legt vom Stolz des ebenso Aufgestiegenen Zeugnis ab<sup>99</sup>. Während aber der Übergang des Cusanus vom Konzil zum Papst 1437 ein vielleicht von Voraussicht und Opportunismus nicht ganz freier, so doch wesentlich aus theologisch-ekklésiologischer Verantwortung für die kirchliche Einheit getroffener Entscheid gewesen war, der

<sup>97</sup> So Thomas Livingston im Juni 1439, da der widerstrebende Guillaume Hugues als Relator im Papstprozeß vor die Generalkongregation treten sollte: MC III, 320.

<sup>98</sup> a) Camerlengo November 1452 – November 1453: Georges Bourgin, *Les cardinaux français et le diaire caméral de 1439–1486*, in: MAH 24 (1904) 290: *cardinalis Mettensis ad presens sacri collegii camerarius* (24. November 1452); *dominus d. Guillelmus tt. s. Ste. Sabine presbiter cardinalis Mettensis vulgariter nuncupatus restituit sigillum collegii in consistorio secreto*; Mollat, Estaing (wie Anm. 1 a) 1038; Strnad, Francesco Todeschini-Piccolomini (wie Anm. 84) 128 Anm. 78; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 88; Decker, Estaing (wie Anm. 1 a) 288.

b) Päpstlicher Legat: Polen – Deutscher Orden, 1454: RTA XIX/1, 492 Anm. 3. – Lothringen, Ende 1453 (?): Calmet, Bibliothèque (wie Anm. 6) 519; Robinet, Pouillé (wie Anm. 2) 502; Maigret 91.

c) Protektion des Neffen: Siehe oben Anm. 6.

d) Verwendung für die Kapitel von Metz und Verdun: De Wassebourg, Antiquitez (wie Anm. 4) f. 504<sup>v</sup> (zu Verdun: „Car luy vivant estant a Romme il avoit en singuliere recommandation tous les affaires dudict chapitre et en faisoit comme des siens propres“); Ciaconius, Vitae (wie Anm. 4) 978 (zu Verdun: „Magna cura res Ecclesiae Viridunensis prosecutus est Romae, proinde toto Clero Viridunensi gratissimus“); Calmet 519; Maigret 90; Pelt, Études (wie Anm. 9) 34 n. 110.

Ein eigenes, aus römischen Quellen noch zu erarbeitendes (Teil-)Thema wäre die Beauftragung des Kardinal mit deutschen und französischen Angelegenheiten; so etwa geschehen bei der Provision des Johann III. von Grumbach mit dem Bistum Würzburg 1455: Peter Herde, Johann III. von Grumbach, Bischof von Würzburg (1455–1466) und Papst Kalixt III., in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 41 (1979) 124–131. Im übrigen widerlegen diese Zeugnisse das Urteil des Haller-Schülers Kleo(phas) Pleyer, Étain sei wie Arces und Lapalud ohne jeden Einfluß im Kardinalskolleg gewesen und habe auch nie in Rom residiert (siehe dagegen weitere Residenzbelege zwischen 1452 und 1455 bei Bourgin 289–291): Die Politik Nikolaus V., Stuttgart 1927, 35. Zu Pleyer, einem fanatischen Nationalsozialisten der ersten Stunde, dessen Habilitationsschrift „Die Landschaft im neuen Frankreich“ 1936 auf Intervention des Auswärtigen Amtes beschlagnahmt wurde, um die Beziehungen zu Frankreich nicht über Gebühr zu belasten, siehe: Heribert Müller, ‚Eine gewisse angewiderte Bewunderung‘. Johannes Haller und der Nationalsozialismus, in: Wolfram Pyta – Ludwig Richter (Hrg.), Gestaltungskraft des Politischen. Festschrift für Eberhard Kolb (= Historische Fortschungen 63), Berlin 1998, 452 mit Anm. 33.

<sup>99</sup> Acta Cusana I/2 (wie Anm. 19 bzw. 33) Nr. 849.

zu einem Zeitpunkt noch gewichtiger Bedeutung der Synode erfolgte und ihn während der nächsten Jahre mancher Anfeindung aussetzte, scheint Guillaume Hugues sich nach Konzilsende einfach und aufs beste in die für ihn dank Nikolaus V. vorteilhaften neuen Verhältnisse eingefügt zu haben<sup>100</sup>. Oder war er auch von den Erfahrungen fünfzehnjähriger Konzilswirklichkeit desillusioniert? Es entzieht sich unserer Kenntnis, denn späte Einsichten wie sie ein Johannes von Segovia in der Klausur von Aiton formulierte (*Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*<sup>101</sup>), sind von ihm nicht überliefert. (Das einzige, ihm bisweilen zugeschriebene Werk, eine *Postilla super Psalterium*, stammt in Wirklichkeit von dem Dominikaner Hugo von St-Cher, der – Mitte des 13. Jahrhunderts – ebenfalls Kardinal von Santa Sabina war<sup>102</sup>.)

Respekt, nicht aber Sympathie nötigt seine am Ende so glanzvolle Karriere ab; Sympathie findet dagegen der Klausner von Aiton, jener „reinste Idealist unter den Basler Konziliaristen“<sup>103</sup>. So hat ein Reformator zu sein: aufrecht, grundsatztreu und unbeholfen im Angesicht der Macht, eben wie ein Segovia 1447 vor den Gesandten des französischen Königs. Als Reformator von Konsequenz eo ipso ein besserer Mensch, in seinen letzten Jahren *tenu et réputé pour béat par les paroissiens*, sollen sich am Grab des Spaniers schon bald zahlreiche Wunder ereignet haben<sup>104</sup>. Davon verlautet nach dem Tod des Guillaume Hugues am 28. Oktober 1455<sup>105</sup> weder in Santa Sabina noch in Étain etwas. Nur, für die vielzitierte Frage von Lucien Febvre „Et l’homme dans tout cela?“ ist die Vita des Archidiakons von vielleicht größerem Interesse.

<sup>100</sup> Erich Meuthen, Nikolaus von Kues in der Entscheidung zwischen Konzil und Papst, in: MFCG 9 (1971) 19–33; ders., Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie, Münster 1992, 47–51.

<sup>101</sup> Hrg. von Rolf de Kegel (= Spicilegium Friburgense 34), Freiburg/Schweiz 1995 (mit grundlegender Einführung in das Werk 61–105; „Absage an den Egalitarismus“, 104). Vgl. auch: Hermann Josef Sieben, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn u.a. 1996, 157–195; zuvor: Werner Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 19), Münster 1980, 248–251; dazu aber kritisch: Johannes Helmuth, Selbstverständnis und Interpretation des Basler Konzils, in: AKG 66 (1984) 220.

<sup>102</sup> Zuschreibung zuletzt durch Tribout de Morembert und (danach?) Aubert (beide wie Anm. 1 a), die auf einen Druck bei Koberger in Nürnberg 1498 verweisen. Dazu aber: Vera Sack, Die Inkunabeln der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau, Wiesbaden 1985, n. 1909; vgl. auch: Ludovicus Hain, Repertorium bibliographicum ..., II/1, Stuttgart-Paris 1831, n. \*8973 (S. 103 f.) (freundlicher Hinweis von Wolfgang Schmitz, Universitäts- und Stadtbibliothek Köln).

<sup>103</sup> Helmuth, Basler Konzil (wie Anm. 13) 438.

<sup>104</sup> Fromherz, Segovia (wie Anm. 83) 42 (mit Quelle). Es bleibt zu beachten, daß für Segovia, der zwar nicht zum römischen Kardinal ernannt wurde, in den letzten Lebensjahren aber nicht zuletzt dank der Zuwendungen Nikolaus' V. bestens gesorgt war: Ebd. 38. Siehe auch: Diener, Persönlichkeit (wie Anm. 84) 332 f. 338 ff; De Kegel, Johannes von Segovia (wie Anm. 101) 46 f.

<sup>105</sup> Ciaconius, Vitae (wie Anm. 4) 978; Strnad, Francesco Todeschini-Piccolomini (wie Anm. 84) 128 Anm. 78; Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 88; Decker, Estaing (wie Anm. 1 b) 289.

Aus einem Archidiakon von Metz war also der „Kardinal von Metz“<sup>106</sup> geworden, während sich sein ehemaliger Basler Mitstreiter Thomas Livingston wohl schon aus Gründen der Existenzsicherung auf Legationsreise im Gefolge des Nikolaus von Kues begeben mußte, dem seinerseits an einem Sympathiewerber mit konziliarer Vergangenheit beim deutschen Klerus gelegen war<sup>107</sup>. Segovia, Metz und der schottische Zisterzienser, aber auch Thomas von Courcelles und Rudolf von Rüdesheim: die Lebensläufe von Konziliaristen in nachkonziliarer Epoche wären allemal vergleichender Untersuchung wert (wie ebenfalls und vor allem deren gemeinsames Wirken seit den späten dreißiger Jahren in Basel und für die Basler Synode, der ohne diese „Kerngruppe“ meines Erachtens nicht solch lange Dauer beschieden gewesen wäre).

Nikolaus V. und Hugonis, Cusanus und Livingston: zwei Beispiele für weitere, erst in Ansätzen getätigte Untersuchungen, nämlich zu jenen in Basel geknüpften und über die Zeit des Konzils hinaus wirkkräftigen, parteiübergreifenden Kontakten, die teilweise zwar auf Kalkül oder Mitleid, teilweise aber auch auf der aufrichtigen Wertschätzung menschlicher und intellektueller Qualitäten des Andersdenkenden beruhten<sup>108</sup>. Ein kleiner Kreis anerkannte stillschweigend das Recht auf – den öffentlich bekämpften – Irrtum, erwies dem ehemaligen Gegner im Gedankenaustausch wie durch tätige Förderung Reverenz. Im Chorbau von Étain steckte wohl von Guillaume Hugues andernorts in Lothringen abgepreßtes Geld, doch zugleich ist er steinernes Zeugnis jener großzügigen Toleranz, an die zudem bis zur Revolution eine dort hängender roter Hut erinnerte<sup>109</sup>. Der Weg in die Provinz kann lohnen.

<sup>106</sup> Siehe etwa: Gallia Christiana Novissima (wie Anm. 90 b) I, 381 Anm. 2 (Quelle): *reverendissimo domino cardinali Metensi*; de Wassebourg, Antiquitez (wie Anm. 4) f. 504<sup>v</sup> („lequel de son vivant estoit vulgairement appellé le cardinal de Metz, pour ce qu’a sa promotion de cardinal il estoit archidiaque de Metz“); Bourgin, Cardinaux (wie Anm. 98 a) 289 ff. Vgl. die im übrigen auch für Anm. 98 einschlägigen Ausführungen von Josef Koch, Nikolaus von Kues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte IV. Briefe. Erste Sammlung (= SB Heidelberg, philosoph.-histor. Kl., Jg. 1944/48, 2. Abh.), Heidelberg 1948, 94.

<sup>107</sup> Acta Cusana I/3 (wie Anm. 19) Nr. 963, Z. 21–39. Am Ende lebte Livingston, der wahrscheinlich das ihm von Felix V. 1440 verliehene Bistum Dunkeld nie in Besitz hatte nehmen können, von ihm durch Nikolaus V. verliehenen Benefizien: J[ames] H[enderson] Burns, Scottish Churchmen and the Council of Basle, Glasgow 1962, 13 85; Morimichi Watanabe, Nikolaus von Kues – Richard Fleming – Thomas Livingston, in: MFCG 6 (1967) 175; vgl. auch: D. Shaw, Thomas Livingston, a Conciliarist, in: Records of the Scottish Church History Society 12 (1955) 132 ff.

<sup>108</sup> Siehe bislang etwa: Rudolf Haubst, Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern, in: MThZ 2 (1951) 115–129; Müller, Franzosen (wie Anm. 22) II, 834 ff.

<sup>109</sup> Maigret, Huin (wie Anm. 1 b) 91; vgl. Ciaconius, Vitae (wie Anm. 4) 978: „Ecclesiam Paroecialem in Villa de Estain curavit aedificari eo schemate quo etiam nunc inuentium oculis apparuit“.

# Die Konfessionsgesellschaft

## Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung<sup>1</sup>

Von Andreas Holzem

In den zyklisch wiederkehrenden, mit spezifischen Bedeutungen gefüllten Zeitrhythmen der frühen Neuzeit spielte neben dem christlichen Festkalender auch der Neujahrstag eine für das Selbstverständnis der Gesellschaft zentrale Rolle. Während ländliches und städtisches Brauchtum die Jahreswende mit apotropäischen Riten und Praktiken umgab<sup>2</sup>, versuchten weltliche und geistliche Obrigkeiten zum neuen Jahr kosmische, kultische und politische Ordnungen definitiv zu umreißen. Der zur ideellen Führungsgruppe der stadtmünsterischen Geistlichkeit zählende Matthäus Tympius, Rektor des *Collegium Dettenianum*, einer Studienstiftung für Schüler des Jesuitenkollegs, veröffentlichte in der Mitte des 17. Jahrhunderts einen Band mit Neujahrspredigten<sup>3</sup>. Die als Anleitung für den Seelsorgeklerus gedachten „Geistliche[n] Geschenck“ verstanden sich als religiös fundierte Ständelehre. Aus der Schrift und aus der Beschaffenheit der Welt und ihrer Geschöpfe folgten die „Sehr nothwendigen Reguln des Lebens / in welchen

---

<sup>1</sup> Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 23. Januar 1998. Meinem Lehrer, Professor Dr. Arnold Angenendt, in großer Dankbarkeit zugeeignet.

Die Fußnoten verzeichnen nur die unmittelbar herangezogene Literatur. Weiterführende Bibliographien wurden jeweils vermerkt. Materialgrundlage für die hier summarisch beanspruchten Teilphänomene: Andreas Holzem, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800, Habilitationsschrift Münster 1996 (= Forschungen zur Regionalgeschichte), Paderborn-München-Wien-Zürich voraussichtlich 1999.

<sup>2</sup> Paul Münch, Lebensformen in der Frühen Neuzeit 1500–1800, Berlin 1992, 170. Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 2: Dorf und Stadt, München 1992, 134.

<sup>3</sup> Newen JahrsPredigen / Oder: Deutliche Anweisung / wie die Seelsorger (welche hiemit grösserer Mühe vnnd Arbeit oberhebt werden) auß H. Schrift vnd der gantzen Welt Creaturn / als auß zweyen grossen Kisten / nach vraltem löblichen Gebrauch / am Newen JahrsTag / allen Ständen Ihrer zubehör / besondere Geistliche Geschenck zum Newen Jahr außtheilen sollen. [...] Gestellt durch Matthæum Tympium Theologum [...] Gedruckt zu Münster in Westphalen / Bey Bernhardt Raßfeldt / im Jahr 1649.

ein jeglicher Christ / weiß Standts oder Würden er ist / als in einem Spiegel erlernen kann / wie er sich nach Gottes Wort / in seinem Ampt vnnnd Beruff vnverweißlich verhalten soll<sup>4</sup>. Diesen Spiegel hielt Tympius auch der Regierung des Hochstifts Münster vor: „Wiewol nun der freundlichkeit der Sitten vnd Sanftmuth das fürnehmste Kleynot ist aller Christen / dennoch ist sie insonderheit lieblich vnd angenehm / in der Obrigkeit. [...] Andere irdische König tragen vnd führen in ihren gewaltigen Wapffen oftmahl Löwen / Adler / Trachen vnnnd dergleichen wilde Thieren / damit sie allen Menschen ein Forcht vnd verwunderung einstossen: aber vnsers Königs Christi Jesu fürnehmest Wapffen ist die Güte und Sanftmuth eines Lambs / [...] Diesem Lamb [...] muß die Obrigkeit folgen“<sup>5</sup>. Am Ende des Dreißigjährigen Krieges und unter dem Eindruck des Westfälischen Friedens zeichneten die Predigten des Tympius den katholischen Konfessionsstaat in direkter Christusbachfolge als Gestaltungsaufgabe der Obrigkeit.

Matthias Timpe, so sein Geburtsname, war der Sohn eines westmünsterländischen Pfarrers der Nachreformationszeit<sup>6</sup>. Wie sein Vater strebte er eine geistliche Karriere an<sup>7</sup>. Aber – anders als sein Vater, der indifferente und in Kategorien familiendynastischer Berufserblichkeit denkende Priester eines Ackerbürgerstädtchens – gehörte Tympius zur ersten Generation des jesuitisch geprägten Klerus im Hochstift Münster, zu jener Gruppe, die den „Wachwechsel“ der stadtmünsterischen Religiosität am Ende des 16. Jahrhunderts mitrug und vorantrieb<sup>8</sup>. Die unentschiedene Katholizität der Mehrheit sollte ebenso eliminiert werden wie das halböffentliche Luthertum einer nicht unbedeutenden Minderheit bis in die Kreise des Rates hinein<sup>9</sup>. Tympius gehörte zur Trägerschicht dessen, was im Perspektivgefälle derzeitiger Forschung als Prozeß der ‚katholischen Konfessionalisierung‘<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Ebd. Titelblatt.

<sup>5</sup> Ebd. 21.

<sup>6</sup> P. Bahlmann, Art. „Tympe, Matthäus T. (Tympius, Timpe)“, in: ADB 39, Leipzig 1895, 53–55.

<sup>7</sup> Zur „Familiarität“ des westfälischen Klerus bis ins späte 16. Jahrhundert: Werner Freitag, *Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803* (= Studien zur Regionalgeschichte 11), Bielefeld 1998, 92–98. Andreas Holzem, *Der Konfessionsstaat 1555–1802* (= Geschichte des Bistums Münster 4), Münster 1998, 284–286.

<sup>8</sup> Ronnie Po-Chia Hsia, *Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618* (= Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster NF 13), Münster 1989, 72–82 f. 87–125–128 und passim.

<sup>9</sup> Heinz Duchhardt, *Protestanten und „Sektierer“ im Sozial- und Verfassungsleben der Bischofsstadt im konfessionellen Zeitalter*, in: Franz Josef Jakobi (Hrg.), *Geschichte der Stadt Münster*, Bd. 1, Münster 1993, 217–274. Alwin Hanschmidt, *Zwischen bürgerlicher Stadtautonomie und fürstlicher Stadtherrschaft (1580–1661)*. Ebd. 249–299. Alois Schröer, *Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1585–1648)*, 2 Bde., Münster 1986–1987. Po-chia Hsia, *Gesellschaft und Religion* (wie Anm. 8). Holzem, *Konfessionsstaat* (wie Anm. 7) 122–219 (Lit.).

<sup>10</sup> Zum Begriff: Wolfgang Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ARG 68 (1977), 226–252. Ders., *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ZHF 10 (1983) 257–277. Ders., *Reformation, Counter-Reforma-*

bezeichnet wird. Indem er als Vertreter eines scharf umgrenzten konfessionellen Bewußtseins, eines als „militant“ gekennzeichneten Katholizismus<sup>11</sup>, im Rahmen seiner religiösen Ständelehre die Rolle des Staates thematisiert, darf er als Gewährsmann in einer jüngst neu aufgebrochenen Debatte um Geltung und Reichweite des Konfessionalisierungsparadigmas insgesamt beansprucht werden.

### 1. Religion und Modernisierung: ,Konfessionalisierung' als Leitkategorie

Der im katholischen Bereich vollzogene forschungsgeschichtliche Wandel der Leitideen von Hubert Jedin's Begriffspaar ,Gegenreformation/Katholische Reform'<sup>12</sup> über Ernst Walter Zeedens Konzept der ,Konfessionsbildung'<sup>13</sup> bis hin zur ,Konfessionalisierung' stieß nicht nur thematische, sondern auch methodische Entwicklungen an. Die Begrifflichkeit der Zeeden-

---

tion, and the Early Modern State. A Reassessment, in: CHR 75 (1989) 383–404. Ders., Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas, in: Saeculum 43 (1992) 231–255, hier 248–253. Ders., Was ist katholische Konfessionalisierung? in: Ders. – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 419–452. Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988) 1–45. Ders., Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Reinhard – Ders. (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 1–49. Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (= EdG 12), München 1992.

Zur interkonfessionellen Erprobung: Heinz Schilling (Hrg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte (= SVRG 195), Gütersloh 1986. Hans Christoph Rublack (Hrg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte (= SVRG 197), Gütersloh 1992. Wolfgang Reinhard – Heinz Schilling (Hrg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte (= RST 135), Münster 1995 (zugleich: [= SVRG 198], Gütersloh 1995).

Hinweis zur Schreibweise: Begriffe in einfachen Anführungszeichen (z.B. ,Konfessionalisierung') meinen das wissenschaftliche Paradigma, Begriffe ohne Anführungszeichen den jeweils mit diesen Leitbegriffen bezeichneten Prozeß selbst.

<sup>11</sup> Po-chia Hsia, Gesellschaft und Religion (wie Anm. 8) 125.

<sup>12</sup> Hubert Jedin, Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe, Luzern 1946. ND in: Ernst Walter Zeeden (Hrg.), Gegenreformation (= WdF 311), Darmstadt 1973, 46–81.

<sup>13</sup> Ernst Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München 1965. Ders., Das Zeitalter der Gegenreformation, Freiburg-Basel-Wien 1967. Ders., Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: Ders. (Hrg.), Gegenreformation (wie Anm. 12) 85–134. Ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 15), Stuttgart 1985.

Schule betonte inhaltlich noch eher das Trennende: die Herausbildung der neuzeitlichen Konfessionskirchen als Großstrukturen und ihre Verfestigung zu religiös-kulturellen Systemen mit festen Elementen (scharf umrissene Lehre, eingegrenzt in Bekenntnisformeln, besonderer Kultus, je spezifische Frömmigkeit und alltägliche Lebensform). Aber sie ging methodisch von der Personengeschichte (Reformpapsttum, Jesuitenorden, habsburgische Kaiser, bayerische Herzöge, einige entschlossene Fürstbischöfe) zur Institutionengeschichte über (Synoden, Konvente, Kirchenräte, Kapitel, Universitäten und – breit überlagernd – die Visitationen). Demgegenüber bezeichnet das von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling zunächst getrennt entwickelte, nun aber in seiner relativen Gleichläufigkeit zusammengeführte Konzept ‚Konfessionalisierung‘ thematisch nicht in erster Linie die Aufspaltung des abendländischen ‚*Corpus Christianum*‘ in zwei bzw. später drei klar separierte Konfessionen, betont also in erster Linie nicht die Auseinanderentwicklung, sondern interessiert sich vielmehr für den unter diesen Konfessionen formal weitgehend parallel ablaufenden inneren Umbildungsprozeß, der auf Zentralisierung und Bürokratisierung von Welt- und Kirchenherrschaft und auf die Disziplinierung der Gläubigen abzielte. Methodisch versteht sich die Konfessionalisierungsforschung von der Gesellschaftsgeschichte her, orientiert sich an der Modernisierungstheorie und fragt nach den Wirkungen religiöser Umbruchprozesse und Entwicklungsströme auf die frühneuzeitliche Welt des Politischen, des Sozialen und des Mental-Kulturellen. Der Begriff soll bezeichnen „einen gesellschaftlichen Fundamentaltvorgang, der in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates, mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche Gesellschaft nicht personal-fragmentiert, sondern institutionell-flächenmäßig organisiert war, sowie parallel zur Entstehung des modernen kapitalistischen Wirtschaftssystems das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte. [...] Dabei wirkten die kirchlich-religiösen, politischen, sozialen und ökonomischen Kräfte nach Art eines Syndroms [...] von an sich jeweils originären Wirkfaktoren, die in wechselseitiger Beeinflussung gemeinsam die Gesamtrichtung des Wandels bestimmen“<sup>14</sup>.

Die Operationalisierung des Konzeptes ‚Konfessionalisierung‘ ist nicht zuletzt ein Quellenproblem. Gesellschaftlichen Wandel zu beschreiben, der in die Breite und in die Tiefe wirkte, stößt jenseits institutionellen Handelns,

<sup>14</sup> Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 4. Für das Verständnis der derzeitigen Debatte um den ‚Etatismus‘ in der Konfessionalisierungsforschung (s.u.) ist zu beachten, daß Reinhard den Begriff enger faßt. Er löst bei ihm zwar als „sozialwissenschaftlich angereicherte Variante der Deutung des Phänomens“ Zeeuens Begriff der ‚Konfessionsbildung‘, nicht aber den des ‚Konfessionellen Zeitalters‘ ab. ‚Konfessionalisierung‘ meint hier ausschließlich einen „genau definierten und beschriebenen, von den Obrigkeiten betriebenen (!) Prozeß“, der nicht alle Alternativen des Zeitalters mit umgreifen muß; vgl. ders., Rezension von Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, in: ZHF 22 (1995) 267–269, hier 268 f.

jenseits obrigkeitlich angestoßener Akkulturationsprozesse auf eine noch weitgehend illiterate, jedenfalls trotz zunehmender Basisbildung<sup>15</sup> ohne Produktion von selbstreflexer Schriftlichkeit lebende Bevölkerungen. Wenn man an den Perzeptionen obrigkeitlichen Handelns interessiert war und die summarischen Auskünfte der Visitationsakten präzisieren und personalisieren wollte, ließ sich das Quellenproblem nur durch eine gegen den Strich gebürstete Lektüre von Nieder- und Kirchengerichtsakten überwinden. Unter anderem diese Schwierigkeit des Zugriffs führte dazu, daß sich die Konfessionalisierungsforschung über weite Strecken als Kirchenzuchtsforschung etablierte<sup>16</sup>. Heinz Schilling als einer der Nestoren des Konzepts förderte diese tendenzielle Engführung in eigenen Forschungsschwerpunkten, getragen vom Gedanken des Reformiertentums als einer „Zweiten Reformation“ im Sinne einer vorrangigen „Reformation des Lebens“<sup>17</sup>. Diese Engführung war stets nur praktisch, nicht programmatisch, da er in seinen theoretischen Publikationen die Weite der Gesamtproblematik immer von neuem auslotete und in großer Hörbereitschaft erweiternde, selbst gegenläufige Aspekte zu integrieren bestrebt war<sup>18</sup>. Dennoch wurde die Konfessionalisierung vor allem als eingrenzende Disziplinierung, weniger als kulturelle Weiterung gedacht und beschrieben. Im sachlichen Gefälle dieser Quellen und ihrer Verarbeitung wuchs das Konfessionalisierungs- mit dem Sozialdisziplinierungsmodell Gerhard Oestreichs<sup>19</sup> zusammen, jenem früh-

<sup>15</sup> Andreas Holzem, „... quod non miserit prolem ad scholam“ – Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster, in: AKuG 78 (1996) 325–362 (Lit.).

<sup>16</sup> Statt zahlreicher Einzelbelege: Heinz Schilling, Die Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive – eine Zwischenbilanz, in: Ders. (Hrg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (= ZHF, Beih. 16), Berlin 1994 (Lit.). Heinrich Richard Schmidt, Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit, in: Peter Blickle (Hrg.), Theorien kommunaler Ordnung in Europa (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 36), München 1996, 181–214 (Lit.).

<sup>17</sup> Heinz Schilling, Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? – Die Tätigkeit des Emdener Presbyteriums in den Jahren 1527–1562 (Mit vergleichenden Betrachtungen über die Kirchenräte in Groningen und Leiden sowie mit einem Ausblick ins 17. Jahrhundert, in: Wilfried Ehbrecht – Ders. (Hrg.), Niederlande und Nordwestdeutschland, 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 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 29), Wiesbaden 1989, 265–302. Ders., Die frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle, in: Paolo Prodi (Hrg.), Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 28), München 1993, 199–235 (dort Lit. und Quelleneditionen).

<sup>18</sup> Vgl. etwa Heinz Schilling (Red.), Schlußdiskussion, in: Ders. (Hrg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 439–467, hier 453 f. Ders., Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 16–40.

<sup>19</sup> Gerhard Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: Ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, 179–

neuzeitlichen Entwicklungsprozeß, der mit der inneren Staatsbildung und Territorialisierung, aber eben auch der territorialen Kirchenherrschaft in engstem Zusammenhang steht<sup>20</sup>. Dieses Interpretament als „sozialgeschichtlich gewendete Variante des Absolutismusbegriffs“<sup>21</sup> war jedoch vor allem durch seine inhaltliche Begründung in einer neostoisch-späthumanistischen Staatsphilosophie, die das Leiden am „revolutionär-brutale[n] Grundverhalten in allen Lagern des konfessionell gespaltenen Europa“ durch eine „geistig-moralische und psychologische Strukturveränderung des politischen, militärischen, wirtschaftlichen Menschen“<sup>22</sup>, überwinden sollte, nur sehr bedingt anschlussfähig an eine Leitidee, die ihre Ableitung aus diesen antagonistischen christlichen Bekenntnissen (*confessio*) dezidiert reklamierte<sup>23</sup>. Der „Disziplinierungsgrund und -zweck“<sup>24</sup> – die „Verwirklichung der Ordnung“, gestützt auf die Vernunft<sup>25</sup> – setzte gerade eine „Enttheologisierung“, ja „Entkonfessionalisierung“ voraus, um in Anlehnung an das Vorbild des starken römischen Staates den konfessionellen Bürgerkrieg zu beenden<sup>26</sup>. In die Wertschätzung der „*auctoritas, temperantia, constantia* und *disciplina*“<sup>27</sup> seien zwar „religiös-ethische Vorstellungen“ eingeflossen, diese aber seien gerade nicht mehr aus dem Arsenal der sich bekämpfenden

---

197. Stefan Breuer, Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault, in: Christoph Sachße – Florian Tennstedt (Hrg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik, Frankfurt a.M. 1986, 45–69. Winfried Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“, in: ZHF 14 (1987) 265–302.

<sup>20</sup> Vgl. als ersten deutlichen historiographischen Niederschlag eines notwendigen funktionalen Zusammenhangs der – als „erste Phase der von Gerhard Oestreich so genannten absolutistischen ‚Sozialdisziplinierung‘“ interpretierten – Konfessionalisierung mit der „Machtentfaltung des werdenden modernen Staates“ Reinhard, Zwang (wie Anm. 10) 267–277, hier 268. Zur Kritik vgl. Heinrich Richard Schmidt, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265 (1997) 639–682, hier 640–648. Ders., Gemeinde und Sittenzucht (wie Anm. 16) 182–184.

<sup>21</sup> Winfried Schulze, Einführung in die neuere Geschichte, Stuttgart 1987, 67.

<sup>22</sup> Oestreich, Strukturprobleme (wie Anm. 19) 188.

<sup>23</sup> Vgl. Statement Reinhard in der Schlußdiskussion, in: Ders. – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 454.

<sup>24</sup> Dietmar Willoweit, Katholische Reform und Disziplinierung als Element der Staats- und Gesellschaftsorganisation, in: Prodi (Hrg.), Glaube und Eid (wie Anm. 17) 113–132, hier 129. Vgl. „zur Bedeutung von Staat und Recht für den Prozeß der Konfessionalisierung“ ders., Katholischer Konfessionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem, in: Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 228–241, hier 228.

<sup>25</sup> Schulze, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 19) 265 f.

<sup>26</sup> Reinhard Blänkner, „Absolutismus“ und „frühmoderner Staat“. Probleme und Perspektiven der Forschung, in: Rudolf Vierhaus u.a. (Hrg.), Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 104), Göttingen 1992, 48–74, hier 58 f.

<sup>27</sup> Oestreich, Strukturprobleme (wie Anm. 19) 190 f. Schulze, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 19) 270.

Konfessionskirchen genommen, sondern aus der späthumanistischen Antikenrezeption: „Sozialdisziplinierung ist ein säkularer Prozeß, der durch die religiöse Disziplinierung unterstützt, aber nicht bestimmt wird“<sup>28</sup>. Trotz dieser tendenziell gegenläufigen Rückbindung an jeweils zugrundeliegende Inhalte führte gerade die Koppelung des Disziplinierungs- an den Konfessionalisierungsbegriff zur Entstehung eines Denkkomplexes, demzufolge frühmoderner Staat und Konfessionskirche in einer symbiotischen Ausbildung geistiger und institutioneller Kapazitäten zur Regulierung von Frömmigkeit und Untertanenverhalten zusammenarbeiten, freilich nie mit einer undifferenzierten Übernahme der Oestreich'schen ‚Sozial-‘ bzw. ‚Fundamentaldisziplinierung‘, sondern mit dem Versuch jeweils gegenstandsadäquater Anpassungen, die teils erhebliche Umbauten nach sich zogen. „Aus dieser Perspektive rückt die Konfessionalisierung von einem Nebenschauplatz des Rationalisierungs-, Disziplinierungs- und Zivilisationsprozesses gleichsam in die Mitte jenes Weges, der zur ‚Entstehung des modernen Menschen‘ (Muchembled) führte“<sup>29</sup>. Freilich ist stets gesehen worden, daß ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Sozialdisziplinierung‘ nicht gleichgesetzt werden können<sup>30</sup> und daß „Sündenzucht“ und „Kriminalzucht“ in Bezug auf Träger, Motive, Verfahrensformen und Ziele deutlich voneinander geschieden werden müssen<sup>31</sup>. Aber weil angesichts der erkennbaren losen Affinität der logische Status der gegenseitigen Bezogenheit von ‚Sozialdisziplinierung‘, ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Kirchenzucht‘ nicht wirklich geklärt worden war<sup>32</sup>, konnte nicht nur die Sozialdisziplinierung als „übergreifen-

<sup>28</sup> Schulze, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 19) 279. Willoweit, Katholischer Konfessionalismus (wie Anm. 24) 232, faßt Konfessionalisierung zugleich als „Reform des politischen Gemeinwesens“ und „Stabilisierung des Obrigkeitsstaates“, welche Entwicklung des Fundamentes der „alle Untertanen in gleicher Weise verpflichtenden Religion“ unabdingbar bedurfte. Allerdings sieht er diese Tendenz als Fortschreibung spätmittelalterlich-landesherrlichen Engagements für kirchliche Reform und Disziplin und fragt hypothetisch, „ob nicht eine entsprechende Entwicklung auch unter den Bedingungen einer fortbestehenden Einheitskirche hätte ablaufen müssen“. Daher erhält bei ihm „religionspolitische Territorialisierung“ den Vorrang vor „Konfessionalisierung“.

<sup>29</sup> Michael Prinz, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neuere Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit, in: WF 42 (1992) 1–25, hier 14.

<sup>30</sup> Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 6.

<sup>31</sup> Heinz Schilling, „Geschichte der Sünde“ oder „Geschichte des Verbrechens“? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte des frühneuzeitlichen Kirchenzucht, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 12 (1986), 169–192. Ders., ‚History of Crime‘ or ‚History of Sin‘? Some Reflections on the Social History of Early Modern Church Discipline, in: E. I. Kouri – Tom Scott (Hrg.), *Politics and Society in Reformation Europe*. Festschrift Geoffrey Elton, London 1987, 289–310.

<sup>32</sup> Meistrezipiert die Position Schillings, wonach ‚Konfessionalisierung‘ in ihrem Teilaspekt ‚Kirchenzucht‘ auch, aber nicht ausschließlich ‚Sozialdisziplinierung‘ sei, ohne daß letztere sich darin erschöpfe; vgl. ders. (Hrg.), *Reformierte Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 455 (Statement Schlußdiskussion). Ders., *Kirchenzucht* (wie Anm. 16) 17: Kirchenzucht sei Sozialdisziplinierung, aber in Grundlagen, Zielen und Mitteln von Kriminalzucht zu scheiden. Enger aufeinander bezogen bei Reinhard, *Zwang* (wie Anm. 10), 277: Konfessionalisierung als „erste Phase der Sozialdisziplinierung“. Ders.,

der Gesamtprozeß<sup>33</sup> begriffen werden, sondern wurde auch für die ‚Konfessionalisierung‘ der Rang einer Fundamentalkategorie zur Interpretation makrohistorischer Entwicklungslinien der Frühneuzeit beansprucht<sup>34</sup>, weil „Religion und Kirche [...] als zentrale und tragende Strukturachsen der Gesellschaft insgesamt, ohne die politisches und gesellschaftliches Leben nicht voll funktionsfähig waren“<sup>35</sup>, beschrieben wurden. Weitgehend konfessionsparallel, so der Ansatz, vollzog sich ein innerer Umbildungsprozeß, der Welt- und Kirchenherrschaft tiefgreifend veränderte. Die Gläubigen zu verchristlichen, die Untertanen zu disziplinieren, Staat und Gesellschaft zu durchdringen mit intensiv gelebter Religiosität, gemeindliches und öffentliches Leben zentral zu steuern, Rationalität des Handelns zu gewinnen, das versuchten alle Konfessionsgesellschaften im Gefolge der abendländischen Kirchenspaltung. ‚Konfessionalisierung‘ als Leitperspektive ist somit mit der Modernisierungstheorie konstitutiv verbunden, beschreibt unter anderem die „frühmoderne Normierung und Formierung von Verhalten, Glauben, Denken und Empfinden“<sup>36</sup>. Vor deren Hintergrund verfolgt das Konfessionalisierungsparadigma ein nicht primär religions- oder christentums-, sondern allgemeines Erklärungsziel, nämlich jenen Transformationsprozeß, „der die ständische Welt Alteuropas umformte in die moderne demokratische Industriegesellschaft“<sup>37</sup>.

Lange Zeit haben diese Begriffe den Diskurs erfolgreich organisiert; die Literatur ist mittlerweile Legion und kann hier nicht im einzelnen referiert werden<sup>38</sup>. Die erfolgreiche Anwendung des Theorems in lokalen und regio-

---

Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 421: „mehr oder weniger eine Variante von Sozialdisziplinierung“; vgl. aber zum Verständnis oben Anm. 14. Zur Diskussion Olaf Mörke, Die politische Bedeutung des Konfessionellen im Deutschen Reich und in der Republik der Vereinigten Niederlande, oder: War die Konfessionalisierung ein „Fundamentalvorgang“? in: Ronald G. Asch – Heinz Duchhardt (Hrg.), Der Absolutismus – ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1550–1700), Köln-Weimar-Wien 1996, 125–164, hier 126–128. Heinz Schilling, Disziplinierung oder „Selbstregulierung der Untertanen“? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht, in: HZ 264 (1997) 675–691, hier 689 f.

<sup>33</sup> Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 6.

<sup>34</sup> Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 40 f.: „universalgeschichtlicher Prozeß“ bzw. „Kardinalprozeß, ohne den es keine europäische Neuzeit gegeben hätte“.

<sup>35</sup> Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 2.

<sup>36</sup> Schilling, Disziplinierung (wie Anm. 32) 676.

<sup>37</sup> Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 4.

<sup>38</sup> Vgl. vor allem die drei Tagungsbände zur reformierten, lutherischen und katholischen Konfessionalisierung (wie Anm. 10). Schilling (Hrg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16). Schmidt, Konfessionalisierung (wie Anm. 10). Die Habilitationsschrift von Heinrich Richard Schmidt, Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (= Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41), Stuttgart-Jena-New York 1995, ist wegen ihres „kompendienhaf-

nalen Einzelstudien förderte aber gleichzeitig eine Fülle von Besonderheiten, Abweichungen und Gegenläufigkeiten zutage, die lange Zeit das Modell als solches modifizierend verfeinerten. In dem Maß, in dem sich die Fachdiskussion der vergleichenden Zusammenführung dieser Einzelergebnisse und damit dem zuwendet, was das Konfessionalisierungsparadigma von seiner Anlage her erheischt, drohen diese konfessionellen und politikräumlichen Eigenheiten den Gesamtentwurf in Frage zu stellen. Jedenfalls werden zunehmend skeptische, teils ganze Segmente des Paradigmas ablehnende Argumentationen vorgetragen (2.).

Der folgende Versuch beansprucht nicht, die unterschiedlichen Argumentationsfiguren zu einer neuen Synthese zusammenzuführen. Es geht darum, einige für die aktuelle Diskussion relevante Aspekte eigener Studien zur katholischen Konfessionalisierung des Münsterlandes<sup>39</sup>, vor allem zur Rolle des Staates (3.), der Konfessionskirche (4.) und der Gemeinden (5.) vergleichend einzuführen, um daraus Konsequenzen für die Forschungspraxis abzuleiten (6.).

## 2. Staatsbildung und Verchristlichung: das Problem des ‚Etatismus‘

Die Rolle des Staates und des staatlichen Bekenntniszwangs für die Entwicklung der Konfessionsgesellschaft steht neu zur Diskussion. Der Berner Historiker Heinrich Richard Schmidt trat kürzlich an mit einem „Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung“<sup>40</sup>, während man bislang stets angenommen hat, daß die Konfessionalisierung auf dem Zusammenwirken staatlichen und kirchlichen Wollens aufgeruht habe. Schmidt hat untersucht, wie sich die konfessionelle Disziplinierung in zwei Dörfern im Umland des reformierten Stadtstaates Bern ausgewirkt hat. Die zehn Gebote wurden zur Grundlage einer öffentlich-christlichen Moral, welche die Reinheit der Abendmahlsgemeinschaft sicherzustellen hatte; dahinter stand – gegen alle Annahmen Max Webers – eine vorreformatorisch bereits nachweisbare und offenbar überkonfessionell gültig bleibende Vergeltungstheologie, derzufolge Gott die Sünden der einzelnen mit kollektiver Heimsuchung ahndete, und die mit ihrer Strafdrohung und Belohnungsverheißung letztlich didaktische Zwecke verfolgte<sup>41</sup>. Die überaus material- und facettenreiche Studie kann hier nicht ausführlich gewürdigt werden; einzugehen ist vor allem auf den Perspektivwechsel, auf dem sie aufbaut.

---

ten Charakters“ zur internationalen Kirchenzuchtsforschung hervorgehoben worden; Schilling, *Disziplinierung* (wie Anm. 32) 683.

<sup>39</sup> Holzem, *Religion* (wie Anm. 1). Einstweilen: Ders., *Katholische Konfession und Kirchenzucht. Handlungsformen und Deliktfelder archidiaconaler Gerichtsbarkeit im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Westfälische Forschungen* 45 (1995) 295–332. Ders., *Konfessionsstaat* (wie Anm. 7).

<sup>40</sup> Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 19) 639.

<sup>41</sup> Schmidt, *Dorf und Religion* (wie Anm. 38) 3–11.

Schmidt beschreibt die aus der öffentlich-christlichen Moral hervorgehende „staatlich angeleitete Ordnung einer beständigen kollektiven Buße“ als „Selbstzucht der Untertanen Gottes, die dessen Strafruten fürchten“<sup>42</sup>. Kirchenzucht erscheint im Zentrum gemeindlicher Praxis. Die religiöse Heilshoffnung der Christen wurde nicht mehr allein an den staatlichen Bekenntniszwang, sondern ebenso an den öffentlichen Sittenzwang gebunden. Die dafür zuständigen Chorgherichte können „ohne ihre kommunale Verankerung nicht verstanden werden.“ Schmidt konzipiert die „Kommune als Ensemble von gesellschaftlichen Verhältnissen“ nicht nur als den „Handlungsrahmen“, sondern auch als den „Auftraggeber“ der Sittenzucht<sup>43</sup>. Daß Konfessionalisierung nicht allein obrigkeitliche Steuerung bedeutete und daß man nach den Wegen ihrer Perzeption fragen muß, ist stets gesehen worden<sup>44</sup>. Hier aber ist generell „die Gemeinde [...] zum Zentrum der Betrachtung gemacht“<sup>45</sup>. Dieser Ansatz hat zwei heuristische Voraussetzungen: zunächst einen Konfessionalisierungsbegriff, der sich explizit auf jene Gehalte konzentriert, die Ernst Walter Zeeden als ‚Konfessionsbildung‘ bezeichnet hatte. Damit ist schon im Begriff die Bedeutung des staatlich-politischen Sektors deutlich zurückgenommen; der gesellschaftliche Sektor hingegen erscheint anders akzentuiert: nicht mehr als Entwicklung des modernen Menschen auf dem Weg in die Marktgesellschaft, sondern als „christliche Kultur“ im Alltag des „gemeinen Mannes“<sup>46</sup>. Sodann speist sich dieser Ansatz aus jenem Kirchenverständnis, das im Zusammenhang der oberdeutschen Kommunalismus-Forschung Peter Blickles und seiner Schule entwickelt worden ist. Demzufolge brachte der spätmittelalterliche Prozeß der Verstädterung und Verdorfung neben dem parochialen ein kommunales Kirchenwesen hervor<sup>47</sup>; die Reformation habe dann die Ekklesiologie ganz auf die Gemeinde zentriert, „die Gerichtsbarkeit über den Vollzug der Religions- und Sittenvorschriften“ gewissermaßen „parochialisiert“ und die Ehre Gottes und den gemeinen Nutzen zusammengebunden<sup>48</sup>. Anders als

<sup>42</sup> Ebd. 10.

<sup>43</sup> Ebd. 59.

<sup>44</sup> Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 31: Frage nach den „Mitteln und Wegen der Verankerung [...] im Subjekt oder in der ‚Seele‘ des einzelnen Menschen“; ebd. 46: „Geschichte der Erfahrungen und Verarbeitung von Veränderungen“. Ders., Kirchenzucht (wie Anm. 16) 23 f.: „Individual- wie sozialpsychologische Tiefenwirkung religiös bestimmter Normierung von Denken und Handeln“.

<sup>45</sup> Schmidt, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 20) 682.

<sup>46</sup> Schmidt, Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 1. Ders., Sozialdisziplinierung (wie Anm. 20) 639.

<sup>47</sup> Vgl. z.B. Peter Blickle, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985. Rosi Fuhrmann, Dorfgemeinde und Pfründstiftung vor der Reformation. Kommunale Selbstbestimmungschancen zwischen Religion und Recht, in: Peter Blickle – Jürgen Kunisch (Hrg.), Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600 (= ZHF, Beiheft 9), München 1989, 77–112. Dies., Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftungen auf dem Lande vor der Reformation (= Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 40), Stuttgart-Jena-New York 1994.

<sup>48</sup> Peter Blickle, Einführung, in: Ders. (Hrg.), Theorien (wie Anm. 16) 1–17, hier

Blickle, der den Kommunalismus auf Oberdeutschland begrenzt und der ihn nach dem Ende des Bauernkrieges verkümmern und den landesfürstlichen Zentralismus vordringen sieht, macht Schmidt gerade an der Fortdauer einer protestantischen Sittenzucht, die „gerade wegen [ihrer] disziplinierenden Tendenzen die Kommune gestärkt hat“ und die „organisatorisch und funktional mit der Gemeinde verbunden war“<sup>49</sup>, eine räumliche und zeitliche Entgrenzung des Theorems ‚Kommunalismus‘ fest. ‚Konfessionalisierung‘ wird damit erneut an eine Leitidee der politischen Strukturgeschichte angebunden.

Daraus entsteht eine anders konturierte Fragestellung, welche die Kirche vor Ort als „Selbstthematization des ländlichen Christentums“ daraufhin befragt, „wieweit der überschießende Impuls des Christlichen verhaltensprägend war“<sup>50</sup>. Das Ergebnis: „Eine auch nur vage als kontinuierliche Besserung apostrophierbare Veränderung kann [...] nicht ausgemacht werden. Kontinuierlich ist nur der Widerstand gegen das, was dem Dorf nicht nutzt oder einsichtig gemacht wird“<sup>51</sup>. Für beide Tafeln des Dekalogs, für die religiösen und sozialen Normen, gilt Vergleichbares. Kirchliche Sittenzucht wirkte nur, wo sie sich mit kommunalem Wollen deckte: wo religiöse Gleichgültigkeit und soziale Unverträglichkeit die familiäre Stabilität, Frieden und Sicherheit gefährdeten. Das Dorf war nicht ungläubig, wies aber genau jenen obrigkeitlichen Impetus der Sittenzucht ab, der über eine soziale Regulierung, über den Ausgleich von Interessen hinausging: Die Gemeinde setzte das Maß ihrer eigenen Disziplinierung. Darum soll der sich religiös verstehende Staat als bloßes Akzidenz aus der Konfessionalisierungsdebatte gleichsam eliminiert werden: „Innerhalb der Gemeinde setzen Geschlechter- und Sozialgruppen mit spezifischen Interessen die Konfessionalisierung, deren Vorgaben durch den Pfarrer oder die Obrigkeit sie selektiv aufgreifen, in die Tat um.“ Durch „Gerichtsnutzung“ löse die Gemeinde eine vermeintlich von oben initiierte, religiös motivierte staatliche Sittenzucht in „„Dienstleistungen“ für die Gesellschaft“ auf; der Staat entwickle sich als Antwort auf die Regulierungsbedürfnisse von unten. Christenleben fügt seine religiöse Heilshoffnung ein in den Horizont gemeindlicher Regeln und Lebensvollzüge. Damit ist nicht nur der ‚Etatismus‘ in der Konfessionalisierungsforschung, sondern die Konfessionalisierung als mehrdimensionales Beziehungsmodell zwischen mikro- und makrohistorischen Zugangs-

5 f. 8. Zum Kommunalismusbegriff: Ders., *Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*, in: HZ 242 (1986) 529–556. Ders., *Die Reformation vor dem Hintergrund von Kommunalisierung und Christianisierung. Eine Skizze*, in: Ders. – Kunisch (Hrg.), *Kommunalisierung und Christianisierung* (wie Anm. 47) 9–28. Ders., *Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht*, in: Ders. (Hrg.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich* (HZ Beiheft NF 13), München 1991, 5–38. Ders., *Begriffsverfremdung. Über den Umgang mit dem wissenschaftlichen Ordnungsbegriff Kommunalismus*, in: ZHF 22 (1995) 246–253.

<sup>49</sup> Schmidt, *Gemeinde und Sittenzucht* (wie Anm. 16) 211 f.

<sup>50</sup> Schmidt, *Dorf und Religion* (wie Anm. 38) 61.

<sup>51</sup> Ebd. 171. Die folgenden Zitate: Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 682.

weisen selbst tendenziell in Frage gestellt<sup>52</sup>. Nicht nur die politik- und gesellschaftsgeschichtlich vermutete Breitenwirkung, sondern auch die überkonfessionelle Geltung des Schemas wird problematisch, wenn vor allem die protestantischen Denominationen durch eine forcierte Kirchengzucht als „Sozialregulierung im Sinne der Gemeinde“ in einem „kommunal-christlichen Horizont“ Konfessionalisierung als lokales Geschehen qualifizieren<sup>53</sup>.

Mit einer solchen Fundamentalkritik am gängigen Konfessionalisierungsparadigma sind Anfragen eng verflochten, die von rechts- und verfassungsgeschichtlicher Seite her die gesamteuropäische Geltung des typisch deutschen Sozialdisziplinierungskonzeptes in seiner Verbindung mit der Konfessionalität des Staates anfragen, weil es sich beispielsweise auf Frankreich oder die Niederlande, aber eben auch auf die Schweiz nur schwer anwenden läßt<sup>54</sup>. Gerade weil diese Forschungsrichtung vornehmlich an Phänomenen politischer Integration und Abgrenzung interessiert ist, neigt sie dazu, die Konfessionalisierung aus der engen Koppelung mit diesen Prozessen zu lösen und nicht als Fundamentalvorgang, sondern als „Übergangsphänomen“ zu qualifizieren. Man wird also umgekehrt fragen müssen, welche spezifisch religiösen Überschüßleistungen die Konfessionalisierung in sich barg, die sich mit der Herausbildung der politischen und gesellschaftlichen Moderne ebensowenig verrechnen läßt.

Dementsprechend bestreitet Hermann Roodenburg aus der Perspektive einer europäisch vergleichenden Kirchengzuchtforschung die allgemeingültige Erklärungskraft der Kombination ‚Konfessionalisierung‘/ ‚Sozialdisziplinierung‘ für die Niederlande, weil in Amsterdam angesichts einer riesigen Gemeinde, einer ernsthaft geübten Zucht und einer gleichzeitig erstaunlich niedrigen Urteilsfrequenz der Zuchtgremien „die informelleren Verfahren der sozialen Kontrolle“, die sich auf der horizontalen Ebene als nachbarschaftlicher Ehrenhandel abspielten, Beachtung verdienten<sup>55</sup>. Roodenburg hält den Vorwurf des ‚Etatismus‘ für unbegründet, verlangt aber wie Schmidt, neben Kategorien von Macht und Herrschaft die „Strukturen der Soziabilität wie Familie, Nachbarschaft und Abendmahlsgemeinschaft, die in hohem Maße auf dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit

<sup>52</sup> Vgl. die Kritik bei Schilling, Disziplinierung (wie Anm. 32) 685 f. 690 und passim. Die Replik bei Schmidt, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 20) v.a. 647 Anm. 43.

<sup>53</sup> Schmidt, Gemeinde und Sittenzucht (wie Anm. 16) 204.

<sup>54</sup> Michael Stolleis, „Konfessionalisierung“ oder „Säkularisierung“ bei der Entstehung des frühmodernen Staates, in: *Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte* 20 (1993) 1–23, hier 4–8 14. Mörke, Politische Bedeutung (wie Anm. 32) 125–164, hier 127, das folgende Zitat 134. Ders., ‚Konfessionalisierung‘ als politisch-soziales Strukturprinzip? Das Verhältnis von Religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Tijdschrift voor sociale Geschiedenis* 16 (1990) 31–60.

<sup>55</sup> Hermann Roodenburg, Reformierte Kirchengzucht und Ehrenhandel. Das Amsterdamer Nachbarschaftsleben im 17. Jahrhundert, in: Schilling (Hrg.), Kirchengzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16) 129–151, hier 130, zur Kritik am Sozialdisziplinierungskonzept, welches „das genaue Funktionieren der Disziplin nur fragmentarisch sichtbar“ mache (131–134).

und Gegenseitigkeit basierten<sup>56</sup>, in die Konfessionalisierungsforschung einzu beziehen. Damit ist nachdrücklich die Frage gestellt, wie „disziplinari-sche Strategien der Elite“ verhandelt (*negotiation*) und in bestehende soziale Kontexte und christliche Lebenshorizonte eingefügt wurden. Der eingeforderte „Blick von unten“ aus der „Perspektive der Betroffenen“ heraus nimmt die Einsicht ernst, daß makrohistorische, auf Gesamtgesellschaften gerichtete Interpretationsmuster wie ‚Konfessionalisierung‘ auf der mikrohistorischen Ebene des vor Ort gelebten Christenlebens, der „individuellen Strategien [...] der unterschiedlichen sozialen Akteure“, wenig Erklärungs-kraft besitzen, wenn sie nicht durch historisch-anthropologische Sichtwei-sen flankiert werden<sup>57</sup>. Auch Robert von Friedeburg geht am Beispiel der anglikanischen Kirchenzucht auf Distanz zu Oestreichs Konzeption. Weniger im „Verhältnis von Obrigkeit und Untertan“ als „im Verhältnis der Nachbarn in Stadt und Land und in der Schubkraft religiöser Überzeugungen“<sup>58</sup> sieht er religiösen Verhaltenswandel begründet. Und mit Blick auf diese eigene Valenz und Dynamik des religiösen Denkens und der frommen Praxis ist angemahnt worden, den Rang des Konfessionalisierungsparadigmas gegenüber den Zentrierungsschüben etwa des Spätmittelalters<sup>59</sup>, vor allem aber der Reformation selbst bescheidener zu fassen und die „funktionali-stisch-reduktionistische Betrachtung der Religion in ihrem gesellschaftlichen Kontext“<sup>60</sup> aufzugeben. Ein ergänzender wahrnehmungs- und erfah-rungsgeschichtlicher Ansatz erfasse nochmals genauer Erleben und Deu-tung der Zeitgenossen und „genuin religiöse Kräfte und Bewegungen“ als „Kraftquell der Konfessionalisierungen“<sup>61</sup>. Es gebe keine „Konfessionalisie-

<sup>56</sup> Roodenburg, Kirchenzucht (wie Anm. 55) 135 f.

<sup>57</sup> Gérald Chaix, Die schwierige Schule der Sitten – christliche Gemeinden, bürge-rliche Obrigkeit und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Köln, in: Schilling (Hrg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16) 199–217, hier 217.

<sup>58</sup> Robert von Friedeburg, Anglikanische Kirchenzucht und nachbarschaftliche Sit-tenreform: Reformierte Sittenzucht zwischen Staat, Kirche und Gemeinde in England 1559–1642, in: Schilling (Hrg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16) 153–182, hier 154.

<sup>59</sup> Berndt Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesell-schaft, in: JBTh 7 (1992) 241–279. Ders., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84 (1993) 7–82. Ders., Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996, 73–76 und passim (Lit.).

<sup>60</sup> Thomas Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sam-melbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121 (1996) 1008–1025 1112–1121, hier 1116–1119, Zitat 1119. Vgl. Statements Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg in der Schlußdiskussion, in: Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisie-rung (wie Anm. 10) 454. Auch von Seiten der Reformationsforschung wird nicht ein-heitlich argumentiert; vgl. neuerdings Berndt Hamm – Bernd Moeller – Dorothea Wen-debourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Viel-falt der Reformation, Göttingen 1995.

<sup>61</sup> Anton Schindling, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbar-keit, in: Ders. – Walter Ziegler (Hrg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Refor-mation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 7: Bilanz – For-schungsperspektiven – Register (= KLK 57), Münster 1997, 9–44, hier 40–42.

„die Kategorie des ‚subjektiv gemeinten Sinns‘ als Korrektiv“<sup>62</sup>.

Es zeigt sich mithin, daß gerade der Übergang vom religionsgeschichtlichen Paradigma der ‚Konfessionsbildung‘ zum gesellschaftsgeschichtlichen Paradigma der ‚Konfessionalisierung‘ und die Weiterung des letzteren zur Fundamentalkategorie bzw. zum Kardinalprozeß der europäischen Neuzeit massive funktionale Zuordnungsprobleme der jeweils wirksamen Teilprozesse und Einzelereignisse, Gruppen und Institutionen und nicht zuletzt der Periodenabgrenzungen und -übergänge aufwirft, weil der „Mainstream der Konfessionalisierungsthese, wie er am Beispiel der deutschen Territorien entwickelt worden ist, [...] gerade die Aufhebung nichtherrschaftlicher Zusammenschlüsse durch das Medium Konfession zum Kernelement der Formierung einer ‚Untertanengesellschaft‘“ erhebt<sup>63</sup>; das heißt aber doch, weil das letzten Endes säkulare Erklärungsziel die Fülle der gegenläufigen Verwobenheiten von Religion, Politik und Gesellschaft nicht wirklich festhalten und abbilden kann. Das Modell ist gegenüber der Komplexität der historischen Wirklichkeit zu starr und zwingt dazu, je nach Untersuchungsgegenstand (Staat im Sinne von Nation, Reich oder Territorium; Religion und Kirche im Sinne von Großkonfession, Theologie, Gemeinde oder Sekte; lokale Lebenswelt im Sinne von Stadt, Dorf, Pfarrei oder Nachbarschaft) gegenläufige Ausschüsse vorzunehmen und sich gegenseitig der Perspektivverengung zu beizugehen. Zudem überlagern sich verschiedene Diskussionsfelder:

einerseits die innerhalb der Konfessionalisierungsforschung angestrebten Debatten

- a) um die Angemessenheit von ‚Etatismus‘ bzw. ‚Kommunalismus‘ und
- b) um den Perspektivenstreit zwischen ‚Mikro-‘ und ‚Makrohistorie‘ bzw.
- c) damit nicht deckungsgleich zwischen individueller ‚Ereignis-‘ und kollektiver ‚Strukturgeschichte‘<sup>64</sup>,

andererseits die Marginalisierung der Konfessionalisierungsthese selbst

- a) sowohl vom dezidiert theologisch gefaßten Ursprungsereignis der Reformation als auch
- b) vom dezidiert politisch gefaßten Prozeß der staatlichen Formierung Alt-europas her.

Diese Diskussionsfelder sind nicht zuletzt aus der Not zu strenger funktionaler Abhängigkeiten geboren. Und diese relativ unflexible Zuordnung von Wirkfaktoren resultiert m.E. vor allem daraus, daß das Konzept ‚Konfessionalisierung‘ in seiner Ergebnisbezogenheit vor allem die relative Einheitlichkeit der westeuropäischen Modernisierung betont und deren innere, auch christentumsgeschichtliche Fragmentierung und Widersprüchlichkeit tendenziell eher gering achtet. Welche – wiederum spezifisch deutschen – historisch-teleologischen Denktraditionen darin zum Tragen kommen, sei an dieser Stelle nur gefragt. Das Konzept scheint im Bezug auf die möglichen Wirkungen der Konfessionalisierung nicht wirklich ergebnisoffen.

<sup>62</sup> Schindling, Konfessionalisierung (wie Anm. 61) 13.

<sup>63</sup> Mörke, Politische Bedeutung (wie Anm. 32) 146 f.

<sup>64</sup> Kaufmann, Konfessionalisierung (wie Anm. 60) 1118.

### 3. Staat – Kirche – Gesellschaft: geprägte Topoi unter neuem Anspruch

Am Beispiel der katholischen Konfessionalisierung im Fürstbistum Münster sei der Versuch unternommen, einige Konsequenzen dieser Analyse zu verdeutlichen. Die eingangs zitierte Neujahrspredigt des Matthäus Tympius scheint auf den ersten Blick eine staats skeptische Perspektive zu bestätigen. Denn wie sollte entschiedener Konfessionalismus von einer lammfrommsanftmütigen Obrigkeit ins Werk gesetzt werden? Doch „Freundlichkeit“ und „Sanftmuth“ bezogen sich bei Tympius nicht auf die Grundsätze, sondern allein auf die Verfahrensformen des Regierungshandelns, „dann fürwar ist es viel besser mit den Vnderthanen sanftmüthig vorangehen / dann alles mit Boldern vnd Pochen außrichten“; das zielte auf Verantwortlichkeit, Gerechtigkeit und Friedewahrung<sup>65</sup>. Wo es aber um die grundlegenden Prinzipien ging, drang der konfessionelle Impetus kämpferisch durch.

Tympius nahm in den Neujahrspredigten jeweils andere Kreaturen der Schöpfung zum Ausgangspunkt. In seiner Predigt „von den Blumen genommen“ reicht er der geistlichen Obrigkeit Rosen als Symbol des Gotteswortes, „ein herrliche schöne wolriechende Blum / eines edlen / guten / vnd gesunden Safts / darauß die Bien oder Imme / nach ihrer guten eigenschafft köstliches Hönig / die Spinnen aber nach ihrer giftigen natur schädlichs Gifft zusammen zu machen pflegen.“ Die Bienen, „alle trewhertzige Christen“, ziehen „besserung vnnd aufferbawung“ daraus; die „Spinnenmäuler aber / die Ketzler / machen lauter Gifft und Gall darauß.“ Der weltlichen Obrigkeit reichte Tympius eine Goldblume: „Dann wie diese Blumen mit Wein vermischt / getruncken / den Magen deß Menschen reinigen vnnd gut gegen vergifft sein: also sol die Obrigkeit alle Vbelthäter auß der Gemein hinwegschaffen / vnd die Stätt reinigen.“ Die Rolle des konfessionellen Staates, wie Tympius ihn verstand, war gleichsam eine innere Ausleerung des Gemeinwesens vom ‚Gift‘ der Ketzerei, weil „ihr Ampt erfordert daß sie ihre Vnderthanen fromm vnd Gottsförchtig machen.“ Für die Untertanen blieb das Symbol der Sonnenblume, „dann sie wenden sich allzeit nach der Sonnen umb als weren sie ihr gehorsam“<sup>66</sup>. In diesem Sinne ist die Konfessionsgesellschaft eine Gesellschaft staatlichen Bekenntniszwangs gewesen: Jeder hatte sich den religiösen Mindestanforderungen des politischen Gemeinwesens zu beugen. Ohne diese Unterwerfung waren Heil und Wohlfahrt nicht zu erhoffen.

Daß der Staat von Gott eingesetzt sei, Übeltäter und Ketzler zu strafen und die Kirche zu beschirmen, war ein mittelalterlich geprägter Topos der Zuordnung von weltlicher und geistlicher Gewalt, keinesfalls ein Kind der Konfessionalisierung<sup>67</sup>. Doch die Nachreformationszeit hatte die Bedingun-

<sup>65</sup> Tympius, Newen JahrsPredigen (wie Anm. 3) 18.

<sup>66</sup> Ebd. 53 f. 57f. 60.

<sup>67</sup> Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 197 f. 308–325 und passim. Otto Gerhard Oexle, Die Entstehung politischer Stände im Spätmittelalter – Wirklichkeit und Wissen, in: Reinhard Blänkner, Bernhard Jussen (Hrg.), Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesell-

gen für diesen Topos verschärft: Die religiöse Spaltung war nahegerückt, hatte im Reich selbst Platz gegriffen, wurde jenseits der Grenzen in den Nachbarterritorien gelebt und hatte im Münsterland selbst weite Teile des Adels und der städtischen Oberschichten erfaßt. Unmittelbarer als in dieser Konfliktlage konnte der Verpflichtungscharakter dieses Topos kaum andrängen.

Zweitens besaß dieses Denken einen konkreten Hintergrund in der bereits erwähnten, überkonfessionell zeitüblichen Gottesrede<sup>68</sup>, die, wenn man verantwortlich regieren wollte, nun um so schwieriger zu übergehen war. Der konfessionelle Dissens stellte die schwerste denkbare Sünde dar angesichts eines Gottesbildes, welches die allgemeine Wohlfahrt eng an die Befolgung der göttlichen und kirchlichen Gebote band. Ein strenger, richtender Gott ließ keine Sünde ungestraft und konnte sie um seiner Majestät willen nicht lassen<sup>69</sup> – auch das war alt und erhielt doch eine neue Schärfe. Es war dieses Gottesbild, das zu einer „Transformation religiöser Obliegenheiten in politische Untertanenpflichten“<sup>70</sup> führte. Einer jener zahlreichen Edikte, also staatlichen Gesetzestexte, die sich der Bekämpfung von „Pest, Hunger und Krieg“ widmeten, beschwor die Einsicht der Untertanen im Hinblick darauf, „daß der Gerechter GOTT vns wiederumb mit der scharffen Geissel des continuirlichen betrübten und fast schädlichen Regenwettters heimsuchet / und daß Wir ohne zweiffel solche grosse Straff durch Vnser Vndanckbarkeit und newe schwäre Sünden werden von Gott abgenöhtiget haben; Vnd dan billich / daß Wir in solchen Nöhten in aller Demuth und Bußfertigkeit vnsers Herten vns zu Gott dem Allerhöchsten wenden / und durch abermahliges Fasten / auch durch ein allgemein und offentliches Gebett seine ohnendliche Barmhertzigkeit fußfällig anrufen / damit derselbe den wieder vns sündigen menschen vnserer grossen Missethaten halber rechtmässig gefasseten Zorn Vätterlich schwinden lassen / vns mit barmhertzigem Augen wieder ansehen [...] so dan dieses Stifft und Fürstenthumb von Hunger / Pestilentz und Krieg [...] ferner in Gnaden bewahren

---

schaftlichen Ordens (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, 137–162, zur „funktionalen Dreiteilung“ der Gesellschaft als „Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit“ (Lit.).

<sup>68</sup> Für das Luthertum: Norbert Haag, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 145), Mainz 1992, 416. Sabine Holtz, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (= Spätmittelalter und Reformation NR 3), Tübingen 1993, 320 f. 360. Helga Schnabel-Schüle, Calvinistische Kirchenzucht in Württemberg? Zur Theorie und Praxis der württembergischen Kirchenkonvente, in: ZWLG 49 (1990) 169–221, hier 190 f. Dies., Kirchenzucht als Verbrechensprävention, in: Schilling (Hrg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16) 49–64, hier 51 55–60. Für das Reformiertentum Schmidt, Dorf und Religion (wie Anm. 38) 9 f. 351.

<sup>69</sup> Arnold Angenendt, *Deus qui nullum peccatum impunitum dimittit*. Ein „Grundsatz“ der mittelalterlichen Bußgeschichte, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hrg.), Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift Herbert Vorgrimler, Freiburg i.Br. u.a. 1994, 142–156.

<sup>70</sup> Willoweit, Katholischer Konfessionalismus (wie Anm. 24) 234 240 (Zitat).

wölle [...]“<sup>71</sup>. Die Wohlfahrt des Gemeinwesens war darauf angewiesen, daß jedes seiner Mitglieder sein Verhältnis zu Gott ordnete. Letzter Grund aller Disziplinierungsbestrebungen war ein Verchristlichungsideal, das auf die Gesellschaft als ganz wie auf alle Gläubigen in ihrer individuellen Heilsbiographie zielte. Darum die oben beschriebene Blütenlese im konfessionellen „Lustgarten“, der faktisch alles andere als eine Idylle war: dem geistlichen Amt die Rose, dem weltlichen Arm die Goldblume, den Untertanen die Sonnenblume.

Weil der Staat die Bekenntniseinheit durchzusetzen und die gesellschaftliche Geltung der Kirche zu garantieren hatte und das über weite Strecken auch tat und sich dadurch in seiner Struktur veränderte, kann er schwerlich aus der Konfessionalisierungsforschung eliminiert werden. Er stellte nicht nur in seinem Selbstverständnis und in den „Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit“ (Otto G. Oexle), sondern auch in dieser selbst einen Wirkfaktor dar, der auf seine Rolle und seinen Einfluß im Verhältnis zu Kirche und Gesellschaft hin mindestens systematisch befragt werden muß. Dennoch mußte das nicht zwangsläufig auf eine Verzahnung von Konfessionalisierung und Staatsbildung hinauslaufen. Gerade die katholische Konfessionalisierung, in dieser Hinsicht durchaus noch unter dem Einfluß des älteren Konzeptes von ‚Gegenreformation/Katholischer Reform‘, erscheint über weite Strecken noch als „obrigkeitlich-absolutistische Konfessionalisierung“<sup>72</sup>; Bayern<sup>73</sup> hat hier eine unübersehbar anziehende Vorbildwirkung geübt, der gegenüber sich die ständischen Politiktraditionen der geistlichen Wahlstaaten, aber auch die komplexeren Verhältnisse des Habsburgerreiches<sup>74</sup> oder einer Reichsstadt wie Köln<sup>75</sup> eher in den Hintergrund traten.

Wesentlich für den Stand der katholischen Forschung aber sind zwei Wahrnehmungen: Bekenntniseinheit und Wandel, gar Intensivierung des religiösen Lebens wird generell in enger Verflechtung mit staatlichem Wollen und Handeln beschrieben, ohne darin aufzugehen<sup>76</sup>. Es kann kein un-

<sup>71</sup> Edikt zur Fastenordnung, zu Bittgottesdiensten, Prozessionen und Messen, 2. Oktober 1692; Staatsarchiv Münster, Fstm. Münster, Edikte, Bd. B 5 Bl. 25.

<sup>72</sup> Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 30.

<sup>73</sup> Angelo Turchini, Bayern und Mailand im Zeichen der konfessionellen Bürokratisierung, in: Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 394–404. Manfred Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern im Zeichen gegenreformatorischen Engagements und österreichisch-bayrischen Gegensatzes, in: Hubert Glaser (Hrg.), Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur bayrischen Geschichte und Kunst 1573–1657 (= Wittelsbach und Bayern II/1), München 1980, 48–76. Walter Ziegler, Bayern, in: Schindling – Ders. (Hrg.), Territorien (wie Anm. 61) Bd. 1: Der Südosten (= KLK 49), Münster 1989, 56–70 (Lit.).

<sup>74</sup> Walter Ziegler, Altgläubige Territorien im Konfessionalisierungsprozeß, in: Schindling – Ders. (Hrg.), Territorien, Bd. 7 (wie Anm. 61) 67–90.

<sup>75</sup> Franz Bosbach, Die katholische Reform in der Reichsstadt Köln, in: RQ 84 (1989) 120–159. Ders., Köln. Erzstift und Freie Reichsstadt, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), Territorien (wie Anm. 61) Bd. 3: Der Nordwesten (= KLK 51), Münster 1991, 58–84 (Lit.). Chaix, Schule (wie Anm. 57) 199–217 (Lit.).

<sup>76</sup> Aus den zahlreichen Veröffentlichungen: Schmidt, Konfessionalisierung (wie

angemessener ‚Etatismus‘ sein, auf der (wie immer gearteten und welche Konsequenzen jeweils auch zeitigenden) Beteiligung politischer Instanzen an der katholischen Konfessionalisierung als einer Voraussetzung ihrer Breitenwirksamkeit zu bestehen. Gleichzeitig aber wird die katholische Konfessionalisierung fast ausschließlich als institutioneller Prozeß ‚von oben‘, wenn nicht des Staates, dann der Kirche und ihrer Amtsträger gefaßt<sup>77</sup>. Gegenüber einer solchen weitgehend institutionengeschichtlichen Engführung, die nicht falsch, aber nur die halbe Wahrheit ist, wirkt sich die geforderte Perspektiverweiterung auf lokale Strukturen und Prozesse hilfreich und korrigierend aus<sup>78</sup>.

Anm. 10) 24–44 67–80 134–139 (Überblick, Lit.). Schindling – Ziegler, Territorien (wie Anm. 61) 7 Bde. (= KLK 49–53, 56–57), Münster 1992–1997. Erwin Gatz (Hrg.), Katholische Reform. Symposion am Campo Santo Teutonico, in: RQ 84 (1989) 5–269 (vor allem die Beiträge von Heribert Smolinsky, Franz Bosbach, Heribert Raab, Pierre Louis Surchat, Walter Ziegler, Winfried Eberhard und Johann Rainer). Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) (vor allem die Beiträge von William Monter, Ronnie Po-chia Hsia, Martin Heckel, Dietmar Willoweit, Rainer A. Müller, Louis Châtellier, Angelo Turchini, Walter Ziegler). Werner Freitag, Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien, in: WF 42 (1992) 75–191. Gernot Heiss, Konfessionsbildung, Kirchengründung und frühmoderner Staat. Die Durchsetzung des „rechten“ Glaubens im „Zeitalter der Glaubensspaltung“ am Beispiel des Wirkens der Jesuiten in den Ländern Ferdinands I., in: Hubert Ch. Ehalt (Hrg.), Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert, Wien 1989, 191–220. Georg Schmidt, Das Kurerzstift Mainz um 1600: Katholische Konfessionalisierung im Spannungsfeld von Erzbischof und Domkapitel, in: AmrhKG 45 (1993) 115–140. Ders. Integration und Konfessionalisierung. Die Region zwischen Weser und Ems im Deutschland des 16. Jahrhunderts, in: ZHF 21 (1994) 1–36.

<sup>77</sup> Vgl. Gatz (Hrg.), Katholische Reform (wie Anm. 76) (vor allem die Beiträge von Klaus Ganzer, Burkhard Roberg und Andreas Kraus). Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) (vor allem die Beiträge von Klaus Ganzer, Dorothea Wendebourg, Gottfried Maron, Adriano Prosperi und Robert Bireley). Agostino Borromeo, Tridentine Discipline: The Church of Rome. Between Catholic Reform and Counter-Reformation, in: Leif Grane – Kai Hørby (Hrg.), Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund – The Danish Reformation against its International Background, Göttingen 1990, 241–263. Ronnie Po-chia Hsia, Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550–1750, 39–52 (Catholic Germany), 53–72 (The Confessional State), 89–104 (Culture and Confessionalism), 174–185.

<sup>78</sup> Ansätze und Beispiele in der Forschung zum Katholizismus, nicht immer auf der Basis des Konfessionalisierungskonzeptes: Hansgeorg Molitor – Heribert Smolinsky (Hrg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit (= KLK 54), Münster 1994. Rainer Beck, Der Pfarrer und das Dorf. Konformismus und Eigensinn im katholischen Bayern des 17./18. Jahrhunderts, in: Richard van Dülmen (Hrg.), Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt a.M. 1988, 107–143. Thomas Paul Becker, Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrghau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761 (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn 43), Bonn 1989. Werner Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 29), Paderborn 1991. Ders., Pfarrer (wie Anm. 7). Alois Hahn, Die Rezeption des tridentinischen Pfarrerrideals im westrierrischen Pfarrklerus des 16. und 17. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Ge-

Was für den Katholizismus im Bezug auf das Zusammenwirken von Staat, Kirche und (auch lokaler) Gesellschaft gesagt wurde, gilt über weite Strecken auch für das landeskirchlich verfaßte Luthertum, ohne daß die neuen Forschungsergebnisse hier im einzelnen referiert werden könnten: Manfred Rudersdorf bilanziert eine „herausgehobene, auch politisch profilierte Position des fürstlichen Landesherrn im territorialen Reformations- und Konfessionalisierungsgeschehen“, und zwar auch und gerade für „die Präformierung der unterschiedlichen kulturellen und mentalitätsgeschichtlichen Traditionen“<sup>79</sup> und plädiert in diesem Zusammenhang für eine Korrelation personen- und strukturgeschichtlicher Zugangsweisen. Obwohl Konfessionalisierung nicht „essentiell staatlich“ und Kirchengzucht auch im Luthertum partiell gemeindlich verankert war<sup>80</sup>, hat Helga Schnabel-Schüle gerade die „Verbindung von Sündenzucht und Kriminalzucht“ als besonders effektives Instrument der Verhaltenssteuerung beschrieben. Die „staatlich-obrigkeitliche Beeinflussung des Verhaltens und Handelns von Menschen, die in diesem Vorgang zugleich zu Untertanen werden“, traf auf ein hohes Maß an Konformität, gerade weil sie sich christlich begründeter Normen bediente. Diese setzten aufgrund ihrer inneren Plausibilität eine „Selbstkonfessionalisierung“, aber auch eine gegenseitige Sozialkontrolle als „horizontale Disziplinierung“ in Gang<sup>81</sup>. Doch auch die lutherischen Kirchenkonvente gingen aus der Verpflichtung der Landesherrn hervor, „durch Sanktionsmaßnahmen den göttlichen Zorn vom Territorium fernzuhalten“; kirchlich-religiöse und weltlich-gerichtliche Zucht blieben verflochten<sup>82</sup>. Analysen lutherischer Predigt zeigen, daß „die Gestaltung von Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur nach dem Gebot Gottes“ als eine „gemeinsame Aufgabe von Kirche und Staat begriffen“ wurde. Gleichzeitig kann Norbert Haag plausibel machen, daß mit diesen Durchsetzungsansprüchen der konfessionellen Leitkultur vor dem Hintergrund einer „Kosmologie, die das innerweltliche Wohlergehen vom Wohlverhalten gegenüber der göttlichen Ordnung abhängig“ wußte, auch ein identifikatorisches Angebot einherging, welches „Kontingenz deutete, mit Sinn versah und damit bewältigbar machte“<sup>83</sup>. Sabine Holtz betont einerseits die „enge Verflechtung von Kirche und Staat“, die theologische Pluralität ausschloß. Staatsbildung und Konfessionalisierung, konfessionelle und politische Identität seien „beinahe kongruent“ geworden. Dennoch habe andererseits „der Staat die Kirche nicht einseitig für seine Interessen funktionalisieren“ können: „Die Spannung zwischen der staatlichen Herrschaftsordnung ei-

---

schichte der katholischen Reform im Erzbistum Trier (= Publications de la Section Historique de L'Institut G.-D. de Luxembourg XC), Luxemburg 1974. Po-chia Hsia, *Social Discipline* (wie Anm. 77) 143–173.

<sup>79</sup> Manfred Rudersdorf, *Die Generation der lutherischen Landesväter im Reich. Bausteine zu einer Typologie der deutschen Reformationsfürsten*, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), *Territorien*, Bd. 7 (wie Anm. 61) 137–170, hier 140–142; vgl. auch 168–170.

<sup>80</sup> Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 660 und passim. Ders., *Gemeinde und Kirchengzucht* (wie Anm. 16) 190–192.

<sup>81</sup> Schnabel-Schüle, *Kirchengzucht* (wie Anm. 68) 54 60.

<sup>82</sup> Schnabel-Schüle, *Calvinistische Kirchengzucht* (wie Anm. 68) 200 f.

<sup>83</sup> Haag, *Predigt* (wie Anm. 68) 7 417

nerseits und der christlichen Freiheit andererseits konzentriert sich in der Person des Predigers<sup>84</sup>, der eine Stütze der traditionellen Ständelehre, aber auch immer ein Kritiker der ihr nur unvollkommen entsprechenden Wirklichkeit war. Und gerade weil die Predigt eine „Internalisierung der gepredigten Normen“, eine Verlagerung hin zur gewissen geleiteten individuellen Selbstkontrolle angestrebt habe, sei der Begriff der ‚Sozialdisziplinierung‘ allein nicht hinreichend. Auch im Luthertum, so darf man schließen, werden bestimmte Aspekte des Beziehungsgeflechts hinweginterpretiert, wenn man allein vom Staat<sup>85</sup> oder allein von der Gemeinde her argumentiert. Der Hinweis auf die „das ethische Verhalten prüfende und fehlerhaftes Verhalten verurteilende Instanz im Menschen selbst“ als eine die „Kontrollinstanzen der Frühen Neuzeit“ erweiternde Dimension<sup>86</sup> verweist nochmals nachdrücklich auf die Notwendigkeit einer religiösen Erfahrungsgeschichte der Konfessionalisierung<sup>87</sup>; der Hinweis auf den „gesetzlichen Charakter aller Verhaltensanweisungen“ bei der christlichen Rechenschaftslegung<sup>88</sup>, gar auf die „Vergesetzlichung aller Lebensbereiche“ aber ebenso nachdrücklich auf deren Rückgebundenheit an objektive Ordnungen.

Rechts- und verfassungsgeschichtliche Publikationen hingegen betonen – teils als explizite Adaption des Sozialdisziplinierungskonzeptes – vor allem die durchgängige Entwicklung moderner Staatsbildung als Verdichtung von Herrschaftstechniken vom Spätmittelalter bis zur Aufklärung und begrenzen die Charakteristika des konfessionellen Zeitalters auf den Rang eines Durchgangsstadiums, das nach 1648 rasch zum „Randphänomen“ geworden sei<sup>89</sup>. Auch daraus wäre zu schließen, daß die Konfessionalisierung für die Kirchen – für die Christen – letztlich folgenreicher war als für den einer gewissen Eigengesetzlichkeit folgenden Staat – und für dessen Untertanen, weshalb sie dann auch stärker als bisher aus einer religiösen Binnenperspektive heraus beschrieben werden müßte, ohne daß die Rolle des Weltlich-Politischen generell negiert werden könnte. Von einem anderen Ausgangspunkt her akzentuiert Friedeburg durchaus ähnlich: Die „Auseinandersetzung mit dem sittlichen und religiösen Verhalten“ der Bevölkerung sei „nicht in erster Linie durch die weltliche Obrigkeit bestimmt, sondern [...] Ausdruck des Selbstbehauptungswillens der Kirche und ihrer Organisation“ in partieller Interessenkoinzidenz mit lokalen Führungsgruppen<sup>90</sup>. Damit ist eine wesentliche Strukturähnlichkeit zwischen anglikanischer

<sup>84</sup> Holtz, *Theologie* (wie Anm. 68) 27 349.

<sup>85</sup> So, pointiert obrigkeitlich und im Sinne einer Vergleichbarkeit mit dem Katholizismus: Dieter Stievermann, *Evangelische Territorien im Konfessionalisierungsprozeß*, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), *Territorien*, Bd. 7 (wie Anm. 61) 45–65, hier 63. Ähnlich Georg Schmidt, *Konfessionalisierung, Reich und deutsche Nation*, in: Schindling – Ziegler (Hrg.), *Territorien*, Bd. 7 (wie Anm. 61) 171–199, hier 188 198.

<sup>86</sup> Holtz, *Theologie* (wie Anm. 68) 375 f.

<sup>87</sup> Kaufmann, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 60) 1118, mit entschiedenem Hinweis auf die Quellenprobleme.

<sup>88</sup> Holtz, *Theologie* (wie Anm. 68) 376. Das folgende Zitat ebd. 322. Überaus lucide für das Wechselspiel von „Einprägbarkeit“ und „Erfahrung“ ebd. 322 f.

<sup>89</sup> Stolleis, „Konfessionalisierung“ (wie Anm. 54) 13 19 21.

<sup>90</sup> Friedeburg, *Kirchenzucht* (wie Anm. 58) 175.

und katholischer Konfessionalisierung benannt, auf die noch zurückzukommen ist.

#### 4. Überzeugung – Erziehung – Kontrolle: Konfessionskirche als Wirkfaktor

Der für das Berner Umland geführte Nachweis, daß „die Gemeinde [...] Trägerin der Zucht ist“<sup>91</sup>, kann nicht auf alle anderen Freiwilligkeitskirchen und Staatskirchen übertragen werden. Nimmt man das katholische Westfalen zum Vergleich, zeigt sich, daß nicht alle, ja nicht einmal alle zentralen Elemente religiösen und institutionellen Wandels auf der Ebene der Gemeinde angesiedelt waren. Das gilt auch für den engeren Bereich der Kirchenzucht. Man hat lange Zeit gemeint, eine Gemeindezucht mit öffentlichem emphatischem Heilsbezug habe es im Katholizismus nicht gegeben, sondern nur die Beichte, die ohne Verbindung zur Gemeinde blieb: ein quasi-privates, nicht-öffentliches und subjektives Geschehen zwischen Beichtvater und Gläubigem. Während die protestantischen Formen der Kirchenzucht stets durch das Kollektivideal der reinen Abendmahlsgemeinde motiviert worden seien, habe der Katholizismus den Bezug zwischen Beichte und Eucharistie als nur innerliche Reinigung der individuellen Seele verstanden<sup>92</sup>.

Aber die Beichte war nicht das einzige Mittel der sittlichen Einwirkung. Die Sendgerichte, hervorgegangen aus der Pfarrsynode der Archidiacone, entwickelten ebenso eine kollektive und öffentliche Zucht, geradezu ein geistliches Strafritual vor aller Augen und in der Kirche: Alle Männer mußten erscheinen, Verantwortung für ihr Haus übernehmen und sich im Falle einer Verfehlung vor aller Augen und Ohren anklagen und aburteilen lassen. Die Sendgerichte waren teils gemeindlich verankert in den turnusmäßig bestimmten Eidschwörern. Anders als die Berner Chorrichter und andere presbyterale Gremien des Protestantismus konnten sie das Leben in den Pfarreien überwachen, aber nicht richten. Die *iurati* entstammten der Mittel- und Oberschicht der dörflichen Gesellschaft, am ehesten vergleichbar den anglikanischen Kirchengeschworenen (*churchwardens*) ohne eigene Gerichtskompetenz<sup>93</sup>, waren aber durch eine temporäre religiöse Eidnahme (in der Regel für ein halbes Jahr) im Bezug auf das „Zuchtverfahren“ ganz in die Pflicht des geistlichen Gerichts genommen<sup>94</sup>. Die geistlichen Richter selbst, die Sendkommissare, waren gebildete Geistliche aus dem münsteri-

<sup>91</sup> Schmidt, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 20) 682.

<sup>92</sup> Alois Hahn, Identität und Selbstthematization, in: Ders. – Volker Kapp (Hrg.), Selbstthematization und Selbstzeugnis, Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a.M. 1987, 9–24. Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 18–20. Schnabel-Schüle, Kirchenzucht (wie Anm. 68) 60–63. Adriano Prosperi, Beichtväter und Inquisition im 16. Jahrhundert, in: Reinhard – Schilling (Hrg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 10) 125–134.

<sup>93</sup> Schmidt, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 20) 649. Ders., Gemeinde und Sittenzucht (wie Anm. 16) 193 (Lit.).

<sup>94</sup> Andreas Holzem, Eid und Eidschwörer. Wahrheitssuche und Loyalitätsverpflichtung im frühneuzeitlichen Sendgericht, in: Stefan Esders, Thomas Scharff (Hrg.), Wahr-

schen Stiftsklerus, Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechts, erzogen im Geist der Jesuitenspiritualität und des Trienter Katholizismus. Sie rekrutierten sich überwiegend aus jenen akademisch gebildeten stadtmünsterischen Familien, die gleichzeitig die Beamten- und Juristenpositionen des geistlichen Fürstenstaates besetzten und eine neue, konfessionell homogene, sich entschieden um den Landesherrn zentrierende Honoratiorenschicht ausbildeten.

Mit den geistlichen Kommissaren kommt neben dem staatlichen Bekenntniszwang eine Instanz ins Spiel, die es in weiten Teilen der Kirchenzuchtsforschung gar nicht gibt: eine Kirche, die sich relativ unabhängig von staatlicher oder gemeindlicher Obrigkeit selbst setzte und die weder dem Staat in religiöser Hinsicht untergeordnet noch eine abgeleitete Funktion kommunalen Heilswillens war: eine Gesamtkirche mithin, die vor dem Hintergrund weder der reformierten Ekklesiologie noch des Kommunalismus-Modells gedacht werden kann und die sich als teils hierarchisch, teils horizontal, in jedem Fall gesamteuropäisch vernetzter Verbund von Leitungs- und Bildungsinstitutionen, Pfarreien, Bruderschaften, Stifts- und Ordensgemeinschaften usw. konkretisierte<sup>95</sup>. Alle diese kirchlichen Gebilde standen in reger Beziehung zu den Strukturen gesellschaftlicher und politischer Art: zu Kommunen, Zünften, Gilden, Räten oder Territorien, nicht zuletzt zum Reich oder den sich ausbildenden Nationen. Aber die katholische Konfessionskirche ging daraus weder funktional hervor noch erschöpfte sie sich in deren „Selbstthematization“ oder Gestaltungswillen.

Obwohl also der Staat die Bekenntniseinheit durchzusetzen und die gesellschaftliche Geltung der Kirche zu garantieren hatte und darum schwerlich generell als bloßes Akzidenz aus der Konfessionalisierungsforschung eliminiert werden kann, stand er, mindestens in einem katholischen geistlichen Wahlstaat, auch nicht im Zentrum des Geschehens. Verstaatlichung fand hier stets ihre Grenzen in ständischer Selbstbehauptung, fehlender dynastischer Kontinuität, mangelnden Finanzquellen usw. Eher umgekehrt begann die konfessionelle Identität, etwa in Form der Zugehörigkeit zu jesuitischen Sodalitäten oder in Form teils erzwungener, teils abgenötigter, teils freiwilliger Rekatholisierung ständischer Gruppen (Domkapitel, Adel, Stadtmagistrate), als integrative Klammer des Gemeinwesens und seiner Funktionsträger zu wirken<sup>96</sup>. Der geistliche Staat suchte, wenn er einen politischen Bekenntniszwang übte, nicht seine eigene Verfestigung und Herrschaftsintensivierung, sondern nahm im Interesse zeitlicher Wohlfahrt und ewigen Heils und in Ausübung seiner gottgegebenen ständischen Rolle ein

---

heitssuche, Eid und Schriftgebrauch. Ihre Formen in mittelalterlichen Verfahren der Befragung, Münster 1999 (im Druck).

<sup>95</sup> Die Verfassungsentwicklung des Fürstbistums Münster bestätigt nicht die generelle Vorstellung bei Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 433, daß auch in der katholischen Kirche die „Unabhängigkeit von der Staatsgewalt fast nur noch Programm geblieben ist und mit der Wirklichkeit wenig zu tun hat“. Die enge Verflechtung staatlichen, ständischen und kirchlichen Handelns in den Institutionen eines geistlichen Fürstentums machte nicht automatisch den Staat zum Nutznießer.

<sup>96</sup> Po-chia Hsia, *Gesellschaft und Religion* (wie Anm. 8) 98–122. Holzem, *Konfessionsstaat* (wie Anm. 7) 122–169 (Lit.).

Untertaneninteresse wahr, jedenfalls in seinem Verständnis<sup>97</sup>. Konfessionalisierung war hier kein staatlicher „Vermachtungsprozeß“<sup>98</sup>, wie man mit Blick auf protestantische Landeskirchen lange und teils wohl auch zu Recht gemeint hat. Im Katholizismus war Konfessionalisierung wesentlich ein innerkirchlicher Vorgang zwischen einer Gruppe geistlicher Erneuerer auf der einen Seite und den staatlichen, sozial-ständischen und religiösen Gruppierungen und Instituten sowie den Kirchengemeinden und ihrem Klerus auf der anderen Seite. In diesem wechselseitigen Beziehungsgeflecht, dessen Grenzen stets fließend waren, vollzog sich die angezielte Verchristlichung der Gesellschaft und dann auch des Staates. Solche geistlichen *pressure groups* waren auch nicht einfach ‚Obrigkeit‘, weder staatliche noch kirchliche. Die Fürstbischöfe und ihre Räte, das Domkapitel, den regionalen Adel und die städtischen Magistrate in jenen Prozeß der Konfessionalisierung einzubinden, war schon ein bedeutender Teil des Prozesses selbst<sup>99</sup>. Und dieser Teil war nicht allein, vielleicht nicht einmal vorrangig eine Machtfrage, sondern auch eine Erziehungs- und Überzeugungsleistung. Und doch kann nicht bestritten werden, daß die Sicherung der jeweiligen Einflußräume dieser religiösen, staatlichen und ständischen Gewalten die Voraussetzung dafür war, daß sich in der breiten Bevölkerung das komplexe Wechselspiel von konfessionellem Zwang, religiöser Bildung und Intensivierung einerseits und dörflich-städtischem Interesse am Heiligen als ein durch lokale Regelwerke artikuliertes und gelebtes Christentum andererseits entfalten konnte.

In diesem Zusammenhang ist auf eine Vermischung der Argumentationsebenen hinzuweisen, auf die in Bezug auf die Sozialdisziplinierungsproblematik bereits Günther Lottes und Martin Dinges aufmerksam gemacht haben: auf die Vermengung der normativen und faktischen Anteile am Paradigma selbst<sup>100</sup>. Schmidt hat zu Recht den all zu engen funktionalen Konnex zwischen ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Staatsbildung‘ kritisiert<sup>101</sup>, der von Reinhard scharf, von Schilling hingegen deutlich moderater und facettenreicher akzentuiert wird<sup>102</sup>. Immerhin aber hat Reinhard den „Beitrag zum Wachstum der Staatsgewalt“ zu den „nicht intendierten Folgen“ der

<sup>97</sup> Po-chia Hsia, *Gesellschaft und Religion* (wie Anm. 8) 125–128.

<sup>98</sup> Breuer, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 19) 55, in Anlehnung an ein Diktum Oestreichs.

<sup>99</sup> Holzem, *Konfessionsstaat* (wie Anm. 7) 34–69 83–117.

<sup>100</sup> Günther Lottes, *Disziplin und Emanzipation. Das Sozialdisziplinierungskonzept und die Interpretation der frühneuzeitlichen Geschichte*, in: *WF* 42 (1992) 63–74, hier 65–70. Martin Dinges, *Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mit einem Konzept*, in: *GuG* 17 (1991) 5–29, hier 7.

<sup>101</sup> Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 641 f.

<sup>102</sup> Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 421. Anders Schilling, *Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft* (wie Anm. 10) 29–31, der explizit auf „die nicht-absolutistische Alternative“ und auf die Frage nach „Akzeptanz und Verankerung des Konfessionalismus“, letztlich also nach der Identitätsprägung, ebd. 11 f., abhebt. Das konzidiert auch Schmidt: Schilling lehne sich an das Oestreich'sche Paradigma der Sozialdisziplinierung an, „ohne seine etatistische Verengung mitzuvollziehen“; Heinrich Richard Schmidt, *Pazifizierung des Dorfes – Struktur und Wandel von Nachbarschaftskonflikten vor Berner Sittengerichten 1570–1800*, in:

Konfessionalisierung gerechnet; intendiert, auch vom Staat, sei ausschließlich „konfessionell korrektes Verhalten“ gewesen<sup>103</sup>. Auch das Selbstverständnis der staatlichen Funktionsträger – ihrerseits unter dem Anspruch Gottes stehend – muß von seiner Motivation her als „sowohl sozial wie metaphysisch“<sup>104</sup> beschrieben werden; der Zusammenhang von dynastischer „Devotio“ und himmlischer „Patronage“ entfaltete sich als „bewußt gelebtes Gottesgnadentum, das in der eigenen Devotion eine geradezu knechtische Stellvertreterchaft auf Erden sucht“<sup>105</sup>. Das wird nicht beachtet bzw. mit den teils behaupteten faktischen Wirkungen in eins gesetzt, wenn man das Paradigma der Konfessionalisierung polemisch so faßt, als verfolge die Obrigkeit „über einen ihr streng zugeordneten Apparat Kirche das Ziel, die Untertanen zu disziplinieren. Glauben ist sekundär, interessant nur als Mittel zum Zweck der Sozialdisziplinierung“<sup>106</sup>. Solche Verzeichnungen werden freilich gefördert durch die Behauptung, „der konfessionelle Griff nach den Gewissen der Untertanen [bedeute] eine willkommene (!) Verstärkung von deren Unterwerfung und Nivellierung“<sup>107</sup>. Ob solche Annahmen (jenseits der in ihnen enthaltenen Vorstellungen zum Selbstverständnis der Obrigkeit) zutreffen, ist als gesonderte forschungsleitende Fragestellung in das Konfessionalisierungsparadigma konsequent einzuführen. Darauf nachdrücklich zu insistieren, macht Schmidts Einwände wertvoll, auch wo man ihrem Perspektivwechsel in letzter Konsequenz nicht folgt.

##### 5. ‚Konfessionalisierung‘ und ‚Selbstkonfessionalisierung‘: der Prozeß der Perzeption

Auch an der Sendgerichtsbarkeit läßt sich, wie bei den Berner Chorgerichten, beobachten, daß es Disziplinierungsanstrengungen gab, die mehr oder weniger erfolgreich, und solche, die geradezu erfolglos waren, weil sie den kulturellen Systemen des Dorfes, den sozialen Zwängen und den Denkweisen der Christen teils gut, teils nicht vermittelbar waren. Aber das gab der

Schilling (Hrg.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 16), 91–128, hier 103. Schmidt behaftet bei seiner Kritik am ‚Eatismus‘ Wolfgang Reinhard stärker als Heinz Schilling; vgl. ders., *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 640–643. Dabei muß aber Reinhardts engere Begrifflichkeit bedacht werden, vgl. oben Anm. 14.

<sup>103</sup> Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 427.

<sup>104</sup> Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 659. Holzem, *Konfessionsstaat* (wie Anm. 7) 275–283.

<sup>105</sup> Wolfgang Brückner, *Devotio und Patronage*. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Klaus Schreiner (Hrg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20), München 1992, 79–91, hier 86–89, Zitate 87.

<sup>106</sup> Schmidt, *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 648.

<sup>107</sup> Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 433. 1983 hatte Reinhard vor dem „Irrtum einer kurzschlüssigen Instrumentalisierung des Gesamtprozesses“ gewarnt; vgl. ders., *Zwang* (wie Anm. 10) 277, 1992 aber jene, wenn nicht intendierte, so doch faktische „Unterwerfung der Kirche unter den Staat“ erneut stark betont; vgl. ders., *Lateinische Variante* (wie Anm. 10) 252.

Gemeinde nicht die Definitionsmacht über ‚ihre‘ Sittenzucht, weil der Sendrichter die religiösen Normen von außen mitbrachte. Anders als in Bern konnte er durchsetzen, daß das religiöse und soziale Leben auch dort der Kontrolle und der Veränderung unterworfen wurde, wo es den Gemeindefürsorgeinteressen zunächst einmal nicht entsprach. Die religiöse Heilshoffnung der Christen allein, ihr religiöses Tun allein, ihre sozialen Regeln allein entbargen noch keine „Selbstkonfessionalisierung“ und keine intensiver gelebte Christlichkeit. Die Breitenwirkung spiritueller Aufbrüche wuchs aus den sozialen Einwurzelungen weder der lokalen Dorfkirche noch der regionalen Adelskirche selbstverständlich hervor; sie mußte von außen durchgesetzt werden, und zwar oben wie unten<sup>108</sup>. Konfessionalisierung als Prozeß vollzog sich sowohl an den auf das Gefüge der Gesellschaft vergleichsweise Einflußreichen wie an den vergleichsweise Einflußlosen, vielleicht phasenverschoben, jedenfalls aber korrespondierend mit deren jeweiligen religiösen Funktionen und gesellschaftlichen Positionen.

Ich will das an nur einem Beispiel verdeutlichen: an der Gestaltung des Sonntags. Auch um 1500 oder um 1550, vor dem Einsetzen der Konfessionalisierung, wurde der Sonntag von sich als katholisch verstehenden Christen geheiligt und gelebt, banden sich Obrigkeit und Untertanen an das Bewahrungsversprechen der himmlischen Mächte. Religion gehörte zu dem, was „Interessendominanz“ (Karl Sigismund Kramer) beanspruchen konnte und ihrerseits das alltägliche und außeralltägliche Leben durchwob. Der religiöse Vollzug galt als urmenschlich und gemeinschaftskonstituierend; Dorfkommunität und Sakralgemeinschaft wurden als identisch empfunden.

Ein neuer Standard der Sonntagsheiligung ging dennoch nicht allein aus dem Heiligungsstreben der Gemeinden hervor: den Gottesdienst regelmäßig besuchen, nicht aus der Predigt ins Wirtshaus laufen, nicht lärmern, streiten und schwatzen, auf Prügeleien und Beschimpfungen während der Messe verzichten, nüchtern sein und sich nicht in der Kirche übergeben müssen, nicht einschlafen – darauf mußte hundertfach Strafe gesetzt werden, in der die öffentliche Schande eine um so wesentlichere Rolle spielte, je mehr die konfessionelle Identität sich durchsetzte. Ein diese Entwicklung spiegelndes, zeitlich spätes Sendprotokoll: „Contra Anna Elis. Schlautman Ehefrau des Claholtz Kötter / daß sie in 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> jahr nicht zur Kirch gewesen und meß gehöret / NB ihr Mann hatt selten gleichfals die Meß gehöret / beklagtinn gestunde die Klage und ist ihnen beyden Eheleüten aufgegeben des

<sup>108</sup> Deziert anders, durchaus im Sinne von Schmidt, zeichnet Marc R. Forster die Konfessionalisierung des Bistums Speyer als im Sinne der tridentinischen Reformer erfolglos: Kennzeichnend sei eine „local religion“, die auf dem hergebrachten „traditional catholicism“ beruhe, „which gave rural communes control of the local church“. Katholisches Bewußtsein bleibe „corporate, focused on the village, commune and parish“, ja wurzele in „village communalism“. Er benennt aber auch die Gründe für diese (Nicht-)Entwicklung: Das Fehlen zentraler staatlicher oder kirchlicher Strukturen und einer städtischen religiösen Elite sowie die bleibende Bedeutung adlig-ständischer Autonomie- und Privilegieninteressen. Vgl. ders., *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720*, Ithaca-London 1992, 244–247, Zitate 245 f.

Sonn= und feyertags unter der Messe öffentlich an der communicanten Banke sich zu sezen ansonst sie beyde des dorfs und Kirspiel verwiesen werden sollen“<sup>109</sup>. Aber der Druck hin zu einem christlicher gelebten Sonntag äußerte sich auch in der rhetorisch geäußerten Erwartung des münsterischen Weihbischofs Niels Stensen, angesichts der laschen Chorgebetspraxis der adligen Domkapitulare werde Gott auch diese Diözese verlassen und die Domkirche zur Strafe den Unkatholischen überlassen, wie er es in den Nachbardiözesen bereits getan habe<sup>110</sup>.

Man kann für das katholische Münsterland nicht sagen, wie Schmidt das für Bern getan hat, das dörfliches System und das dörfliche Interesse, und nicht das religiöse Ziel habe den Gang der Entwicklung bestimmt<sup>111</sup>. Die zahlreichen Liturgien, die Predigt und die Katechese zu intensivieren, die Kirchen neu zu gestalten, die Wände zu weißen, prachtvolle Barockaltäre und neuem Schicklichkeitsempfinden entsprechende Bilder zu installieren, eine Bestuhlung, die die Gemeinde gleichsam stillstellte und auf das heilige Geschehen am Hochaltar einheitlich ausrichtete – das alles war überhaupt nur die wahrnehmungsgeschichtliche Voraussetzung für das, was eigentlich angezielt war. Angezielt war eine Verchristlichung, die auf Herz und Seele durchgriff, schauende und hörende Verinnerlichung, letztlich liturgisch vermittelte Gottesbegegnung. Das „Interesse“, der religiöse Sensus der Gemeinden, die christliche Heilshoffnung des Dorfes war nicht die Grenze, sondern der Anknüpfungspunkt einer intensivierten Praxis. Was Friedeburg an englischen Gemeinden beobachtete, gilt auch für die westfälischen: „Weniger die Anordnungen der Obrigkeit als das Angebot der Religion, in den Nöten und Bedrängnissen der Zeit zu helfen, erklären die Bereitschaft der Gläubigen, sich der Zucht ihrer Kirche, wie unterschiedlich diese auch verstanden wurde, zu unterwerfen und sich selbst in den Wandel der Zeit einzubeziehen“<sup>112</sup>. Die obrigkeitliche Kontrolle führte keineswegs durchgängig eine stille Abneigung gegen den Verpflichtungsinhalt herbei. Doch aus dem Dorf selbst konnte die neue Praxis nicht erwachsen, weil alle religiösen und kulturellen Ressourcen dafür fehlten: angefangen mit der theologischen, liturgischen und charakterlichen Bildung des Dorfklerus, der

<sup>109</sup> Bistumsarchiv Münster, GV Borken St. Remigius HS 133, fol. 163, Altenberge, 28. September 1790.

<sup>110</sup> Niels Stensen an Papst Innozenz XI., 20. Juli 1683; Gustav Scherz, (Hrg.), *Nicolai Stenonis Epistolae et Epistolae ad eum datae, quas cum Prooemio ac Notis germanice scriptis edidit* [...], Tomus posterior, Hafniae-Friburgi 1952, 596.

<sup>111</sup> Schmidt, Dorf und Religion (wie Anm. 38) 371.

<sup>112</sup> Friedeburg, Kirchenzucht (wie Anm. 58) 182. Daraus resultiert freilich auch ein geänderter Konfessionalisierungsbegriff: „Er erhält eine Bedeutung, die weniger mit der Entwicklung von Landesherrschaft und deren Normierung und Formierung des landesherrlichen Kirchenregiments [...] verknüpft ist, als mit der Frage nach [...] der Attraktivität und Bedeutung religiöser Glaubensangebote in den Myriaden unterschiedlicher lokaler Kontexte. Statt der Entwicklung des Staates und seiner Institutionen rückt also das Verhältnis dieses Staates zur Gesellschaft und das Bekenntnis der Mitglieder dieser Gesellschaft zu Gott in den Vordergrund.“ Ders., Sündenzucht und sozialer Wandel. Earls Colne (England), Ipswich und Springfield (Neuengland) c. 1524–1690 im Vergleich, Stuttgart 1993, 216.

selbst diszipliniert werden mußte. Um 1600 beschränkte sich durchschnittlicher geistlicher Buchbesitz auf dem Land auf zwei bis fünf Bücher. Viele Priester waren nicht in der Lage, zwischen katholischen und protestantischen Autoren zu unterscheiden<sup>113</sup>. Dorfpfarrer glaubten, mit Bier die Messe feiern zu können, wenn der Wein fehle, bei ihrem Küster gültig beichten zu können, und mit der Formel „*ego consecro te*“ eine gültige Wandlung vollzogen zu haben<sup>114</sup>.

Auch den Laien fehlte elementares Glaubenswissen, oft die Lesefähigkeit. Ein weiteres Sendprotokoll: „Johann Peterß ist ufferlacht zehen lb. [*libra* = Pfund] wachses zu geben in deme er seint Zehen gebott Gottes nicht recitirn konnen“<sup>115</sup>. Wieviel Personen hat die Gottheit, welches sind die Sakramente, wie lauten die Kirchengebote? – ausgedehnte Felder heilsrelevanten Nichtwissens. Mit christlich-nachbarschaftlicher Liebe war es im Dorf zunächst nicht weit her; man besaß kaum andere Formen des Konfliktaustrags als Gewalt und Ehrenhändel, und die Priester, zunächst selbst handarbeitende Bauern in der Pastoratswirtschaft, wurden in diese Beziehungskrisen unmittelbar einbezogen: „Der Her Pastor geklaget daß Margareta Suthuses [...] des Pastors Viehe von den gemeinen Wehede geschlagen und des Pastorn fuhr einen deubel, betteler und Johanneken geschulden“<sup>116</sup>. Der Dorfgeistliche war keinesfalls als Verkörperung überlegener Christlichkeit angesehen. Margareta Bülers fuhr auf dem Kirchhof den Pfarrer an: „waß hastu von mir zu tadeln, du magst selber nit viel dugen“<sup>117</sup>.

Die breite Spanne zwischen demonstrativer Abschätzigkeit und inbrünstigem Mitvollzug beruhte wahrnehmbar nicht auf reflexiver Innengeleitetheit des religiösen Themas. Das „sich inhonett halten“ gegen die Kirche, über das Pfarrer klagten, war ein soziales Spiel, kein faktischer Atheismus. Und das ehrfürchtige Vertrauen, das dem Schmerzensmann, der Gottesmutter und den Heiligen galt, konnten auch der Wahrsager und die „Wickersche“<sup>118</sup> auf sich ziehen. Erst die Programme derer, die tiefer sahen und diese Sicht durchsetzten, hatten einen sich selbst tragenden Prozeß der sittlich-religiösen Verinnerlichung angestoßen, der die tridentinisch-katholische Lebensform zu einem Teil des individuellen und gesellschaftlichen ‚Selbst‘ werden ließ, freilich oft umgewandelt aus der Sprache der Demut und des Gehorsams in die Kategorien der Ehre und Reputierlichkeit. Hier handelten die Betroffenen eigenständig, nicht nur, indem sie die neuen Verpflichtungen zurückwiesen, sondern vor allem, indem sie sie umwandelnd aneigneten. Hier wurden sie von Objekten der Kirchenzucht zu Subjekten

<sup>113</sup> Holzem, *Religion und Lebensformen* (wie Anm. 1) 48. Grundlage: Vereinzelte Angaben geistlichen Buchbesitzes in: Herbert Immenkötter (Hrg.), *Die Protokolle des Geistlichen Rates in Münster (1601–1612)* (= RST 104), Münster 1972.

<sup>114</sup> Immenkötter (Hrg.), *Protokolle* (wie Anm. 113), Beispiele: 150 (Bitter Flöge, Pfarrer in Bockum), 340 f. (Dionysius Aversch, Pfarrer in Gescher), 316 (Vikar Reiner Hoedtmaker, Borghorst).

<sup>115</sup> Bistumsarchiv Münster, GV Münster St. Mauritz A 5/2, Hoetmar 18. April 1667.

<sup>116</sup> Bistumsarchiv Münster, GV Münster St. Martini A 9, Oelde, 2. Oktober 1631.

<sup>117</sup> Bistumsarchiv Münster, GV Münster St. Martini A 9, Send in Ennigerloh, 13. März 1629.

<sup>118</sup> „Wickersche“ = Heilerin mittels weißer Magie, A.H.

einer gemeindlichen Katholizität, einer alltagsförmigen Christianität. „Funktionieren [freilich] kann das System nur, weil die von ihm zugrundegelegten christlichen Normen und Theologumena von den Betroffenen geteilt und mitgetragen werden“<sup>119</sup>. Auf diesem Wege entfaltete Katholizität, indem sie lokal „verhandelt“ und „aufgenommen“<sup>120</sup> wurde, eine Steigerungsfähigkeit, deren primäre Komponente die religiöse Erfahrung, und erst deren sekundäre eine modernisierende Entwicklung gewesen ist, mindestens als Möglichkeit.

Das Dorf als religiöse Korporation vermittelte gleichsam zwischen den religiösen Programmen der kirchlichen Institution und den einzelnen Mitgliedern der Dorfgesellschaft. Darin wuchs die Religiosität des Dorfes über den ursprünglichen Horizont ihrer Interessen hinaus: Maßnahmen der geistlichen Obrigkeiten schufen Wirklichkeiten, indem sie das Denken, aber auch das religiöse Erleben der Menschen umformten<sup>121</sup>. Strafe und Zwang zur Durchsetzung der katholischen Bekenntniseinheit und Lebensform konnten immer stärker in den Hintergrund treten. Sanktionen bildeten nur noch den Horizont hinter anderen „Mechanismen der Formierung“<sup>122</sup>. Die Einübung von „konstanten Motiven“ (Max Weber) geschah nun aus der Gesellschaft selbst heraus durch Erziehung, Vorbild und gemeindliche Zusammengehörigkeit. Dieser Vermittlung neuer Gehalte des religiösen Lebens wohnte allerdings eine eigene Prägekraft inne, die religiöse Forderungen nicht in abstrakten Gehorsam münden ließ. „Mit hoher sozialer Verbindlichkeit durchdrang diese Religiosität Dasein und Umwelt, nahm aber zugleich deren Erfahrungswerte auf und ließ dem Alltag eine erhebliche Eigengesetzlichkeit“<sup>123</sup>. Tympius' Bild vom Sonnenblumenfeld der Untertanen traf einen Teil der Realität und war zum Teil doch auch Wunschbild.

## 6. ‚Konfessionalisierung‘:

für einen ergebnisoffen-frömmigkeitsgeschichtlichen Ansatz

Aus diesen Wahrnehmungen leite ich zwei vordringliche Forschungsinteressen ab:

a) Heinz Schilling hat ungeachtet der formalen Gemeinsamkeiten auch gefragt, welche „Eigentümlichkeiten“ der Konfessionen so wirkkräftig wurden, daß sie sich „mehr oder weniger markant in das Geistes- und Seelen-

<sup>119</sup> Heinrich Richard Schmidt, Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der Frühen Neuzeit, in: Blickle – Kunisch (Hrg.), Kommunalisierung und Christianisierung (wie Anm. 47) 113–163, hier 158 f.

<sup>120</sup> Roodenburg, Kirchenzucht (wie Anm. 55) 135 f.

<sup>121</sup> Dinges, Armenfürsorge (wie Anm. 100) 26.

<sup>122</sup> Breuer, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 19) 62 65.

<sup>123</sup> Werner K. Blessing, Gedrängte Evolution: Bemerkungen zum Erfahrungs- und Verhaltenswandel in Deutschland um 1800, in: Helmut Berding – Etienne François – Hans Peter Ullmann (Hrg.), Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution, Frankfurt 1989, 426–451, hier 445.

profil des protestantisch oder katholisch disziplinierten modernen Menschen einprägen und damit zugleich in die kollektiven Konfessionsidentitäten<sup>124</sup>. Eine solche Frage kann man nun vor dem Hintergrund der geführten Rollendiskussion systematisieren und ein Modell wirksamer Handlungsebenen, Handlungsträger und Handlungsformen einführen. Statt den Staat oder die lokalen Lebenswelten oder anderes aus dem Konfessionalisierungsbegriff zu eliminieren, gilt es aus den je einzelnen Wirkfaktoren Szenarien zusammenzufügen, welche die Spezifika jeweils genau anleuchten, ohne sie in einem relativ einheitlich vorgestellten Konfessionalisierungsprozeß zu nivellieren. In solchen Szenarien müßten die institutionelle, personelle und soziale Verankerung der Konfessionalisierung, die wechselseitige Bezogenheit der handelnden Personen und Gruppen samt ihrer Normen, Verständishorizonte und Interessen, die theologische, kultische und ethische Repräsentation des Heiligen als Teil des Wissens und der Praxis, nicht zuletzt die soziale Semantik von Sünde und Gewissen, Angst und Ehre, Individualität und Kollektivität einbezogen sein – eine solche Aufzählung ist keineswegs vollständig. Und diese Szenarien müssen ergebnisoffen sein.

Dabei gilt es nochmals genau die oben gegebene und weithin rezipierte Definition Schillings<sup>125</sup> zu beachten: Sie besagt nicht, daß Konfessionalisierung den Ausbau des frühmodernen Staates gleichsam automatisch aus sich heraus entlassen habe und daß der Staat hier gleichsam automatisch erfolgreich gewesen sei in dem Bestreben, sich Kirchenherrschaft zu seiner eigenen Modernisierung und Bürokratisierung nutzbar zu machen (obwohl sich in vielen Territorien ähnliches faktisch vollzog). Sondern die Definition besagt, daß Konfessionalisierung als an sich originärer kirchlich-religiöser Wirkfaktor im Zusammenspiel mit an sich jeweils ebenfalls originären politischen und wirtschaftlich-sozialen Wandlungsschüben ein Syndrom teils gleichläufig, teils gegenläufig sich vollziehender Entwicklungsstränge bilde. Eben deshalb wird hier für Ergebnisoffenheit des Prozesses plädiert: An dessen Ende mußte nicht automatisch ein höheres Maß an Modernität, an Untertanengesellschaft, an vorbereitetem Übergang in die Moderne stehen, vielleicht nicht einmal zwingend ein höheres Maß an Disziplin, Rationalität oder Religiosität. Denn die Folgen der Konfessionalisierung lassen sich offenbar nur in einem Schnittmengenmodell variabel verknüpfter Entwicklungsdimensionen nachzeichnen (vgl. beigefügte Grafik<sup>126</sup>).

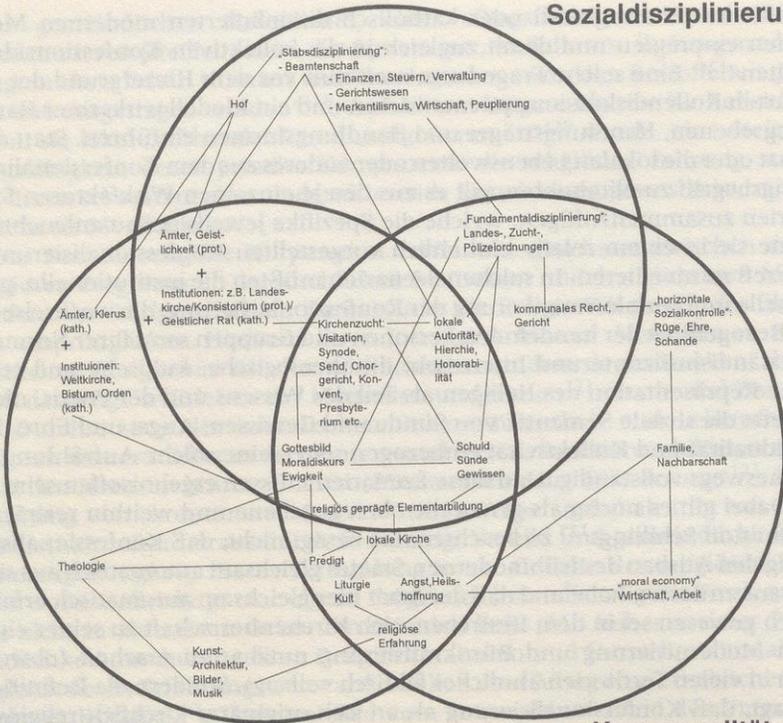
Dann freilich wandelt sich der hermeneutische Status des Paradigmas: Nicht mehr die universale Erklärung der (west-)europäischen Neuzeit

<sup>124</sup> Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 17.

<sup>125</sup> Ebd. 4.

<sup>126</sup> Der Cluster versteht sich als Versuch, möglichst umfassend die in der derzeitigen Diskussion benannten Faktoren zueinander in Beziehung zu setzen und dabei die „enge Verzahnung von Religion und Gesellschaft bzw. Staat und Kirche“ (Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft [wie Anm. 10] 41) zu visualisieren. Dennoch müssen die drei Hauptdimensionen als einander flexibel zugeordnet, d.h. bildlich jeweils nochmals wie „Drehscheiben“ vorgestellt werden: Sie erlauben dann jeweils neue Bezüge zwischen den prinzipiell als gleichrangig wirksam zu verstehenden „Feldern“ neuzeitlichen Wandels.

## Sozialdisziplinierung



## Konfessionalisierung

Kommunalität  
lokale Lebenswelt

kann beansprucht werden: ‚Konfessionalisierung‘, konzipiert als Fundamentalkategorie, wird stets zu viele Sonderfälle nicht nur innerhalb Europas, sondern schon innerhalb des deutschen Reichsverbandes ausgrenzen und gleichzeitig eine erhebliche Erklärungslast für solche Entwicklungen mittragen müssen, die zwar als mit ihr verbunden, aber doch nicht als originär aus ihr hervorgehend betrachtet werden können. Der wissenschaftspragmatische Erfolg des Paradigmas liegt ja zu einem Gutteil darin begründet, daß es in der Regel jeweils nur partiell beansprucht wurde, ohne die jeweiligen regionalen und konfessionellen Spezifika einzuebnet<sup>127</sup>. ‚Kon-

<sup>127</sup> Freilich bis zur Anwendung des Begriffs bei gleichzeitiger Zurückweisung seiner spezifischen Bedeutung jedenfalls für die katholische Konfession: Walter Ziegler, Typen der Konfessionalisierung in katholischen Territorien Deutschlands, in: Reinhard – Schilling (Hrsg.), *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10), 405–417, hier 417: Der „rein säkulare“ Begriff verkenne „im Bereich der katholischen Kirche besonders die [...] sehr weitgehende Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche“ und ebne den „immer auf dem Hintergrund der Wahrheitsfrage“ geführten „konkreten Kampf der Religionsparteien“ weitgehend ein. Pointiert nochmals Ziegler, *Altgläubige Territorien* (wie Anm. 74), 67, 74, 80–82, vor allem 89; doch meines Wissens ist nicht behauptet worden, „daß [...] alle Konfessionen neu und parallel der alten Kirche gegenüberstehen“. Vgl. etwa Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 419 f., die katholische Kon-

fessionalisierung' würde sich wandeln von einer Universalkategorie zu einem vergleichsweise offenen Merkmals- und Faktorencluster, der die europäische Neuzeit auch in ihren Brüchen, in ihren Divergenzen und in ihren Spannungslagen interpretierbar machte, die noch die Moderne selbst bis hin zu den teils konfessionell bedingten Milieuverfestigungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts einbegreifen könnte. Eine solche partielle Zurücknahme des Paradigmas würde es erleichtern, die Entwicklungen des späten 16. und des 17. Jahrhunderts mit der Spätmittelalter-Kategorie der „normativen Zentrierung“ (Berndt Hamm) zusammenzudenken. Die tendenziell befürchtete Einebnung des „Systembruchs“ Reformation als Ursprungsereignis von Konfessionalisierung, als enorme Verdichtung und Beschleunigung, würde ebenfalls vermieden. Der Dualismus des „religionssoziologischen Profils Alteuropas“, in dem das enge Beziehungsgeflecht kirchlichen und staatlichen Handelns dennoch nicht zu monistischer Ununterscheidbarkeit beider Größen führte<sup>128</sup>, müßte erweitert werden durch ein drittes, explizit zu berücksichtigendes Element: die bewußte, handelnde Einbettung religiöser Veränderungs- und Verchristlichungsbestrebungen in lokale Gesellschaften. Ein solches ergebnisoffenes Kombinationsmodell würde ernst machen mit der Unterscheidung von Programm und Prozeß, von normativen und faktischen Anteilen des Paradigmas: Die teleologische Dimension formulierter Reformziele würde nicht mehr den Erwartungshorizont faktischer Wirkungen präformieren (ohne deshalb bedeutungslos zu werden); die Perzeption, die umformende Aneignung ideell intendierten und institutionell initiierten Wandels wäre angemessen berücksichtigungsfähig (ohne ihrerseits heuristische Ausschließlichkeit zu beanspruchen). Erst so wären sozialgeschichtliche und frömmigkeitsgeschichtliche, aber eben auch makro- und mikrohistorische Aspekte des Themas in letzter Konsequenz zueinander zu vermitteln. Um einen solchen Ansatz am gewählten Beispiel zu erläutern: Die Konfessionalisierungstheorie fragt nach funktionalen Äquivalenzen der „ethisch-moralischen Normierung und Disziplinierung“, der kulturellen Entwicklung und der Bildungsexpansion der getrennten Konfessionen. Je genauer sie dies tut, um so deutlicher werden die „Ursprünge der notorischen Kardinalunterschiede zwischen Protestanten und Katholiken im 19. Jahrhundert“ zu einer Irritation hervorrufenden Sorge um die Geschlossenheit des Konfessionalisierungsbegriffs<sup>129</sup>. Die Folge ist der Versuch, solche Differenzen möglichst ausschließlich aus den Bedingungen des 19. Jahrhunderts selbst zu erklären. Doch die differenzierende Interpretationsleistung des Konfessionalisierungsparadigmas wächst, wenn

fessionalisierung erweise sich „als ein tendenziell konservatives Einschmelzen von unvermeidlichen Innovationen in ein gegebenes (!) System“, und aus der anfänglichen Not, „die ‚alte‘ Kirche zu sein“, sei die Tugend eines institutionellen Wettbewerbsvorteils gemacht worden. Mißverständlich jedoch Reinhard, Lateinische Variante (wie Anm. 10) 249, daß „die alte Kirche in verschiedene neue Kirchen zerfiel“. Vgl. Kaufmann, Konfessionalisierung (wie Anm. 60) 1025.

<sup>128</sup> Schilling, Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 10) 41.

<sup>129</sup> Ebd. 35 f.

diese Unterschiede nicht nur auf den Verlauf und die Medien des Prozesses, sondern auch auf seine Inhalte und sein Ergebnis bezogen werden. Während sich die reformierten Gemeinden des Berner Umlandes ab der Mitte des 18. Jahrhunderts schleichend säkularisierten und mit der Kirchenzucht die Kirche selbst ihre Plausibilität verlor<sup>130</sup>, blieben die Lebensformen des westfälischen Katholizismus bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weitgehend ungebrochen in Geltung<sup>131</sup>. Führt ein solcher Kardinalunterschied nicht bis in die Mitte des durch die Konfessionalisierung heraufgeführten religiösen Lebens, das den reformierten Schweizern wöchentliche Predigt und viermal im Jahr das Abendmahl, den katholischen Westfalen aber den ganzen barocken Ausdrucksreichtum einer hochdifferenzierten Liturgie, die Sprache der Bilder und Figuren, der Amulette und Segnungen, der Prozessionen und Wallfahrten anbot? Und mußte ein solcher Kardinalunterschied nicht dadurch besonders wirksam werden, daß Schweizer und Westfalen eins gemeinsam hatten: eine Abneigung gegen Bildungsbestrebungen, gegen das Lernen von Glaubenswissen und Glaubenswahrheit? Während der lutherische Fürstenstaat etwa in Württemberg, aber auch in Preußen Identität zunehmend über eine entkonfessionalisierte „Selbstreferenz“ und machtgestützte Effizienz konstruierte<sup>132</sup>, blieb der geistliche Staatspatriotismus in Münster institutionell schwach, aber religiös unterbaut im Sinne einer „Erziehungspolitik aus christlicher Verantwortung“<sup>133</sup>. Solche gegenläufigen frühneuzeitlichen Entwicklungsstränge bereiten die kulturellen und politischen Imperitäten und Kämpfe des 19. Jahrhunderts vor, indem die katholische Konfessionalisierung einerseits eine facettenreiche und vergleichsweise säkularisierungsresistente, mit der „Volkskultur“ eng verflochtene religiöse Welt aufbaute, andererseits aber keine moderne Staatlichkeit, so daß am Ende des Ancien Régime diese Variante der Religion und Kultur als minderwertige und überlebte und als durch selbstreferentielle Machtpolitik zu überwindende gelten konnte. Kurz: Christen artikulieren ihre religiöse Heilshoffnung nicht unabhängig von den Gemeinschaften und Institutionen, in denen sie leben: Familie und Nachbarschaft, Dorf und Stadt, Staat und Gesellschaft, aber eben auch Kirche und Kult.

b) Es geht weiter darum, nicht nur die Fixierung auf einen angeblich übermächtigen Staat aufzugeben, sondern auch die Fixierung auf die Kir-

<sup>130</sup> Schmidt, *Dorf und Religion* (wie Anm. 38) 168–171 353 355 358 f. und *passim*.

<sup>131</sup> Wilhelm Damberg, *Moderne und Milieu (1802–1998)* (= Geschichte des Bistums Münster 5), Münster 1998. Ders., *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980* (= VKZG B 79), Paderborn-München-Wien-Zürich 1997. Christoph Kösters, *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918–1945* (= VKZG B 68), Paderborn-München-Wien-Zürich 1995. Antonius Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933* (= VKZG B 77), Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.

<sup>132</sup> Haag, *Predigt* (wie Anm. 68) 419.

<sup>133</sup> Alwin Hanschmidt, *Franz von Fürstenberg als Staatsmann. Die Politik des münsterschen Ministers 1762–1780* (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XVIII, *Westfälische Biographien* 5), Münster 1969, 149 f.

chenzucht. Konfessionalisierungsforschung muß kirchliches und religiöses Leben als Erfahrungs- und Handlungsraum in den Mittelpunkt stellen. Disziplinierung geschah nicht allein durch Zucht, wer immer sie übte, sondern durch neue Plausibilitäten, die aus der Mitte der religiösen Praxis hervorstüben. Disziplinierung setzte sich nicht allein durch, weil sie das Sozialleben regulierte, sondern weil sie darüber hinaus neue Erfahrungen ermöglichte: liturgisch, sozial und familiar. Kirchengzucht war ein elementarer Bestandteil der Konfessionalisierung, aber gleichsam nur die Voraussetzung der aus ihr erwachsenden intensivierten Christlichkeit.

Erst diese verdiente m.E. als Ergebnis von Konfessionalisierung festgehalten zu werden; Kirchengzucht und ein gewisses Maß an äußerer Konformität waren ihre Medien, ihr Vollzug, voll der Ambivalenz des dahinterstehenden Zwangs. Konfessionalisierung ist als gelebtes Leben zu entfalten, als sinnstiftende Praxis für die Individuen und die Gemeinschaften. Wolfgang Reinhard, an dieses Desiderat vornehmlich von Kirchenhistorikern erinnert, hat stets im Sinne einer sozial- bzw. ideengeschichtlichen „Arbeitsteilung“ die Bearbeitung dieser Fragen im Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas ausgeklammert<sup>134</sup>. Das scheint um so weniger statthaft, je deutlicher wird, in welchem Ausmaß die frömmigkeitsgeschichtlichen Inhalte und die glaubensgeleitete religiöse Praxis Richtung und Eindringungstiefe des Prozesses bestimmt haben. Wenn, wie plausibel gezeigt wurde, Theologie und Alltag im Medium beispielsweise der Predigt eng verflochten waren<sup>135</sup>, dann verkürzt man die Gesamtwahrnehmung, wenn man das „Dogma“ als „Gegenstand der theologischen Kirchengeschichtsschreibung“ für von geringer Bedeutung hält, obwohl „der Glaube der Gläubigen zum Thema“ werden soll<sup>136</sup>. Wo Schmidt konfessionelle Kirchlichkeit auf Interessewahrung zurückführt, auch auf Interessewahrung Gott gegenüber, und wo er dadurch den Geltungsradius und den Lebensgehalt alltäglicher Religiosität begrenzt, bleibt das Gegenteil noch zu tun: am Aufweis von Lebensintensitäten zu arbeiten, die aus religiöser Intensivierung hervorgewachsen sind, mindestens haben hervorgewachsen können. Dadurch könnte sich zeigen, daß vergleichbare funktionale Prozesse und Verfahren durchaus nicht „dasselbe sozialgeschichtliche Ergebnis hervorbringen“<sup>137</sup>. Denn die Frage nach der Entstehung des modernen Menschen verliert nur dann ihre zu Recht beargwöhnte entwicklungs-geschichtliche Einlinigkeit, wenn unter mindestens partiellem Absehen von den letztlich auch identitätsgeleiteten Kategorien der Modernität nach den Christen gefragt wird, die in geschichtlicher Kontingenz ihre Hoffnung gelebt haben. Um es mit dem Prediger Tympius zu sagen: Es gilt die Bienen zu beobachten, wie sie den Saft aus den Rosen ziehen.

---

<sup>134</sup> Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 435.

<sup>135</sup> Holtz, *Theologie* (wie Anm. 68) 319 und passim.

<sup>136</sup> Schmidt, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 1. Ders., *Sozialdisziplinierung* (wie Anm. 20) 658 f.

<sup>137</sup> Reinhard, *Katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 10) 423 f. 435.

# Was kann an der Theologie neu sein?

## Der Beitrag der Dominikaner zur „nouvelle théologie“

Von Wolfgang W. Müller

Der Begriff der „nouvelle théologie“ galt in der vorkonziliaren Zeit sowohl als Schmähwort wie als ehrende Bezeichnung. Innerhalb des Dominikanerordens waren beide Sichtweisen anzutreffen. Der vorliegende Artikel will eine theologiegeschichtliche Situierung der „nouvelle théologie“ im Orden selbst vorlegen<sup>1</sup>, da diese Periode ein Moment in der Ordensgeschichte darstellt, während dem der gesamte Orden um sein Selbstverständnis und theologisches Profil rang.

In einem ersten Schritt werden die geistesgeschichtlichen Hintergründe der „nouvelle théologie“ dargestellt (1. Der Modernismus im Orden, 2. Die Neuscholastik im Orden), während im zweiten Kapitel die Vertreter der „nouvelle théologie“ (3.), im 4. Kapitel hingegen die Gegnerschaft innerhalb des Ordens vorgestellt werden. Die Weiterentwicklung der „nouvelle théologie“ außerhalb des Ordens (5.) und die Enzyklika *Humani Generis* (6.) werden in weiteren Abschnitten thematisiert. Im 7. Kapitel wird eine kritische Würdigung der Vorgänge versucht.

### 1. Der Modernismus im Orden

Die Geschichte des Ordens der Predigerbrüder, dessen Anliegen es seit seiner Gründung war, theologische Reflexion mit pastoraler Arbeit zu verbinden, ist geprägt von Stürmen theologischer Streitigkeiten, die er, wie beispielsweise im Gnadenstreit des 16. Jahrhunderts selbst aktiv mitgestaltete. Das seelsorgerliche Anliegen verband sich in diesen Kämpfen mit Schulstreitigkeiten verschiedener Richtungen; Kirchenpolitik und Lehramt stan-

<sup>1</sup> Es versteht sich daher, daß die Jesuitentheologen, die dieser Bewegung zuzurechnen sind, nur kurz dargestellt werden können. Diese methodische Vorgehensweise findet ihre Berechtigung, insofern in der heutigen Theologiegeschichte der Verlauf der Auseinandersetzung um die „nouvelle théologie“ in zwei Etappen konzipiert wird. Die erste Phase, 1938–1946, wird hauptsächlich von den Dominikanern um P. Chenu getragen. Während in der zweiten Phase, 1946–1948, die Hauptakteure Jesuiten waren; die Dominikaner traten in dieser Zeit nur als Verteidiger einer klassischen Thomasinterpretation auf (PP. Labourdette, Garrigou-Lagrange), vgl. dazu Thomas Tshibangu, *La théologie comme science au XXème siècle*, Kinshasa 1980.

den nicht abseits. Der Orden mit seiner vielfältigen und kontroversen theologischen Tradition gibt somit ein Zeugnis für die Geschichte der Kirche wie der Theologie- und Dogmengeschichte.

Das 19. Jahrhundert stand, geistesgeschichtlich betrachtet, unter der Frage nach der Geschichte. Die seit der Aufklärung virulente Frage, wie ein kontingentes Geschichtsereignis eine universale Bedeutung beanspruchen kann, stellte sich der Theologie, die im Großen und Ganzen ungeschichtlich arbeitete, wieder neu. Die Fragestellung wurde innerlich vom Modernismus aufgenommen, dem es um eine reflexive Auseinandersetzung mit der Moderne ging. Der Modernismus ist ein schillernder Begriff, der kirchenamtlich als ein Sammelbecken aller modernen Häresien verstanden wurde. Vertreter des Modernismus versuchten eine Brücke zu schlagen zwischen Moderne und Theologie und Kirche. Dieses Anliegen ist insofern berechtigt, als die katholische Kirche seit dem Tridentinum in einer Abgrenzungsbewegung der Moderne gegenüberstand. Frage und Suche nach der Erneuerung von Theologie und Kirche waren Anliegen derjenigen Theologen, die, seitens Rom, undifferenziert unter dem Etikett „Modernisten“ subsumiert wurden. Es handelte sich um eine vielgestaltige, facettenreiche Reformbewegung auf den Gebieten der Religionsphilosophie, Soziallehre, Apologetik, Bibelwissenschaft, Dogmengeschichte und der politisch-sozialen Aktion. Das Anliegen des Modernismus war im Grunde kein neues: „Es ist der in der jahrhundertelangen Geschichte der Kirche nie ganz abwesende, dem Wesen katholischen Denkens eigene Wunsch, zu versuchen, die Tradition mit der jeweiligen geschichtlichen Situation auszusöhnen“<sup>2</sup>. Einen großen Einfluß auf die katholische Geisteswelt der damaligen Zeit hatte das Werk Maurice Blondels, der in seiner religionsphilosophischen Schrift „L'action“ einen neuen Weg aufwies, Transzendenz und Immanenz im Phänomen der Handlung zusammenzudenken<sup>3</sup>. Die Lektüre der „Action“ galt in kirchlichen Studienhäusern für Dozenten wie Studierende, die nach einer neuen Synthese von Vernunft und Glauben suchten, als Geheimtip<sup>4</sup>.

Der Dominikanerorden partizipierte an diesen Fragen der Kirche und Theologie. „Es wäre verwunderlich“, so urteilt der Kirchenhistoriker Otto

---

<sup>2</sup> Irmgard Böhm, Modernismus und Antimodernismus. Das Denken der bedeutendsten Modernisten: A. Loisy, G. Tyrrell, E. Buonaiuti u.a., in: Emerich Coreth – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorffer (Hrg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts II: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz 1988, 333–348, hier 346.

<sup>3</sup> Der erste Satz der Einleitung in das Werk „L'Action“ versteht sich als Orgelpunkt des ganzen Werkes: „Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée?“ (Maurice Blondel, *L'Action*, Paris 1993, VII). Albert Raffelt, Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in M. Blondels „L'Action“, Freiburg i.Br. 1978.

<sup>4</sup> Yves Congar bedauerte, in seiner Grundausbildung keine ausreichende philosophische Bildung hinsichtlich moderner Autoren (Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Joseph Maréchal) erhalten zu haben. Gegen die neuen christlichen Philosophen wurde ihnen Angst und Vorbehalte eingepflegt; vgl. Jacques Puyo *interroge le P. Congar. Une vie pour la vérité*, Paris 1975, 18 f. Ähnliches berichtet Henri de Lubac; vgl. ders., *Mémoire sur mes écrits*, Paris 1989, 14 f.

Weiß in seiner Arbeit über den Modernismus im Dominikanerorden, „wenn die Stürme des sogenannten Modernismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts am Dominikanerorden spurlos vorübergegangen wären“<sup>5</sup>.

Die Dominikaner bildeten innerhalb dieser Bewegung keinen monolithischen Block. Es gab in ihren Reihen Befürworter der Auseinandersetzung mit der Moderne, wie z.B. der Exeget und Gründer der *Ecole Biblique* in Jerusalem, P. Marie-Joseph Lagrange, oder Professoren der Exegese an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue.; diese Universität bildete in den Augen Roms einen „Brandherd des Modernismus“ (Otto Weiß). „Wie in einem Brennpunkt trafen sich die Spannungen, die den Umbruch in Kirche, Theologie, Staat, Gesellschaft, Philosophie, Wissenschaft, Kultur zur Jahrhundertwende spiegelten, im Konvent zu Freiburg im Üchtland“<sup>6</sup>. Der Orden wußte aber auch entschiedene Gegner, strenge Antimodernisten, in seinen Reihen<sup>7</sup>. In den einzelnen Provinzen gab es observante wie liberale Ordensmänner, Modernisten und Antimodernisten, die zum Teil in den gleichen Konventen wohnten.

In die Wirren um den Modernismus wurde ebenfalls das Anliegen des Dominikaners der Pariser Provinz, Marie-Joseph Lagrange (1855–1938) einbezogen. Lagrange, der sich in der Exegese und Bibeltheologie der Herausforderung durch die Frage nach der Geschichtlichkeit stellen will, in dem er für die Erforschung des geschichtlichen Aspekts der Bibel seine Aufmerksamkeit der Archäologie schenkt, wird in der folgenden Zeit von Rom gemäßregelt werden<sup>8</sup>.

Fragen und Anliegen des Modernismus, ein Symptom der innerkirchlichen Auseinandersetzung mit der Moderne, wurden lehramtlich durch die Publikation des Syllabus Pius' IX. (DH 2901–2980) zum Schweigen gebracht, sie schwellen in Ordenshäusern, Studienzentren der einzelnen Orden und religiösen Gemeinschaften jedoch unterschwellig weiter.

## 2. Die Neuscholastik im Orden

Mit der Bewegung der Neuscholastik, die Mitte des letzten Jahrhunderts ihren Anfang nahm, kennt die Theologiegeschichte eine weitere innerkirchliche Antwort auf die Auseinandersetzung mit der Moderne. Dieser Bewegung, die gesamtkirchlich im I. Vatikanum rezipiert wurde, ging es um eine Fruchtbarmachung der klassischen Scholastik für die Frage der Moderne.

<sup>5</sup> Otto Weiß, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“ (= Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998, 5.

<sup>6</sup> Ebd. 276.

<sup>7</sup> So z.B. der deutsche Dominikaner P. Albert Maria Weiß. Ein Zentrum des Antimodernismus in Rom war das Angelikum; vgl. zum gesamten Fragekomplex: Ebd.

<sup>8</sup> Zu Werk und Person Marie Joseph Lagrange siehe: Bernard Montagnes, *Le Père Lagrange (1855–1938): L'exégèse catholique et la crise moderniste*, Paris 1995; *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904–1916), présentée, éditée et commentée par B. Montagnes* (= *Etudes bibliques* NS. 11), Paris 1989.

Die Theologie sollte das Neue mit den Augen des Alten lesen. „*Vetera novis augere et perficere*“ war ein Slogan der neuscholastischen Bewegung, die der Theologie des hl. Thomas einen besonderen Stellenwert in der aktuellen theologischen Diskussion einräumte. Ihr Anliegen trug die neuscholastische Bewegung z.T. kämpferisch vor, wobei sich theologische Reflexion des öfteren mit kirchenpolitischem Engagement traf. Aufgrund der besonderen Stellung der Philosophie und Theologie des hl. Thomas von Aquin überrascht es keineswegs, daß der Dominikanerorden in der neuscholastischen Bewegung stark repräsentiert war. Bei den Angriffen gegen den Modernismus wurden größtenteils neuscholastisch argumentiert.

Durch die Gnadenkonzeption der Barockscholastik bedingt, die mittels des Modells der „Zwei-Stockwerk-Theorie“ von einer strikten Trennung von Natur und Gnade, Kirche und Welt ausging, kam es in der Folge in der Kirche zu der Herausbildung einer gewissen Sondergesellschaft, denn mentalitätsgeschichtlich betrachtet, stellt die Bewegung der Neuscholastik einen Versuch dar, die religiös-kulturelle Identität des Katholizismus in der modernen, pluralistischen Welt zu bewahren. Der Preis, den es für den Erhalt der Identität zu bezahlen galt, war hoch. Theologie und Kirche befanden sich zu Beginn des Jahrhunderts in einer gewissen Ghettonmentalität, die eine bestimmte Abtrennung von anderen christlichen Kirchen, der Gesellschaft, dem kulturellen und geistesgeschichtlichen Umfeld implizierte. Unter sozio-kulturellem Aspekt verband sich die katholische Identität mit der bäuerlichen, vorindustriellen Welt, die die Industrialisierung weiter Teile Europas, die im 19. Jahrhundert einsetzte, als tiefgreifenden Schock erlebte<sup>9</sup>.

Bleibt eine theologiegeschichtliche Wertung der neuscholastischen Bewegung bis heute ein Desiderat der Forschung, so kann dennoch gesagt werden, daß diese Bewegung keinesfalls als definitive theologische Antwort auf die Fragen der Moderne, wie sie sich Kirche und Theologie stellten, verstanden werden. Im Grunde harrten die Phänomene der Moderne, der Säkularisierung wie Emanzipation einer theologischen Betrachtung und Wertung.

Eine neue theologische Bewegung, die sich diesen Fragen stellen wollte, entstand in Frankreich, dessen kirchenpolitische Situation der strikten Trennung von Staat und Kirche ein fruchtbarer Nährboden für eine neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat bildete: die „*nouvelle théologie*“.

Es handelt sich bei dieser theologischen Richtung um eine Bewegung, die ihren Anfang in Frankreich und dem frankophonen Belgien nahm und auf diese Länder beschränkt blieb. Gleichwohl ergaben sich in der inhaltlichen Fragestellung Parallelen zu theologischen Bewegungen und Richtungen außerhalb des frankophonen Raumes<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Die Mischehenfrage, die im deutschen Sprachraum lange Zeit ein großes pastorales Problem darstellte, kann als pastoraltheologische Konsequenz dieser Ghettonmentalität verstanden werden.

<sup>10</sup> Es wäre hier z.B. an die Liturgische Bewegung zu denken, die sich besonders auf den deutschsprachigen Raum erstreckte.

### 3. Die „nouvelle théologie“ im Dominikanerorden

Im 19. Jahrhundert hatte der Dominikanerorden in Frankreich bereits einen Ordensmann, dessen Lebenswerk, die Wiedererrichtung des Ordens in Frankreich, vermehrt die Problematik der Stellung von Kirche und Theologie in der modernen Gesellschaft thematisierte. Henri-Dominique Lacordaire unterstrich in seiner Darstellung der pastoralen Aufgaben des Ordens die hohe Relevanz der theologischen Studien für die Ausbildung der Patres<sup>11</sup>. Mit einem solchen Erbe und Auftrag vertraut, war das Studien- und Ausbildungszentrum der Pariser Dominikanerprovinz Francia, Le Saulchoir, mit zu einem Ausgangspunkt dieser neuen theologischen Richtung geworden.

#### *Le Saulchoir*

P. Ambroise Gardeil (1859–1931) war ein klassisch ausgebildeter Dominikaner<sup>12</sup>. Ein Teil seines wissenschaftlichen Werkes galt der Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Status der Theologie<sup>13</sup>.

Betreiben wir etwas Theologie! Der hermeneutische Schlüssel liegt im Verständnis der Theologie selbst. Gardeil versteht Theologie als Teilhabe am Wissen Gottes und der Heiligen, die durch den Glaubensakt ermöglicht wird. Diese Zustimmung zur „prima veritas“ im Menschen bewirkt Gott im Menschen selbst. Deshalb kann er folgern, daß es keine Theologie ohne Glauben geben kann. Eine Sichtweise, die der scholastischen Konklusionstheologie widersprach, da sie, den anderen Wissenschaften gleich, ihre Axiome und Theoreme durch logische Operationen erarbeitete. Gründet die neuscholastische Theologie den Glauben auf den Gehorsam gegenüber der lehramtlichen Theologie und als Zustimmung zu den geoffenbarten Wahrheiten, so wird die Differenz zum Ansatz Gardeils deutlich.

In der Analyse des Glaubensaktes bezieht Gardeil sowohl die Willensstruktur als auch die moralische Dimension des Menschen mit ein. In der Integration der subjektiven-affektiven Dimension im Glaubensakt manifestiert sich der Einfluß Maurice Blondel auf das Werk des Dominikaners.

<sup>11</sup> „Il ne suffit pas pour être complément dominicain de connaître et de pratiquer la discipline de l'Ordre; il nous faut encore être initiés à la science dont il est le dépositaire et qu'il a reçue du docteur le plus accompli que Dieu ait donné à son Eglise. La doctrine de saint Thomas d'Aquin est la sève qui, en coulant dans les veines de l'Ordre, lui conserve sa puissante originalité. Qui ne l'a point étudiée à fond peut être dominicain par le coeur; il ne l'est point par l'intelligence“ (Henri-Dominique Lacordaire, zit. nach: Marie-Dominique Chenu, *Une Ecole de Théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, 110). Zur geschichtlichen Einordnung dieser Periode der Pariser Provinz siehe: Guy Bedouelle, *Les provinces dominicaines de langue française en Europe au XIXe et XXe siècle*, in: *Mémoire Dominicaine*, Nr. 9/1996, 41–50.

<sup>12</sup> Zu Werk und Person von P. Gardeil siehe: Henri-Dominique Gardeil, *L'oeuvre théologique* du P. Ambroise Gardeil, Le Saulchoir, Etiolle 1956; Réginald Garrigou-Lagrange, *In memoriam le Père A. Gardeil*, in: *RTh* 36 (1931) 797–808; Maire-Dominique Chenu, *Foi et théologie d'après le P. A. Gardeil*, in: *RSph* 40 (1956) 645–652; Paul Gilbert, *Die dritte Scholastik in Frankreich*, in: Coreth-Neidl-Pfligersdorffer (wie Anm. 2) 412–436, hier 423 f.

Bleibt er andererseits dem objektiven und sozialen Charakter der Offenbarung verpflichtet, die eine inhaltlich-objektive Bestimmung aussagt und auf der göttlichen Urheberchaft basiert, so zeigt sich der thomatische Einfluß seiner Theologie.

Diese Glaubenstheorie Ambroise Gardeils geht einen Mittelweg zwischen Fideismus und Intellektualismus und gilt somit als Wegbereiter der „nouvelle théologie“<sup>14</sup>.

In seiner Zeit als Regens der Pariser Provinz beschäftigt sich Gardeil mit der Reform der theologischen Studien für den Ordensnachwuchs<sup>15</sup>.

Die Ordenshochschule Le Saulchoir hielt sich aus den Wirren um den Modernismus heraus. Große Teile der Dozenten (die Patres Gardeil, Mandonnet, Lemonnyer<sup>16</sup>) versuchten jene Fragen, die der Theologie neu gestellt worden sind, aufzugreifen, wobei sie sich in ihrer theologischen Arbeit um die Überwindung der Prämissen des Modernismus bemühten<sup>17</sup>.

Die nachfolgende Generation der Dominikanertheologen der Pariser Provinz wurde im Geist der Studienreform Gardeils unterrichtet und erzogen. Die Patres Chenu, Congar, Féret hatten P. Ambroise Gardeil als Lehrer. Bei ihnen fiel das Anliegen des Studienregens auf fruchtbaren Boden.

### *Die Personen*

Die hier vorzustellenden Autoren können nicht als isoliert arbeitende Theologen gesehen werden, sondern sind als Forscher einer Studiengruppe zu verstehen, die sich mit der Programmschrift „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“ eine „corporate identity“ gegeben hatten. Das Studienhaus

<sup>13</sup> Ambroise Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris 21910; ders., *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1909; ders., *Crédibilité*, in: *DThC* 3 (1908) 2201–2310.

<sup>14</sup> So das Urteil von Robert Aubert, *Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, II, Freiburg i.Br. 1969, 7–70, hier 13 f.

<sup>15</sup> Für das Provinzkapitel der Francia (1901) verfaßte Gardeil eine Motion, die die Notwendigkeit der Studien für den Ordensnachwuchs hervorhob. Diese Forderung erhob Gardeil in der Zeit des Antimodernismus! Vgl. dazu: Ambroise Gardeil, *Les études dominicaines et les besoins présents en France*, in: *RSPTh* 40 (1956) 661–669; „A côté du ministère apostolique, éternel comme l'évangile, n'y-a-t-il pas place dans notre Province, pour une action spéciale, basée sur des études plus approfondies, dotée de moyen plus efficaces: leçons, cours, conférences fermées, conversations scientifiques, articles, livres, – action qui atteindrait les milieux savants, cultivés, pour, de là, rayonner sur les autres“ (666).

<sup>16</sup> „Le Saulchoir se situait donc, ..., dans le sillage de la grande tradition dominicaine, en s'efforçant de dépasser la période grise de la „théologie baroque“, sans se laisser aller aux nostalgies du néothomisme“. Guiseppe Alberigo, *Christianisme en tant qu'histoire et „théologie confessante“*, in: Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 9–34, hier 16

<sup>17</sup> In der theologiegeschichtlichen Forschung wird die „nouvelle théologie“ mehrheitlich als eine Fortsetzung des Modernismus verstanden, die jedoch die Sackgasse, in die Vertreter des Modernismus geraten sind, zu umgehen verstand. So das Urteil von Otto Weiß, *Modernismus in Deutschland* (wie Anm. 5) 594; Rosino Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 156–167.

konnte darüber hinaus so handeln, weil die Ordenleitung dieser Ausrichtung ihr Placet gab.

*Marie-Dominique Chenu*<sup>18</sup>

P. Chenu war dem Programm der Studienreform seines Lehrer Gardeils verpflichtet, denn bereits im Jahr 1935 publizierte er einen entsprechenden Artikel<sup>19</sup>. Das Problem der Studienreform und der Erneuerung der Theologie beschäftigte ihn weiterhin: Als Rektor des Studienzentrums Le Saulchoir hielt er anlässlich der Thomasakademie am 7. März 1936 eine Rede, in der er sich zu Studienfragen und methodologischen Problemen äußerte. Diese Rede wurde, mit einigen ergänzenden Kapiteln, 1937 als Kopie in Umlauf gebracht. Das kleine Büchlein trug den Titel „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“<sup>20</sup>. In der wissenschaftlichen Welt schenkte dieser Publikation niemand Beachtung<sup>21</sup>, während sie in Rom unmittelbar Aufsehen erregte.

Was waren die zentralen Anliegen der „schmalen aber inhaltsreichen“<sup>22</sup> Schrift? Die Schrift P. Chenus charakterisiert die Rezension in der Theologischen Revue als „methodische Gewissenserforschung und methodisches Programm“ einer theologischen Schule<sup>23</sup>; die Eigenart dieser Schule zeigt sich methodologisch in folgenden Momenten:

1. Der Primat der Offenbarungsgegebenheit: Nach dem Schema vieler, damals gängiger Lehrbücher der Dogmatik, hatte es den Anschein, als ob die Bibel nur dazu da wäre, Dogmatiker mit Argumenten zu versehen. Das klassische Schema, demzufolge eine theologische These bestehe aus probatur ex

<sup>18</sup> Zu Werk und Person Chenus siehe: Olivier de la Brosse, *Le P. Chenu. La Liberté dans la foi*, Paris 1969; Yves Congar, *M.-D. Chenu*, in: Herbert Vorgrimmler - Robert vander Gucht (Hrg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg i.Br. 1970, 99–122; Jacques Duchesne, *Un théologien en liberté. J. Duchesne interroge le P. Chenu*, Paris 1975; Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11); *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (= *Bibliothèque thomiste* 36), Paris 1967; Claude Geffré (Hrg.), *L'hommage différé au P. Chenu*, Paris 1990; Gibellini, *Handbuch der Theologie* (wie Anm. 17) 191–196.

<sup>19</sup> Marie-Dominique Chenu, *Position de la théologie*, in: *RSphTh* 23 (1935) 232–257.

<sup>20</sup> Die Schrift wurde vom katholischen Verlagshaus Castermann/Tournai, gegen Ende 1937 in einer Auflage von weniger als tausend Exemplaren veröffentlicht. Siehe dazu: Alberigo, *Christianisme* (wie Anm. 16); Etienne Fouilloux, *Le Saulchoir en procès (1937–1942)*, in: Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 37–59.

<sup>21</sup> Im deutschen Sprachraum gab es allein in der Theologischen Revue von Friedrich Stegmüller eine Rezension (38 [1939] 48–51). Die Rezension, die den epochalen Wert dieser Arbeit erkannte, sprach nicht bloß von entscheidenden methodischen Konsequenzen, die aus der Arbeit des hl. Thomas gezogen werden, sondern sah in dieser Schrift „das nie zu Ende gehende Ringen um die aus der Offenbarungsgegebenheit folgende Methode“ neu zu bedenken sei. An der Arbeit sei eine „charakterliche Haltung zu spüren, die dringend notwendige Aufgaben in mutiger und zuersichtlicher Entschlossenheit anpackt, im Bewußtsein, daß die gegenwärtigen Erfahrungen der Christenheit ein einzigartiger Standort und Fundort für theologische Arbeit“ sei (51).

<sup>22</sup> Ebd. 49.

<sup>23</sup> Ebd. 50.

scriptura, probatur ex traditione, probatur ex ratione ist nur der Rest eines Kompromisses zwischen positiver und spekulativer Theologie, der realiter beide kompromittiert durch die falsche Symmetrie, in der der Primat der Offenbarungsgegebenheit und die Bedeutung der Spekulation schlecht zueinander passen<sup>24</sup>.

2. Daraus resultiert der Primat der Quellen, d.h. von Schrift und Tradition. Das Dogma ist dazu da, um die Wahrheit der Offenbarungsquellen besser zu erfassen und zu verstehen<sup>25</sup>. Hierbei greift Chenu auf Gedanken der Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts sowie auf den Traditionsbegriff Matthias Joseph Scheebens zurück, denen zu Folge die Tradition organisch aus der Offenbarungsquelle hervorgeht.

3. Daraus folgt die Bedeutung der Geschichte für den Theologen. Der Historiker liefert dem Theologen das ganze Inventar des *auditus fidei*, einen Gegenstand von lebendigem Reichtum, der immer wirkend in der ihn verwaltenden Kirche, voll ist von göttlicher Intelligibilität<sup>26</sup>. Die Theologie bezieht ihre Wirklichkeit aus der Geschichte und nicht aus einer Metaphysik<sup>27</sup>.

4. Ein Ort der Theologie ist somit das *Humanum*, das sich menschlichem Erkennen immer geschichtlich zeigt<sup>28</sup>.

5. Die systematische Theologie muß die biblische und historische Kritik in ihre Arbeit miteinbeziehen. Die Programmschrift geht von einer geschichtlichen Entwicklung des Dogmas aus<sup>29</sup>. Aus diesem Postulat der Integration der historischen Arbeit in das theologische Schaffen resultieren Chenus Arbeiten zur mittelalterlichen Theologiegeschichte. Zusammen mit Etienne Gilson gründete Chenu das Institut für mittelalterliche Studien in Ottawa<sup>30</sup>.

6. Die Verbindung von Theologie und Glaube: Die theologischen Systeme sind nur begriffliche Äußerungen unter dem Vorbehalt eines dauernden Geöffnetseins für den möglichen Wahrheitsgehalt anderer Systeme. Mit an-

<sup>24</sup> Vgl. Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 132.

<sup>25</sup> „Théologiquement parlant, c'est être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Eglise et de l'expérience actuelle de la chrétienté. Or la tradition, c'est, dans la foi, la présence même de la révélation“. Ebd. 142.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 132. Mit diesem Aspekt greift Chenu auf die Lehre der *loci theologici* Melchior Canos zurück, dessen zehn *loci* eine traditionelle Verankerung der von Chenu Programmschrift geforderten Postulate der Geschichtlichkeit bildeten; vgl. dazu: Ambroise Gardeil, *Lieux théologiques*, in: *DThC* 9 (1926) 712–747.

<sup>27</sup> „Le Verbe se fait vraiment homme, quand il se fait homme, l'un de nous. Le Fils de Dieu est un personnage de l'histoire. C'est donc sur une histoire que le théologien travaille.“ Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 137.

<sup>28</sup> Vgl. Ebd. 136. Chenu geht dabei auf die Erkenntnislehre des Aquinaten zurück: „*Cognita sunt in cognoscente ad modum cognoscentis*“; vgl. dazu: Marie-Dominique Chenu, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de IIa IIa, q. 1, a. 2*, in: Ders., *La Parole de Dieu I*, Paris 1964, 31–50.

<sup>29</sup> „L'objet même du savoir théologique, et, plus radicalement, le donné révélé, selon ses formulations successives au cours de sa transmission, est en même temps soumis à la critique historique.“ Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 116.

<sup>30</sup> Zum gesamten Themenkomplex siehe: Le Père Marie-Dominique Chenu *médiéviste*, in: *RSThPh* 81 (1997) 371–437.

deren Worten: Jedes theologische System (auch das thomistische!) ist relativ. Theologische Arbeit lebt von der permanenten Fruchtbarkeit der Offenbarungsgegebenheit und dem Glauben, der sucht und durstet<sup>31</sup>. Jede theologische Systematisation „bricht sich“, findet ihre Grenze am Evangelium selbst<sup>32</sup>.

Der neue theologische Ansatz fand Niederschlag im Studienalltag von Le Saulchoir: Die Theologie suchte den Kontakt mit der Welt. Die jungen Dominikaner wurden verpflichtet, während ihrer Studien Praktika zu absolvieren; ein Novum in der damaligen theologischen Bildungslandschaft! P. Chenu knüpfte Kontakte mit der christlichen Arbeiterjugend J.O.C. (*Jeu-nesse ouvrière chrétienne*), die nun regelmäßig Treffen im Studienzentrum der Dominikaner abhielt<sup>33</sup>: Diese Tagungen waren für Chenu konkrete Beispiele der inkarnatorischen Struktur christlichen Glaubens, die Umsetzung des Evangeliums in eine konkrete Zeit hinein<sup>34</sup>.

Der Umzug des Studienzentrums aus Belgien nach Frankreich im Kriegsjahr 1939 brachte die theologische Gruppe um P. Chenu mitten in eine Zeit des Umbruchs und der Wirrnisse. Das Postulat der Inkarnation der christlichen Botschaft, wie sie die Programmschrift des Zentrums postulierte, wurde auf eine neue Bewährungsprobe gestellt<sup>35</sup>.

### *Yves Congar*<sup>36</sup>

Der junge Frater Yves Congar schätzte am Studienzentrum Le Saulchoir die Studienatmosphäre, das gemeinsame Leben und die gemeinsam gefeierte Liturgie. Der ältere Mitbruder Marie-Dominique Chenu sah in Fr. Yves ei-

<sup>31</sup> Vgl. Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 130 f.

<sup>32</sup> Vgl. Ebd. 131.

<sup>33</sup> „Le Père Chenu a enrichi la JOC par ses conférences dans les sessions d’aumôniers et de dirigeants. Son rôle a été exclusivement d’ordre intellectuel“. Marie-Jean Mossand, *Présence du Père Chenu à l’Action catholique ouvrière*, in: *L’hommage différé* au P. Chenu (wie Anm. 18) 45–51, hier 48. Siehe auch: Guy Guérin, *Un théologien à la JOC*. Ebd. 22–25. Chenus Arbeit „Pour une théologie du travail“ (Paris 1952) ist eine Frucht dieser Treffen. Diese Arbeit greift auf Vorlesungen zurück, die Chenu während der *Semaine Sociale* 1941 in Paris hielt.

<sup>34</sup> „Ce qui enchante et ce qui séduit, c’est précisément que la rencontre entre Le Saulchoir et la J.O.C. ait été si spontanée, si peu „préparée“, sans formule, sans protocole. Cet apostolat spécialisé, structure typique de la chrétienté en pleine transformation et en nouvelle conquête du monde, c’est trouvé l’un de ses lieux spirituels les plus aimés et les plus sûrs dans un couvent dominicain.“ P. Chenu, zit. nach: François Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989, 22 f.

<sup>35</sup> „Als im Jahr 1939 das Studienhaus Le Saulchoir nach Frankreich zurückverlegt und dreißig Kilometer von Paris entfernt neu aufgebaut wurde, traten wir alle in eine Welt von Umwälzungen und Dramen ein, die reich an Wandlungen, Forschungen und Initiativen und auch an Verwirrungen war.“ Congar, Chenu (wie Anm. 18) 112.

<sup>36</sup> Zu Werk und Person Congars siehe: Jean Pierre Joussua, *Le Père Congar*, Paris 1967; Marie-Joséph Le Guillou, P. Yves M. Congar O.P., in: *Vorgrimmler-vander Gucht* (wie Anm. 18) 181–199; Yves Congar, *Entretiens d’automne*, Paris 1987; Etienne Fouilloux, *Frère Yves, Cardinal Congar, dominicain. Itinéraire d’un théologien*, in: *RSphth* 79 (1995) 379–404; Gibellini, *Handbuch* (wie Anm. 17) 196–204.

nen theologischen Mitstreiter für die gemeinsame Sache der Programmschrift „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“<sup>37</sup>.

Der Dominikanertheologe Yves Congar postulierte für das theologische Arbeiten vier Punkte, die in Verbindung mit der gemeinsamen Programmschrift zu lesen sind<sup>38</sup>:

1. Postulat einer Erneuerung der Theologie von den Quellen her.
2. Beachtung der situativen Kontexte für die Theologie.

3. Integration der phänomenologischen Methode in die theologische Arbeit, um besser die Kategorien „Geschichtlichkeit“ und „Existenz“ zu betonen.

4. Die Dimension der Ökumene: Der von Chenu vorgezeichnete Reformansatz zog Congar auf die Ökumene aus. Hier geht Congar über seinen Mitbruder Chenu hinaus. Was für die Theologie Chenu die Tagungen mit den Jocisten war, bildeten für Congar seine Gesprächskontakte mit Reformierten und Orthodoxen, später kamen noch die Kontakte zur anglikanischen Kirche hinzu<sup>39</sup>. In seiner Arbeit „Vraie et fausse réforme dans l'Eglise“ (1950) spricht Congar von der gesunden Bedingung einer beständigen Reform der Kirche im Sinne einer evangelisch verstandenen metanoia. Diese Schrift postuliert die Reform als beständiges Programm der Erneuerung der Kirche!<sup>40</sup>

Ekklesiologische Themen in theologiegeschichtlicher wie aktueller Perspektive machen den Hauptanteil seines theologischen Oeuvres aus<sup>41</sup>. Er war Hauptschriftleiter der Reihe „Unam Sanctam“, die bei Cerf verlegt wurde und deren erklärtes Ziel es war, ekklesiologische Themen, die im Traktat über die Kirche mehr oder weniger vergessen wurden, neu zu durchdenken und im Licht der heutigen Glaubenssituation zu sehen<sup>42</sup>. Diese Reihe half, sich von einer stark juristischen Sicht der Kirche zu verabschieden und zu einer eschatologischen Schau der Kirche als Volk Gottes, Leibes Christi, Tempel des Heiligen Geistes zu gelangen. Congar sah seine ekklesiologische Arbeiten und die von ihm betreute Reihe „Unam Sanctam“ als unmittelbare Früchte der theologischen Schule von Le Saulchoir<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> P. Congar erzählte wie ihn P. Chenu am Tag nach seiner Priesterweihe bereits als künftigen Mitarbeiter begrüßte: „Finis les beaux jours!“ Jean Puyo, *Une vie pour la vérité*, Paris 1975, 69.

<sup>38</sup> Yves Congar, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 17–22. Siehe auch den Grundsatzartikel: Yves Congar, *Théologie*, in: *DThC* 15 (1946) 341–502.

<sup>39</sup> Fouilloux, *Frère Yves* (wie Anm. 36) 387.

<sup>40</sup> Diese Schrift Congars wird als seine wichtigste Schrift angesehen; vgl. ebd. 391.

<sup>41</sup> Zur Ekklesiologie Yves Congars siehe: Joseph Famerée, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II: histoire et église*, Leuven 1992; ders., *L'ecclésiologie du P. Yves Congar. Essai de synthèse critique*, in: *RSPTh* 76 (1992) 377–419.; Cornelis Th. M. Vliet, C.Th.M., *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar*, Mainz 1995.

<sup>42</sup> Diese Reihe kannte einen unerwarteten Erfolg. „En fait, son succès dépassera les espoirs de son directeur: on peut affirmer sans crainte de démenti que le catholicisme français lui doit une véritable percée ecclésiologique.“ Fouilloux, *Frère Yves* (wie Anm. 36) 386.

<sup>43</sup> So schreibt Chenu in einem Brief (undatiert 1937) über diese neue Reihe an Con-

*Henri-Marie Féret*

Mit P. Henri-Marie Féret, der in Le Saulchoir Kirchengeschichte lehrte, ist das Trio der Forschungsgruppe von Le Saulchoir vollständig. Féret wurde zu einem engen Vertrauten von P. Congar<sup>44</sup>.

Dieser Dominikanerpater, der außerhalb Frankreichs weniger bekannt ist, hatte sich mit Fragen der Heilsgeschichte befaßt. In einer Arbeit über die Johannesapokalypse weist er den geschichtlichen Charakter der jüdisch-christlichen Offenbarung nach. Somit zog er die Linien der Programmschrift „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“ in geschichtlicher Perspektive aus.

Mit seiner heilsgeschichtlichen Schau der Geschichte steht er in gedanklicher Nähe zu P. Jean Daniélou (1905–1974), der das Anliegen in der Geschichte des frühen Christentums untersuchte<sup>45</sup>.

Für Féret war das Christentum wesentlich eine geschichtliche Religion, die davon ausgeht, daß der Lauf der Geschichte auf eine eschatologische Erfüllung gerichtet ist. Die „begonnene Eschatologie“ vollendet und realisiert sich in der Haltung des einzelnen Christen, der von der Hoffnung beseelt ist, die sein Glaube ihm schenkt.

Neben den wissenschaftlichen Studien hatten für P. Féret die pastoralen Aufgaben eine große Bedeutung. So lancierte er 1941 die „Cours Saint Jacques“ und die „Journées sacerdotales“ in Paris. Beides waren Veranstaltungen, die sich um eine theologische Weiterbildung der Priester, die in der Seelsorge standen, bemühten. Er war der erste Lehrstuhlinhaber des neu errichteten Lehrstuhls für biblische Katechese, den er von 1951 bis 1953 innehatte.

*Louis Charlier*

Neben den Dominikanern in Le Saulchoir, die zur Bewegung der „nouvelle théologie“ zu zählen sind, gibt es einen weiteren Dominikanerpater, der aus Belgien stammt und dieser Bewegung zugerechnet werden muß.

P. Louis Charlier lehrte an dem Studium der Dominikaner in Löwen. Er stand mit dem Theologen René Draguet, der Dogmatik an der Löwener Universität unterrichtete, in Kontakt<sup>46</sup>. Beide Männer beschäftigen sich mit

---

gar: „J’y vois l’un des plus beaux fruits de notre théologie au Saulchoir, où le retour aux sources et aux principes, le réalisme historique de l’Incarnation, la lumière et contemplation de foi, rendent une jeunesse et une séduction conquérante aux traditionnelles ‚conclusions‘“ Zit. ebd. 386.

<sup>44</sup> „Les trois hommes se retrouvent sur la critique d’une théologie baptisée „baroque“: antiprotestante du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, puis antilibérale après la Révolution française; théologie qui selon eux a durci la pensée thomiste et conforté l’Eglise toute entière dans ses refus. Ils se retrouvent aussi sur la volonté de lui substituer une théologie mieux enracinée dans le donné révélé ou dans les grandes textes médiévaux et plus ouverte aux questions du XX<sup>e</sup> siècle.“ Ebd. 386.

<sup>45</sup> Henri-Marie Féret, *Die geheime Offenbarung des hl. Johannes*. Eine christliche Schau der Geschichte, Düsseldorf 1955; Jean Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955.

<sup>46</sup> Zu Werk und Person von Draguet siehe: Robert Guelluy, *Les Antécédents de*

methodologischen Fragen der Theologie<sup>47</sup>. Wie Chenu geht er von einem Primat des Geoffenbarten aus. Das Lehramt selbst steht unter dem geoffenbarten Wort Gottes und muß in seiner geschichtlich ausgefalteten Lehre immer wieder auf das geoffenbarte Wort (datum revelatum) Bezug nehmen. Die (neu)scholastische Methode der Theologie, die aufgrund ihres Deduktivismus und Konzeptualismus als eine „Theologie der Schlüsse“ definiert wird, wurde einer Kritik unterzogen und einer „Theologie der Erneuerung“ gegenübergestellt.

Die theologische Arbeit habe sich auch den Erfordernissen der seelsorgerlichen Arbeit zu stellen. Da P. Charlier vor der Veröffentlichung seiner Arbeit von den Schwierigkeiten Chenus hörte, wollte er seine Arbeit, die er zur Erlangung des Gradrechtes des Magisters einreichen wollte, zurückziehen. Auf Drängen seines Provinzials, P. J. Massaux, reicht er sie jedoch ein<sup>48</sup>. Diese Arbeit dokumentiert einen gewissen Austausch der Gedanken zwischen den einzelnen Studienzentren des Ordens im frankophonen Raum<sup>49</sup>. Während der Lehrverfahren entstand zwischen P. Chenu und P. Charlier ein engerer Kontakt.

#### 4. Die Gegnerschaft der „nouvelle théologie“ innerhalb des Ordens

Wurde das theologische Programm der Dominikaner im Studienhaus Le Saulchoir von der Pariser Provinz getragen, so gab es innerhalb des Ordens gleichzeitig Einwände, Kritik und Proteste gegen die neue geschichtliche Sicht der Lehre des Aquinaten. Ideengeschichtlich zeigen die Einsprüche, die gegen das Programm von Le Saulchoir formuliert wurden, ihre neuscholastische Verhaftung. War es gerade ein Anliegen der Neuscholastik die Lehre des hl. Thomas von Aquin in einer ungeschichtlichen Darstellung zu präsentieren, so wird der Konflikt, der sich nach 1937 zunächst im Orden, dann in der Kirche selbst, manifestierte, verständlich. Eine erste Reaktion auf die Publikation „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“ zeigte eine Gruppe von Dominikanern aus der Toulouser Provinz (sowie einige Mitbrüder aus der Francia). Jener dominikanischen Gruppe von Saint-Maximin, einem intellektuell-geistlichem Zentrum der katholischen Kirche zu Beginn des Jahrhunderts, schlossen sich weitere Theologen an (Jacques Maritain, Louis Gardet, Charles Journet, O. Lacombe). Sie sprechen ebenfalls von Geschichte und Inkarnation, sehen jedoch den christlichen Glauben nicht so radikal

---

l'encyclique „Humani Generis“ dans les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet, in: RHE 81 (1986) 421–497, hier 472–478.

<sup>47</sup> Louis Charlier, *Essai sur le problème théologique* (= Bibliothèque Orientations. Sect. scientifique 1), Thuillies 1938.

<sup>48</sup> Guelluy, *Les Antécédents* (wie Anm. 46) 465.

<sup>49</sup> Der deutsche Dominikaner Dominikus Koster besprach das Buch in der Theologischen Revue (ThR 38 [1939] 41–48), wobei er angesichts der neuen Erkenntnisse dem Autor Respekt bezeugte, das Buch jedoch nicht für Anfänger der theologischen Wissenschaft empfahl! (48)

der Geschichtlichkeit ausgesetzt. Die Inkarnation manifestiert sich in der Geschichte als Weisheit<sup>50</sup>.

Das Zentrum der Opposition lag jedoch außerhalb Frankreichs, in Rom. Von hier aus sollten dann die lehramtlichen Maßnahmen gegen die Theologen dieser Gruppe erfolgen.

### *Angelicum: Das Zentrum*

Das römische Zentrum der Kritik an der theologischen Richtung von Le Saulchoir hatte innerhalb des Ordens einen Namen: die Ordenshochschule des Angelicums, die sich als Verteidigerin eines „reinen“ Thomismus betrachtete. Die Professorenschaft des Angelicums war tief in der neuscholastischen Tradition verwurzelt. Die Publikation der Schrift *„Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“* erregte in Rom unmittelbar Aufsehen, hinzu kam die Herausgabe des ekklesiologischen Werkes *„Chrétiens désunis“* P. Yves Congars im Jahr 1938, das in Rom nicht weniger Unbill erregte. Die Ordensleitung verlangte über die Oberen der Francia einen unmittelbaren Rückzug des Buches von P. Congar<sup>51</sup>. In dem Werk P. Charliers, das ebenfalls im Jahr 1938 erschien, sah Rom eine programmatische Verlängerung der Gedanken P. Chenus.

### *Die Personen*

Die meisten der Professoren, unter ihnen der Rektor der Hochschule, P. Michael Browne, waren der neuen Bewegung aus Frankreich feindlich eingestellt. Einige unter ihnen fochten den Kampf öffentlich aus.

### *Réginald Garrigou-Lagrange*

Im Jahr 1938 wurde Chenu nach Rom berufen. Der damalige Ordensgeneral legte ihm eine Liste von fünf Meinungen vor, die es zu widerrufen galt. Diese Thesen waren wahrscheinlich von P. Réginald Garrigou-Lagrange verfaßt. Chenu war sich bewußt, daß diese ordensinterne Maßnahme einen lehramtlichen Prozeß verhindern sollte, weswegen er den Widerruf auch unterzeichnete<sup>52</sup>. Vier der fünf Sätze bezogen sich unmittelbar auf das Programm von *„Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“*, während der fünfte Satz

<sup>50</sup> Die theologischen Gedanken dieser Gruppe erschienen 1951 unter dem Titel *„Sagesse“*, der als Pamphlet gegen *„Une école de théologie: Le Saulchoir“* gerichtet ist; vgl. Jean-Pierre Jossua, *Le Saulchoir revisité: 1937–1983*, in: Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 83–90, hier 87 f.

<sup>51</sup> Vgl. dazu: Etienne Fouilloux, *Les Catholiques et l'unité chrétienne*, Paris 1982, 434–437. Ebenfalls verlangte die Ordenleitung den Rückzug der französischen Übersetzung *„Einheit“* Johann Adam Möhlers (*„L'Unité dans l'Eglise“*), die 1938 in der Reihe *„Unam Sanctam“* erschienen ist.

<sup>52</sup> So P. Chenu in: Duchesne, *Un théologien en liberté* (wie Anm. 18) 120. Zur Person von P. Garrigou-Lagrange siehe: Gilbert, *Die dritte Scholastik in Frankreich* (wie Anm. 12) 426–429.

sich gegen die ökumenischen Bestrebungen Congars richtete<sup>53</sup>. Mit dieser Maßnahme zielte das Angelicum gleichfalls auf den belgischen Dominikaner Louis Charlier, der von Chenu auch über die getroffenen Maßnahmen unterrichtet wurde. Zwischen 1938 und 1939 hoffte man immer noch, die Angelegenheit ordensintern regeln zu können. Die meisten Patres des Angelicums waren gegenüber der neuen theologischen Richtung innerhalb des Ordens feindlich eingestellt.

P. Garrigou-Lagrange, ein Pater der Toulouser Provinz, billigte die Attacken, die sein Mitbruder P. Mariano Cordovani gegen die Gruppe um Chenu ritt. P. Garrigou-Lagrange wurde anlässlich der lehramtlichen Maßnahmen gegen die neue theologische Bewegung als offizieller Visitator Roms nach Frankreich entsandt, um die nichtobservanten Konvente zu visitieren. Aus mitbrüderlicher und persönlicher Verbundenheit zu ehemaligen Schülern von ihm, die jetzt im Studienhaus der Pariser Provinz dozierten, ließ er sich bei der Visitation in Le Saulchoir von P. Thomas Philippe vertreten<sup>54</sup>.

P. Rosaire Gagnebet, der wie P. Garrigou-Lagrange der Toulouser Provinz entstammte und ebenfalls Professor am Angelicum war, schrieb 1939 in der *Revue Thomiste* einen Artikel, der sich gegen den „Historizismus“ der neuen Richtung aussprach und insbesondere P. Charlier angriff, während P. Chenu mit keinem Wort erwähnt wurde<sup>55</sup>.

#### *Mariano Cordovani*

P. Mariano Cordovani, Theologe des Hl. Offiziums, griff während einer Ansprache im Angelicum 1940 die Ideen P. Chenus öffentlich an, obgleich dessen Name im Vortrag nicht genannt wurde<sup>56</sup>. Dem Vortrag wohnte P. Garrigou-Lagrange bei, der den Ausführungen ostentativ seine Zustimmung gab<sup>57</sup>.

Cordovani unterstellte den theologischen Leitideen Chenus, daß sie den Modernismus wiederaufleben ließen. Der Primat des Glaubens vor der theologischen Systematik führe in seinen Augen zu einem Subjektivismus im Namen der religiösen Erfahrung<sup>58</sup>.

Die Attacke Cordovanis gegen die neue Richtung der Theologie manifestiert einen Paradigmenwechsel innerhalb der Theologie, den die französischen Dominikaner vollzogen. „Es drehte sich also in der Kontroverse um zwei kontrastierende theologische Linien, zwei unterschiedlichen Weisen, die Theologie zu konzipieren, kurz: um zwei theologische Schulen“<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> Der Text findet sich bei: Guelluy, *Les Antécédents* (wie Anm. 46) 461 Anm. 2.

<sup>54</sup> Fouilloux, *Le Saulchoir en procès* (wie Anm. 20) 54.

<sup>55</sup> Vgl. dazu ebd. 53.

<sup>56</sup> Marc Cordovani, *Per la vitalità della teologia cattolica*, in: *Angelicum* 17 (1940) 133–146.

<sup>57</sup> Guelluy, *Les Antécédents* (wie Anm. 46) 461.

<sup>58</sup> Vgl. Cordovani, *Per la vitalità* (wie Anm. 56) 142.

<sup>59</sup> Gibellini, *Handbuch der Theologie* (wie Anm. 59) 160.

*Michael Browne*

P. Michael Browne, Rektor des Angelikums, betreute das Dossier P. Louis Charliers. Am 21. September 1938 schrieb er an P. Charlier mit der Bitte, ihm baldmöglichst sein Buch zu senden. Er fixierte ein Treffen auf den 4. November 1939 um 8.30 Uhr. Dieses Treffen wurde, wegen terminlicher Schwierigkeiten des Ordensmeisters, P. Martin-Stanislas Gillet, verschoben; weitere Experten wurden zur Beurteilung des Buches herangezogen (u.a. auch P. Réginald Garrigou-Lagrange). Neben P. Browne trat jetzt noch P. Benoît-Henri Merkelbach als Konsultor auf. Die Gegnerschaft zu diesem Buch wurde seitens Rom auch mit ethnischen Streitigkeiten Belgiens begründet, die zwischen Wallonen und Flamen herrschen<sup>60</sup>.

Als weiterer, allerdings ordensfremder Kritiker gegen P. Charlier, trat P. Charles Boyer SJ, Professor an der Gregorianna und Konsultor des Hl. Offiziums, auf<sup>61</sup>.

Mit dieser, mehr ordensintern gelagerten Auseinandersetzung, die die Programmschrift „Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“ am 6. Februar 1942 auf den Index der verboten Bücher setzte, endete die erste Periode des Theologenstreits um die neue Richtung aus Frankreich. P. Chenu wurde als Regens abesetzt, ihm folgte, auf Weisung Roms, P. Thomas Philippe nach.

Die Gesellschaft Jesu, die die erste Periode der Auseinandersetzung im Dominikanerorden mehr als stille Betrachter erlebten<sup>62</sup>, wurden zu den hauptsächlichen Trägern der zweiten Periode der Auseinandersetzung um die Richtung der „nouvelle théologie“.

## 5. Die Weiterentwicklung der „nouvelle théologie“

*In der Gesellschaft Jesu*

Die Weiterentwicklung der neuen Richtung der Theologie spielte sich hauptsächlich in der Gesellschaft Jesu ab. Ein Zentrum dieser theologischen Richtung in der Gesellschaft Jesu war deren Studienhaus in Lyon-Fourvière. Auch von diesem theologischen Zentrum gingen verlegerische Impulse aus; die patristische Reihe der „Sources chrétiennes“ wurde seit 1942 unter der Leitung von P. Jean Daniélou S.J.<sup>63</sup>, unter Mitarbeit der Patres Hans Urs von Balthasar und Hugo Rahner und Henri-Irénée Marrou, bei

<sup>60</sup> „Le P. Richard note que les Pères Flamands de la maison sont contre l'oeuvre et contre l'homme [= Charlier] en bloc.“ Guelluy, *Les Antécédents* (wie Anm. 46) 468.

<sup>61</sup> Siehe ebd. 470–473.

<sup>62</sup> So schildert P. Garrigou-Lagrange: „Un professeur de la Grégorienne a dit: Ils ne peuvent pas dire que c'est nous qui détruisons la doctrine de saint Thomas, ils la détruisent eux-mêmes.“ Michel Labourdette u.a. (Hrg.), *Dialogue théologique. Pièces du débat* entre „La Revue Thomiste“, d'une part et les R.R.P.P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar S.J. d'autre part, Saint-Maximin/Var 1947, 7.

<sup>63</sup> Der epochemachende Artikel P. Jean Daniélous über den geschichtlichen Aspekt der Theologie findet sich in der Zeitschrift *Etudes: Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in: *Etudes* 249, April 1946, 5–21.

Cerf herausgegeben<sup>64</sup>. Henri de Lubac war Hauptschriftleiter der Reihe „Théologie“ bei Aubier-Montaigne in Paris, deren Bände bald einige Berühmtheit erlangen sollten.

Der Jesuitentheologe Henri de Lubac griff in seinem epochemachenden Werk „Le Surnaturel“ die Gnadenkonzeption der Barockscholastik an und legte eine neue Sicht der dynamischen Gnadenkonzeption im thomasischen Werk vor<sup>65</sup>. Diese Sichtweise rief den Protest der (neu)scholastisch denkenden Dominikaner in Frankreich und in Rom hervor.

### *Die Kritik der Dominikaner*

Die Kritik der Dominikaner, die hauptsächlich an der Gnadentheorie de Lubacs ansetzte, kann mentalitätsgeschichtlich als ein Aufflackern der verschiedenen Positionen beider Ordensfamilien im Gnadenstreit des 16. Jahrhunderts betrachtet werden. P. Garrigou-Lagrange konnte sich bei seiner Kritik freier äußern, da er nicht mehr durch ordensinterne Rücksichten und persönliche Affinitäten gebunden war. Seine Kritik an der neuen theologischen Richtung der Gesellschaft Jesu fand ihren literarischen Ausdruck in einem Artikel, der 1946 in der Zeitschrift „Angelicum“ publiziert wurde<sup>66</sup>.

Mit P. Michel Labourdette hatte die römische Position des Angelikums einen Vorposten in Frankreich. Als Schriftleiter der Revue Thomiste, die die Toulousaner Dominikanerprovinz herausgibt, nahm er mehrere Artikel auf, die sich gegen die neue Richtung der Theologie aussprachen. Viele dieser Artikel richteten sich gegen jesuitische Theologen, die sich positiv und eigenständig zu den Anliegen der neuen theologischen Richtung äußerten<sup>67</sup>.

In der Schlußlinie der Zeitschrift Revue Thomiste stehen folgende Autoren und Schriften: P. Jean Daniélou SJ, Henri Bouillard SJ, P. Henri de Lubac SJ, P. Gaston Fessard SJ sowie die Zeitschrift Etudes, die von den Jesuiten geleitet wurde, als auch die Reihe Sources Chrétiennes. Aber auch die Namen des Philosophen Maurice Blondel und des Paläontologen P. Teilhard de Chardin tauchen auf. Die Gegenangriffe der Jesuiten wurden von deren Zeitschrift „Recherche de Science Religieuse“ ausgeführt.

<sup>64</sup> Diese Reihe wurde seitens Rom beargwöhnt, da man vermutete, daß die Kenntnis der Kirchenväter die Lehrautorität des Aquinaten untergraben könnte, vgl. Michel Labourdette, La théologie et ses sources, in: RTh 46 (1946) 353–371. Zum verlegerischen Projekt der „Sources chrétiennes“: Etienne Fouilloux, La collection „Sources chrétiennes“. Editer les Pères de l’Eglise au XX<sup>e</sup> siècle, Paris 1995.

<sup>65</sup> Henri de Lubac, Le Surnaturel (1946): Etudes historiques. Nouvelle édition avec traduction intégrale des citations latines et grecques ed. M. Sales, Paris 1991. Zur Periode der „Nouvelle théologie“ und dem Werk von Henri de Lubac, siehe dessen Aufzeichnungen: Mémoire sur l’occasion de mes écrits, Paris 1989, besonders 61–80. Zu Person und Werk de Lubacs: Olivier de Berranger, Lubac, in: Jean-Yves Lacoste, Dictionnaire critique de Théologie, Paris 1998, 675–677. Zur gesamten Gnadentheologie de Lubacs siehe: Michael Figura, Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Einsiedeln 1979.

<sup>66</sup> Réginald Garrigou-Lagrange, La nouvelle théologie où va-t-elle?, in: Angelicum 23 (1946) 126–145.

<sup>67</sup> Vgl. dazu: Dialogue théologique (wie Anm. 62).

Der Punkt, um den sich alles drehte, war die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Status der Theologie. Hierin trafen sich die angegriffenen Jesuitentheologen mit der Gruppe um Le Saulchoir. Die Dominikaner um P. Garrigou-Lagrange dagegen sahen in der neu vorgelegten Gnadenkonzeption die Tendenz eines theologischen Relativismus. Den Frontalangriff auf „de Lubac et compagnie“ führte P. Garrigou-Lagrange, der die neue theologische Richtung als Bastard der Philosophie Maurice Blondels ansah. Auf seine rhetorisch gemeinte Frage, wohin die neue Theologie führe, gab er lakonisch selbst die Antwort: in den Modernismus<sup>68</sup>.

## 6. Die Enzyklika „Humani Generis“

Die Arbeiten der römischen Dominikaner des Angelicums waren Vorarbeiten, die zur offiziellen Verurteilung der französischen Theologie führten. Die offizielle Demarche ging in mehrere Etappen vor sich: Anzeige beim Hl. Offizium, Qualifizierung der beandstandeten Aussagen, Entscheid der Konsultatoren, Entscheid der Kardinäle, päpstliche Zustimmung zur Verurteilung. In der Zeit, da das Verfahren um Chenu, Congar, Charlier nicht mehr ordensintern zu regeln möglich gewesen ist, die Attacken gegen die Jesuitentheologen der Hochschule Lyon-Fourvière hinzukamen, erschien im *Osservatore Romano* ein Artikel, der die von Rom beanstandete französische Richtung als „nouvelle théologie“ bezeichnete; eine Bezeichnung, die sich in der Folgezeit für unsere Gruppe von Theologen einbürgerte<sup>69</sup>.

Die von Papst Pius XII. am 12. August 1950 veröffentlichte Enzyklika *Humani Generis* unterzog die neuen Tendenzen, die sich in der theologischen Wissenschaften zeigten, ohne Namen zu nennen, einer Kritik<sup>70</sup>.

Die Gruppe der Dominikanertheologen um P. Chenu war zerschlagen. Der kleine Arbeitskreis von Le Saulchoir mußte „seine Tore dichtzumachen“.

<sup>68</sup> „Où va la nouvelle théologie? Elle revient au modernisme. Parce qu'elle a accepté la propositions qui lui était faite: celle de substituer à la définition traditionnelle de la vérité: *adaequatio rei et intellectus*, comme si elle était chimérique, la définition subjective: *adaequatio realis mentis et vitae*“ (R. Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie, où va-t-elle?*, [wie Anm. 66], 143). Eine sachlich ruhige Stellungnahme auf diesen Angriff leistete der Rektor des Institut Théologique in Toulouse, Bruno de Solages, der in einem Artikel P. Garrigou-Lagranges Widersinn („contre-sens“) widerlegte und die inkriminierten Zitate de Lubacs, Fessards und Bouillards in den richtigen Textzusammenhang stellte. Vgl. Bruno de Solage, *Pour l'honneur de la Théologie. Les contre-sens du R. P. Garrigou-Lagrange*, in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 48 (1947) 65–84.

<sup>69</sup> Pietro Parente, *Nuove tendenze teologiche*, in: *L'Osservatore Romano*, 10. Februar 1942.

<sup>70</sup> DH 3875–3899. Als erläuternder Kommentar kann die Position von Pietro Parente gelesen werden, vgl. ders., *Annotiones*, in: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 31 (1942) 184–188. Leitmotivisch klingt die Verurteilung der neuen Theologie bereits im ersten Satz an: „*Illa novorum in dies inventorum affectatio quam modernismum vocitamus etiam inter sacrarum disciplinarum cultores dubitationem perturbationemque invexit haud sane spernendum. Nam scholasticam doctrinam et viam iam a Sancto Thoma eiusque commentatoribus tritam vehementer oppugnari coeptum atque in contemptum haberi.*“ (184)

chen“, die Atmosphäre wurde, nach Bekunden P. Chenus, „unerträglich“<sup>71</sup>. Die Patres Chenu, Congar und Féret wurden ihrer Lehrstühle enthoben und durften nicht mehr dozieren. Die (neu)scholastisch ausgerichtete Gruppe innerhalb des Ordens um das Angelicum und P. Garrigou-Lagrange trugen einen Sieg davon.

Pietro Parente beurteilte – in unmittelbarer Zeitgenossenschaft zum Erscheinen der Enzyklika – ihre Intention wie folgt: „Abgesehen von dem polemischen Tonfall sind die kritischen Bemerkungen der Dominikaner im wesentlichen gerechtfertigt: ... Die Enzyklika erkennt mit großer Genauigkeit diese Form des dogmatischen Relativismus und verurteilt sie“<sup>72</sup>.

### *Arbeiterpriester*

Der Orden erlebte nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humani Generis* nochmals ein Beben, das ihn im Innersten erschütterte und als eine Konsequenz der „nouvelle théologie“ in pastoraler Hinsicht gelten kann: das Experiment der Arbeiterpriester in Frankreich.

P. Chenu, der seine Kontakte zur J.O.C. pflegte, gilt ebenso als einer der theologischen Befürworter der Bewegung der Arbeiterpriester<sup>73</sup>. Das Experiment, das er als Anliegen der Zusammenführung von Arbeiterschaft und katholischer Kirche sah und begleitete, war für ihn ein geschichtlicher Ausdruck der von ihm geforderten Solidarität des Wortes Gottes mit den Zeichen der Zeit.

Le Saulchoir war ein Treffpunkt der dominikanischen Theologie, die eine Politik der „théologie engagée“ verfolgte, und der katholischen Arbeiterschaft. Ein weiterer Dominikaner, P. Jacques Loew, der aus der Gruppe um „Economie et humanisme“ stammte, die sich in der Lyoneser Provinz um P. Louis-Joseph Lebreton bildete, gründete im Jahr 1941 die „Fondation dominicaine de la Mission de Marseille“ mit dem Ziel „den Kontakt mit den Massen wiederzufinden“<sup>74</sup>.

Auch dieses Experiment, seitens Rom stark kommunistischer Tendenzen verdächtigt, wurde vom Ordensmeister, P. E. Suarez, auf Druck Roms im Jahr 1954 zerschlagen. Die Patres Chenu, Féret und Congar wurden auf Weisung des P. Ordensmeister außerhalb von Paris assigniert<sup>75</sup>.

## 7. Der Ertrag der Auseinandersetzung

Die Arbeit der frankophonen Theologen der „nouvelle théologie“ war ein Versuch, den engführenden Rahmen der neuscholastischen Theologie, die bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts bestimmend wirkte, zu sprengen. An

<sup>71</sup> Duchesne, *Un théologien en liberté* (wie Anm. 18) 130 f.

<sup>72</sup> Pietro Parente, *La teologia*, Rom 1952, 68.

<sup>73</sup> Vgl. zum Pastorexperiment der Arbeiterpriester: Leprieux, *Quand Rome condamne* (wie Anm. 34).

<sup>74</sup> Ebd. 25.

<sup>75</sup> Für die chronologischen Abläufe dieser Zeit siehe: Ebd. 75–107.

der systematischen Fragestellung zeigt sich eine gewisse Nähe zu den Anliegen der Tübinger Schule (Geschichtlichkeit, patristisches Erbe, personales Denken), deren Weiterentwicklung im 19. Jahrhundert ebenfalls durch das Aufkommen der Neuscholastik unterbunden wurde.

Der Dominikanerorden erlebte die Zeit vor dem Konzil als eine Zeit starker Spannungen. Es ist geradezu natürlich, wenn ein Orden, dessen Selbstverständnis sowohl in theologischer Wissenschaft als auch in pastoraler Praxis liegt, in Zeiten des Umbruchs sowohl Vertreter einer klassischen Richtung als auch Vertreter einer Richtung, die nach neuen Wegen suchte, zu seinen Mitgliedern zählt. Da das Erbe der thomasischen Theologie ein besonderer Charakterzug des Dominikanerordens ist, erstaunt es nicht, in seinen Reihen Kritiker einer neuen Thomaslektüre zu sehen.

Viele Fragen und Antworten der Dominikanertheologen der „nouvelle théologie“ finden sich im II. Vatikanum bestätigt. Die Patres Chenu und Congar waren als theologische Periti zum Konzil geladen<sup>76</sup>.

Das vernichtende Urteil P. Garrigou-Lagrange über die Tendenzen der „nouvelle théologie“ wurde gesamtkirchlich revidiert. Die heutige Theologiegeschichte sieht das Unternehmen der „nouvelle théologie“ positiv und wertet es als Wegbereiter des II. Vaticanums<sup>77</sup>. Die historisch-kritischen Thomastudien erhielten neuen Auftrieb<sup>78</sup>.

Schaut man auf die nachkonziliaren Spannungen, die sich um die Interpretation der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt ergeben, so lehrt die Periode der „nouvelle théologie“, daß das Ringen um die Wahrheit des Evangelium immer ein geschichtliches ist, wobei das geoffenbarte Wort und die „Zeichen der Zeit“ die beiden Pole dieser Auseinandersetzung, die dem Volk Gottes aufgetragen ist, bilden<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Vgl. Norbert Hausman, *Le Père Yves Congar au Concile Vatican II*, in: NRT 120 (1998) 267–281.

<sup>77</sup> So schreibt Robert Aubert rückblickend über die „nouvelle théologie“: „Wenn man versuchen würde mit einem kurzen Nachwort die theologische Bewegung auf den Punkt zu bringen, wie sie sich in einem etwas übermäßigen Aufbrausen um 1950 dargestellt hat, als die Enzyklika *Humani Generis* den Beginn jener absteigenden Linie markierte, die die letzten Jahre des Pontifikates Pius' XII. bestimmte, dann könnte man sagen, daß diese theologische Bewegung, die von einer zweifachen Sorge durchdrungen war, nämlich jener der Rückkehr zu den Quellen und jener anderen der Öffnung für die moderne Welt, sich genau auf der Leitlinie dessen ansiedelte, was immer diejenige der Theologie und der Kirche sein muß“ (zit. nach: Gibellini, *Handbuch der Theologie* [wie Anm. 17] 165).

<sup>78</sup> Vgl. Serge-Thoma Bonino, *Saint Thomas au XX<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque du Centenaire de la „Revue thomiste“*. 25–28 mars 1993, Paris 1994.

<sup>79</sup> In einem Rückblick auf die Publikation der Schrift *„Une Ecole de théologie: Le Saulchoir“* im Jahr 1985 schreibt P. Chenu folgendes: „Un vocable, absent de mon Ecole de théologie, sinon dans une évocation prophétique des „signes de temps“ (...), désigne le sujet de cette théologie: le Peuple de Dieu.“ Chenu, *Une Ecole* (wie Anm. 11) 176.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

*Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians-Universität München*, herausgegeben von Laetitia Boehm, Winfried Müller, Wolfgang J. Smolka, Helmut Zedelmaier (= Münchener Universitätschriften 18), Teil I: Ingolstadt-Landschut 1472–1826, Berlin (Duncker & Humblot) 1998, 28, 637 S., geb., ISBN 3-428-09267-8.

Ingolstadt – Landshut – München, so lauten die örtlichen Stationen einer der ältesten deutschen Universitäten und bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts zugleich einzigen bayerischen Alma Mater, der seit 1826 in der Landeshauptstadt angesiedelten Ludwig-Maximilians-Universität. 1472 von Herzog Ludwig dem Reichen von Bayern-Landshut feierlich in der damaligen Residenzstadt Ingolstadt eröffnet, geriet die Universität nach den Wirren der Reformationszeit, als sie bis zum Tode Johannes Ecks († 1543) einen markanten Gegenpol zu Martin Luthers Wittenberg bildete, ab 1549 immer stärker in den Wirkungskreis der Jesuiten, welche ihr alsbald große Ausstrahlungskraft in ganz Mitteleuropa verliehen. Unter dem Druck der napoleonischen Truppen wurde die Universität schließlich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert durch Kurfürst Max IV. Joseph, den späteren König Max I. Joseph, in das zentralere Landshut transferiert und nunmehr nach ihrem Gründer sowie dem zu diesem Zeitpunkt regierenden Herrscher als „Ludovico-Maximiliana“ konstituiert. Bereits wenige Jahrzehnte später (1826) verlegte sie König Ludwig I. wiederum – diesmal in das sich großstädtisch entwickelnde München, wo sie in der Folgezeit zu einer der bedeutendsten Universitäten Deutschlands avancierte.

Drei wesentliche Gründe – das immer dringlicher werdende Bedürfnis nach einem umfassenden Personen-Nachschlagewerk, der Standort der Universität München in der fortgeschrittenen allgemeinen universitätsgeschichtlichen Forschungssituation sowie diverse um die Jahrtausendwende anstehende Jubiläen – waren es

vornehmlich, welche oben genannte Wissenschaftler, allen voran die langjährige und mittlerweile emeritierte Inhaberin des Lehrstuhls für Bildungs- und Universitätsgeschichte, Laetitia Boehm, motivierten, dem Beispiel prosopographischer Publikationen anderer deutscher Hochschulen folgend, die Erstellung eines biographischen Lexikons der „Ludovico-Maximiliana“ in Angriff zu nehmen, und zwar in zwei Teilen.

Dabei erfaßt der nunmehr vorliegende, in sich geschlossene erste Teil das gesamte Lehrpersonal aller von 1472 bis 1826 in Ingolstadt und Landshut unterrichteten Disziplinen in Einzeldarstellungen, selbst auch die nur für kurze Zeit an der Universität tätigen Personen, wie etwa den bedeutenden Humanisten Johannes Reuchlin († 1522), eruiert anhand der Klassiker der Ingolstädter Universitätsgeschichte (Johann Nepomuk Mederer, Michael Permaneder, Carl von Prantl), der inzwischen auf fast zwanzig Bände angewachsenen Reihe „Ludovico Maximiliana“ sowie sonstigen einschlägigen Quellenmaterials. Zusammengezählt sind es 1031 Gelehrte, die von 63 ausgewiesenen Fach- und Wissenschaftshistorikern verschiedener Fakultäten und Disziplinen teils in knapper, teils in recht ausführlicher Form vorgestellt werden – zu letzteren zählen beispielsweise Konrad Celtis (S. 65–68), Johannes Eck (S. 88–91), Leonhart Fuchs (S. 135–142), Johann Georg Lori (S. 250–252), Johann Michael Sailer (S. 358–361), Friedrich Carl von Savigny (S. 366–368) und Vitus Anton Winter (S. 486–488).

Was den formalen Aufbau der einzelnen Artikel angeht, so verfügt jeder über ein kurzes Kopfrege, das in der Regel die wichtigsten biographischen Daten enthält und, sofern möglich, auch Auskunft über die soziale Herkunft, die Eltern und eventuelle Verehelichungen gibt. Erwähnt wird ferner die Mitgliedschaft in einem religiösen Orden, während Angaben zur Konfession sich erst in der Landshuter Epoche finden, als Bayern zum konfessionell paritätischen Staat wurde. Abgerun-

det sind die Artikel, forschungsbedingt freilich nicht in jedem Fall, durch vier Rubriken mit gezielt ausgewählten Hinweisen auf ungedruckte Quellen, Werke, Literatur und Porträts.

Auf insgesamt 503 Seiten lernt man somit nicht nur sämtliche in Ingolstadt und Landshut als akademische Lehrer wirkenden Personen und infolgedessen auch die wechselvolle Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität während dieser bewegten dreieinhalb Jahrhunderte kennen, sondern gewinnt gleichzeitig einen höchst informativen Einblick in die Epochen der frühmodernen Geistes- und Kulturgeschichte in ihren nationalen und internationalen Bezügen. Zudem spiegeln die Karriereverläufe der einzelnen Gelehrten „die Vernetzungen der akademischen Welt mit den Höfen, staatlichen und kirchlichen Kanzleien und Behörden, städtischen Magistraten in den zunehmend sich akademisierenden Gesellschaften der frühen Neuzeit wider“ (S. XIII).

Daß Christoph Schöner darüber hinaus im Anhang (S. 507–579) 359 bisher meist anonym gebliebene „magistri regentes“ der Artistenfakultät zwischen 1472 bis 1526 mit Amtsdaten auflistet und zudem Aufbau und Entwicklung des artistischen Lehrkörpers bis zur Einführung besolde-ter Fachlekturen in letztgenanntem Jahr schildert, macht dieses, selbstredend mit einem ausführlichen, von Helmut Zedlmaier erstellten Personen- und Ortsregister versehene Nachschlagewerk für die Forschung zusätzlich bedeutsam, aufs Ganze gesehen aber für jeden an Bildung, Wissenschaft und Kulturgeschichte des 15. bis 19. Jahrhunderts Interessierten unentbehrlich. Zu wünschen bleibt deshalb nur, daß das großangelegte und überaus verdienstvolle Unternehmen möglichst rasch durch Vorlage des zweiten, die Münchener Epoche behandelnden Teiles, zum Abschluß gebracht werden kann.

Passau

Anton Landersdorfer

*Winfried Haunerland: Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas (= Studien zur Pastoralliturgie 13), Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1997, 50, 564 S., kt., ISBN 3-7917-1559-3.*

Die „Primiz“, d.h. die erste Messe eines Neupriesters nach seiner Ordination, war bisher eher Gegenstand der Brauchtumsforschung (vgl. Monika Kania: „Geistliche Hochzeit“. Primiz als Heimatfeier [=Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kul-

turgeschichte 62] Würzburg 1997). In der Liturgiewissenschaft war ihre Behandlung noch Desiderat. Wenn man den vom Verfasser nachgewiesenen reichen Bestand der Ritualien und Predigtsammlungen sowie der Ordens- und Diözesanliturgie zur Kenntnis nimmt, zeigt sich die Dringlichkeit der Erforschung. Der erste Teil der Untersuchung (A) gilt den Quellen der stadtrömischen Liturgie. Im Ordo Romanus 36 (2. Hälfte 9. Jh.) werden die Neugeweihten von einem erfahrenen Presbyter, dem „priesterlichen Brautführer“ („paranympus“), zu ihrer Titelkirche geleitet, wo dieser ihnen bei der dort gefeierten ersten Messe, der „Primiz“, beisteht. Damit deutet sich ein Verständnis der Primiz als „geistlicher Vermählung“ mit der Kirche an. Als im 13. Jh. der Brauch aufkommt, daß die Neugeweihten in der Weihemesse konzelebrieren, bleibt weiterhin diese nunmehr zweite Messe in der Heimatkirche die „Primiz“. Im deutschen Umfeld sind in Nürnberg seit dem 15. Jh. städtische Vorschriften in Anlehnung an Bamberger Diözesansynoden bekannt. Dort umfaßt die Primizfeier auch das Stundengebet ab der ersten Vesper sowie mehrere Prozessionen. Verschiedene Verbote wie das des Tanzen des Neupriesters, der Habgier bei der Kollekte und mehrfacher Primizen weisen auf Mißbräuche hin. Im 16. Jh. ist die Übernahme von Hochzeitsbräuchen wie die Teilnahme einer „Primizbraut“ mit Brautjungfern bezeugt. Der zweite Teil der Untersuchung (B) wertet als Quellen kirchliche Rechtsbestimmungen, liturgische Bücher von Ordensgemeinschaften, diözesane liturgische Ordnungen, nichtamtliche Bestimmungen, Beschreibungen, biographische Hinweise und volkskundliche Beobachtungen aus, um die Grundgestalt der Primiz in der Neuzeit zu bestimmen. Viele Quellen bekunden und verbieten Mißbräuche. So verbietet das Konzil von Trient Geldgeschäfte im Zusammenhang mit der Primiz, und in Eichstätt werden 1768 Primizbräute und Brautführer verboten. Die Ordnung der Primiz ist interessanterweise nicht Thema der römischen liturgischen Bücher – erst 1878 wird ein Primizsegnen probiert –, sondern wird in den Diözesen und Kirchenprovinzen durch Instruktionen und Erlasse geregelt, die sich gegen aufwendige und ungeistliche Feiern etwa durch die Übernahme von Hochzeitsbräuchen richten und dadurch das Brauchtum bezeugen. Über solche Verordnungen hinaus befassen sich dann Orden und Diözesen ab dem 17. Jh. mit dem liturgischen Verlauf, der in Cae-

remonialien und Ritualien unterschiedlich geregelt wird. Die Vielfalt der Riten bezeugt das Paderborner Manuale von 1862, wonach der Neupriester einen Myrtenkranz trägt und ein Kreuz vor sich hält, auf das er schaut, wobei ihm ein geschmückter Junge mit einer Kerze, der „Engel“, vorausgeht. Eine Collectio Rituum von Linz von 1929 tadelt den Brauch, den „Primizknaben“ zu entführen, wie es bei der Hochzeit als „Brautstehlen“ vorkommt. Beschreibungen, biographische Hinweise und volkskundliche Beobachtungen ergänzen die liturgischen Bücher mit Angaben über den Schmuck des Heimatortes, des Elternhauses und der Primizkirche etwa mit Triumphbögen, über die Form der Einladung, über die feierliche Einholung und den Zug zur Kirche, über die Dienste beim Primizamt, die Musik, den Opfergang und die Kommunion der Laien, die ja nicht selbstverständlich war, die Primizandachten und die „Nachprimizen“, d.h. weitere Primizfeiern. Im dritten Teil (C) geht der Autor auf die einzelnen Elemente näher ein. Der Segen des Primizanten, der „Primizsegn“, wird erst im 19. Jh. im Süden des deutschen Sprachgebiets zum Höhepunkt der Feier. Die untersuchten Primizpredigten bieten keine Theologie der „geistlichen Hochzeit“, sondern betonen das Band zwischen dem Neupriester und der Kirche. Zu den Eigentexten gehören seit dem 14. Jh. Kyrie-Tropen, Primizlieder und Andachtsentwürfe in Gesangbüchern, Gedichte des Primizladers und der Gratulanten und Lieder zur geselligen Feier nach der Primiz. Als liturgiegeleitendes Brauchtum werden vor allem Primizbraut und geistliche Verwandtschaft, Primizkranz und -krone, Primizmahl, Primizandenken und Primizgeschenke vorgestellt. Schließlich fragt die Arbeit (D) nach anthropologischen Ansätzen wie der Einordnung der Primiz in Übergangsriten und ihrer Bewertung aus dem Prinzip der Wirkkraft des Anfangs. Es folgen ekklesiologische Aspekte der Primiz als geistlicher Hochzeit, als Glaubensfeier der Gemeinde und als Ausdruck des Priesterbildes. Nicht eine eigene Theologie des Priestertums steht im Mittelpunkt der Primiz, wie zu erwarten gewesen wäre, sondern die sinnhafte Interpretation des tradierten Priesterbildes mit Festelementen allgemein und speziell der Hochzeit. Es schließen sich pastorale Konsequenzen zur Feiergehalt an. Ihre Einbeziehung berücksichtigt, daß die Primiz weiterhin zum beliebten Feierbestand der katholischen Gemeinden gehört. Der Autor erör-

tert Leitlinien für die liturgische Feiergehalt und die Primizpredigt und geht auf die heutiger Theologie entsprechende Zuordnung zu Priesterweihe und Amtsantritt ein. Der Wert der Arbeit liegt einmal darin, daß sie eine Fülle von Quellen eröffnet, allein 60 liturgische Bücher der Ordensgemeinschaften und Diözesen aus ganz Europa werden ausgewertet. Dadurch gewinnt das Untersuchungsfeld eine denkbar große Breite. Die Fragestellungen sind umfassend und werden methodisch vorbildlich durchgeführt. Das Ergebnis verweist auf eine regionalkirchliche und volkstümliche Kreativität, die für Historiker, Kirchenhistoriker und Fachleute für Volkskunde interessant ist. Dabei bleibt der Verfasser als Theologe und Liturgiker nicht beim historischen Befund stehen, sondern geht auf das anthropologische Faktum des Grundbedürfnisses einer ritualisierten Rollenübernahme ebenso ein wie auf die Verschmelzung von Liturgie und Volksfrömmigkeit. Insgesamt ist die Arbeit zweifellos eine Leistung, die Maßstäbe für zukünftige Forschung setzt. Dazu ist sie durch Register bestens erschlossen. Sie wurde 1993/94 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München als Habilitationsschrift angenommen. Der Verfasser ist mittlerweile Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz (Österreich).

Bamberg

Franz Kohlschein

Die Benediktinerabtei Brauweiler, bearbeitet von Erich Wisplinghoff (= Das Erzbistum Köln 5; Germania Sacra Neue Folge 29; Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln), Berlin – New York (de Gruyter) 1992, Ln. geb., 12, 358 S., ISBN 3-11-013213-0.

Die Benediktinerabtei Laach, bearbeitet von Bertram Resmini (= Das Erzbistum Trier 7; Germania Sacra Neue Folge 31; Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier), Berlin – New York (de Gruyter) 1993, Ln. geb., 12, 560 S., ISBN 3-11-013657-0.

Im Jahre 1024 gründete der rheinische Pfalzgraf Ehrenfried-Ezzo zusammen mit seiner Gemahlin Mathilde in Brauweiler (ca 10 km nordwestlich von Köln) ein Benediktinerkloster, das als Familienkloster und Grablege bestimmt war. In der Folgezeit wurde das Kloster durch Richeza, die älteste Tochter des Gründerpaares und

verwitwete Königin von Polen, sehr gefördert. Da das Aussterben der pfalzgräflichen Familie im Mannesstamm abzusehen war, fiel das Kloster in der Mitte des 11. Jahrhunderts an die Kölner Kirche. Von Anfang an gehörte das Kloster zur lothringischen Reformrichtung des Benediktinerordens, gegen Ende des 11. Jahrhunderts wurden jedoch die *Consuetudines* des nahegelegenen Siegburg eingeführt. Im Jahre 1255 wurden Abts- und Konventsgut voneinander getrennt; im späteren Mittelalter geriet das Kloster sowohl im geistigen als auch im wirtschaftlichen Bereich in eine Krise; es entwickelte sich immer mehr in Richtung eines Stifts. Im Jahre 1467 wurde das Kloster reformiert, die vornehmlich aus dem niederen Adel stammenden Mönche wurden durch bürgerliche Mönche aus Groß-St. Martin in Köln ersetzt; Brauweiler wurde Mitglied der Bursfelder Kongregation. Es dauerte Jahrzehnte, ehe das Kloster seine Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen mit dem Adel und seine desolante wirtschaftliche Lage überwunden hatte. Im 17. Jahrhundert sticht das Kloster durch zahlreiche Hexenverfolgungen in seinem Machtbereich heraus. Bis auf Kriegsergebnisse verlief das 18. Jahrhundert ruhig; im Jahre 1802 wurde das Kloster aufgelöst.

Während seiner gesamten Existenz war Brauweilers Wirtschaft auf Köln ausgerichtet. Über dies und etliche Einzelheiten aus dem innerklösterlichen Leben werden wir durch die Brauweiler Chronik aus der Mitte des 16. Jahrhunderts sowie sie fortsetzende *Acta abbatum* unterrichtet. Dagegen ist der Urkundenbestand nicht sehr bedeutend und mit zahlreichen Fälschungen aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts belastet, eine herausragende Quelle allerdings sind frühe Kellnereirechnungen aus dem 14. Jahrhundert.

Da Brauweiler wegen des Aussterbens der pfalzgräflichen Familie im Mannesstamm früh an die Kölner Kirche gefallen war, gründete Pfalzgraf Heinrich von Laach im Jahre 1093 zusammen mit seiner Frau Adelheid von Weimar-Orlamünde am Laacher See (ca 12 km westlich von Andernach und 9 km nördlich von Mayen) ein neues Hauskloster mit Grablage für seine Familie. Er stattete es mit größeren Allodialgüterkomplexen in der Umgebung aus; die Vogtei sollte in der Familie bleiben. Um 1111/12 wurde Laach in ein Priorat umgewandelt und der Abtei Affligem in Flandern unterstellt, damit wurde es dem *Ordo Cluniacensis* zugeordnet. Ab 1138 läßt sich für Laach wieder ein eigener Abt nachweisen, aber noch wäh-

rend des gesamten 12. Jahrhunderts haben enge Beziehungen zu Affligem weiterbestanden. Die Obervogtei gelangte 1131 an die Kölner Kirche, die Dingvogtei lag bei den Herren von Are und konnte erst 1209 vom Kloster zurückerworben werden. Die Folgezeit ist geprägt von Auseinandersetzungen mit den Erzbischöfen von Trier als zuständigem Diözesanbischof und erstarkendem Landesherren und den Erzbischöfen von Köln als Inhaber der Vogtei. Auch Laach erlebte im Spätmittelalter eine wirtschaftliche Krise, aber insgesamt stellt sich diese Zeit als quellenarm dar ohne besondere Vorkommnisse. Zwischen 1469 und 1474 wurde mit starker Rückendeckung aus Trier die Bursfelder Reform in Laach durchgeführt. Auch hier wurden die meist aus dem Niederadel stammenden Mönche durch bürgerliche aus Groß-St. Martin in Köln ersetzt; auch hier leistete der einheimische Adel lange Widerstand. In Laach wurden die Grundsätze der Bursfelder Reformbewegung bis weit in das 18. Jahrhundert streng befolgt; aus diesem Grunde zeigte sich dort nur eine geringe Verweltlichung des Klosterlebens. Auch Laach wurde im Jahre 1802 säkularisiert.

Wegen des Fehlens einer mittelalterlichen Annalistik sind Aussagen über den inneren Zustand des Klosters kaum möglich, für das 12. und 13. Jahrhundert ist man vor allem auf Fremdüberlieferung angewiesen. Dagegen ist die urkundliche Archivüberlieferung ausgesprochen gut; eigentümlicherweise existiert kein Kartular, ein Gesamturbar ist um 1780 angelegt worden, Kellnereirechnungen sind ebenfalls erst aus dem 18. Jahrhundert erhalten.

Beide Bände sind nach dem vorgegebenen Schema der *Germania Sacra* aufgebaut: Nach Quellen, Literatur und Denkmälern werden Archiv und Bibliothek behandelt und eine historische Übersicht gegeben. Im Kapitel „Verfassung“ werden u.a. die Klosterämter, zugehörige Propsteien und die äußeren Beziehungen zu kirchlichen und weltlichen Institutionen untersucht. Unter „Religiöses und geistiges Leben“ findet man Abschnitte über Liturgie, Reliquien, Wallfahrten (dabei machte sich die abgelegene Lage von Maria Laach bemerkbar!) sowie über das geistige Leben im jeweiligen Kloster. Daran anschließend werden detaillierte Besitz- und Personalisten aufgestellt. Umfangreiche Register und mehrere Abbildungen bilden den Abschluß der beiden in jeder Hinsicht gewichtigen Bände.

Die beiden Benediktinerabteien Brauweiler und Maria Laach, die Luftlinie nur ca. 70 km auseinanderliegen, haben, wie oben bereits dargelegt, vieles gemeinsam. Bei beiden handelt es sich um pfalzgräfliche Gründungen des 11. Jahrhunderts zum Zwecke des Hausklosters und der Grablege. Nach anfänglicher Blüte gerieten beide im Spätmittelalter sowohl auf geistigem als auch auf wirtschaftlichem Gebiet in eine Krise, durch Übernahme der Bursfelder Reform und Anschluß an die Kongregation vermochten sie sich jedoch zu regenerieren und ohne größere Katastrophen bis zum Ende des Alten Reiches zu existieren; beide wurden im Jahre 1802 aufgelöst.

Auch in ihren Außenbeziehungen zu den Erzbischöfen und gleichzeitig Territorialherren von Köln und Trier hatten sie wegen ihrer topographischen Lage und ihres Streubesitzes an der Mosel ähnliche Probleme. Ebenso ist die Personalstruktur vergleichbar; beide Konvente rekrutierten sich im Mittelalter vorwiegend aus dem niederen Adel, nach der Einführung der Reform jedoch aus dem gebildeten Bürgertum.

Beiden Verfassern kann man für ihre Mühewaltung nur dankbar sein. Sie haben die Germania Sacra im Rheinland um zwei wertvolle Bausteine bereichert.

Trier

Reiner Nolden

*Manfred Heim: Kleines Lexikon der Kirchengeschichte*, München (C. H. Beck) 1998, 486 S., geb., ISBN 3-406-44055-X.

Der Münchener Verlag C. H. Beck fördert seit einigen Jahren kleine einbändige Lexika zu bestimmten Themata. Inzwischen bekannt ist das von Werner Schneiders (Münster) herausgegebene „Lexikon der Aufklärung“ von 1995. Hinzugekommen ist jetzt das von Manfred Heim, Professor der Bayerischen Kirchengeschichte in München, verantwortete „Kleine Lexikon der Kirchengeschichte“. Dieses unterscheidet sich vom „Lexikon der Aufklärung“ dadurch, daß Heim das gesamte Werk selbst verfaßt bzw. zusammengetragen hat, während bei Schneiders mehr als 100 Autoren beteiligt waren. Außerdem sind bei Schneiders den Artikeln – knappe – Literaturhinweise beigegeben, auf die Heim generell verzichtet, um stattdessen am Schluß des Werkes einige allgemeine Literaturhinweise zu geben. Gemeinsam ist beiden Werken, daß Personen unberücksichtigt bleiben, so daß es sich in beiden Fällen um Sachlexika handelt.

Natürlich vermag ein solches „Kleines Lexikon“ über 2000 Jahre Kirchengeschichte die großen Nachschlagewerke nicht zu ersetzen, wie es auch dem Fachmann kaum von Nutzen ist. Der Student und der allgemein an Kirchengeschichte Interessierte wird hier jedoch in vielen Fällen eher Hilfe finden als in den mehrbändigen Handwörterbüchern und Fachenzyklopädien. Zumal in einer Zeit rapiden Verfalls religiöser Bildung und theologischen Wissens in weiten Teilen der Bildungsschichten und der Bildungsberufe und der Marginalisierung der Kirchengeschichte auch innerhalb der Theologie und bei kirchenleitenden Institutionen hat daher ein „Kleines Lexikon der Kirchengeschichte“ einen legitimen Platz neben TRE, LThK und RGG und anderen Groß-Nachschlagewerken.

Hier findet man aus dem Bereich der Alten Kirche kurze Erklärungen zu Begriffen wie Adoptianismus, Arianismus, Dyothetismus, Manichäismus, Modalismus, Monarchismus, Monophysitismus, Monothetismus oder Montanismus. Welcher Neuhistoriker, welcher Germanist und welcher Gemeindepfarrer, ja welcher Oberkirchenrat und welcher Weihbischof, wollte von sich behaupten, daß ihm das alles ‚aus dem Stand‘ vertraut wäre und er nicht bei Bedarf gern zu einem solchen Werk griffe, um sich hier mit einer kurzen Erklärung bedienen zu lassen? Wer wollte überdies in der dem vorliegenden Werk am Ende hinzugefügten Papstliste, der Übersicht über die Ökumenischen Konzilien von Nicäa 325 bis Vaticanum II 1962–65 und der Liste mit den Abkürzungen wichtiger Ordensbezeichnungen kein nützliches Hilfsmittel sehen? Hinzu kommt, daß sich Heim nicht auf die Alte Kirche beschränkt, sondern auch für die Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit eine Fülle von Artikeln mit zumeist treffenden Erklärungen bietet. Das gilt für die „Altgläubigen“ in Rußland ebenso wie für die „Eigenkirche“ im Mittelalter, das „Doppelkloster“, die „Annales ecclesiastici“, die „Magdeburger Zenturien“, das „Wiener Konkordat“ (1448) und die „Dordrechter Synode“ (1618/19), den „Josephinismus“, die „Baseler Missionsgesellschaft“ oder die „Christentumsgesellschaft“. Auch die „Christlichen Parteien“ haben ihren Artikel, ebenso „Archidiakon“ und „Armenbibel“, „vita communis“ und „Vogt, Vogtei“, aber auch der „Fideismus“ und die „Freien evangelischen Gemeinden“. Auch die „Arnoldshainer Konferenz“ kommt vor, auf die unter „Leuenerberger Konkordie“ verwiesen

wird. Auch Begriffe der ökumenischen Bewegung wie „Lima-Erklärung“, „Life and Work“ oder „Faith and Order“ werden erklärt. Dasselbe gilt für den „Arminianismus“, auf den unter „Remonstranten“ verwiesen wird, während das Gegenteil – der „Gomarismus“ bzw. die „Contremonstranten“ – fehlen.

Manches findet man eben leider nicht. So fehlt ein Artikel „Monenergismus“; es gibt nur das Stichwort „Monenergetisch-monotheletischer Streit“ mit Verweis auf „Monotheletismus“. Es gibt auch keinen „Averroismus“, keinen „Bibelhumanismus“, der auch im Artikel „Humanismus“ unerwähnt bleibt, ferner keinen Artikel „Bibelübersetzungen“ und auch keine „Dialektische Theologie“. Der „Weseler Konvent“ (1568), die „Emder Synode“ (1571) und die „Dahlemer [2.] Bekenntnissynode“ (1934) kennt das „Kleine Lexikon der Kirchengeschichte“ nicht, ja nicht einmal die „Barmer [1.] Bekenntnissynode“, sondern nur die „Barmer Theologische Erklärung“. „Confessio Augustana“, „Confessio Belgica“, „Confessio Gallicana“, „Confessio Helvetica“ (prior und posterior), „Confessio Scotica“ und „Confessio Tetrapolitana“ kommen vor, nicht aber der „Consensus Bremensis“ (1595) oder das „Staffortsche Buch“ (1599), die man ebenso vergeblich sucht wie aus unserer Zeit die „Michaelsbruderschaft“ oder den „Maltabericht“. Nur in einem Fall freut sich der Rezensent über das Fehlen eines Stichworts: „Zweite Reformation“. Statt der vergeblich gesuchten gibt es eine Reihe von Artikeln, die man in einem „Kleinen Lexikon der Kirchengeschichte“ kaum erwartet und die hier nur unnötig Platz beanspruchen: „Absolutismus“, „Ancien Régime“ oder „Mediävistik“. Als überflüssig erscheinen auch die Artikel „Kurfürst“ und „Reichsstände und Reichstag“, deren Gegenstände in den vorhandenen Artikel „Reichskirche“ hätten integriert werden sollen. Allenfalls hätte es mit einem Verweis sein Bewenden haben können. Gänzlich fehl am Platz sind die Artikel „Die Göttliche Komödie“ (noch dazu im Alphabet unter „Die“ eingeordnet) für Dantes Werk und „Herbst des Mittelalters“ – Titel des Hauptwerkes von Johan Huizinga – , der denselben Umfang einnimmt wie „Heidelberger Katechismus“.

Überhaupt stimmt etwas nicht mit der Gewichtung der einzelnen Artikel. Die Artikel „Gotik“, „Investitur, Investiturstreit“, „Prämonstratenser“, „Sakrales Herrschertum“ und „Universität“ haben, gemessen an den anderen, Überlänge. So müssen das „Nicaeno-Constantinopolitanum“ mit 10

und das „Vaticanum II“ mit 21 Zeilen auskommen, während auf „Investitur, Investiturstreit“ 75 Zeilen entfallen. Dasselbe Ungleichgewicht zeigt sich, wenn die „Aufklärung“ auf 10 Zeilen beschränkt ist, während der „Cautio criminalis“ 16 Zeilen gegönnt werden. Die „Benediktiner“ werden auf 15 Zeilen abgehandelt und erhalten damit dasselbe Gewicht wie die „Calixtiner“ – die hussitische Gruppe und die gleichbenannten Anhänger von Georg Calixt – und bleiben damit weit hinter den „Chorherren“ (51 Zeilen) und den „Prämonstratensern“ (55 Zeilen) zurück. Den „Jesuiten“ (29 Zeilen) geht es nicht besser, denen nicht mehr Platz als den „Karmeliten“ (30 Zeilen) eingeräumt wird. Noch schlechter ergeht es „Papst, Papsttum“ (14 Zeilen), immerhin doch eine wichtigere kirchengeschichtliche Größe als „Ritterorden (geistliche)“ (40 Zeilen). Desgleichen muß „Cluny, Cluniazensische Reform“ (11 Zeilen) hinter dem „Gregorianischen Kalender“ (27 Zeilen) und hinter „Hexenwahn, Hexenverfolgung, Hexerei“ (50 Zeilen) zurücktreten. Für „Innere Mission“ hat Heim ganze 5 Zeilen übrig, für „Caritas, Caritasverbände“ jedoch 39 Zeilen. Auch die „Bekennende Kirche“ erhält nur 5 Zeilen, hingegen „Kruzifixbeschluß, -urteil“ (1995) 11 Zeilen. Diese und andere Ungleichgewichte bringen das Werk gleichsam „aus dem Lot“.

Bisweilen erscheinen die Artikel auch in sich als unzulänglich. Beim „Chalcedonense“ nutzt die Erklärung als „Kurztitel für das Konzil von Chalcedon (451)“ dem Benutzer des Lexikons gar nichts, der über Inhalt oder Aussage des Chalcedonense informiert werden möchte. Beim „Donatismus“, der mit ganzen 3 Zeilen auskommen muß, wäre die hiermit vorgeschlagene Erklärung, daß es sich um eine Lehre handelte, die „die Würdigkeit des Spendenden zur Voraussetzung einer gültigen Sakramentspendung“ machte, wegen größerer Verständlichkeit Heims Erklärung vorzuziehen, wonach die Gültigkeit der Sakramentspendung „von der vollen Gemeinschaft des Spenders mit der Kirche“ abhängig gemacht wurde. Beim „Emser Kongreß“ fehlt der Hinweis auf die zweite Emser Paktation, die „Disciplinar-Punktation“ (Steinruck, FS Iserloh). Der Artikel „Erweckung, Erweckungsbewegungen“ (8 Zeilen) fällt ebenso wie „Pietismus“ (nur 7 Zeilen, gegenüber „Jansenismus“ mit 18 Zeilen) deutlich hinter den Forschungsstand zurück. Bei „Union“ (5 Zeilen) wird 1. das Fürstenbündnis von 1608 und 2. die „Vereinigung verschiedener, durch Bekenntnis,

Liturgie, Kirchenverfassung und/oder geschichtl. Entwicklung getrennter kirchl. Gemeinschaften“ angeführt, was auch bestehe Information wünschenswert ist. Der bei „Vikar“ auf „Venia (concionandi)“ verwiesene Benutzer findet sich im Stich gelassen, weil unter „Venia“ nur die „Venia (legendi, docendi)“ vorkommt. Unter „Waldenser“ wird die Auskunft: Sie „behielten nur in abgelegenen Gebirgstälern Oberitaliens (Savoyen, Piemont) bis heute einen eigenen Kirchencharakter“, der heutigen italienischen Waldenser-Kirche (mit eigenem theologischem Seminar in Rom) nicht gerecht.

Bleibt noch die „Scholastik“! Während es ein Stichwort bzw. einen Artikel „Nominalismus“ (3 Zeilen) gibt, bietet Heim im Falle der Scholastik nur das Stichwort, ohne Text und ohne Verweis. Jeder Autor

wissenschaftlicher Arbeiten sitzt hier „im Glashaus“, weil er aus eigener leidvoller Erfahrung weiß, daß solche „Pannen“ bei der Schlußredaktion oder bei den Korrekturen eintreten können – im Zeitalter des Computers und bei mangelhafter Beherrschung desselben wohl noch mehr als im Zeitalter von Schreibmaschine und Füllfederhalter. Dennoch ist der Verlust des Artikels „Scholastik“ wegen der Bedeutung seines Gegenstandes für die Kirchen- und Theologiegeschichte des Mittelalters – und mit der spanischen Spätscholastik auch noch der Frühen Neuzeit – unverzeihlich.

Man wünscht dem Werk eine zweite Auflage, damit es „ins Lot“ kommen und den Nutzen, den ein „Kleines Lexikon der Kirchengeschichte“ haben kann, voll zu entfalten vermag.

Köln

Harm Kluetting

## Mittelalter

Alois Krchňák: *Čechové na Basilejském sněmu* (Böhmen auf dem Konzil zu Basel), Svitavy (dt. Zwittau)/Tschechien (Trinitas) 21997, 299 S., brosch., ISBN 80-86036-01-4.

Getreu dem Vermächtnis des Brünner Historikers Josef Sedlák (1871–1924) verfolgt der Vf. die Entwicklung der hussitischen Bewegung nach dem Konzil von Konstanz (1414–1418), dessen umstrittene Dekrete „Frequens“ und „Sacrosancta“ bereits 13 Jahre später zur Einberufung des Konzils von Basel (1431–1448/49) führten, das vor 550 Jahren zu Ende ging. Die Zeitumstände waren für die Baseler Kirchenversammlung sehr ungünstig: Kriege tobten im Königreich Böhmen, in der Burgund und unter den zerstrittenen italienischen Stadtstaaten. Dementsprechend war sowohl die Teilnahme als auch der ganze Verlauf des Konzils nicht gut.

Am 15. Oktober 1431 hat die Kirchenversammlung die böhmischen Hussiten offiziell nach Basel eingeladen unter Zusage öffentlicher Anhörung. Bei laufenden Auseinandersetzungen mit Rom haben die Vertreter Basels mit den böhmischen Vertretern verhandelt mit dem Ziel der Rückführung der Hussiten in die Kirche. Am 20. Juni 1432 hat man der böhmischen Seite ein sicheres Geleit zugesagt. Am 31. August 1432 wurde in Kuttenberg (Kutná Hora) eine böhmische Delegation aus weltlichen und geistlichen Vertretern

aufgestellt, die sich nach Basel begeben sollte. An der Spitze stand der Hussitenfeldherr Prokop der Kahle (1390–1434), Sohn einer deutschen Mutter (213) und einer aus Aachen nach Böhmen eingewanderten Kaufmannsfamilie. Am 4. Januar 1433 zog die böhmische Anordnung mit 300 Pferden in Basel ein. Am 10. Januar 1433 erschienen 30 böhmische Unterhändler vor dem Konzil, was der Auftakt für die eigentlichen Friedensgespräche war, wobei die deutsche Sprache überhaupt kein Problem bildete.

Zunächst wurden die vier Prager Artikel behandelt: Johann von Rokitzan verteidigte die Kommunion unter beiderlei Gestalten, Nikolaus von Pilgram die Ahndung öffentlicher Sünden, Ulrich von Pilgram die (klerus-)freie Verkündigung des Wortes Gottes und Peter Payne, genannt der Engländer, die Besitzlosigkeit des Klerus. Letzterer war ein eifriger Verfechter der Lehren des radikalen Reformers Johann Wyclif (gest. 1384). Der Husitismus war nicht nur eine ausschließliche Angelegenheit Böhmens. Die ganze Diskussion hat drei Monate gedauert und endete erfolglos.

Das Konzil bot den böhmischen Vertretern eine offizielle Mitgliedschaft in der Kirchenversammlung an, womit sich diese auch zur Annahme der Konzilsbeschlüsse verpflichten würden, was aber abgelehnt wurde wegen fehlender Beauftragung zu so einem Schritt. Das Konzil

schickte deshalb eine Delegation samt der böhmischen Gesandtschaft nach Böhmen, um das Einverständnis der Ständevertretung zu erreichen, was diese aber im Juni 1433 verworfen hatte. Nach weiteren schwierigen Verhandlungen zwischen den Vertretern beider Seiten hat man sich mit gewissen Vorbehalten an vier Prager Artikeln (Kompaktaten) geeinigt, welche die Landesvertretung in Iglau (Jihlava) am 5. Juli 1463 feierlich angenommen hat. Das war allerdings bereits nach der Beilegung des Kirchenschismas (Basel-Ferrara) von 1440 und dem Tod des römisch-deutschen Kaisers und Königs von Böhmen, Sigismund von Luxemburg (1368 Nürnberg-1437 Znojmo), der bis zuletzt bemüht war, die radikale Konzilspartei der Konziliaristen zu mäßigen und ein offenes Zerwürfnis zwischen Rom und Basel zu vermeiden.

Die Baseler Kirchenversammlung hatte einen sehr unglücklichen Verlauf genommen, sie hat die Autorität und Würde des Apostolischen Stuhls und der christlichen Völker untergraben und wurde zum Prototyp des Ungehorsams gegen den Papst, wobei der unselige Einfluß der Franzosen eine tragische Rolle spielte. Von den Beschlüssen des Baseler Konzils haben ökumenische (allgemeine) Gültigkeit nur die der ersten 25 Sessionen, also bis zur Spaltung und Verlegung nach Ferrara 1438, die der Autorität des Apostolischen Stuhls nicht widersprechen. Damit wurde auch das weitere Los der Prager Kompaktaten als dem gemeinsamen Hussiten-Programm besiegelt. Allerdings wurden die Kompaktaten auch seitens der Hussiten nur als ein vorläufiges Rahmenabkommen angesehen. Die Hussiten wünschten die offizielle Ernennung Johann's von Rokitzan zum legalen Erzbischof von Prag, was aber niemals geschehen ist. Die ganze Vereinbarung trägt zwar die Unterschriften der Baseler Kirchenversammlung, aber ohne Wissen und Zustimmung des Papstes. 1462 wurde sie auch offiziell aufgehoben durch Papst Pius II. Die Böhmisches Brüderunität hat sich in der Folge von der Kirche ganz gelöst, während die Alt-Utraquisten in die röm.-kath. Kirche integriert wurden.

Der Vf. zeichnet ein lebhaftes Bild jener bewegten Zeit; vermerkt, daß die Verbrennung von Johannes Hus auf dem Scheiterhaufen zu Konstanz 1415 eigentlich keine Sache der Kirche, sondern des Staates war; er gibt eine ausführliche Übersicht aller Protagonisten auf dem Konzil zu Basel, wobei er auch die Rolle einiger, heute fast vergessener Akteure

hervorhebt, z.B. die des Hieronymus von Prag aus dem toskanischen Kloster Camaldoli (246–249), nicht zu verwechseln mit dem Hussiten Hieronymus, wie es leider die Abbildung auf S. 83 tut! Es gibt also zwei böhmische Theologen namens Hieronymus. Bedeutsam war damals auch Johannes de Ragusio (Dubrovnik), über den der Vf. einiges publiziert hat. Auch die erfundene Papstfabel von der angeblichen Päpstin Johanna wird erwähnt (274–277), als deren Erfinder gewöhnlicherweise der polnische Dominikaner Martin von Troppau (Opava) bezeichnet wird. Das Buch ist abgerundet mit einer Quellen- und Literaturübersicht sowie einem Register, der dem Leser eine schnelle Orientierung erlaubt. Es ist für die sich langsam erholende tschechische Kirchen- und Kulturgeschichte ein beachtenswerter Beitrag, der in Tschechien Maßstäbe setzen möge!

Kevelaer

Emil Valasek

*Nikolaus von Kues. Briefe und Dokumente zum Brixner Streit.* Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450–1455). Hrg. von Wilhelm Baum und Raimund Senoner, Wien (Turia+Kant) 1998, 301 S., brosch., ISBN 3-85132-158-8.

Die vorliegende Quellenpublikation ist der erste von mehreren geplanten Bänden, in denen das konfliktträchtige Tiroler Wirken des Kardinals und (1450 durch Papst Nikolaus V. gegen den Willen des Domkapitels ernannten) Bischofs von Brixen Nikolaus von Kues dokumentiert werden soll. Ein zweiter soll „die seelsorgliche Tätigkeit des Kardinals bei Visitationen und Synoden aufzeigen und den Beginn der Auseinandersetzungen über den Rechtscharakter des Bistums Brixen und des Landes Tirol aufzeigen. Ein eigener Band soll dem Kampf um die Reform des Benediktinerinnenstiftes Sonnenburg vorbehalten bleiben, ein weiterer den Auseinandersetzungen nach der Gefangennahme des Kardinals in Bruneck (1460)“ (10).

Wilhelm Baum, durch mehrere Publikationen als Kenner des cusanischen Wirkens in Tirol ausgewiesen, legt den Text von 76 Briefen und anderen Dokumenten im Original und deutscher Übersetzung (fast durchweg von Raimund Senoner) vor. Sie sollen „die Gründe für das Scheitern seiner gut gemeinten Reformpolitik deutlich“ machen: „Der Kardinal scheiter-

te mit seiner ‚Revolution von oben‘, die er ohne tiefere Kenntnis der Situation in Tirol und ohne das hinreichende Einfühlungsvermögen in die Mentalität der Alpenbewohner mit Unterstützung der römischen Kurie aufzutroyieren wollte.“ Damit will der Band zur „Erforschung der Ursachen der Reformation“ beitragen (9).

In der Einleitung wird eine Skizze der Anfänge des Cusanus als Bischof von Brixen (1450–1454) und des Verlaufs der Kontroverse um sein Konzept der „mystischen“ Theologie in den Jahren 1451–1459 gegeben (11–27).

Die Dokumente zum ersten Thema sind hier nach den Originalen aus mehreren Archiven (in Bozen, Innsbruck und Wien) erstmals gedruckt. Die Texte zur Mystik liegen dagegen nahezu alle seit längerem in Editionen vor, wobei Baum in einigen Fällen auch auf eigene Ausgaben zurückgreifen konnte. Eine deutsche Übersetzung gab es bisher für die meisten Dokumente nicht.

So erfreut man deshalb zunächst ist, die Texte gesammelt und mit (im Ganzen zuverlässiger) Übersetzung greifbar zu haben, so wenig kann der Leser jedoch mit der Anlage dieser Ausgabe glücklich werden. Er erhält nirgends Auskunft über das Zustandekommen der Texte und das Verhältnis zu den früheren Editionen. Auch bei den erstmals gedruckten Texten gibt es keinen kritischen Apparat.

Greift man deshalb bei der Korrespondenz des Nikolaus von Kues mit den Mönchen von Tegernsee, die mit 36 Texten den Hauptteil des Bandes bildet, zum Vergleich zur 1915 von Edmond Vansteenberghe vorgelegten Ausgabe (*Edmond Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle* [= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV 2–4], Münster 1915, 107–162), ist der Befund einigermaßen erschütternd: Baum hat die in seinen Anmerkungen (nebst Angabe des Druckorts bei Vansteenberghe) zitierten Handschriften entgegen dem erweckten Anschein offenbar nicht selbst eingesehen. Er druckt vielmehr die an zahlreichen Stellen fehlerhafte alte Edition mit allen Fehlern in noch zusätzlich verschlechterter Form ab; denn die von Vansteenberghe gekennzeichneten eigenen Einfügungen und Korrekturen gegenüber der handschriftlichen Vorlage sind hier ungekennzeichnet in den Text übernommen. Dabei hat bereits 1944 Josef Koch zahlreiche Korrekturen zu Vansteenberghe, die Ludwig Baur aus nochmaliger genauer Vergleichung der

Handschriften gewonnen hatte, veröffentlicht (Josef Koch [Hrg.], *Cusanus-Texte IV: Briefwechsel des Nikolaus von Cues. Erste Sammlung* [= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1942/43, 2. Abhandlung], Heidelberg 1944, hier 107–110). Diese Veröffentlichung ist Baum unbekannt geblieben, damit auch ein dort (ebd. 106) erstmals edierter zusätzlicher Brief des Tegernseer Abtes Kaspar Aindorffer an Nikolaus von Kues.

Die Anmerkungen (mit knappen Erläuterungen zu Handschriftengrundlage und früheren Drucken, erwähnten Personen, Ereignissen und Handschriften sowie der Auflösung von Zitaten) stehen leider nicht direkt unter dem Text, sondern gesammelt (dann aber getrennt zwischen Anmerkungen zum lateinischen und zum deutschen Text) am Ende des Bandes. Da sie jedoch aufgrund eines Bindefehlers separiert (in einem lose beiliegenden eigenen Heftchen) geliefert werden, kann man sie bei der Lektüre wenigstens neben den Text legen.

Zum Tegernseer Briefwechsel, wo ein Vergleich möglich ist, erfährt man aus den Anmerkungen allerdings meist nicht mehr, nicht selten sogar weniger als in der alten Ausgabe von Vansteenberghe. Es fehlt auch die immerhin nicht unwichtige Information, daß der erste Brief des Tegernseer Abtes an den Kardinal wohl auf das Betrugsmanövers eines im Kloster aufgetretenen angeblichen Cusanus-Sekretärs antwortet (siehe dazu: Josef Koch [Hrg.], *Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte IV: Briefe. Erste Sammlung* [= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1944/48, 2. Abhandlung], Heidelberg 1948, hier 102–110). Da das Manuskript Ende 1997 abgeschlossen wurde, konnten die *Acta Cusana* nur bis 1450 berücksichtigt werden; sie liegen in zwei weiteren, umfangreichen Lieferungen inzwischen bis März 1452 vor.

Die Benutzbarkeit der zweisprachigen Ausgabe ist dadurch gemindert, daß Originaltext und Übersetzung nicht wirklich parallel und mit identischer Absatzgliederung abgedruckt sind, sondern sich im Verlauf längerer Texte gegeneinander teilweise um Seiten verschieben.

Der Anhang bietet mehrere Listen von Handschriften, die den Bestand von Cusanus-Werken in verschiedenen Klosterbibliotheken (Tegernsee, Melk, Mondsee, Kartause Schnals) und deren Verbreitung

über Tegernseer Vorlagen aufzeigen. Der Band ist durch ein Personenregister erschlossen.

Für die angekündigten weiteren Bände wäre – gerade wegen der hochinteressanten und wichtigen Thematik – dringend zu wünschen, daß Änderungen im Sinne der obigen Kritikpunkte vorgenommen werden, will man es nicht bei einer mit Maßen praktischen zweisprachigen Leseausgabe auf zweifelhafter Textgrundlage belassen.

München

Roland Götz

*Repertorium Germanicum*, hg. vom Deutschen Historischen Institut in Rom, VIII, 1–2: Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Pius' II. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien 1458–1464, bearbeitet von Dieter Brosius und Ulrich Scheschkewitz, Tübingen (Max Niemeyer) 1993. Teil 1: 67, 836 S.; Teil 2: 11, 900 S., kt., ISBN 3-484-80143-3, 3-484-80144-1.

*Repertorium Poenitentiarie Germanicum*, hg. vom Deutschen Historischen Institut in Rom, IV: Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie Pius' II. vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches 1458–1464, bearbeitet von Ludwig Schmutge mit Patrick Hersperger und Béatrice Wiggenhauser, Tübingen (Max Niemeyer) 1996. 36, 534 S., kt., ISBN 3-484-80145-X.

Seit langem gehört das *Repertorium Germanicum* zu den weithin bekannten Forschungsunternehmen des Deutschen Historischen Instituts in Rom. Aus der Masse der vatikanischen Überlieferung tragen die jeweiligen Bearbeiter die deutschen Betreffe zusammen und veröffentlichen diese nach Pontifikaten geordnet in lateinischer Regestenform. Zu der renommierten Publikationsreihe kam eine neue hinzu, weil sich seit dem Jahre 1983 die Möglichkeit bot, den als *Depositum* im Vatikanischen Archiv aufbewahrten Quellenbestand der Pönitentiarie systematisch zu erforschen: das *Repertorium Poenitentiarie Germanicum*. Glückliche Konstellationen fügten es, daß innerhalb von nur drei Jahren stattliche Bände aus beiden Reihen zum Pontifikat Pius' II. (1458–1464) vorgelegt werden konnten, was eine gemeinsame Besprechung nahelegt.

Zunächst erschienen im Jahre 1993 die von den niedersächsischen Archivaren

Dieter Brosius und Ulrich Scheschkewitz erarbeiteten Regesten. Ersterem ist neben mehreren Studien zum reiselustigen Humanistenpapst Pius II. die Zusammenstellung seines Itinerars (in Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 55/56, 1976, S. 421–432) zu verdanken. In der bewährten Anordnung bietet der achte Band des *Repertorium Germanicum* eine Übersicht der erfaßten Bistümer des deutschsprachigen Raumes, dessen gewaltige Dimensionen Schleswig, Lüttich, Brixen, Prag und Riga als diözesane Eckpunkte andeuten können, ein Verzeichnis der benutzten Abkürzungen für Fachtermini, eine Beschreibung der einzelnen Registerbände (Vatikanisches Archiv, Vatikanische Bibliothek, Römisches Staatsarchiv, Bibliotheca Laurentiana in Florenz), und die in alphabetischer Ordnung angeführten Regesten. Den Zugriff auf die gewaltige Informationsfülle – die Numerierung erreicht fast eine Größenordnung von 6000 (!) – ermöglichen mehrere Indices in lateinischer Sprache, nämlich der Vor- und Zunamen, Orte, Patrozinien, Orden, Wörter und Sachen, Daten der Registereinträge, sonstiger Kalenderdaten und abschließend der Fundstellen. Eine Identifizierung der Personen oder eine Lokalisierung der Orte sind damit nicht verbunden, sondern bleiben dem Benutzer überlassen.

Wie das *Repertorium Germanicum* für die profan- und kirchenhistorische Forschung genutzt werden kann, ist schon des öfteren aufgezeigt worden, unter anderem im Rahmen einer Sektion auf dem Deutschen Historikertag 1990 in Bochum. Die Beiträge wurden ein Jahr später veröffentlicht (Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 71, 1991). Für die Auswertung der Regesten – ein großer Teil bezieht sich auf Benefizialangelegenheiten – ist es freilich unerlässlich, sich mit dem Geschäftsgang an der römischen Kurie im späten Mittelalter und mit der im *Repertorium Germanicum* verwandten Fachterminologie vertraut zu machen. Daß sich solche Mühen lohnen, zeigen immer wieder ertragreiche Studien, beispielsweise zu den Beziehungen zwischen dem Papsttum und einer deutschen Ortskirche, zur Entwicklung einer Diözese im landes- und sozialgeschichtlichen Kontext, zu einflußreichen Personengruppen in Rom oder *in partibus*.

Da sich die Supplikenregister der Pönitentiarie nach ihrem Inhalt und Aufbau von der anderen seriellen Überlieferung im Vatikanischen Archiv (Vatikan-, Lateran-, Supplikenregister etc.) unterschei-

den, lag es nahe, eine neue Publikationsreihe zu begründen. Deren Herausgabe obliegt dem Mediävisten Ludwig Schmutge von der Universität Zürich, der mit seinem Mitarbeiterstab das Quellenmaterial in Regestenform erfaßt und durch zahlreiche Studien zur Pönitentiarie ausgewiesen ist. Den vierten Band, mit welcher die Reihe beginnt, eröffnet eine Vorbemerkung von Arnold Esch, dem Direktor des Deutschen Historischen Instituts in Rom; ein Vorwort und eine konzise Einleitung von Ludwig Schmutge folgen, welche auch die Quellen dieser kurialen Behörde vorstellt und die durchgesehenen Registerbände mit ihren Materien beschreibt. Im übrigen geschieht dies eingehender in einer parallel erschienenen Untersuchung, die auch erste statistische Auswertungen einschließt (Ludwig Schmutge/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 1996).

Der vierte Band des Repertorium Poenitentiarie Germanicum enthält nach einem Verzeichnis der Diözesen und Abkürzungen Regesten in lateinischer Sprache auf 266 Seiten, und zwar gemäß den Materien *De matrimonialibus* (Nr. 1–821), *De diversis formis* (Nr. 822–1744), *De declaratoriis* (Nr. 1745–1845), *De defectu natalium* (Nr. 1846–2900), *De uberiori* (Nr. 2901–3108), *De promotis et promovendis* (Nr. 3109–3321), *De sententiis generalibus* (Nr. 3322–3410), *De confessionalibus perpetuis* (Nr. 3411–3972), *De confessionalibus*

*in forma ‚Cupientes‘* (Nr. 3973–4028). Einige Beispiele können das weite Spektrum der Materien andeuten. Die eingereichten Matrimonialsuppliken betreffen die Dispensation von unerlaubten Graden der Blutsverwandtschaft oder vom Hindernis der geistlichen Verwandtschaft, andere Gesuche beziehen sich auf das Wehohindernis der unehelichen Geburt oder die freie Wahl eines Beichtvaters. Ein nicht kleiner Kreis von Bittstellern fand sich an der Pönitentiarie ein oder beauftragte Prokuratoren, um in Fällen von Tötung oder Körperverletzung, Zölibatsvergehen oder Verstößen gegen das Benefizialrecht zu supplizieren. Welche Erkenntnismöglichkeiten die Registereinträge unter anderem für die spätmittelalterliche Sozial-, Landes- und Kirchengeschichte bieten, liegt auf der Hand. Die Publikation beschließen Register der Vornamen und Zunamen, Signatare, Prokuratoren, die in den Regesten mit erfaßt werden, ferner der Orte, Signaturorte, Patrozinien, Orden, Wörter und Sachen, Daten und Orte der Registereinträge.

Das Erscheinen der sorgfältig bearbeiteten Bände in den beiden Serien ist in jeglicher Hinsicht zu begrüßen und wird sicherlich international die gebührende Würdigung erfahren. Der Forschung ist damit wichtiges Datenmaterial in einer beeindruckenden Fülle zur Verfügung gestellt, das nicht zuletzt zu prosopographischen Studien geradezu einlädt. Unsere Kenntnis der Zeit Pius' II. wird dadurch zweifellos bereichert werden.

Münster

Andreas Sohn

## Reformation

Matthieu Arnold: *La Correspondance de Luther*. Etude historique, littéraire et théologique (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte, Bd. 168) Mainz (Philipp von Zabern) 1996. 14, 673 S., Ln. geb., ISBN 3-8053-1868-5.

Von Briefen geht nicht selten eine besondere Faszination aus, weil sie Unmittelbarkeit atmen. Handelt es sich bei den Verfassern um Persönlichkeiten, die mitten im Leben standen und die ebenso gut beobachten wie formulieren konnten, ist die Anziehung, die sie auszuüben vermö-

gen, besonders groß. Alles das gilt für Luther. Seine Briefe haben deshalb schon sehr früh ein beträchtliches Interesse gefunden. Sie wurden gesammelt, abgeschrieben, gedruckt, später auch kommentiert – keineswegs allein aus historischen Gründen. Um so erstaunlicher ist, daß es bislang keine wissenschaftliche Gesamtdarstellung des lutherschen Briefcorpus gibt. Diese Lücke will die vorliegende Studie füllen.

Dabei ist sich der Autor wohl bewußt, welche Schwierigkeiten ein solches Unternehmen aufwirft. In der Regel existieren nur Luthers Briefe, so daß von einer echten Korrespondenz auf weite Strecken

nicht die Rede sein kann. Sodann sind die Schreiben in aller Regel derart in besonderen historischen Situationen, lokalen oder auch biographischen Gegebenheiten verwurzelt, daß man sich fragen muß, ob der notwendig verallgemeinernde Überblick bzw. die generalisierende Zusammenfassung nicht das Wesentliche dieser literarischen Zeugnisse verfehlt. Freilich lassen sich solche Einwände auch gegen viele kleine und große gedruckte Schriften Luthers erheben. Vor allem aber will diese Darstellung nicht die Lektüre der Korrespondenz des Reformators ersetzen, sondern auf sie neugierig machen, also zu ihr hinführen.

Arnold bekommt das reiche Quellenmaterial dadurch in den Griff, daß er es fünf literarischen Gattungen zuordnet, die er im lockeren Anschluß an die Ausführungen des Erasmus von Rotterdam über die Genera des Briefes formuliert. Danach klassifiziert Arnold die Schreiben Luthers unter den Gesichtspunkten des Informierens und Bittens, des Beratens, Polemisiertens sowie Tröstens. Daß diese Einteilung bisweilen der Eigenart eines Briefes nicht gerecht wird, liegt auf der Hand. In nicht wenigen Schreiben informiert Luther, berät, tröstet auch. Mancherlei Querverweise und insbesondere Wiederholungen sind die Folge. Aber aufs Ganze gesehen gelingt es dem Autor, ein anschauliches Gesamtbild von der Korrespondenz des Reformators zu entwerfen.

Im ersten Hauptteil – in dem es also um Informationen geht (37–211) – begegnen sehr unterschiedliche Themen. Nicht weniger als 950 Briefe fallen unter diese Rubrik. Da geht es um Gesundheit und Familienangelegenheiten, um Naturkatastrophen sowie Seuchen, die Türkengefahr und allerlei Gegner der Reformation. In der im Anschluß daran vorgetragenen Interpretation werden differenziert die Charakteristika von Luthers Weltansicht entfaltet: Durchweg handelt es sich um einen kosmischen Gegensatz, um den umfassenden Kampf Gottes gegen den Teufel. Darin sind alle Vorgänge und Ereignisse eingespannt, die welthistorischen ebenso wie die individuellen und privaten. Und alles ist ausgerichtet auf das Eschaton, von daher fällt Licht auf die Gegenwart und alles Geschehen für den Glaubenden, insofern gewinnt es Sinn und Bedeutung. Diese Struktur durchzieht Luthers gesamtes theologisches Denken. Sie ist deshalb auch für seine ganze Korrespondenz charakteristisch, also keineswegs allein für die Briefe mit Nachrichten und Informationen.

Unter dem Gesichtspunkt der Bitten und Empfehlungen (213–322) sind ebenfalls Schreiben sehr unterschiedlicher Art zusammengefaßt. Neben Gnadengesuchen für Verurteilte, Flüchtlinge, Eheleute begegnen Empfehlungen für Studenten und Pfarrer, Bitten um konkrete Förderung der Reformation sowie allerlei finanzielle Hilfen. Für sich selbst hat Luther kaum einmal etwas erbeten. Auffällig ist, wie selten er solche Bitten begründete – und kaum einmal theologisch. Daß die Gnade ein wesentliches Element der Gerechtigkeit bildet, erschien Luther ebenso selbstverständlich wie die Barmherzigkeit. Diese Einstellung setzte er offenkundig auch bei seinen Briefpartnern voraus, so daß der konkrete Hinweis als Erinnerung an eine vertraute gemeinsame Überzeugung genügte.

Andere Akzente setzen die politischen und theologischen Ratschläge sowie Gutachten des Reformators (323–424). Arnold folgt hier zum Teil den Ergebnissen der Untersuchung von Eike Wolgast (Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände, 1977). Darüberhinaus kommt eine Vielzahl von Problemen zur Sprache, die mit der Durchsetzung der Reformation brennend wurden: wie ist nun, nach dem Wegfall des kanonischen Rechts, im Blick auf Ehe und Verlobnisse, Scheidungen sowie Trennungen der Ehepartner zu verfahren? Welches Gewicht behalten kirchliche Ordnungen und Zeremonien, von der Elevation beim Abendmahl über den Empfang beider Elemente des Sakraments bis zum Klosterleben? Zu alledem wird hier reiches Material ausbreitet. Zwei Aspekte hätten wohl eine gründlichere Reflexion verdient, nämlich Luthers Verständnis von Politik sowie seine Konzentration auf das Gewissen des Einzelnen. Von beidem ist durchaus die Rede. Aber zu fragen bleibt, ob hier nicht Probleme liegen, welche die vorgeführten Aussagen des Reformators grundsätzlich infrage stellen könnten. Wenn Luther die Gesetze und damit doch auch die Logik dieser Welt nur sehr begrenzt zu akzeptieren vermochte, wenn er aufgrund seiner genannten theologischen Überzeugung die Wirklichkeit sah und interpretierte: welchen rational-politischen Gehalt besaßen dann seine Ratschläge? Konnten sie unter solchen Voraussetzungen mehr sein als Verweise an die individuelle Gewissensentscheidung? Zu Recht würdigt Arnold, in Übereinstimmung mit Gerhard Ebeling (Luthers Seelsorge, 1997) diesen Gesichtspunkt. Doch offen bleibt in dieser Darstellung, wie der Zu-

sammenhang zwischen der theologischen Position des Reformators und seinen politischen Anweisungen zu gewichten und mithin zu beurteilen ist.

Von Luthers Polemik handelt der vierte Teil der Untersuchung (425–513). Hier werden sehr detailliert die formalen rhetorischen Elemente seiner Korrespondenz herausgearbeitet. Wesentlich erscheint mir daneben der Nachweis, daß es Luther nicht darum ging, den Gegner zu überzeugen, sondern die Wahrheit Gottes zu bezeugen. Der Reformator suchte nicht den Diskurs, vielmehr die Bloßstellung und nach Möglichkeit die religiöse und moralische Vernichtung aller derer, die er – bewußt oder unbewußt im Bunde mit dem Teufel sah. Ob Luther bei alledem streng im Rahmen der allgemein gültigen rhetorischen Normen verblieb, diese also nie überschritt, sei dahingestellt.

Zuletzt geht es um die Trostbriefe des Reformators (515–590). Sie erfreuten sich bereits bei den Zeitgenossen besonderer Wertschätzung, weshalb von diesen rund hundert Schreiben auch schon früh Teilsammlungen gedruckt vorlagen. Arnold bringt neben Ebelings Gedanken vor allem die Einsichten und Ergebnisse der Studie von Ute Mennecke-Haustein (Luthers Trostbriefe, 1989) in dieses Kapitel mit ein. Zu den wichtigsten Themen Luthers gehörten die Vorbereitung auf das Sterben und den Tod, der Trost im Leid und bei Todesfällen sowie insbesondere bei Anfechtungen des Glaubenden. In großartiger Weise vermag Luther dem unmitttelbaren menschlichen Mitleiden Ausdruck zu verleihen. Allerdings wurzelte alles das im Wissen um die unverlierbare Geborgenheit in Jesus Christus – wogegen der Teufel anrennt –, im Vertrauen auf das Evangelium, in dem es um die Allmacht Gottes geht, die hier auf Erden freilich verborgen bleibt unter Leiden und Kreuz, Niedrigkeit und Verfolgungen. Insofern schließt sich der Kreis, die eingangs dargestellte Struktur der Theologie des Reformators gewinnt in diesem Kapitel noch einmal in besonderer Weise Farbe und Gestalt.

Überblickt man das vorliegende Werk, lassen sich gewiß mancherlei formale und inhaltliche Anfragen formulieren. Von einigen war bereits die Rede. Hinzuzufügen wäre, daß vom Nachweis der eminenten Bedeutung Luthers für die Sprache und Rhetorik des 16. Jh. in diesem Buch doch kaum die Rede sein kann (607 f.). So weit erstreckt sich dessen Zielsetzung nicht. Auch einige kleinere Fehler sind anzumerken. Melanchthon z.B. war nicht der

Neffe von Reuchlin (so 545, Anm. 150 u.ö.), mit großer Wahrscheinlichkeit nicht einmal sein Großneffe. Aber das sind letztlich Nebensächlichkeiten. Die vorliegende Studie verbindet reiche Informationen und eine Fülle wesentlicher historischer sowie theologischer Einsichten mit der Fähigkeit, diese klar und durchsichtig zusammenzufassen. Vor allem aber bietet das Buch nicht nur einen ebenso gelehrt wie grundsätzlichen Überblick über das Ganze von Luthers Korrespondenz, sondern regt auch an, die Briefe des Reformators erneut zu lesen und zu studieren.

Gießen

Martin Greschat

*Siegrid Westphal: Frau und lutherische Konfessionalisierung. Eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg 1542–1614 (= Europäische Hochschulschriften III, 594), Frankfurt (Peter Lang) 1994, 407 S., davon 160 S. wiss. Anhang, ISBN 3-631-46246-8.*

Es ist nicht zu bezweifeln – die beiden von Frau Westphal im Rahmen ihrer Dissertation bei Ludwig Hammermayer an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität in Angriff genommenen Untersuchungsschwerpunkte Frauengeschichte und Konfessionalisierung schwimmen auf den Wellen der historischen Mode ganz oben. So wird auch in der vorliegenden Arbeit, quasi als Leit- und Präsentationsrichtlinie, gleich zu Beginn (19) auf die Kontroverse Schilling/Schulze bezüglich der „realpolitischen Einlösung des theoretischen Konzepts der Konfessionalisierung“ (ebd.) verwiesen, wobei die Autorin an dieser Stelle sich noch nicht zu einer eindeutigen Stellungnahme durchringen kann, aber dann, wie aus dem Folgenden ersichtlich, wohl doch stärker – und sicher zu ihrem Nutzen – dem Ansatz Schillings folgt, wobei auch die seriöse, in legitimer Nachfolge der Annales-Schule stehende Sozialforschung als historische Erkenntnisquelle zu ihrem Recht kommt. Und darin liegt ohne Zweifel auch die Stärke der vorliegenden Arbeit: nämlich einen detaillierten, in ausdauernder Archivarbeit erworbenen Einblick in das Alltagsleben des Fürstentums Neuburg während seiner lutherischen Periode, also bis zum Regierungsantritt Wolfgang Wilhelm 1614, dem Leser zu gewähren, und dies, in – man erlaube diesen besonderen Hinweis – erfreulich anschaulicher und gut lesbarer Art und Weise.

So zählen die Kapitel ab 2.3.3.1 (209 ff.) zu den gelungensten, decken sie doch die

denkbar disperatesten Bereiche ab. Das Heiratsverhalten der nummehr protestantischen Geistlichkeit (215 ff.) erfährt eine genaue Würdigung, wobei auch gerade die daraus erwachsenden Probleme deutlich aufgezeigt werden, also der Beweis (unbewußt?) erbracht wird, daß die Ablehnung/-schaffung des Zölibates, die die Autorin noch kurz zuvor so implizit-vehement verteidigt (177 ff.) hatte, keineswegs die Mißstände beseitigte und auch die neuen „Pfarrersfrauen“ nicht immer nur Anlaß zur Freude boten (220 ff.). Doch auch rein „frauenhistorische“ Bereiche werden durchwegs in den gesamtgesellschaftlichen Kontext eingearbeitet, so Etui das Hebammenwesen, die Frau in allen sozialen Schichten, mit einem besonderen Schwerpunkt auf der Landwirtschaft, was, in den geo-sozialen Gegebenheiten bedingt, nur gerechtfertigt erscheint, bis hin zum Phänomen der Prostitution (245). Generell überwiegen dabei anschauliche, mit Bedacht ausgewählte, sprechende Einzelbeispiele, welche dem Werk sämtliche Tabellen, Statistiken und Prozentkuchen ersparen. Der hierfür Interessierte mag den Anhang (375–407) konsultieren. Ein weiterer Pluspunkt ist, daß bei aller überzeugt protestantischen Haltung der Verfasserin so delikate Themen, wie zum Beispiel die Frage der Bessessenheit und der Teufelsaustreibungen (303ff.) und vor allem der geglückten Reconversionen (300 ff.) meist von Frauen des adeligen Standes – zur Katholischen Kirche durch Patres SJ bewußt neutralquellenbezogen und ohne Polemik geschildert werden.

Diese Ausgewogenheit hätte auch an anderen Stellen ganz gut getan: so erfährt man beispielsweise in den einführenden Kapiteln über das religiöse Frauenbild im Luthertum nichts vom parallel zur behandelten Zeit tagenden Konzil von Trient und seinen Aussagen zur christlichen Ehe; mittelalterliche Autoren, wie Thomas Aquinas, Augustinus oder Albertus Magnus kommen gar nicht, oder nur kurz zu Wort und dann als Beweis für die Thesen Luthers. Auch für den zu Eingang angesprochenen methodischen Konflikt um die Fragen der Konfessionalisierung tritt zum Beispiel ein Autor wie Ernst Walter Zeeden, der nun doch einiges zu diesem Thema zu sagen hat(te), überhaupt nicht in Erscheinung – lediglich das Literaturverzeichnis führt ein Werk von ihm auf, ohne seine Initialen aufzulösen... Die Hauptkritik aber liegt, und der aufmerksamere Leser dieser Zeilen wird sich dieses Gedankens wohl schon seit einiger Zeit nicht

erwehren können, im Eigentlichen: nämlich im Postulat, Frau und lutherische Konfessionalisierung in Zusammenhang zu bringen – denn dies ist, sagen wir es ruhig, schlechthin nicht gelungen, worüber sich aber auch die Autorin im Klaren ist, da sich alle konfessionspolitischen Maßnahmen halt doch „nicht spezifisch gegen oder auf Frauen“ richteten (345). Gerade aber die Erkenntnis des despotischen Vorgehens der lutherischen Landesregierung – siehe hierzu auch die sehr schön dargestellte Frage der Klöster (119–170) – läßt die Schlußfolgerung, wonach nämlich eine „vollständige lutherische Konfessionalisierung im Fürstentum“ durch den „Ungehorsam männlicher und weiblicher Untertanen“ (345) unmöglich wurde, in etwas seltsamen Licht erscheinen. Zeigt nicht letztlich dieses Ergebnis eher, daß sich der Mensch keiner Zeit in ein a posteriori auferlegtes methodisches Schema beugen läßt, eine These, die gerade der einstige Annales-Apostel LeRoy Ladurie heute nicht müde wird zu wiederholen? So leidet die vorliegende Studie hauptsächlich an diesem „intellektuellen“ Überbau. Ob es dies war, was der Verfasserin auch den Blick auf das historische Umfeld verstellte? Denn die auswertigen Territorien und Glaubensrichtungen werden lediglich als Gefahr für das lutherische Neuburger Experiment verstanden, Calvinisten wie Katholiken (311ff.). Dabei hätte gerade ein Vergleich mit anderen lutherischen Gebieten, vor allem mit den „Staatskirchen“ Skandinaviens oder durchaus auch mit dem calvinistischen Ansätzen der Hugenotten in Frankreich sicher Interessantes zu Tage gefördert, gerade im Hinblick auf „Frauengeschichte“. Doch es gereicht Frau Westphal zur Größe, dieses Nichtvermögen eingestanden zu haben – auch ein gescheitertes Experiment ist ein Ergebnis, so eine alte naturwissenschaftliche Erkenntnis.

Die hervorragende, detailfreudige und ausdauernde wissenschaftliche Recherche aber, von deren Schwierigkeiten gerade für die Geschichte Pfalz-Neuburgs auch der Verfasser dieser Zeilen ein Lied zu singen weiß, sowie die erwähnte gute Lesbarkeit und nicht zuletzt die klare Gliederung heben diese Studie meilenweit über die zur Zeit übliche sozialhistorische, bemüht „kritische“ Meterwarenproduktion hinaus und lassen sie zu einem gut benutzbaren Beitrag zur Gesellschaftsgeschichte Süddeutschlands in der Frühen Neuzeit werden.

Eine Empfehlung mit kleinen Einschränkungen also eines Buches, dessen

größtes Manko der Titel ist, eine Tatsache, die von der Autorin aber durch das (hoffentlich ironisierende) Lutherwort: „Die Welt kann also (sic!) ohne Frauen nicht bestehen“ – vor allem im Hinblick auf Gen 1,27! – auf dem Vorsatzblatt zurechtgerückt wird.

München Josef Johannes Schmid

Barbara Henze: *Aus Liebe zur Kirche Reform.*

Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 133), Münster (Aschendorff) 1995, 8, 450 S., kt., ISBN 3-402-03795-5.

Georg Witzel gehört zu den Theologen des 16. Jahrhunderts, die sich zunächst Luther anschlossen, dann aber zur Kirche zurückfanden und in zahlreichen Schriften den alten Glauben verteidigten. Das Studium der Kirchenväter hatte Witzel zu der Erkenntnis gebracht, daß allein die alte Kirche, die wahre, von Jesus Christus gestiftete Kirche ist. Den Neugläubigen fehle die apostolische Sukzession. Die lutherische Lehre habe sich durch die Macht der Fürsten durchgesetzt. In einem Brief aus dem Jahre 1531, in dem er seine Rückkehr zur alten Kirche begründete, erklärte er: Wenn du mich fragst, welcher Lehre ich folge, so antworte ich kurz: Ich folge der kirchlichen Lehre, die von den Aposteln unter der Leitung Jesu Christ überliefert, von unzähligen Märtyrern mit ihrem Blut besiegelt, von den ältesten Schriftstellern und den heiligsten Bischöfen verbreitet, vom ganzen Erdkreis angenommen, geglaubt und bewahrt worden ist.

Witzel wandte sich gegen Luthers Rechtfertigungslehre und erklärte: Ihre Folgen äußerten sich in einem sittlichen Verfall. Seine Entscheidung, zur alten Kirche zurückzukehren, verteidigte Witzel eingehend in seiner Schrift „Apologie“. Auch darin betonte er: Es gibt nur eine Kirche. Witzel kritisierte die starken Veränderungen in der Lehre der Neugläubigen.

Diese Andeutungen machen bereits deutlich, daß Witzel zu den interessanten Theologen des 16. Jahrhunderts gehört. Leider wurde ihm bis heute noch keine eingehende Biographie gewidmet. Auch die vorliegende Dissertation von B. Henze bietet nur eine biographische Skizze. Ihre Arbeit bestätigt die Schwierigkeiten, eine fundierte Würdigung von Witzels Leben und Werk zu erstellen. Der Titel ihrer Ar-

beit gibt den Inhalt nur teilweise wieder, denn die Reformfrage wird von der Autorin nur im letzten Abschnitt angesprochen. Sie beantwortet u.a. die Fragen: Welche Vorstellung hatte Witzel von der Kirche? Welche Aufgaben haben Konzil, Papst und Kaiser auf dem Weg zur Kircheneinheit? Der einleitende Überblick über den Stand der Forschung ist umfassend. Selbst weniger bedeutende Artikel werden angeführt. Das 2. Kapitel gibt kurz die Grundkonstanten der Theologie Witzels wieder. Die Überschriften sind vielversprechend: Christuzenrik und Menschenbild, die zentrale Stellung Christi, Christus das Haupt der Kirche, Christi Bedeutung für die einzelnen. Aber ihre Ausführungen über die Christologie Witzels sind keineswegs repräsentativ. Anschließend erörtert sie Elemente von Witzels Theologie an Hand einer Analyse von Witzels Schrift „Methodus concordiae“. Ausführlicher sind die Aussagen über Witzels Rechtfertigungslehre. Hier wäre eine Untersuchung der Frage nach dem Verhältnis von Witzels Rechtfertigungslehre zu den Ansichten Groppes, Contarinis und Pigges von Interesse gewesen. Im 3. Kapitel informiert H. über das Leipziger Religionsgespräch, über Witzels Reformgutachten von 1538 und die Leipziger Formel von 1539. Sie erinnert daran, daß mit dem Interim von 1548 für die Einheitsbemühungen Witzels eine neue Etappe erreicht wurde. Im 4. Kapitel würdigt sie die theologische Position Witzels in den Jahren von 1548 und 1549. Sie erörtert die Konzilserwartungen von Witzel in den Jahren 1532–1539 und seine Auffassungen vom Konzil in seinen Beziehungen zur Hl. Schrift, zum Papst und zur Reform. Das Schlußkapitel behandelt Witzels Spätschriften aus den Jahren 1556 bis 1566, die deutlich machen: Reform gehört zur Kirche.

Angesichts des umfangreichen Schrifttums von Witzel kann die Verfasserin die Probleme seiner Theologie nur andeutungsweise erörtern. Jedoch hat sie wichtige Aspekte der Theologie Witzels angesprochen und regt so zu einer intensiven Untersuchung derselben an.

Einige Anmerkungen: In ihrem Forschungsbericht fällt die fehlende Kritik an Katzenbach und Stupperich auf. Zu Seite 10: Bei Döllingers Werk „Die Reformation“ fehlt die Bandangabe. Zu Seite 13: Die zweite Auflage des Bandes erschien 1851, nicht 1848. Überraschend ist das Urteil (S. 129) über Raeß, der die „Apologie“ von Witzel für abdruckenswert gehalten habe. Ihr Einfluß wird in der Tatsache

deutlich, daß sie wenigstens neun Auflagen erlebt hat. Zu Seite 89: Über die Rechtfertigungslehre von Julius Pflug wären die Arbeiten von Pollet nachzutragen. Zu Seite 86: Die Kritik von Braunisch an Stupperich findet sich S. 419 ff. Zu Seite 240: Über die Rezeption des 5. Laterankonzils wären die Arbeiten von Minnich zu ergänzen. Zu Seite 284: Pico della Mirandola ist Italiener, nicht Franzose. Sie schreibt: de la Mirandola. Seine von Witzel erwähnte Rede trägt den Titel: Ad Leonem Decimum Pont. Max. et Conc. Lat. de reformandis moribus oratio.

Die Verfasserin hat mit Fleiß und Eifer das umfangreiche Werk von Witzel studiert und wichtige Ergebnisse vorgelegt. Die Dissertation hätte gewonnen, wenn H. sich stärker spezialisiert hätte. Aber auch so bietet die Arbeit reiche Anregungen. Sie ist ein wichtiger Beitrag zur Witzel-Forschung.

Freiburg i.Br.

Remigius Bäumer

*Jutta Burggraf: Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben, Paderborn – München – Wien – Zürich (Schöningh) 1996, geb., 510 S., ISBN 3-506-71819-3.*

Jutta Burggraf versucht in ihrem breit angelegten Werk „Teresa von Avila, Humanität und Glaubensleben“ dem Leser die Persönlichkeit der heiligen Teresa von Avila unter dem Leitmotiv der Humanität in möglichst vielen Schattierungen nahezubringen. Dies spiegelt sich bereits am Aufbau des Buches wider. Nach einem kurzen Überblick über das Teresa-Bild in Hagiographie und Forschung und einer knappen biographischen Vorstellung ist Frau Burggraf zunächst bemüht, die grundlegenden Wesenszüge der Heiligen herauszuarbeiten, die für ihren Charakter und ihr Erscheinungsbild typisch sind. Hierzu zählt sie insbesondere ihre Befähigung zur Freundschaft, das Organisations- und Leitungstalent der Heiligen wie auch die Ausprägung bestimmter christlicher Grundhaltungen wie Sündenbewußtsein, Demut, Gehorsam, Leidensbereitschaft und Lebensfreude (Teil I).

Im Anschluß daran nimmt Frau Burggraf eine Darstellung des gesellschaftspolitischen Umfeldes der heiligen Teresa vor. Dabei schränkt sie die Untersuchung der gesellschaftlichen und kulturellen Situation zum einen auf das Verständnis von Ehe und Familie unter dem Einfluß der Humanisten und Reformatoren und deren Resonanz in Spanien bei Teresa von Avila

ein. Zum anderen beleuchtet sie das Bildungsniveau in Spanien zur Zeit Teresas bei Frauen und bei Klerikern, um diesem Teresas Bildungsverständnis und ihre Stellung als Frau gegenüberzustellen. In einem weiteren Schritt versucht die Autorin die staatlich-kirchliche Institution der Inquisition in ihrem Wirken und vor allem in der Auseinandersetzung mit den Marranen, Moriscos, und dem spanischen Erasmismus und den sogenannten Lutheranern und Alumbrados darzustellen. Dabei geht B. in aller Kürze auf die „Estatutos de limpieza de sangre“, die sogenannten „Statuten über die Reinheit des Blutes“, und die durch die Inquisition erlassenen Bücherindizes ein. Zur Veranschaulichung dieser Maßnahmen schildert sie exemplarisch den Zusammenstoß einer Maria Cazalla und des bedeutenden Erzbischofs von Toledo, Bartholomé Carranza, mit der Inquisition. Auf dem Hintergrund dieser Informationen unternimmt die Verfasserin schließlich eine Darstellung der Berührung der Heiligen mit der Inquisition und ihren Umgang mit dieser Institution und der von ihr für sie ausgehenden Bedrohungen (Teil II).

Daran schließt sich die Schilderung des menschlich-interpersonalen Umganges der Heiligen mit männlichen Mitarbeitern und Vorgesetzten an. Ausgangspunkt ist für Frau Burggraf hierbei Teresas Frauenbild und ihre Haltung zu Affektivität, Rigorismus und Autorität sowie ihre Weise, Kritik zu üben. Methodisch verfolgt die Autorin in diesem Zusammenhang die Exemplifizierung ihrer Ausführungen, indem sie nur eine Schilderung des Verhältnisses von Teresa von Avila zu Johannes vom Kreuz und zu Jerónimo Gracián vornimmt (Teil III).

Ferner geht die Autorin in einem weiteren Schritt auf das religiöse Umfeld der Heiligen ein, beschränkt sich in diesem Punkt aber ausschließlich auf das Phänomen der Mystik. Nach einer sehr allgemeinen Hinführung zum Begriff und Verständnis der Mystik versucht sie, zunächst die Entfaltung der Mystik innerhalb Europas, dann insbesondere in Spanien zur Geltung zu bringen, um diesen Erscheinungsweisen die spezifische Ausprägung einer teresianischen Mystik gegenüberzustellen und die mystischen Phänomene anhand einer Aufstellung von Unterscheidungskriterien der Prüfung zugänglich zu machen. Danach ist die Verfasserin bemüht, Teresa als eine Frau der katholischen Reform zu zeichnen, die bestrebt war, die innerkirchliche Erneuerung in ihrem eigenen Weg der Innerlichkeit um-

zusetzen. Frau Burggraf möchte dabei die doppelläufige Bewegung dieser Religiosität aufzeigen, die sich für den Mitmenschen im konkreten Engagement für die Welt öffnet und einen universalen Charakter annimmt. Folgerichtig beleuchtet die Autorin abschließend noch Teresas missionarischen Eifer, der mit der unzureichenden Kenntnis von der spanischen Konquista durch persönliche Kontakte seinen Ausgang nimmt.

B. beschließt ihre Ausführungen mit einer grundlegenden Reflexion über das Verhältnis von Humanität und gelebter Gottesbegegnung als Kriterium der Heiligkeit bei Teresa und versucht auf diese Weise den Bogen zu den in der Einleitung gemachten Ausführungen über die Humanität im Allgemeinen zu schließen. Dabei wird für Frau Burggraf ihr Verständnis von gelebter Humanität zum Ausgangspunkt für die Zurückweisung feministischer Interpretationen und Vereinnahmungen der Heiligen.

Die Lektüre des Buches hinterläßt beim Leser einen zwiespältigen Eindruck, denn es geht aus dem Werk Frau Burggrafs zum einen nicht hervor, an welchen Leserkreis sie sich mit ihren Ausführungen richtet, zum anderen stellt man aber auch in ihrer Darstellungsweise und in der systematischen Darbietung ihrer Gedankengänge erhebliche Brüche fest.

In ihrer Einleitung versucht die Autorin einen christlichen Humanitätsbegriff zu entwickeln und bemerkt dabei in einer Fußnote, daß sie ihren Ausführungen zwei Aufsätze (Rieks, R.: *Humanitas* (Humanität), in: HWP III, Sp. 1231–1232 und Herms, E.: *Humanität*, in: TRE XV, 661–682.) zugrunde legt. Es wird aber im folgenden nicht klar, wo die Grenzen der Identifikation Burggrafs mit den beiden Aufsätzen liegen und wo sie anfängt, ihre eigene Position zu explizieren. Sie bringt zunächst eine unsystematische Aneinanderreihung verschiedener Begriffe von Humanität: Was verstehen die christlichen Schriftsteller, was der neuzeitliche Sprachgebrauch, das christliche Dogma, die heilige Schrift, die Geistesgeschichte, heidnische Strömungen (welche?) etc. unter „Humanität“? Nach all diesen Aufzählungen ist jedoch immer noch nicht klar, was man sich nach Frau Burggraf unter dem Begriff der christlichen Humanität zu denken hat. Dies mutet umso merkwürdiger an, als sie bei der Vorstellung der Themenstellung des Buches betont, der Ausgangspunkt ihrer Arbeit sei der christliche Begriff von Menschlichkeit. Es fehlt eine exakte philosophische und theologische

Grundlegung einer christlichen Anthropologie, die mit einem eindeutigen Begriff von *humanitas*, Humanität und Menschlichkeit operiert. Daran scheint sich die Autorin jedoch nicht zu stören, wenn sie betont, daß sie unter Menschlichkeit nun im weiteren Verlauf das Bild Gottes verstanden wissen will, das in einem Menschen zum Ausdruck kommt. Dem Grad der Klarheit des Ausdrucks des Bildes Gottes entspreche die Heiligkeit eines Menschen, dessen Heiligwerden wie das Menschwerden in einem Prozeß geschehe: so die Grundthese der Autorin. Sie möchte herausstellen „wie die „Humanität“ bei der Heiligen von Avila zum Ausdruck kommt“ (S. 20). In Abgrenzung gegenüber der Erbauungsliteratur und psychologischen und literaturwissenschaftlichen Werken möchte sie die Person der Heiligen nicht unrealistisch und nicht rein innerweltlich darstellen, aber zugleich ihre *Vida* als autobiographisches Zeugnis ernstnehmen. Erhebt damit die Autorin den Anspruch von Wissenschaftlichkeit? Frau Burggraf intendiert, ein möglichst weites Spektrum von Teresas Leben und Werk zu erfassen und betont ausdrücklich, daß sie sich als Selektionsprinzip für das Quellenmaterial von den spezifischen Aspekten der Menschlichkeit leiten läßt. Es gehe ihr aber nicht um die Rekonstruktion von geschichtlichen Ereignissen, sondern um den letzten Grund von Teresas menschlichem Handeln. Teresa solle daher möglichst oft selbst zu Wort kommen. Frau Burggraf stellt heraus, daß das Ziel ihrer Arbeit nicht darin bestehen soll, geschichtliche Quellen neu zu entdecken oder wissenschaftlich zu erschließen, sondern vielmehr darin, das unübersichtbare Material zur Teresa-Forschung zu ordnen und zu deuten (S. 26). Was erwartet den Leser also bei der Lektüre?

Immer dann, wenn Frau Burggraf Teresa selbst zu Wort kommen läßt, ist die Lektüre flüssig und anschaulich, denn die Autorin zeigt in diesen Textabschnitten, daß sie über eine sehr gute Kenntnis der Werke der Heiligen verfügt. Auch die Auswahl der Zitate zur jeweiligen Problematik ist treffend vorgenommen und nachvollziehbar. Dies kommt besonders klar im ersten Teil des Buches zum Ausdruck, in dem die Autorin die Wesenszüge der Heiligen darstellt und sich dabei weitestgehend auf das Briefcorpus stützt, zeigt sich aber beispielsweise auch in der Nachzeichnung von Teresas Weg der Innerlichkeit und ihres Gottesbildes (Vgl. S. 372–399).

Im zweiten Buchteil ändert Frau Burggraf aber die Methodik, indem sie nun ab-

wechselnd historische Darstellungen und ihren Niederschlag im Werk und Leben der Heiligen Teresa von Avila abwechseln läßt. Dabei nehmen die historischen Ausführungen nicht selten einen populärwissenschaftlichen Charakter an und sind streckenweise oberflächlich, ohne wissenschaftlichen Tiefgang und Präzision. Es scheint, daß Frau Burggraf einen unkundigen und theologisch wie historisch weniger gebildeten Leserkreis ansprechen möchte. Das ließe sich zumindest aus ihrer Vorgehensweise schließen. Ich möchte im folgenden einige charakteristische Beispiele herausgreifen: Im Zusammenhang der Neubewertung der Ehe durch die Humanisten und Reformatoren führt die Autorin die Bedeutung Erasmus' von Rotterdam und Luthers an. In den Anmerkungen erfolgt dann eine Auflistung der Werke der genannten Persönlichkeiten. Dabei wäre es wichtig, die Ausbreitung und Erscheinungsform des Humanismus in Spanien systematisch mit den theologischen und historischen Hintergründen zu charakterisieren. Bei der Schilderung der Resonanz dieses Gedankengutes in Spanien beschränkt sich Frau Burggraf erneut auf eine Aufzählung verschiedenster Theologen, Schriftsteller und Bischöfe, wobei die Anmerkungen wiederum mit verschiedensten bibliographischen Hinweisen gefüllt werden. Zu Francisco de Vitoria bemerkt sie lediglich, daß er mit einer freien Eheauffassung hervorgetreten sei, ohne dies in irgendeiner Weise näher auszuführen oder gar textlich zu belegen. Ähnlich verfährt die Verfasserin beispielsweise auch bei der Schilderung des Bildungsniiveaus in Spanien und bei Teresa. Den Leser erwartet eine Auflistung und kurze Vorstellung einiger „mulieres doctae“, einiger Förderer der Bildung in Spanien und abschließend eine Auflistung der Werke, die Teresa gelesen haben mag – jeweils mit ausführlichen bibliographischen Verweisen in den Anmerkungen. Ebenso ist die Verfahrensweise der Autorin auch bei der Auseinandersetzung mit der Problematik mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Frauenmystik (Vgl. S. 318) und den spanischen Mystikern und Schultheologen des 16. Jahrhunderts (Vgl. S. 322). Besonders plakativ erscheinen mir Frau Burggrafs Ausführungen zur Problematik der Inquisition. Sie intendiert allerdings lediglich einen allgemeinen Blick auf die Gruppen und Strömungen im Spanien des Goldenen Zeitalters zu werfen. Dabei legt sie ihren Ausführungen zur Inquisition einen LThK-Artikel von 1960 zugrunde und zeigt, daß sie nicht in Kenntnis des For-

schungsstandes ist und auch neuere Veröffentlichungen zu dieser Problematik nicht herangezogen hat (Vgl. S. Simonsohn: *The Apostolic See and the Jews. History (Studies and Texts)*, Toronto 1988–1990. C. Carette, *El Judaismo español y la inquisición*, Madrid 1992. T. De Azcona, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid 1993. A. Alcalá, *Judíos, sefarditas, conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso International celebrado en Nueva York en noviembre de 1992, Valladolid 1995. u.a.). Ähnlich verfährt die Autorin mit ihren Ausführungen zum Einfluß des Trienter Konzils auf Spanien und auf Teresa (Vgl. Ss. 99. 325. 371). Es fehlt eine genaue systematische Darstellung, obgleich Frau Burggraf an den verschiedensten Stellen ihres Buches ausdrücklich auf das Tridentinum verweist. Es ließen sich noch mehr Beispiele anführen, aber dies mag genügen, um einen Einblick in die Vorgehensweise der Autorin zu bekommen.

Ferner ist auffällig, daß Frau Burggraf geradezu fahrlässig mit theologiegeschichtlichen Zusammenhängen umgeht. Um zu zeigen, wie Teresa Freundschaften mit männlichen Mitarbeitern gepflegt hat, verweist die Autorin darauf, daß Teresa das alte Motiv der „*amicitia spiritualis*“ mit neuen Inhalten gefüllt habe. In den Anmerkungen 132, 136, 165 (Teil III) erfolgen diesbezüglich Verweise auf mittelalterliche Autoren, wie Aelred von Rievall und Bernhard von Clairvaux. Dabei vermißt man eine theologisch fundierte Herleitung dieser Bezüge und gewinnt den Eindruck des Assoziativen (Vgl. S. 327 f.; 371 mit den entsprechenden Anmerkungen). Ähnlichen Charakter tragen auch ihre Ausführungen zu den Ritterromanen (S. 107: „Im Mittelalter hatte er (= der ritterliche Gedanke) sich mit den hohen Elementen des religiösen Bewußtseins verknüpft und sogar ungezwungen mit dem Mönchsideal vereint [Ritterorden].“) und zur geistlich-theologischen Situation im Mittelalter: „Gegen Ende des Mittelalters bot die Universitätstheologie – bei allen bedeutenden Einzelgestalten, die es auch dann noch gab – insgesamt ein doch eher tristes Bild intellektueller Zerfaserung und geistlicher Dürftigkeit (S. 315).“ Es fehlt jeder Beleg für diese Behauptungen! Diese Präzision scheint von der Autorin aber auch nicht intendiert zu sein, wie sie selbst am Ende ihrer Ausführungen zu Teresas Verhalten gegenüber rigoristisch-asketischen Tendenzen in der Spiritualität und insbesondere bei den ersten Grün-

dungen der Unbeschuhten zu verstehen gibt: „Die Unterschiede mögen hier etwas plakativ dargestellt und anfangs noch nicht deutlich hervorgetreten sein (S. 231).“ Des weiteren möchte die Verfasserin zeigen, wie sich Teresa zu den religiösen Problemen ihrer Zeit verhielt. Dabei geht sie in der Auseinandersetzung mit den spanischen Mystikern und Schultheologen, die von ihr *summa summarum* beleuchtet werden, von der These aus, daß die geistlichen Schriftsteller auf der Iberischen Halbinsel mehr und mehr einen psychologischen Realismus vertraten. Diese These wird aber nicht weiter wissenschaftlich begründet, vielmehr ist es erforderlich zu hinterfragen, ob die unreflektierte Anwendung der modernen psychologischen Termini und der damit bezeichneten Phänomene bezüglich historischer Ereignisse und Quellenwerke überhaupt statthaft ist. Was versteht Frau Burggraf unter einem psychologischen Realismus? Um zu zeigen, daß die teresianische Mystik in der europäischen Tradition verankert ist, geht die Autorin von der These aus, daß in Teresa von Avila der Geist der Neuzeit klar hervortrete und sie vom Ausgangspunkt der eigenen Erfahrung aus einer psychologischen Innensicht heraus reflektiere (Vgl. S. 330). Was hat man sich unter dem Terminus „Geist der Neuzeit“ zu denken? Was für einen Erfahrungsbegriff setzt Frau Burggraf hier bei Teresa voraus? Erfolgt eine Identifikation von Erfahrung mit Glaubenserfahrung? Es fehlt hier eine systematische Erörterung und textliche Analyse dessen, was Teresa unter Erfahrung versteht und wie der Erfahrungsbegriff von der persönlichen Gotteserfahrung unterschieden oder geprägt ist. Einen wesentlichen Bereich der Gotteserfahrung Teresas, auf den rekuriert wird, nehmen die Visionen der Heiligen ein, die in der Forschung immer Anlaß zu unterschiedlichsten Interpretationsansätzen waren. Aus diesem Grund ist es auch verständlich, daß die Autorin darum bemüht ist, diejenigen Ansätze vorzustellen, die in den Visionen pathologische Erscheinungen der Psyche zu vermuten meinten. Dieses Unterfangen von Frau Burggraf ist sicherlich lobenswert, insoweit man diesen Ansätzen entsprechende geistliche Unterscheidungskriterien zur Prüfung der Echtheit von Visionen gegenüberstellt, um deutlich zu machen, daß diese Erfahrungsebene über die rein empirisch mit psychologischer Methode erfaßbaren Phänomene hinausgeht. Leider entsprechen die von ihr vorgetragenen Positionen nicht mehr dem

heutigen Forschungsstand der Psychologie, sind aber als Denkansatz dennoch hilfreich. Es ist bedauerlich, daß Frau Burggraf nicht näher auf die Ausdruckformen der Religiosität im kirchlichen Bereich im Spanien des 16. Jahrhunderts eingeht, aber dennoch pauschalisierend betont, daß im Spanien des 16. Jahrhunderts fast fraglos jede intensive Gotteserfahrung mit Verzückungen verbunden gewesen sei. Für diese These liefert sie keine hinreichend wissenschaftliche Begründung! Um darzulegen wie sich Teresa von Avila aus der persönlichen Gottesbegegnung heraus den Menschen und den geschichtlichen Problemen ihres Jahrhunderts zuwendet, schildert die Autorin abschließend Teresas Berührungspunkte mit der Konquista in ihren familiären Umfeld, aber auch in bezug auf Bekanntschaften mit Theologen.

Den Leser dieses Werkes erwartet eine breit angelegte Studie über Teresa von Avila, die ihre gesamte Lebensumwelt möglichst weiträumig zu charakterisieren trachtet. Man muß sich allerdings fragen, ob das Bild, das Frau Burggraf von Teresa von Avila zeichnet, ihrer Persönlichkeit, ihrer Wirksamkeit und ihren Werken gerecht wird, oder ob nicht durch die Perspektive der „Humanität“ von vornherein eine zu starke Einschränkung vorgenommen wird, die andere Zugänge verschließt. Frau Burggraf hat mit beachtenswertem Fleiß sehr viel Material zusammengetragen, doch ist ihr auch die Konzeption einer Gesamtdarstellung unter der von ihr angegebenen leitenden Perspektive gelungen? Bleibt nicht letztlich die Frage offen, warum gerade in Teresas Humanität ihre Heiligkeit in Erscheinung treten soll? Einen solchen Eindruck könnte man gewinnen, da die einzelnen Teile des Werkes oft wie ein unverbundenes Nebeneinander von perspektivischen Neuansetzen erscheinen, ohne daß der „rote Faden“ deutlich hervortritt. Vielmehr wirken die umfassenden bibliographischen Angaben streckenweise ermüdend und vermitteln eher den Eindruck einer umfassenden narrativen Bibliographie. Freilich ist eine solche Vorgehensweise der Autorin für Leser sehr hilfreich, die mit der Person und der zeitgenössischen Problematik und Lebenswelt nicht vertraut sind, sich aber selbständig weiter informieren möchten. Das Werk Frau Burggrafs ist daher für einen Leserkreis, der einen ersten umfassenden Eindruck von der heiligen Teresa von Avila gewinnen möchte, sehr zu empfehlen.

München

Pia Sondermann

## Neuzeit

*Balthasar Bekker: Die bezauberte Welt (1693).*

Mit einer Einleitung herausgegeben von Wiep van Bunge (= Freidenker der europäischen Aufklärung Abt. 1 Texte Bd. 7), Stuttgart – Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 1997, 78, 272 und 312 S., Ln. geb., ISBN 3-7728-1617-7.

Der 1634 geborene Balthasar Bekker, Pastorensohn und reformierter Prediger, erwarb sich bleibende Verdienste, als er mit dem enzyklopädisch angelegten Werk „De betoverde Weereld“ die traditionelle Dämonologie seiner Zeit angriff. Zugleich löste er damit die bedeutendste Diskussion der frühen niederländischen Aufklärung aus. Kein Geringerer als Gotthold Ephraim Lessing setzte ihm 1749 in dem Lustspiel „Freygeist“ ein Denkmal, als er Johann sagen läßt: „Ey! das war ein gelehrter Becker! Seine bezauberte Welt – ha! – das ist ein Buch ... Der muß ein Ochse, ein Rindvieh, ein altes Weib seyn, der einen Teufel glauben kann.“

Gleich dreimal wurde „De betoverde Weereld“ ins Deutsche übersetzt. Lessing selbst arbeitete an einer Übersetzung, die jedoch verschollen ist. Die 1701/02 veröffentlichte dritte Übertragung wurde von Johann Salomo Semler angeregt und in Teilen auch übersetzt. Wesentliche Wirkungen übte Bekkers Werk auf Johann Christian Edelmann, Friedrich Wilhelm Stosch und auch auf Gottfried Wilhelm Leibniz aus. Nicht zuletzt orientierte sich Christian Thomasius in „De crimine magiae“ an zentraler Stelle an Bekker, um die Abschaffung der Hexenprozesse zu fordern. Das alles ist heute weithin vergessen. Um so mehr ist es angemessen, einen Neuabdruck des Bekkerschen Buches zu initiieren, der mit den hier angezeigten Bänden nunmehr vorliegt. Wie gewohnt bei frommann-holzboog sind die beiden Bände von hervorragender Reproduktionsqualität. Als Vorlage diente das Exemplar des Evangelischen Predigerseminars Wittenberg.

Der Cartesianer Bekker gliedert sein Werk in vier Hauptteile. Zunächst beschreibt er die Rolle der „Zauberey“ bei allen Völkern und Religionen: von den „Heyden“ und den Völkern in Afrika und Asien über Juden und Mohammedaner bis hin zu Katholiken und Protestanten. Er untersucht Wahrsagerei, Astrologie und Geomantie und stellt das Panorama des „heutigen Heydentums“ in ganz Euro-

pa dar. Dazu zählt Bekker die Naturreligionen der Finnen und Lappen ebenso wie den Hinduismus, die Verehrung von Sonne und Mond in Afrika, aber auch magische Praktiken in Südamerika.

Nach einer solchen tour d'horizon fällt der niederländische Theologe nun nicht, wie man erwarten könnte, ein schnelles, abwertendes Urteil. Vielmehr stellt er die verschiedenen Phänomene nebeneinander und vergleicht. Mit demselben Instrumentarium geht er an die Untersuchung von Judentum, Islam und Christentum. Bekker bleibt bei der Beschreibung der Zauberei jedoch nicht stehen, sondern berichtet ebenfalls über Gegenmittel, wobei er die in Deutschland übliche Anwendung von Folter und Hinrichtung gegen Hexerei darstellt. Abschließend kommt er zu der für seine Zeit sicherlich bestürzenden Einsicht: „So siehet man, daß die Heyden und Juden den Christen und Mahometanern ihre Lehren und Meynungen überreichet haben. Dergestalt verspühret man, daß Juden und Christen beyde aus dem Heydentum, womit sie umgeben [...] alle solche Gedancken gleichsahm unempfindlich und unvermerckt an sich gezogen haben“. (1. Buch, 100)

Seine Bemühungen münden in der Frage, warum der Teufel unter Protestanten eine wichtige Rolle spielt. Antworten sucht er in der Bibel, die er unbeeinflusst von anderen Meinungen auslegen will, „die Spuhr zu finden und ein Licht zu haben; aber niemand bloß zu folgen, da er gehet, sondern wo man seyn muß“. (1. Buch, 135) Das zweite und das dritte Buch bestehen im wesentlichen aus einer Musterung der biblischen Texte hinsichtlich der Engel und des Teufels. Beckers Quintessenz aus seinen Beobachtungen fällt überraschend genug aus: warum benötigt man den Teufel, um den Menschen zur Gottesfurcht zu bringen? Er meint nämlich, „daß der Fortgang in der Gottseligkeit verhindert wird, durch das allgemeine Vorurtheil, das dem Teuffel so viel Macht und Herrschaft über die Menschen gibt“. (2. Buch, 260) Daher will er durch „bessern Unterricht den Menschen zum Verstande [...] bringen; und durch den Verstand alsdenn zu besser Erwegung des Worts und Wandels.“ (3. Buch, 190)

Daraus zieht Bekker Konsequenzen für die Kirche wie für den Einzelnen. Wenn aufgrund der vernünftigen Einsicht die Christen nicht mehr lange darüber reflek-

tieren müssen, wie der Satan in die Kirche Uneinigkeit hineinbringt, sondern diese allein auf die „Boshaftigkeit“ des Menschen zurückgeht, so kann die Lösung dieser Schwierigkeit nur im Dialog mit den bösen Menschen bestehen. Das Individuum wird einen ruhigeren Umgang mit seinesgleichen pflegen, weil es nicht ständig überlegen muß, ob das Gegenüber vielleicht mit dem Teufel umgeht.

Der niederländische Reformierte läßt es aber nicht mit der Auslegung der Schrift bewenden, sondern konfrontiert im vierten Buch seine Einsichten mit praktischen Beispielen. Genauer gesagt setzt Bekker die Methode seines Lehrers René Descartes ein, um die Berichte von Zauberei und Wirkung des Teufels zu entlarven. Differenziert fragt er nach Möglichkeiten der Sinnestäuschung, nach Betrug und physikalisch erklärbaren Phänomenen, die er nicht zuletzt an selbst erlebten Fällen verdeutlicht.

Deutlich ist dem Werk sein Entstehungsort anzumerken. Nicht zufällig wurde es in den Niederlanden verfaßt, wo man sich schon im 17. Jh. weithin vom Glauben an Hexen und Dämonen verabschiedet hatte. Ökonomische und soziokulturelle Entwicklungen wirkten beim Verschwinden des Glaubens an Hexenwesen und Zauberei mit. Ungeachtet seines historischen Kontexts ist Bekkers Werk bis heute lesbar, ja sogar spannend geblieben.

*Essingen*

*Rainer Lächele*

*Albrecht Beutel: Lichtenberg und die Religion. Aspekte einer vielschichtigen Konstellation (= Beiträge zur Historischen Theologie 93), Tübingen (J. C. B. Mohr) 1996, 326 S., geb., ISBN 3-16-146570-9.*

Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799), Professor der Experimentalphysik in Göttingen und herausragender Repräsentant der deutschen Spätaufklärung, ist keine Gestalt der Kirchengeschichte. Verf., der für ein umfassendes Verständnis von Kirchengeschichte eintritt, will ihm mit seiner Tübinger kirchengeschichtlichen Habilitationsschrift „endlich auch in der Kirchengeschichte eine Heimstatt geben“ (S. 258). Die Ergebnisse der Arbeit zeigen, daß es berechtigt und lohnend ist, den Aufklärer Lichtenberg – von dem Dietrich Bonhoeffer in seiner „Ethik“ bemerkte, hinter Lessing und Lichtenberg konnten wir nicht mehr zurück – zum Ge-

genstand einer großangelegten frömmigkeits- und theologiegeschichtlichen Studie zu machen.

Lichtenberg war kein theologischer Autor und insofern kein Vertreter der protestantischen Aufklärungstheologie, doch ist das Thema „Religion“ bei ihm stets präsent. So bietet sich als Quellen für die Behandlung des in jüngerer Zeit nur einmal, von P. Löhnert in seiner Schrift „Sitz und Stimme im Unterhaus Gottes. Christentum und Aufklärung im Werk Georg Christoph Lichtenbergs“ von 1991 – nach Beutel „eine einzige Peinlichkeit“ (S. 8) –, erörterten Themas „Lichtenberg und die Religion“ eine Vielzahl von Quellen an. Das gilt vor allem für die „Sudelbücher“, nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Notizhefte mit „einzelnen Gedanken- und Sprachexperimenten in durchaus heterogenem, ja widersprüchlichem Nebeneinander“ (S. 67), die in einer kommentierten Edition des Germanisten Wolfgang Promies vorliegen. Hinzu kommen die fachwissenschaftlichen Publikationen Lichtenbergs, seine popularwissenschaftlichen Kalenderbeiträge, die satirischen Schriften, die gedruckte Korrespondenz, Lichtenbergs Erklärung der Hogarthischen Kupferstiche und nicht zuletzt das für die Jahre 1789 bis 1799 erhaltene Tagebuch, für das eine vollständige Edition aussteht. Dieses hat Verf. im Lichtenberg-Nachlaß der Göttinger Universitätsbibliothek benutzt. Bei dem Pfarrerssohn Lichtenberg – das väterliche lutherische Pfarrhaus in Darmstadt wird man nicht „ohne weiteres dem Pietismus zurechnen können“ (S. 98) begegnet das Nebeneinander von aufgeklärter Religionskritik und Religiosität. Verf. spricht von der „scheinbar unvermittelten Dualität von Frömmigkeit und Frechheit“ (S. 88). Der Aufklärer Lichtenberg gebrauchte, auch in naturwissenschaftlichen Zusammenhängen, auffällig oft das Wort „Gott“, grenzte sich aber von der Physikotheologie ab und sah, von aufklärerischem Vernunftoptimismus weit entfernt, Wissenschaft als Ausdruck der Beschränktheit des Menschen. „Denn wenn vor Gott nur ‚eine‘ Natur und nur ‚eine‘ Wahrheit ist, die dieser vollkommen durchschaut, so erscheinen die wissenschaftlichen Erklärungssysteme als ein vor Gott hinfälliger, dem Menschen jedoch unverzichtbarer, seine Beschränktheit rationalisierender Notbehelf“ (S. 36 f.).

Die schriftliche Hinterlassenschaft Lichtenbergs durchziehen biblische Zitationen, Anspielungen und Anklänge. Verf. hat 377 Fälle ermittelt und in einem „Re-

gister der biblischen Zitate und Anspielungen“ (S. 266–271) erfaßt. Hinzu kommen fromme Redensarten, von denen Lichtenberg häufig Gebrauch machte (dazu das „Register der frommen Redensarten in Lichtenbergs Briefen“, S. 272 f.). Naheliegender Kritik, ob Formeln wie „mein Gott“, „das weiß der liebe Gott“, „das weiß der Himmel“, „wenn doch der Himmel“ oder „dazu sag ich Amen“ im Munde und aus der Feder Lichtenbergs nicht gänzlich profaniert, ja Ausdruck von Ironie oder Spott sind, nimmt Verf. die Spitze, wenn er bemerkt: „Selbstverständlich darf man derlei Äußerungen (...) nicht überbewerten, erst recht nicht als Belege einer christlichen Gesinnung mißbrauchen, die ihren Autor religiöser machen würde, als er war“ (S. 86). Lichtenberg nahm an der kirchlichen Frömmigkeitspraxis nicht teil und vermied den Kirchgang, verfolgte aber die theologische Diskussion der Zeit und besaß in seiner Bibliothek aktuelle theologische Literatur. Er lehnte ein biblizistisches Verständnis der Bibel ab, ebenso aber auch rationalistische Deutungen. In seinen Äußerungen zur Religion überwogen die kritisch-erschätzigen Töne, doch war ihm das Vertrauen in die göttliche Lenkung der Welt Quelle des Trostes. Dabei ging er über deistische Vorstellungen hinaus und integrierte in seine Gottesvorstellung neben dem Creator auch den Gubernator.

Galt seine Ablehnung uneingeschränkt dem Katholizismus, wie er ihm 1775 im Hochstift Paderborn begegnet war – von katholischer Aufklärung scheint er nichts gewußt zu haben –, so hielt er die protestantische Theologie nicht nur für vernunftwidrig, sondern auch für antireligiös. Hier liegt wohl einer der beiden Schlüssel für das Verständnis seiner Haltung zur Religion: „Sieht man genauer zu, so zeigt sich, daß Lichtenberg die inkriminierten Erscheinungsformen der Religion zumeist nicht wegen ihres religiösen Gehalts kritisiert, sondern weil in ihnen die Religion nur in deformierter Verzerrung zur Darstellung kommt“ (S. 174). Der andere Schlüssel besteht in der für ihn grundlegenden Unterscheidung von ‚Kopf‘ und ‚Herz‘, von Verstand und Gefühl. So stehen bei ihm eben einer an Spinoza und später an Kant orientierten Vernunftreligion Zeugnisse eines Herzensglaubens Religion war für Lichtenberg nicht zuletzt Mittel, dem Menschen Trost und Mut im Leiden zu verschaffen. „Insofern ist es durchaus Vernünftig“, dem menschlichen Gefühl und Glauben ein eigenes, von der Vernunft nicht aufzuwie-

gendes Recht zuzuerkennen“ (S. 209), wobei allerdings die Wahrheitsfrage ganz zurücktritt. „Als einer der erstaunlichsten Konstitutionsfaktoren von Lichtenbergs Religiosität hat der Umstand zu gelten, daß er wohl zeit lebens gebetet hat“ (S. 107). Verf. spricht von „Gleichzeitigkeit von Gebet und Freigeisterei“ (S. 120), zu der auch Lichtenbergs Religionskritik gehört. Trotz der Erkenntnis der anthropomorphen Strukturen menschlicher Gottesvorstellungen und der Diagnose religiöser Projektion und anthropologischer Retrojektion läßt ihn diese aber nicht als Vorläufer Ludwig Feuerbachs erscheinen, wohl aber treten – mit seiner entlarvungspsychologischen Sicht der Ausbildung von Religion als Kompensations- bzw. Sublimationsprozeß – Affinitäten zu dem ein Jahrhundert jüngeren Nietzsche hervor.

Man kann es als Schlußwort lesen, wenn Verf. schreibt, daß Lichtenberg „gegen die radikal-atheistischen Strömungen seiner Zeit den positiven Religionsausprägungen ein vorerst nicht einholbares Existenzrecht zugesprochen (hat)“, wodurch er die unübersehbare Sympathie, die er dem Spinozismus entgegenbrachte, mit einer konservativen, gegenüber allen neologischen und rationalistischen Neuerungen spröde bleibenden Wertschätzung der bestehenden protestantischen Religionsgestalt durchaus zu vereinbaren wußte“ (S. 227). Mit der Herausarbeitung dieser Vereinbarung und Vereinbarkeit hat Verf. die Aporien der deutschen Aufklärung, die in diesen Aporien ihre Eigenart fand, deutlich gemacht. Das Werk ist ein wichtiger, wenn auch deren herkömmlichen Gegenstandsbereich sprengender Beitrag zur evangelischen Kirchengeschichte der „Lessingzeit“ (Karl Aner).

Köln

Harm Kluewing

*Matthias Klug: Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 69), Paderborn – München – Wien – Zürich (Schöningh) 1995, 448 S., Ln. geb., ISBN 3-506-79974-6.*

Diese unter der Anleitung von Wolfgang Hardtwig an der Universität Erlangen entstandene historische Dissertation bietet mehr, als der Titel zunächst erwarten läßt: über den angesprochenen Mittelaltertopos hinaus erschließt sich dem Le-

ser eine umfassende politische und religiöse Ideengeschichte des vormärzlichen Katholizismus. Die Arbeit besitzt einen parteiengeschichtlichen Ausgangspunkt in der Wahrnehmung, daß die locker organisierten politischen Gruppierungen des Vormärz von jeweils sehr intensiven religiös-konfessionellen und weltanschaulichen Grundüberzeugungen getragen waren; sie untersucht den Niederschlag dieser Basisorientierungen in der historisch-politischen Publizistik. Quellengrundlage sind einerseits zentrale katholische Periodika, andererseits auf die aktuelle Tagesdiskussion zielende prominente Einzelveröffentlichungen: Essays, Streitschriften und wissenschaftliche Werke, soweit sich die Gattungen jeweils strengen scheiden lassen.

Sowohl die bürokratisch-absolutistischen als auch die intern-strukturellen Bedingungen der Publizistik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erzwangen ein Ausweichen vor der unmittelbaren Tagespolitik – die Geschichte wurde zu einem zentralen Feld jener Diskurse, die auch im Allgemeinen noch das je Aktuelle zu thematisierten suchten: politische, soziale und religiöse Interessen und ihre parteilich-weltanschaulichen Begründungszusammenhänge. Daraus resultierte jener „Zug ins Grundsätzliche“, der dem öffentlichen Streiten eine einerseits erbitterten, andererseits aber auch wiederholenden Charakter auferlegte.

Die Darstellung gliedert sich in zwei Hauptteile. Ein erster Hauptteil (37–129) stellt die katholische Bewegung des Vormärz in den Zusammenhang einerseits ihrer Entstehungsbedingungen nach dem großen Umbruch seit der Frz. Revolution und andererseits ihrer Herausgefordertheit durch protestantische, liberale und nationale Geschichtsbilder, deren legitimierender Stellenwert in einem „Zeitalter der Geschichte“ stetig wuchs. Die katholische Bewegung erscheint als eine keineswegs einheitliche Interessenkoalition ohne gefestigte innere Organisationsstrukturen, von 1848 her als Interaktions- und Lernfeld, zumindest in seinen öffentlichkeitswirksamen Vertretern von bürgerlichem Zuschnitt, so daß der seit Groethuysen diskutierte Gegensatz Bürgertum – Katholizismus offenbar nur einen Teil des ersteren betraf. Dieser Katholizismus formierte sich als Gegenüber konservativer wie liberaler, protestantischer und kleindeutsch-nationaler Bestrebungen, die Diskontinuitäten des Revolutionszeitalters zu überbrücken. Unter diesen Bestrebungen kollektiver Identitätsbildung

bildete der Historismus nur eine Variante; Klug wendet sich über Ranke und seine Schüler hinaus den liberalen (Häusser, Gervinus, Heeren, Dahlmann, Welcker u.a.) und radikalen Historikern (Hagen, Ruge, Fröbel u.a.) zu. Der Konservativismus hingegen profitierte vom Zug zur Geschichte nur bedingt, weil sich sein quasi-religiöser Meta-Zugang zum Geschichtsganzen nur schwer in historisch-politische Leitbilder umsetzen ließ. Hinter dem „wie es eigentlich gewesen“ gilt die Diskussion den impliziten Prinzipien aller dieser verschiedenen Rückgriffe auf Geschichte. Schnell zeigt sich, daß weniger das Mittelalter als vielmehr die Reformation den problematischen Identitätsnerv traf zwischen dem ertümligen Freiheitspathos eines religiösen und politischen Germanismus und dem Vorwurf revolutionärer Abirrung von organisch sich vermittelnden traditionaler Autorität. An der Reformation und ihrem Initialcharakter für das Wohl und Wehe der Deutschen schieden sich zu allererst die Geister, was nicht nur den Gegensatz Liberalismus – ultramontaner Katholizismus, sondern eben auch eine konfessionelle Spaltung der Konservativen bedingte. Das Mittelalter, obwohl aus der bürgerlichen Rezeption der Romantik heraus nicht ohne einen freilich unkonkreten Reiz, stellte stets eher eine Hintergrundfolie dar, wenn nicht anhand des Investiturstreites das komplexe Dreiecksverhältnis von Kirche, Staat und Nation diskutiert wurde. Was hier, im Zusammenhang von Reformationsjubiläum, Wartburgfest, historischem Borussianismus (Treitschke), theologischem Rationalismus (Baur, Bretschneider) und gesellschaftlicher Gruppenbildung des Bürgertums geschah, erscheint bei Klug als „Zerrbild der Geschichte“, stellt jedenfalls eine allgemein geübte, aber vorwiegend nicht in heutigem Sinne wissenschaftliche Beschäftigung mit Historie dar.

Vor diesem Hintergrund fragt der zweite Hauptteil (131–391) nach der politischen und mentalen Funktion katholischer Geschichtsbilder unter den Bedingungen eines literarischen Marktes, der nach Ansicht Klugs seine Öffentlichkeitswirksamkeit selbst zweifach einschränkte: einerseits durch das Übergewicht einer stabilisierenden Binnenorientierung katholischer Presseerzeugnisse, andererseits durch einen den Leserkreis einschränkenden Stil. Die Arbeit widmet sich unter diesen Vorgaben zunächst der katholischen Geschichtsschreibung und Geschichtswissenschaft und dem, was sie zwischen „Dilettantismus“ und Professionalisie-

rung an Wissen um Geschichte bereitstellte. Ihre Zentren waren Münster (Gallitzin-Kreis/Müller, Stolberg, Katerkamp), Tübingen (v.a. Möhler) und München (Görres, Döllinger); daneben finden auch Böhmer, Gagern oder Hurter Erwähnung. Entscheidend ist die Einsicht, es könne „nicht schlechthin behauptet werden, daß die historistische oder liberale Geschichtswissenschaft den Katholizismus grundsätzlich und überall in die Defensive gedrängt habe“ (146). Weiterhin untersucht Klug (mit den regionalen Schwerpunkten Bayern und Rheinland) den Niederschlag dieses Potentials an identitätsstiftender Geschichtlichkeit in der Zeitschriften- und Kleinschriftenpublizistik: Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer, Katholik, Sion, Katholische Stimmen, Eos. In dieser Reihung geht es dem Autor darum, eine Entwicklungslinie hin zu jenem Periodikum zu zeichnen, das ihm als Vollform des Typs „historisch-politische Zeitschrift“ im Bereich des Katholizismus erscheint: den in einer ausführlichen Inhaltsanalyse bearbeiteten „Historisch-politischen Blättern“. Darüberhinaus weitet dieser zweite Hauptteil nochmals die Perspektive, bindet die historischen Argumentationsformen der südwestdeutschen Reformen (darf man Wessenberg noch unbesehen unter eine „nationalkirchliche Richtung“ fassen?), des Metternich-Umfeldes (Schlegel, Müller, Pfeilschifter), des Münchener Eos-Kreises und des Freiburger Staats- und Kirchenrechtlers Buß ein. Einen eigenen kulturpolitischen Zweig katholischer Geschichtsbeanspruchung führt der Autor in den Schriften der Gebrüder Reichensperger vor, die im Zusammenhang des Kölner Dombaus entstanden.

Es wird deutlich, daß auch konservativ argumentierende katholische Blätter und Publizisten regierungsseitige Ressentiments auslösen konnten: Im Bayern der Montgelas-Ära war ständisch argumentierende Bürokratie- und Aufklärungskritik ebensowenig opportun wie ultramontane Intransigenz angesichts der bei Ludwig I. fortdauernd einflußreichen Sailer'schen Irenik. Man wagte sich weit vor, wenn man den konservativen Kampf gegen liberale Ministerien als *religiösen* Anruf an gottgesetzte Fürsten formulierte. So fungierte katholische Publizistik zuweilen als Opposition gegen den faktischen Regierungsstil und dessen Maximen, empfahl die eigenen Prinzipien aber gleichzeitig als einzig staatstragende Alternativen zu den als politische, soziale und religiöse Misere empfundenen Zeitläuften.

Der diese Argumentation tragende Geschichtsrekurs wirkte, so Klug, kaum als Anstoß auf die katholische Forschungslandschaft zurück (167, 194); man beließ es bei der Vermittlung der Geschichte als Erziehungsmittel (189) und bei der Sicherheit, selbst historischen Gesetzen zu folgen (173). Der Autor begrüßt diese Tendenz nicht, und die in den Quellen präzente Polemik färbt manchmal auf die Darstellung ab („verstümmelt“, „Steinbruch“ [173], „Verflachung“ [175], „aufbauschend“ [178], „Sammelsurium“ [180], „geradezu abstrus“ [207] u.ö.). Freilich wird auch gesehen, wo die Entwicklung über diesen Zustand hinausführte, wo die *Geschichte als Ganze* den guten Weg der Vorsehung erweisen konnte, ohne sich ausschließlich aus einer triumphalistischen Sammlung von Exempla zusammensetzen, und wo eine innerkatholische Auseinandersetzung mit einzelnen „Trägern“ dieses „Katholischen“ möglich war (198). Ebenso konnten Vergangenheitsorientierung und Kunstliebe apologetisch eingesetzt werden, um auf diese Weise die katholischen Position in der Gesamtgesellschaft zu festigen (347). Der Rekurs auf Geschichte, trotz aller Dominanz des Konservativen, trachtete nicht nach der lückenlosen Restitution des Vergangenen, sondern nach Gewinnung einer Leitperspektive für kirchliche und kulturelle Erneuerung. Und unter anderem auf diese Weise, so der Autor, wurde „die katholische Bewegung zu einer modernen Erscheinung mit zugleich konservativer *Prägung*“ (386).

Es erscheint einleuchtend, die hier repräsentierten sehr unterschiedlichen literarischen Persönlichkeiten und Gattungen dennoch als zusammenhängendes Diskussionsfeld und Öffentlichkeitsnetzwerk zu beschreiben, so sehr gegen den Eindruck einer zu starken Einheitlichkeit auch immer wieder die inhaltlichen Bruchlinien deutlich gemacht werden, die zwischen romantischen, konservativen, ultramontanen und katholisch-liberalen Argumentationsformen verliefen. Klug betont wiederholt, daß das eigentlich Verbindende des politischen Katholizismus nicht in (verfassungs-)politischen Konsensen, sondern in der kulturellen Identität gelegen habe, die sich gerade im Katholizismus besonders intensiv auf Tradition und damit auf Geschichte stützte. Darin sieht er auch Ansätze kultureller Erneuerung und religiöser Intensivierung durch „ein tieferes Nachempfinden der Geschehnisse der Menschen als *Geschichte Gottes mit den Menschen*“ (404). Wahre Reli-

gion, wahre Freiheit, richtige Geschichte und Politik erscheinen zunehmend in einem emphatischen Sinn als verschmolzen. Auf diese Weise entfaltet sich ein umfassendes und erschöpfendes Panorama des historisch-politischen Denkens im vormärzlichen Katholizismus. In der zusammenfassenden Auswertung hat sich der Autor umsichtig darauf bezogen, welche Chancen und Risiken diese Grundkonstellationen für das politische Agieren wie das innere Verhältnis zur Moderne in sich bargen.

Einige kleine Anmerkungen: Unter den eingangs geklärten Begriffen hätte sich Rez. nicht nur die inhaltlichen, sondern auch einige methodische gewünscht. Das betrifft einerseits den Begriff der „Mentalität“, bei dessen Verwendung die Abgrenzung und genaue Fassung gegenüber dem Alltagssprachlichen nicht immer deutlich wird. Weiterhin hat sich der Begriff der „Konfessionalisierung“ vor allem unter dem Einfluß der Arbeiten Heinz Schillings und Wolfgang Reinhardts zu einem gesellschafts- und religionsgeschichtlichen Makrotheorem der Frühneuzeitforschung entwickelt, das nicht mehr unbesehen auf das 19. Jahrhundert übertragen werden kann. Demgegenüber hätte es hier genügt und geklärt, von einer „Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes“ zu sprechen. Ein zweites: In den recht umfangreichen Teilen, die weniger auf die Quellen als den derzeitigen Forschungsstand zurückgreifen, hätten sicher noch manche Marken anders gesetzt werden können, hätten z.B. die Forschungen von Bernd Wacker über das Spätwerk Joseph Görres', von Franz Xaver Bischof über Wesenberg oder von Harald Wagner und Reinhold Rieger über Möhler Eingang gefunden. Und: Leider ist das Buch nur sehr unvollkommen Korrektur gelesen worden.

Fazit: ein klar gegliedertes, auch sprachlich ansprechendes, insgesamt gelungenes Buch, das sich in seinem Verlauf zunehmend hineinfindet und das je passagenweise als Überblicksdarstellung oder als Spezialuntersuchung seinen spezifischen Wert besitzt.

Münster

Andreas Holzem

*Franz Xaver Bischof / Cornel Dora: Ortskirche unterwegs. Das Bistum St. Gallen 1847–1997. Festschrift zum hundertfünfzigsten Jahr seines Bestehens. Mit einem Beitrag von Fabrizio Brentini, St. Gallen (Verlag am Klosterhof) 1997, 335 S., zahlr. Abb., Ln., ISBN 3-906616-43-6.*

1847 errichtete Papst Pius IX. durch die Bulle „Instabilis rerum natura“ das Bistum St. Gallen als eigenständige, direkt dem Heiligen Stuhl unterstellte und das Gebiet des gleichnamigen Kantons umfassende Diözese. Mit einer historischen Festschrift hat sich das Bistum (mit Unterstützung des Katholischen Konfessionsteils des Kantons) ein würdiges Geschenk zum Jubiläum seines 150jährigen Bestehens gemacht.

Bis allerdings Johann Peter Mirer am 29. Juni 1847 als erster Bischof von St. Gallen feierlich in seiner Kathedrale inthronisiert werden konnte, war seit dem Ende der alten kirchlichen Ordnung fast ein halbes Jahrhundert vergangen (Franz Xaver Bischof, Die Gründung des Bistums St. Gallen, 11–47). Von alters her hatte das spätere Bistumsgebiet zur Diözese Konstanz gehört, wenn auch die Äbte der Fürstabtei St. Gallen für ihre Territorien seit 1613 quasi-episkopale Vollmachten besaßen. 1798 verlor mit der Errichtung der Helvetischen Republik der Fürstabt seine weltlichen Herrschaftsrechte, 1800 fiel auch die geistliche Jurisdiktion wieder an den Konstanzer Bischof, 1805 wurde die Abtei aufgehoben. Die schon früh (1803) aufgekommene Idee eines eigenen Bistums im Umfang des neugebildeten Kantons St. Gallen wurde zunächst nicht verwirklicht, sondern die 1815 vom Papst abgetrennte „Schweizer Quart“ des Bistums Konstanz vorerst provisorisch dem Stiftspropst von Beromünster, 1819 dem Bischof von Chur unterstellt. Die schwierigen Verhandlungen über eine neue Bistumsorganisation für die Schweiz führten 1823 zu einem Konkordat und zur Errichtung eines Doppelbistums Chur – St. Gallen. Die Diözese St. Gallen (mit dem Gebiet des gleichnamigen Kantons, eigener Kurie und eigenem Domkapitel) war mit Chur durch den gemeinsamen Bischof (mit halbjährlich zwischen den Bischofsstädten wechselnder Residenz) verbunden. Konflikte mit Bischof Karl Rudolf von Buol-Schauenstein veranlaßten nach dessen Tod 1833 das Katholische Großratskollegium zur einseitigen Trennungserklärung. 1836 erfolgte die päpstliche Trennung des Doppelbistums und die Unterstellung St. Gallens unter einen Apo-

stolischen Vikar. Erst 1845 kam es zu einem neuen Konkordat, 1847 dann zur päpstlichen Reorganisation als eigenständiges Bistum. Mit dem Bistum Basel teilt es bis heute das in der Weltkirche einzigartige Recht der freien Bischofswahl. Die beiden Appenzeller Halbkantone wurden 1866 der (immer noch andauernden) provisorischen Verwaltung von St. Gallen unterstellt.

Das konfessionell wie regional heterogene Bistum trat im Jahr des „Sonderbundskrieges“ (3.–29. November 1847) ins Leben, der mit der Niederlage der katholischen Stände endete und zur liberalen Bundesverfassung von 1848 führte. Die ersten Bischöfe hatten so zunächst die Hauptaufgabe, ihre Diözese neben dem inneren Aufbau der Pastoral auch durch eine auf Ausgleich mit dem (wechselnd konservativ und radikal-liberal regierten) Kanton gerichtete Politik zu festigen (Cornel Dora, Das junge Bistum im Zeichen von Kulturkampf und Sozialer Frage, 49–89). Die mit der „Friedensverfassung“ von 1861 geschaffene politische Stabilität währte jedoch nur wenige Jahre. Seit Pius' IX. Enzyklika „Quanta cura“ und dem „Syllabus“ (1864) nahmen die Spannungen zwischen Liberalen und Ultramontanen stetig zu und entluden sich schließlich nach der Verkündung des Unfehlbarkeitsdogmas im Kulturkampf, der in St. Gallen bis 1875 währte. Folgen waren die Abspaltung der zahlenmäßig bedeutenden „Christkatholiken“, die die Infallibilität ablehnten und eine Demokratisierung der Kirche erstrebten, und die lange währende weitgehende Abschließung des Katholizismus in einer Sondergesellschaft, dem „katholischen Milieu“.

Dieses soziale Geborgenheit wie Kontrolle bewirkende „Milieu“ hatte seine Blütezeit etwa 1920–1950. Cornel Dora (Die Zeit des katholischen Milieus: Vom Ersten Weltkrieg bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 91–172) gibt neben der chronologischen Darstellung der wichtigsten kirchlichen Ereignisse einen breitgefächerten, teilweise bis in die Gegenwart reichenden Überblick über katholisches Vereinswesen, soziale Initiativen, Standesorganisationen, Zeitungen, die Gestaltung des Gottesdienstes, die religiöse Prägung der wichtigsten Lebensstationen, frommes Brauchtum, das Gemeindeleben, die Rolle des Pfarrers, Religionsunterricht, Ausländerseelsorge und vieles mehr, wobei auch heikle Themen (wie antisemitische Tendenzen oder die Unterdrückung früher ökumenischer Bestrebungen) nicht verschwiegen werden.

Aufbruchs- wie Krisensymptome im festgefügt scheinenden katholischen „Milieu“ hatten sich schon in den 50er Jahren angekündigt, mit dem Zweiten Vatikanum kamen sie auch in St. Gallen zum Durchbruch (Franz Xaver Bischof, Das Bistum St. Gallen in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Synode 72, 173–223). Die 1972–1975 gleichzeitig in allen Schweizer Diözesen tagende „Synode 72“ sollte die Anstöße des Konzils umsetzen. Liturgie, Religionsunterricht, Ökumene, missionarisches Engagement, Ausbau der Diözesanverwaltung, Einrichtung von Räten auf verschiedenen Ebenen, Entwicklung der Priesterzahlen und die Auffächerung der kirchlichen Dienste sind die wichtigsten Aspekte, unter denen die seitherige Entwicklung bis zur Gegenwart dargestellt wird. Spezifische Konfliktpunkte im Bistum St. Gallen stellten das Wirken der traditionalistischen Priesterbruderschaft Pius X. und der Streit um die kantonale Feiertagsregelung (1966–1973) dar. Weit über die Diözesangrenzen hinaus bedeutsam war die dauerhafte Verlegung des Sekretariats des 1971 gegründeten Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) nach St. Gallen im Jahr 1990; 1977–1995 hatte der derzeitige Bischof von St. Gallen, Dr. Ivo Führer, das Amt des Generalsekretärs inne. Damit ist St. Gallen auch ein Zentrum der europäischen ökumenischen Zusammenarbeit.

In zwei Kapiteln „In bedächtiger Aufbruch“ und „An der Schwelle zum dritten Jahrtausend – eine Momentaufnahme“ (Cornel Dora / Franz Xaver Bischof, Auf dem Weg in die Zukunft, 225–241) wird abschließend eine Bilanz der jüngsten Vergangenheit und eine am „Aggiornamento“ des Konzils orientierte und auf die existenzielle Frage der Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation zentrierte Positionsbestimmung für die Zukunft gegeben.

Dankenswerterweise enthält der Band auch einen kunstgeschichtlichen Beitrag zum Kirchenbau (Fabrizio Brentini, Der katholische Kirchenbau des 20. Jahrhunderts im Bistum St. Gallen, 243–281), der diesen in den anderen Beiträgen ausgesparten Aspekt instruktiv darstellt – beginnend bei den maßgeblich von der St. Galler Kathedrale inspirierten Kirchen des Neubarock, über die zögerliche Rezeption des Neuen Bauens, den Umbruch der Konzilszeit, die multifunktionalen Pfarrzentren bis hin zur „neuen Monumentalität“ der Postmoderne und jüngsten Neuausstattungen historischer Kirchenräume.

Die beiden Hauptautoren Franz Xaver Bischof und Cornel Dora haben jeweils schon in ihren Dissertationen (über das Ende des Bistums Konstanz 1802/03–1821/27 bzw. den 1882–1906 regierenden Bischof Augustin Egger) Themen der St. Gallener Kirchengeschichte behandelt. Gestützt auf Archive in St. Gallen und Rom, gedruckte Quellen und die Literatur bieten sie im vorliegenden Band eine wissenschaftlich fundierte Gesamtdarstellung der Bistums-geschichte. Da zunächst natürlich an die Bistumsangehörigen gerichtet, ist sie bei aller Korrektheit gut lesbar geschrieben. So dürfte die gesammelte Plazierung der Anmerkungen am Ende des Bandes wohl eine Konzession sein, um den Band nicht „abschreckend“ wissenschaftlich erscheinen zu lassen. Die zahlreichen, sorgfältig ausgewählten Abbildungen sind nicht nur „Illustration“, sondern – wie in kirchengeschichtlichen Werken leider immer noch zu selten – integraler Teil der Dokumentation und deshalb auch in Textierung und Quellennachweis entsprechend behandelt.

Ein Anhang (313–329) bietet Listen der Bischöfe, der Domkapitulare und weiterer Mitglieder des Ordinariats, der Dekanate und Pfarreien (mit Stand 1847, 1973 und 1992) sowie der Dekane. Tabellen geben einen Überblick über Priesterweihen 1847–1996, Bevölkerungsentwicklung, konfessionelle Verhältnisse und den aktuellen (1996) Stand der Personalstatistik und der Ordensniederlassungen.

Der gediegen und großzügig ausgestattete Band ist durch ein Personen- und Ortsregister erschlossen.

München

Roland Götz

*Karlmann Beyschlag: Die Erlanger Theologie* (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 67), Erlangen (Martin-Luther-Verlag) 1993, 295 S., Ln. geb., ISBN 3-87513-086-3.

Die gediegene Darstellung der „Erlanger Theologie“ durch den langjährigen Erlanger Kirchenhistoriker Karlmann Beyschlag, em. Ordinarius für Historische Theologie, geht auf seinen Festschriftbeitrag zum 250. Jubiläum der 1743 gegründeten Universität Erlangen (am 4. November 1993) zurück. Es wird hier die vollständig ausgearbeitete, mit instruktivem Anmerkungsapparat ausgestattete Fassung der Abhandlung in Buchform vorgelegt. Beigegeben sind 9 charakteri-

stische, z.T. unveröffentlichte Texte zu einzelnen Theologen, darunter Werner Elerts „Bericht über das Dekanat der Theologischen Fakultät 1935-1943“ (bislang unveröffentlicht); ebenfalls Bildporträts Erlanger Theologen.

Die „Erlanger Schule“ bildet innerhalb der neulutherischen Konfessionalität des 19. Jahrhunderts zwar nur einen – wenn auch bedeutenden – Ausschnitt; aber „Erlangen“ blieb das einzige Zentrum, welches den konfessionellen Aufbruch zu einer *eigenständigen Theologie mit wissenschaftlichem Anspruch* zu gestalten vermochte“ (21). Die Kapitel „1. Das geistige Vorfeld“ (14–20) und „2. Der theologische Ansatz“ (21–32) führen in die theologische Vorgeschichte ein. Die „Erlanger Theologie“ wird zunächst ihrem theologischen Prinzip nach verdeutlicht. Dann gelangt ihre konkrete Verlaufsgeschichte zur Darstellung.

Vergleichsweise wird die „Denkstruktur des theologischen ‚Rationalismus‘“ aufgezeigt, „der als breite weltanschauliche Endmoräne der westeuropäischen Aufklärung die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland überlagerte und bis zur konfessionellen Wende auch an der Erlanger Theologischen Fakultät bodenständig war.“ (21) Dem „abstrakten Denkschema von ‚Vernunft und Offenbarung‘, wobei das Kriterium der (rationalen) Vernunft den Primat innehat“, tritt die Erweckungsbewegung und mit ihr die Erlanger Theologie frontal entgegen. Hier wird menschliche Existenz theologisch nicht – wie in der Aufklärungstheologie üblich – vorwiegend im Lichte von Rationalität und Moralität begriffen, sondern im Spannungsbogen von „Sünde und Gnade“ gefaßt. In der persönlichen Heilserfahrung (in unterschiedlich korrelativem Bezug zu Bibel und geschichtlichem Bekenntnis) wird das Prinzip des christlichen Glaubens erblickt.

Gegenüber dem „Aufweis geistesgeschichtlicher ‚Einflüsse‘ und theologischer ‚Abhängigkeiten‘“ eher zurückhaltend (26), läßt der Autor Fragen, etwa wieweit der Erfahrungsansatz der Erlanger Theologie „in wurzelhafter Kohärenz mit dem romantischen Existenzgefühl“ (23) verläuft – mit Hinweis auf entsprechende Literatur – bewußt in der Schwebe. Mit der einschlägigen Forschung werden indes Schleiermacher, Hegel und (neuerdings nachdrücklich) der späte Schelling, die auch bei der Tübinger katholischen Schultheologie nachweislich Pate gestanden haben (26 f.), in ihrer geistesgeschichtlichen Anregungsfunktion

vorausgesetzt. Als „eigentlichen Ahnherr“ der Erlanger Theologie wird allerdings der „Magus des Nordens“ Johann Georg Hamann verstanden (auch durch Aufweis seiner „fränkischen Wirkungsgeschichte“). Hat doch der Herausgeber der Hamann-Ausgabe Friedrich (von) Roth seit 1828 zwei Jahrzehnte lang als Präsident des Münchener Oberkonsistoriums die Geschehnisse der evangelischen Kirche Bayerns in positiv-kirchliche Bahnen gelenkt und damals auch die entscheidenden Berufungen durchgesetzt: Harleß, Höfling, Thomasius, Olshausen und zuletzt Hofmann (27–32). Die Bedeutung des „Homiletisch-kirchlichen Correspondenzblattes“ in seiner antirationalistischerwecklichen, die neulutherische Entwicklung fördernden Funktion wird exemplarisch belegt (vgl. den polemischen Text von 1827: „Wider das heitere Christenthum der Rationalisten“ [207–210]).

Kapitel 3 und 4 sind Adolf von Harleß (1806–1879) und Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877) als den Initiatoren der „Erlanger Theologie“ gewidmet. Die „Kühnheit dieses theologischen Neuansatzes“ liege auf der Hand: Bei Hofmann „wird der persönlichen Heilserfahrung unmittelbar jene Gesamtwoißheit zugesprochen, die bei Harleß mittelbar, d.h. aus der Übereinstimmung zwischen subjektiver Heilserfahrung und objektiver kirchlicher Verfälscherung hervorgeht“. Mit der Korrelation von persönlicher Heilsgewißheit und geschichtlicher Offenbarung habe Hofmann der Erlanger Theologie einen wissenschaftlichen Erkenntnisraum erschlossen, wie ihn der Protestantismus seit Luther nicht mehr innehatte: „An die Stelle des zeitgebundenen Denkschemas ‚Vernunft und Offenbarung‘ [...] trat das bibelgebundene Prinzip von ‚Glaube und Geschichte‘, nicht als statisch fixierte Lehrgestalt, sondern als dynamisch bewertete Erfahrungsgestalt, Geschichte nicht als kritischer Historismus, sondern als Kohärenz von Zeit und Ewigkeit“ (63).

Auch in der Folge der weiteren Kapitel (5. Die Erlanger Schule; 6. Die großen Erlanger Historiker; 7. Die zweite Blütezeit der Erlanger Theologie) handelt es sich um Kabinettstücke werkbiographischer Darstellungskunst im Spannungsbogen theologiehistorischer Zusammenhänge.

Das Kapitel „5. Die Erlanger Schule“ beschreibt ihre einzelnen Exponenten im Blick auf Spezifika ihrer Theologie. Auch Theologen, die nur eine Reihe von Jahren in Erlangen wirksam waren, werden geschildert, so der seit 1866 in Leipzig wir-

kende Exeget und Judaist Franz Delitzsch (1813–1890) und der Praktologe und Autor einer Lutherbiographie Theodosius Harnack (1817–1889), in Erlangen 1853–1866, danach wieder in Dorpat. Neben den dominanten Gestalten der Erlanger Theologie erscheinen auch die übrigen Fachvertreter im Blick auf ihre Wirksamkeit dargestellt. Fakultätsgeschichtlich Orientierungspunkte bieten informative Hinweise auf die jeweiligen Besetzungsverhältnisse um 1880 und 1900 in den Anmerkungen (z.B. 105, A. 200; 142, A. 274). Bei dem auch als Systematiker bedeutsamen Dogmenhistoriker Gottfried Thomasius (1802–1875), der in seinem „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte“ die alte Lokalmethode überwindet und den kirchlichen „Gemeingeist“ als „organisierendes Prinzip“ auf die Dogmengeschichte anwendet, handelt es sich um ein erfahrungstheologisch sachlogisches Entfaltungsprinzip, das die altkirchlichen Zentraldogmen (Theologie, Christologie, Anthropologie) mitsamt Lehrirrtümern in einen „dynamisch durchpulsten Erfahrungsprozeß“ einbezieht. Bezugnehmend auf diese sachlogische Konzeption postulierte Werner Elert (Die Kirche und ihre Dogmengeschichte, 1950) nach dem Zweiten Weltkrieg ein problemgeschichtlich orientiertes Alternativprogramm gegenüber einer vorrangig ereignisgeschichtlich konzipierten Dogmengeschichtsschreibung.

Mit dem Systematiker Franz Hermann Reinhold von Frank (1827–1894), dessen subjektive Gewißheitslehre das Erfahrungsprinzip, unter Verzicht auf die Hofmannsche biblische Geschichtstheologie zum dogmatischen Inbegriff überhaupt erhebt (101 f.), endet die „Erlanger Schule“ im engeren Sinn. Die „Erlanger Theologie“ bleibt gleichwohl unter Zurücktreten der bislang dominanten systematischen Disziplin erhalten. Im Kap. 6 (Die großen Erlanger Historiker) werden vorrangig der Patristiker und Neutestamentler Theodor Zahn und der Lutherforscher Theodor von Kolde ausführlicher behandelt; doch gelten die unmittelbaren Jahrzehnte bis zum Ersten Weltkrieg als eine „epigonale Epoche“. Dem „gefestigten fakultativen Phänotyp“ stand „ein seltsam schattenhafter theologischer Genotyp“ gegenüber (141).

Kap. 7 („Die zweite Blütezeit der Erlanger Theologie“) setzt mit dem Hinweis auf die erfahrungstheologische Wende ein, die von dem Erlanger Ludwig Ihmels (1858–1933) eingeleitet wird. Ihmels – 1898–1902 in Erlangen, danach langjäh-

rig in Leipzig – wurde 1922 sächsischer Landesbischof in Dresden. Er hat um die Jahrhundertwende die bisher diskussionslos anerkannte Grundlage der Erlanger Theologie, nämlich die Erfahrungsgewißheit des glaubenden Ich, insofern in Frage gestellt, als er die „Möglichkeit einer erfahrungsisolierten christlichen Wahrheitsgewißheit“ bestritt. Er löste zwar die Korrelation von Glaubenserfahrung und kirchlich vermittelter Offenbarung als solche nicht auf, verlagerte indes den Schwerpunkt von der Ichseite auf die Offenbarungsseite (144).

Nach dem Ersten Weltkrieg vermochten eine Reihe theologischer Kräfte der Erlanger Fakultät eine weit über die Grenzen des Luthertums hinausweisende Ausstrahlung zu eröffnen. 1923 trat der bislang altlutherische Seminardirektor Werner Elert – zunächst als Kirchenhistoriker, ab 1932 als Systematiker – in die Erlanger Fakultät ein: „zweifelloso die bedeutendste theologische Kapazität seit Hofmann“ (146). Ihm folgte 1925 der Alttestamentler Otto Procksch, 1925/26 der bisherige Rostocker Systematiker Paul Althaus, schon damals „ein führender Mann der jüngeren theologischen Generation“ (Walther von Loewenich). Erlangen habe seit den zwanziger Jahren eine völlig unerwartete zweite Blütezeit und konfessionelle Geschlossenheit wie keine andere theologische Fakultät in Deutschland gewonnen.

Die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg mit ihrem theologischen Neuaufbruch samt der Konträrstellung der Erlanger Elert und Althaus zur Dialektischen Theologie wird von Karlmann Beyschlag ebenso einfühlsam wie pointiert herausgearbeitet. Was die Zeit des Kirchenkampfes betrifft, so nimmt der Autor die Erlanger Theologen Althaus und Elert gegenüber eingeschliffenen Vorurteilen wie schuldzuweisender Radikalkritik argumentativ in Schutz. Nur kurz eingegangen wird auf die anderwärts ausgetragene Fakultätskontroverse des Autors mit seinem Erlanger Kollegen, dem Kirchenhistoriker Berndt Hamm (vgl. Karlmann Beyschlag: In Sachen Althaus/Elert. Einspruch gegen Berndt Hamm; in: Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt N.F. 8 [1990/91] Nr. 30, 153–172). Es handelt sich um Kritik an B. Hamms als „Verstrickung“ gewertetem „Schuldaufweis“, bzw. um vermeintlich anpassungsbedingte Versäumnisse der Erlanger Fakultät im Dritten Reich, z.B. in der „Judenfrage“.

In dem Kap. 7 eingeschalteten „Exkurs: Die Erlanger Fakultät und der Kirchen-

kampf“ (160–170) nimmt K. Beyschlag, landläufige Urteile nachvollziehbar umakzentuierend, zu dem von Althaus und Elert verfaßten „Erlanger Gutachten“ (Nichtarierfrage in der Kirche), zur Erlanger Kritik an der „Barmer Theologischen Erklärung“ und zum „Ansbacher Ratsschlag“ Stellung. Das in der Kirchenkampfchronistik in Kontrast zum Marburger Gutachten Hans von Sodens oft pauschal kritisch beanstandete „Erlanger Gutachten“ erweise sich beim näheren Zusehen „als ein äußerst geschickter Versuch, nicht nur die Regelung der Arierfrage, sondern damit auch die kirchliche Autonomie dem Staat gegenüber (ein traditionelles Erlanger Desiderat) angesichts eines hochgefährlichen Präzedenzfalles taktisch sicherzustellen“ (164). Als Vorstudie zu Elert vgl. auch den Vortrag Beyschlags: „Werner Elert in memoriam“ (Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt N.F. 9 [1991/92] Nr. 33, 5–35).

Mit dem theologiehistorischen Aufweis der wissenschaftlich-fakultätsgeschichtlichen Bedeutsamkeit zumal der Erlanger Theologen Otto Procksch, Werner Elert und Paul Althaus im Rahmen der übrigen Fachvertreter rundet sich das Bild der „Erlanger Theologie“. Fakultätsgeschichtliche Ausführungen der Memoiren Walther von Loewenichs „Erlebte Kirchengeschichte“ (München 1979) dienen neben dem Fakultätsarchiv selbst als Quelle zumal für diese Passagen. Das kurze Schlußwort kennzeichnet abschließend die Erlanger Theologie als „kirchlich-theologische Möglichkeit, der die andere, vorwiegend kritische (darum auch erfahrungskritische) Möglichkeit im Grunde alternativ gegenübersteht“ (204). Die Gegenwartsbedeutung dieses theologischen Typs gilt nicht mehr als diskursiv erörterbar: „Ob Harleß von einer konfessionslosen, Elert von einer schicksalslosen, Althaus von einer religionslosen Generation verstanden werden kann, darf man immerhin bezweifeln. Wir befinden uns nicht am Anfang sondern am Ende der ‚Erlanger Theologie‘. Es wäre unaufrichtig, ihre Fortexistenz aktualistisch herbeizureden. Umso bedeutsamer bleibt demgegenüber die Möglichkeit einer künftigen Wiederkehr.“ (205)

In dem als „Beilage 9“ beigegebenen „Schlußwort zur aktiven Lehrtätigkeit in Erlangen am 25. Februar 1988“ bestimmt K. Beyschlag gleichsam konfessorisch seine theologische Position, die er „als Kirchenhistoriker an dieser Fakultät über 30 Jahre vertreten“ hat: „Nicht die historisch-weltanschauliche Skepsis von au-

ßen, sondern die glaubende Erfahrung von innen bildet die Basis und Grundlage dieser Theologie“. Dabei sei im Sinne seines Lehrers Walther von Loewenich „das Divinum ohne das Humanum theologisch undenkbar [...] und umgekehrt“ (287).

Leipzig

Kurt Meier

Otto Weiß: *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“. Mit einem Geleitwort von Timothy Radcliffe OP und mit einem Vorwort von Ulrich Horst OP (= Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg (Friedrich Pustet) 1998, 9, 302 S., kt., ISBN 3-7917-1619-0.

Historisch gesehen waren „studium“ und „Ketzerbekämpfung“ jeweils Aufgabe des Dominikanerordens. Schon von daher ist dessen Stellung zum Modernismus ein sehr interessanter Gegenstand. Durch die französische Revolution und die Säkularisationen auf dem Gebiet des „Hl. Römischen Reiches“ stark dezimiert, stand das 19. Jahrhundert für den Orden in Europa dabei zunächst unter dem Vorzeichen der Wiederaufbaus. Otto Weiß, auch international einer der renommiertesten Modernismus-Forscher, hat sich in seiner Studie auf den deutschsprachigen Raum, namentlich auf Graz und Wien, sowie auf die den Dominikanern anvertraute theologische Fakultät der 1889 gegründeten „katholischen Staatsuniversität“ in Fribourg konzentriert, soweit es der Kontext nötig und die ausgewerteten Quellen möglich machten, aber auch andere Personenkreise und Themenkomplexe berührt.

Die Arbeit ist gut lesbar, bringt viele erstmals herangezogene, ungedruckte Quellen und besticht durch den Kenntnisreichtum, mit dem der Vf. gerade die vielen personellen und sachlichen Querverbindungen einzuordnen vermag. Sie ist in fünf Teile untergliedert. In den ersten drei Kapiteln wird mit dem Mittel der Biographie gleichsam eine Szenerie zwischen jenen beiden Parteien aufgebaut, von denen die eine im Gefolge Lagranges die moderne literarkritische Methode auf die biblischen Schriften anzuwenden suchte und die andere eine Erneuerung der Theologie durch die Lehre des Thomas von Aquin propagierte. Im vierten Kapitel wird dann „das Aufeinanderprallen dieser Richtungen ... an Hand der Universität Freiburg in der Schweiz modellhaft aufge-

zeigt“, während am Ende „die Ergebnisse ... im Blick auf die heutige Modernismuskonzeption befragt werden“ sollen (14).

Zunächst werden dem deutschen Leser (Teil I) die neueren Resultate der französischen Forschung (insbesondere Bernard Montagnes) zu Marie Joseph Lagrange (1855–1938), dem Gründer der École biblique in Jerusalem, vorgestellt. Selber von der Notwendigkeit einer literarkritischen Scheidung der Pentateuchquellen überzeugt, entging Lagrange einer Indizierung seiner Schriften nur durch die Vermeidung jeglicher Polemik und mehrmaliger förmlicher Gehorsamsklärungen gegenüber dem Papst (15–32). Im Anschluß werden – unter der Berücksichtigung der Studien Dominique Barthélemys über die Anfänge der Universität Fribourg – die dortigen Lagrange-Schüler Vincent Rose (1866–1944), NT, und Vinzenz Zapletal (1867–1938), AT, charakterisiert (33–46). Während Rose 1905 plötzlich sein Amt niederlegte und im darauffolgenden Jahr dann heiratete, galt Zapletal in integralistischen Kreisen langezeit als Hauptvertreter des Modernismus an der katholischen Hochschule.

In Teil II (47–132) wird erstmals der Nachlaß des als Schell-Gegner bekannten Ernst Commer (1847–1928) im Archiv des Grazer Dominikanerkonvents umfänglich ausgewertet. Der aus Berlin stammende Weltpriester Commer war seit 1886 Herausgeber des „Jahrbuchs für spekulative Theologie“ (zeitgleich als Gegenunternehmen gegründet zum „Philosophischen Jahrbuch“ der Görres-Gesellschaft) und stand in Kontakt mit zahlreichen gleichgesinnten Autoren aus dem Predigerorden. Zu den Mitarbeitern am Jahrbuch, das ganz der philosophischen Spekulation im Geiste des hl. Thomas dienen und deshalb von aller Philosophiegeschichte frei bleiben sollte (59), zählte zunächst auch der mit Commer seit gemeinsamen Studien in Würzburg und an der römischen Anima befreundete Herman Schell (1850–1906). Aus dem Briefwechsel Commers mit einem anderen Mitarbeiter des Jahrbuchs, dem zelosigen Eichstätter Priester Michael Gloßner (1837–1909), kann der Vf. einsichtig machen, wie sich Commer immer mehr durch diesen von Schell entfremden ließ, bis er nach den Schell'schen Reformschriften, „spätestens 1901“ (66), Gloßners Schell-Kritik übernahm. Im scharfen Streit nach Schells Tod scheint der Münchener Nuntius Andreas Frühwirth OP (1845–1933) zunächst auf der Seite Commers gestanden und auch das päpstliche

Belobigungsbriefe für dessen Anti-Schell-Schrift bewirkt zu haben, um sich dann wenig später von ihm zurückzuziehen (72–76). „Der Grund lag vor allem in der ‚Bekehrung‘ des Nuntius zur ‚Kölner Richtung‘“ (75), während umgekehrt Commer sich „im Gewerkschaftstreit als überzeugter ‚Berliner‘“ hervortat (80). Die entscheidenden Kontakte Commers im Kampf gegen die „Zentrums-Theologen“, so etwa auch gegen den hochangesehenen Joseph Mausbach (1861–1931) (78–88), liefen dabei über Umberto Benigni (1862–1934) und dessen antimodernistischen Geheimdienst „Sodalitium Pianum“. Vf. bringt viel neues Material aus dem seit kurzem zugänglichen „Fondo Benigni“ (ASV, Rom) und charakterisiert auch die mit Benigni im deutschsprachigen Raum in Beziehung stehenden Presseorgane, wie etwa „Oesterreichs Katholisches Sonntagsblatt“, das Dr. Anton Mauß (1868–1917) redigierte (91–97). Interessant ist, wie Mauß, Benigni und Commer gerade auch gegen zahlreiche Mitglieder der Gesellschaft Jesu agierten (97–106). Benignis These „von den beiden Richtungen im Jesuitenorden“ (103) ist schon in Hinblick auf die spätere einflußreiche Stellung vieler Jesuitentheologen im Vorfeld und im Umkreis des II. Vatikanums wert, weiterverfolgt zu werden. Nach der Charakteristik der strengthomistischen Mitarbeiter am Jahrbuch, den Dominikanern Sadok Szabó (1869–1956), zeitweise Provinzial in der Reichsprovinz, und Reginald Schultes (1873–1928) (111–124), wird schließlich das eigentümliche Schicksal des frühverstorbenen P. Thomas Wehofer (1870–1902) geschildert, dessen Lehrtätigkeit in Rom und dessen Kontakte mit der deutschen Universitäts-theologie bei ihm einen Gesinnungswandel verursacht zu haben scheinen. Jedenfalls schildert ihn kurz nach dessen Tod Georg Pfeilschifter gegenüber Albert Ehrhard als einen, „den wir mit Verlaß und Sicherheit zu den Unsrigen zählen durften.“ (132).

Das III. Kapitel (133–203) beschäftigt sich vor allem mit P. Albert Maria Weiß (1844–1925) unter Beiziehung von dessen Nachlaß im Konventsarchiv des Freiburger Albertinums. Weiß erhielt seine theologische Ausbildung an der Universität München in den 60er Jahren, bevor er 1866 als Repetitor in Freising sich immer mehr dem Ultramontanismus zuwandte. Nach dem Vf. wurde „die Schulung bei Döllinger und dessen ‚Abfall‘ für Weiß zum Schlüsselerlebnis“ (135). „Was die Illuminaten zusamt dem allmächtigen Montgelas nicht fertiggebracht ... das habt

Ihr endlich vollbracht. Daß es kein katholisches München mehr gibt, daß da, wo einst Friede und fröhliches Leben herrschte, Bitterkeit, Mißtrauen, Kampf überhand genommen, das ist euer Werk“, schrieb er 1877 bitter an die Adresse Johann Friedrichs (137). Unter dem Einfluß Heinrich Denifles trat Weiß 1876 in den Dominikanerorden ein, wo er sich immer mehr zum leidenschaftlichen Kämpfer gegen den „Liberalismus“ und die neuzeitliche Idee der „Autonomie des Menschen“ entwickelte. Seine Haupttätigkeit fand er schließlich als Professor für Apologetik in Freiburg. 1895 war er mit der Mehrheit des österreichischen Episkopates unter Kardinal Gruscha (1820–1911) in Rom in seinem Kampf gegen die „Christsozialen“ gescheitert. Auch später bezog er im deutschen Gewerkschafts- und Zentrumsstreit entschieden gegen die Kölner Richtung Partei (158–169), wobei man den Eindruck erhält, daß er, an sich ein „gründlicher Mensch“ (201), der den offenen Kampf der geheimen Denunziation vorzog (257), von den „Berlinern“ etwas in die vordere Front vorgeschoben wurde. Die Folge der jetzt einsetzenden, vom Vf. gut belegten, Agitationen der Benigni-Presse war freilich, daß nun Fröhlich immer mehr für die Kölner eingenommen wurde. (185 f.). Seine extrem pessimistische – bis zu seinem Tode durchgehaltene (195–202) – Sicht der gesellschaftlichen Entwicklung isolierte Weiß immer mehr. Er sah sich seit langem in der Rolle eines unverstandenen verhöhten Propheten, eines Jeremia redivivus (149–152).

Den Zusammenstoß zwischen der Lagrange-Richtung und den thomistischen Integralisten am konkreten Beispiel Fribourg während des ganzen Pontifikates Pius' X., vor allem aber in den Jahren 1910/11, schildert das IV. Kapitel (205–274) ereignisgeschichtlich. Zurecht mißt der Vf., unabhängig von der konkreten personellen Konstellation, den Vorgängen exemplarische Bedeutung für eine in der „Modernismuskrise“ besonders häufig vorkommende Konstellation der innerkirchlichen Konfliktaustragung zu (206). Entscheidendes Movens des Streites war dabei auch hier die Arbeit von Benignis antimodernistischer Spionageorganisation „Sodalitium Pianum“. Neben gezielten Presseartikeln gegen unliebsame Professoren war die Denunziation dabei das wichtigste Mittel. In Freiburg waren die wichtigsten Verbindungsleute hierfür der Mitbegründer der Universität Caspar Decurtins (1855–1916), der Kirchenrechtler und Weltpriester Friedrich Spei-

ser (1853–1913) und der „neurasthenische“ (241) Theologiestudent Lorenzo Regattieri. Das Ohr des modernismusfeindlichen Papstes suchten sie durch die Kardinäle De Lai, Vives y Tutó und Merry del Val, besonders aber durch den päpstlichen Sekretär Giambattista Bressan (1861–1950) zu gewinnen (259). Umgekehrt stand der ebenfalls das Vertrauen des Papstes besitzende Generalmagister des Dominikanerordens und Konsultor des Sanctum Officium Hyacinthe-Marie Cormier (1832–1915) schützend hinter den angegriffenen Freiburger Dominikanern. Neben persönlicher Fürsprache beim Papst und konkreten Weisungen zur Vorsicht benutzte er gerade die vom kanonischen Recht vorgesehenen Mittel der Visitation (drei von vier Visitationen wurden von ihm veranlaßt oder durchgeführt) und der Befragung durch das Sanctum Officium, um die Angriffe als Regungen von persönlicher Feindschaft zu entlarven und die Angeklagten als rechtgläubig zu entlasten. So gelang es den Dominikanern, ohne größeren Schaden die modernistischen Wirren zu überstehen.

Wie in Kapitel IV die ereignisgeschichtliche Exemplarität, möchte Vf. in Kapitel V auf 8 Seiten die „dezengeschichtliche“ des Behandelten aufzeigen –, näherhin daß die geschilderten „Personen“ auch „exemplarisch stehen für bestimmte Auffassungen und Ideen“ (278). An diesem einen Punkte sei es erlaubt, an der ansonsten vorbildlichen Arbeit vorsichtig Kritik zu üben. Hier scheint nämlich eine gewisse Einseitigkeit in der Anlage des Gesamtwerks von Nachteil zu sein. Ganz im Gegensatz zur sonst minutiösen Quellenauswertung werden die theologischen Schriften der behandelten Protagonisten zu wenig analysiert und in ihrem Quellenwert ernstgenommen (vgl. etwa für Lagrange bereits die fehlenden Werkanalysen 23–26). Dies bedingt jedenfalls, daß die theologischgeschichtliche Einordnung öfters eher unscharf bleibt – gerade im Gebrauch von Begriffen wie „historisch-kritisch“ (z.B. 39), „unverfälschter Thomismus“ (z.B. 55 f.), „verflachte Neuscholastik“ (110) und „progressiver Thomismus“ (was ist das?) (52. 205). Rez. jedenfalls würde sich etwa dagegen sträuben, der katholischen Exegese im 19. Jahrhundert die Prädikate „historisch“ oder „kritisch“ einfach abzuspochen und diese dann plötzlich mit Rose und Loisy beginnen zu lassen (39). Wissenschaftsgeschichtlich wäre gerade interessant, wie und mit welchen Begründungen der Wandel in hermeneutischen Grundüberzeugungen und in der

Methode erfolgte. Nur so nimmt man wirklich die „modernistischen“ Theologen – aber auch viele ihrer Gegner – ernst, bekommt einen Beurteilungsmaßstab an die Hand und verleiht dem Dargestellten eine geistesgeschichtliche Bedeutsamkeit, die es über einen beliebig oft wiederkehrenden Konflikt zwischen „antiqui“ und „moderni“ heraushebt. Deshalb ist die Einordnung nur nach einem unterschiedlichem „Theologieverständnis“ und „Kirchenbild“ durchaus reduktionistisch. Charakteristisch ist, daß Vf. für das Kirchenbild der Modernisten auf den gar nicht behandelten Tyrrell rekurren muß (280) – ein Indiz dafür, daß es den behandelten „Modernisten“ eben gar nicht primär um dieses ging.

Andererseits besteht gerade das große Verdienst der Arbeit darin, herausgestellt zu haben, daß das antimodernistische Lager durchaus in sich differenziert zu sehen ist. Während etwa viele Autoren des Jesuitenordens (82–106), aber auch aus dem konservativen Dominikanerflügel in Freiburg (277), tatsächlich (zumindest auch) an der theologischen Auseinandersetzung interessiert waren und mit Benigni nicht kollaboriert haben (vielmehr z.T. selber verdächtigt wurden), zeigt Vf. überzeugend, wie vor allem für Benigni (261 f.), aber auch für dessen Mitarbeiter wie etwa Decurtius (228–230) und schließlich auch für P. Thomas Esser OP (1850–1926), Sekretär der Indexkongregation, (278), die Theologie tatsächlich nicht das entscheidende Thema war. Sie sahen in den „Modernisten“ primär (kirchen-)politische Gegner. Dies spiegelt sich deutlich in der Verwendung des Begriffes „Modernismus“ selbst. Die meisten Theologen, auch etwa der konservative Anton Gisler (1863–1922), übernehmen den theologischen Begriff aus „Pascendi“ (270–274) und glauben deshalb den deutschsprachigen Raum davon weitgehend frei. Nach Benigni wird hierbei aber der „litterarische, ethische, politische und soziale Modernismus“ völlig vergessen; ihm ging es weniger um Theologie als um die autoritäre, antidemokratische „Identitätssicherung der eigenen Gruppe“ (261 f. 270). (Dieser politische Reduktionismus scheint neben den bekannten Übertreibungen gerade die immer stärker werdende Gegnerschaft des Münchener Nuntius gegen Benignis Modernistenjagd bedingt zu haben.) Hier ist das Kirchenbild und die rein instrumentelle Rolle der Theologie dann tatsächlich im Vordergrund (278–281). Was Ernst Nolte seinerzeit an der Action française des Charles Maurras als

präfaschistische Struktur aufgezeigt hat, wiederholt sich am „Phänomen Benigni“ erneut: Jener Widerstand gegen die „praktische (und letztlich auch theoretisch-theologische) Transzendenz“ des Menschen, der als Abwehrmaßnahme die Kirche immer mehr restaurativ auf die Rolle einer Bewahrerin des Vergangenen und als Repräsentantin des Autoritätsprinzips festlegen möchte, dabei aber zugleich zur Erhöhung der Schlagkräftigkeit auf eine die Kirche radikal verändernde „Modernisierung“ ihrer Verfassung in Richtung auf Zentralismus und Uniformität hinzielt, die vor den totalitären Mitteln ihrer außerkirchlichen Gegner selber nicht zurückschreckt.

München Klaus Unterburger

*Manacnuc Mathias Lichtenfeld: Georg Merz – Pastoraltheologie zwischen den Zeiten. Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 18). Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1997, 798 S., brosch., ISBN 3-579-00385-2.*

In den Jahren der Weimarer Republik sowie des „Dritten Reiches“ begegnet in vielfältigen Zusammenhängen die Gestalt von Georg Merz. Auf ihn geht im wesentlichen die Veröffentlichung von Barths Römerbrief in Deutschland zurück. An der Gründung und Herausgabe der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ war er entscheidend beteiligt, aber auch am „Betheler Bekenntnis“, an der Sammlung der konfessionellen Lutheraner in Westfalen und Bayern sowie an der Gründung eines Katechetischen Amtes und der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Trotzdem blieb er ein Mann des zweiten Gliedes. „Eine lunare Existenz“ hat ihn Wolfgang Trillhaas genannt, „d.h. er war ein Mann, der sein Licht immer von anderen Sonnen her empfing.“ (190) Andere haben noch härter geurteilt. Um solche Deutungen zu widerlegen und das kirchliche, theologische sowie nicht zuletzt menschliche Lebenswerk von Georg Merz umfassend zu würdigen, hat Lichtenfeld dieses große Buch geschrieben, das 1997 in Erlangen als theologische Dissertation angenommen worden ist.

Der Autor hat die Fülle des Stoffes in zehn Kapitel gliedert. Vorangestellt ist eine breite Einleitung (Theologische Ortsbestimmung und methodische Vorüberle-

gungen (13–80), worin eher assoziativ und umschreibend als streng systematisch und logisch stringent das zugrunde gelegte Verständnis von Pastoraltheologie umrissen wird, einer kirchlich-theologischen Biographie sowie des zeitgeschichtlichen Kontextes. Mit besonderer Akribie hat der Autor neue Quellen erschlossen. Charakteristisch ist zum Beispiel die Überschrift „Die Quellen und ihre (bislang ausgebliebene) Erforschung“ (59). Die im Anhang beigegebene Bibliographie nennt schließlich mehr als 400 Veröffentlichungen von Merz (719–746).

Im ersten Kapitel des Werkes wird der Leser über die Kindheit und Jugend des 1892 in Oberfranken als Sohn eines Lehrers geborenen Merz informiert, seine Schul- und Studienjahre sowie die Bedeutung, die damals Rittelmeyer und Geyer für ihn besaßen (83–105). 1915 finden wir Merz in München, wo der umgetriebene und umtriebige junge Mann zunächst im Predigerseminar, danach als Stadtvikar, Studentenpfarrer und Religionslehrer die unterschiedlichsten Anregungen und Einflüsse aufsaugte, vor allem dann Bezells Luthertum und Anstöße aus der Jugendbewegung, der Belletristik und Kunst seiner Zeit, des Sozialismus, aber auch der Religionspädagogik (107–152). Einen tiefen Einschnitt brachte die Begegnung mit Karl Barths Römerbrief und der frühen dialektischen Theologie sowie die Gründung von „Zwischen den Zeiten“ (153–212). Diese Zusammenarbeit mit Barth und Gogarten war nie spannungslos. Aber sie bedeutete einen Höhepunkt im Leben und Wirken von Merz. Das Ende der Zeitschrift war für ihn mit vielen Enttäuschungen und Bitterkeiten verbunden – nicht zuletzt deshalb, weil er sich danach keinem theologischen Lager mehr fraglos und eindeutig zugehörig wußte.

1930–1942 wirkte Merz als Dozent in Bethel. Davon handelt das vierte Kapitel (213–260), in dem besonders seine Beeinflussung durch Fritz von Bodelschwingh sowie die Lebens- und Arbeitsgemeinschaft unter den Dozierenden und Studierenden herausgearbeitet wird. Diese Erfahrungen bestimmten dauerhaft die Zielsetzung von Merz im Blick auf die Pastoraltheologie, auf die theologische Arbeit im Wissenschaftsbereich und in den Gemeinden. Von ganz wesentlicher Bedeutung waren dabei Erkenntnisse und Herausforderungen des „Kirchenkampfes“. Darum geht es in den beiden folgenden Kapiteln, die ausführlich, gründlich und sehr detailliert die „Wiederentdek-

kung“ des lutherischen Bekenntnisses (261–326) und im Zusammenhang damit die Entstehung des „Betheler Bekenntnisses“ (327–409) thematisieren. Ersteres verband Merz mit Asmussen und vor allem Zoellner, förderte allerdings auch massiv die Spannungen und Gegensätze gegenüber Karl Barth und dessen Anhang. Wie intensiv Merz neben Sasse und Bonhoeffer an den Formulierungen des Betheler Bekenntnisses mitarbeitete, wird im Anschluß daran dokumentiert.

So war es nur folgerichtig, daß Merz auch die Bekenntnissynoden der DEK intensiv begleitete (411–484). Allerdings geriet er nun Schritt um Schritt in prinzipielle Widersprüche, die er immer weniger überzeugend aufzulösen vermochte. Merz wollte die Sammlung des konfessionellen Luthertums und förderte sie nach Kräften. Doch gleichzeitig begriff er den Aufbruch der Bekennenden Kirche, insbesondere in Westfalen und in Gestalt der Barmer Theologischen Erklärung, als ein großes konfessionsübergreifendes Ereignis. Wie ließ sich beides vereinen? Merz zielte, vereinfacht formuliert, auf einen dialektischen Zusammenhang von gemeinsamem Bekennen und der Rückbesinnung auf das eigene konfessionelle Bekenntnis. Zustimmung fand er mit solchen Überlegungen allerdings in keinem der sich nun zunehmend gegeneinander profilierenden Lagern der Bekennenden Kirche.

Diesen Prozeß behandelt dann erneut ausführlich das achte Kapitel (Konfession und Union, 485–582). Merz verfolgte weiterhin seine Linie. So trat er nach wie vor für die lutherische Einigung ein – und attackierte den lutherischen Partikularismus. Er bejahte die Entwicklung zum Lutherrat – wollte diesen jedoch gleichzeitig in die Arbeit und Zielsetzungen der gesamten Bekennenden Kirche einbinden. Dabei wandte sich eine nicht eben geringe Zahl dieser Lutheraner nun gegen die bruderrätliche Richtung – und diese attackierte schroff jene Lutheraner. Die Einsetzung der Kirchenausschüsse im Oktober 1935 verschärfte noch einmal die Lage, im Februar 1936 brach dann in Bad Oeynhaus den die Einheit der Bekennenden Kirche in den Lutherrat einerseits und die bruderrätlich besetzte 2. Vorläufige Kirchenleitung andererseits auseinander. Nun stand Merz mit seinen Verständigungsbemühungen vollends auf verlorenem Posten. Und damit bricht die Arbeit faktisch ab. Lediglich ein knapper Ausblick informiert über die letzten 18 Lebensjahre von Merz bis zu seinem Tode

1959. In dieser Zeit agierte er als Dekan in Würzburg und danach als Leiter des Pastoralkollegs sowie der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau (665–696). Vorangestellt ist diesem Kapitel eine Darstellung des theologischen Lehrers Georg Merz (583–664). Kennzeichnend war für ihn wie für viele seiner Zeitgenossen die enge, existentielle Verbindung von Theologie und Kirche. Deshalb engagierte er sich für die Gründung von kirchlichen Hochschulen, aber auch Predigerseminaren, in denen nach dem Modell der Arbeits- und Lebensgemeinschaft von Bethel Lehrende und Lernende zusammen agieren sollten. Gleichzeitig forderte auch Merz die Rückkehr des Religionsunterrichts in den Raum der Kirche. Wieder stimmt der Autor diesen Gedankengängen weitgehend zu – entsprechend dem Duktus der gesamten Untersuchung, die eher auf einführendes Verstehen und Nachempfinden zielt als auf kritische Auseinandersetzungen. Was Merz dachte, wollte, schrieb und leistete, wird bis in Einzelheiten hinein liebevoll berichtet. Die Fülle des dabei ausgebreiteten Materials ist beeindruckend. Viele kirchengeschichtliche Vorgänge werden dadurch genauer erhellt. Doch der zeitgeschichtliche Kontext – wenn man darunter mehr versteht als die theologischen Zusammenhänge – tritt stark zurück. Würde man die historischen und politischen Fakten berücksichtigen, z.B. die Einengungen und den Druck, die der Nationalsozialismus auf die Kirche ausübte, würde deren starke Konzentration auf den eigenen Raum verständlicher. Was hier geschah, war nicht das Normale, wohl auch nicht unbedingt das theologisch Gebotene – wie dann die Entwicklung seit 1945 gezeigt hat. Diese Dimension kommt in der Untersuchung freilich nicht in den Blick. Der Leser ist gleichwohl dankbar für den Reichtum und die Fülle der in diesem Buch ausgebreiteten Gedanken und Informationen.

Gießen

Martin Greschat

Rolf-Ulrich Kunze: *Theodor Heckel 1894–1967. Eine Biographie*, Stuttgart-Berlin-Köln (Kohlhammer) 1997 (= Konfession und Gesellschaft 13), 239 S., kt., ISBN 3-17-014375-1.

„Heiße Eisen“ begegnen dem Historiker zuhauf. Insbesondere die kirchliche Zeitgeschichte ist reich an unausgestandenen Konflikten und Auseinandersetzungen,

die bis in die Gegenwart hinein kontrovers ausgetragen werden. In dieses Spannungsfeld von kritischer Auseinandersetzung und öffentlicher Kontroverse gerät, geradezu zwangsläufig, auch eine Beschäftigung mit dem lutherischen Theologen Theodor Heckel.

Im Urteil der Forschung, die sich bislang weitgehend auf Heckels Wirken als Bischof des Kirchlichen Außenamtes von 1934–1945 konzentrierte, wurde Heckel meist überaus kritisch beurteilt. Eberhard Bethge, Klaus Scholder und Armin Boyens gelangten in ihren Arbeiten zu vernichtenden Urteilen über Heckels Wirken im Kirchlichen Außenamt.

In Auseinandersetzung mit dieser Forschungslage sucht Kunze in seiner biographischen Studie, einer Überarbeitung der 1995 in Würzburg von der Philosophischen Fakultät II angenommenen Dissertation, eine kritische Gesamtwürdigung vom Leben und Werk Heckels vorzunehmen. Der sog. Kontinuitätsproblematik (10) mißt er dabei besondere Aufmerksamkeit zu: Ziel dieser Biographie, so der Autor, ist es, „eine auf bislang der historischen Forschung größtenteils nicht zugänglichen Quellen basierende, vorläufige Diskussionsgrundlage über die Rolle von Theodor Heckel im Dritten Reich und als Exponent des deutschen Protestantismus zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Ende der Ära Adenauer zu schaffen“ (11).

Sorgfältig zeichnet der Autor den Lebensweg Heckels nach. Kunze beschreibt Elternhaus, Schule und Studium (13–39) und stellt Heckels Kriegsteilnahme, die Beendigung der kirchlichen Ausbildung und seine erste pfarramtliche Tätigkeit (40–74) dar. Nach der Promotion bei Paul Althaus und einem Lehrauftrag als Studienrat in Erlangen (75–90) übernahm Heckel zum 1. Januar 1928 die Position eines Oberkonsistorialrats im Kirchenbundesamt. Bis 1933 war der Schwerpunkt von Heckels Tätigkeit im Kirchenbundesamt die Auslandsdiaspora (91–118), die auch als „Auslandsbischof“ im Kirchlichen Außenamt ab 1934 sein Hauptbetätigungsfeld blieb.

Exemplarisch stellt Kunze die umstrittene Tätigkeit Heckels als Bischof des Kirchlichen Außenamtes (119–181) anhand der Auseinandersetzungen um die Konferenz von Fanø im Jahr 1934 (144–152), der Schließung des Ilsenburger Auslandsseminars 1935 (152–158) sowie der Schwedenreise des Finkenwalder Bekenntnisseminars im Jahr 1936 (158–161) dar.

Die Gründung des „Evangelischen Hilfswerkes für Internierte und Kriegsgefangene“ 1939 geht auf Heckels Initiative zurück (171–176). Auch dieser Aspekt der kirchlichen Arbeit Heckels, der nach dem Krieg fortgesetzt wurde (189–202) und in den fünfziger Jahren zu einer gewissen Rehabilitation des 1945 entlassenen Heckel führte, wird ausführlich dargestellt. Seit 1950 Dekan in München, erhielt er mehrere staatliche Auszeichnungen, trat 1964 in den Ruhestand und verstarb am 24. Juni 1967 (198–206).

Kunze zieht ein kritisches, aber letztlich positives Fazit vom Wirken Theodor Heckels, ohne dabei dessen „persönliche Verstrickung und auch Schuld“ aus den Jahren des Nationalsozialismus übersehen zu wollen (152; vgl. 158, 164). Der Autor setzt sich mit seiner Zielbeschreibung hohe Vorgaben. Die Auseinandersetzung mit der nicht unproblematischen Person Heckels erfordert allerdings ein breites Quellenfundament. Doch genau an diesem Punkt liegt die methodische Schwäche dieser Arbeit. Als Quellenbasis dient lediglich das über 400 Seiten starke Manuskript der zwischen 1960 und 1966 entstandenen „Selbsterinnerungen“ Heckels. Ergänzt wurden die autobiographischen Äußerungen Heckels durch Aufzeichnungen seiner Söhne sowie durch Notizen enger Mitarbeiter.

Der Autor verzichtete darauf, seine Darstellung auf eine breitere Quellenbasis zu stellen. Der mühsamen Archivarbeit wich der Autor aus. Eine gründliche Erschließung von Briefwechseln und die systematische Suche nach weiteren amtlichen Dokumenten, die Heckels kirchenpolitisches Wirken aus einer anderen Perspektive gezeigt hätten, wurde nicht vorgenommen. Kunzes Darstellung erhält dadurch eine apologetische Tendenz. Zu schmal ist die Quellenbasis, zu einseitig sind die Archivalien der Familie Heckel, als daß der Leser in allen Punkten die Entscheidungen des Autors begründet und kritisch nachvollziehen könnte. Kunze scheint das Defizit einer schmalen Quellenbasis zu spüren. Er zieht zahlreiche Sekundärbelege heran, die für das unverhältnismäßige Anschwellen des Fußnotenapparates verantwortlich sind.

So hinterläßt dieses Buch einen zwiespältigen Eindruck. Es ermöglicht eine biographische Annäherung an diesen umstrittenen Kirchenpolitiker. Der Eindruck des Versuchs einer „Rehabilitierung“ aber bleibt.

Bonn/Monreal

Andreas Mühlhng

Mühling, Andreas, Karl Ludwig Schmidt. *„Und Wissenschaft ist Leben“* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 66), Berlin – New York (de Gruyter) 1997, 11, 263 S., Ln. geb., ISBN 3-11-015442-0.

Er war ein streitbar Rechtsdenkender, der im Leben eine Menge Unrecht erlitten hat. Das vor allem vermittelt die biographische Studie von Andreas Mühling über den Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt. Sie sorgt verdienstvoll dafür, daß ihm nicht postum auch noch das Unrecht widerfährt, in Vergessenheit zu geraten. Oder – wem der Name Schmidts wohl noch vertraut ist: durch seinen jugendlichen Geniestreich, seine Habilitationschrift, durch die er zum Mitinitiator der formgeschichtlichen Methode wurde, durch seine glänzenden Artikel im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament oder durch seine späte Arbeit über Römer 9–11, der bekommt hier mit allerhand Überraschungen einen Mann von Fleisch und Blut zu Gesicht, anders, sehr anders, als man sich ihn wohl zuvor dachte. Mühling zeichnet mit disziplinierter Liebe, vor allem gestützt auf eine Fülle von Archiven, Nachlässen, Gesprächen mit Zeitgenossen, belegt mit einer Fülle von bislang ungedruckten Dokumenten, ein genaues Portrait seiner Person, seines Weges, seines Geschicks.

Unter Schmidts Namen liest man auf der Titelseite seinen Satz: „Und Wissenschaft ist Leben“ (vgl. auch 25). Das heißt gerade in seinem Fall ein Mehreres. Zum einen verkämpfte er sich wieder und wieder für die Erkenntnis, daß gerade der Theologie ein Lebensbezug zur Kirche eigen sein muß, ja, daß sie nur von der Kirche her ihre Substanz und Würde hat (133.175). Das verband ihn mit Karl Barth, der am längsten neben ihm unterrichtete – die Biographie betont jedoch vor allem die mehr oder weniger erheblichen Unterschiede zwischen beiden (88). Freilich führt Mühlings Buch (obwohl und indem sie Schmidts zeitweilige Beschäftigung als Schweizer Pfarrer erwähnt) wenig aus, was denn nun mit diesem Lebensbezug zur Kirche inhaltlich gemeint sein könnte. Überhaupt arbeitet dieses Buch erstaunlich wenig Schmidts theologisches Profil heraus. Wiederum verwundert es, daß Schmidt an Barths Kampf für die Kirchlichkeit der Kirche 1933/1934 weitgehend unbeteiligt war (157) – wie auch dies, daß seine Beteiligung an der späteren Bekennenden Kirche vor allem seine Kritik an ihrer seines Erachtens fehlenden Fundamentierung

durch „präzise wissenschaftliche Exegese“ war (178; vgl. 181).

Daß Wissenschaft Leben sei, hieß für Schmidt ferner, daß sich seine Wissenschaft vital mit politischem Engagement verband – zunächst als Liberaler, dann als Sozialdemokrat. Als solcher stand er nicht nur entschieden im Gegensatz zur deutschnationalen „politischen Theologie“, sondern warnte er sehr früh schon vor den Gefahren eines totalitären Staates. Als solcher war er dann auch 1942 skeptisch gegen die Geisteshaltung der Verschwörer gegen Hitler, wovon er durch Bonhoeffer erfuhr – der Verfasser wertet das als „Fehleinschätzung“ Schmidts (202f.). Seine Überzeugung: „Wer die politischen Irrtümer der (sc. rechtsstehenden) politischen Theologen aufdeckt, deckt zugleich auch ihre theologischen Irrtümer auf“ (107), verlief doch auch umgekehrt zu dem Konzept Barths. Es war der politische Einsatz Schmidts, der im September 1933 zu seiner Absetzung als Bonner Gelehrter und zu seiner Vertreibung in die Schweiz führte, in der er, der von 1935 bis 1953 an der Basler Universität unterrichtete, ein „Heimatloser“ blieb (220). Das Buch zeigt bewegend „die Tragik eines deutschen Emigranten-schicksals“ (173).

Daß Wissenschaft Leben sei, heißt bei Schmidt ferner, daß sie von einer Person mit einem lebhaften „Mitteilungsbedürfnis“ betrieben wurde (32), getragen von einer keineswegs konfliktscheuen „Kampfesnatur“ (43). Dieses Bedürfnis zeigte sich in seinen ökumenischen Beteiligungen (59), wie in seinem berühmten Zwiegespräch mit Buber (135), wie in seinem Interesse an interdisziplinären Debatten (33). Es zeigte sich in seiner schier unersättlichen Lust am Verfassen von Briefen und namentlich in seiner – sehr zurückhaltend so genannten – „Neigung zur Fakultätspolitik“ (46), durch die er sich offenbar auch eine Reihe von Kollegen zu Feinden machte. Und dieses Bedürfnis äußerte sich vor allem in dem Werk, das mit seinem Namen verbunden bleiben wird und aus dem er 1937 unsanft ausgebootet wurde: in der Redaktion der „Theologischen Blätter“ – ein auf der Höhe der Zeit befindliches, die Zeit selbst prägendes und zugleich widerspiegelndes Diskussionsforum, bestimmt vom Grundsatz schonungslos kritischer Sachlichkeit.

Daß Wissenschaft Leben sei, heißt schließlich auch noch etwas, was aus der Biographie mehr nur zwischen den Zeilen zu ahnen ist und was sich wohl in der Tat schwer bezeichnen läßt. Die Wissenschaft

scheint sich hier in einer sehr besonderen, unentwirrbaren Weise mit einem komplizierten Charakter vermählt zu haben. Mühlhing bemerkt, daß sich Anfang der 30er Jahre bei Schmidt „in dem an Überheblichkeit grenzenden Gefühl, jeder Situation gewachsen sein, seine Bescheidenheit und maßvolle Selbsteinschätzung“ verloren habe (93). Ende 1933 bemerkte er selbst einmal, daß es in diesen Zeiten seinen Sinn habe, „sein eigenes Geschick ... exemplarisch zu nehmen“ (165). Er nahm es so exemplarisch, daß man zuweilen fragt, ob in dem Rechtenden, dem Unrecht widerfuhr, nicht die Anlage zu einem Michael Kohlhaas steckte. Jedenfalls, als ihm fast alle deutschen Bindungen zerbrachen und in der Schweiz kaum neue gelangen, kam es bei ihm 1937 zu einer Art innerem Zusammenbruch: „Sprachlosigkeit“, „Verbitte-rung“, Resignation – und dann auch langwierige Krankheiten (198), dazu Medikamentensucht, Gereiztheit, Mißtrauen nach allen Seiten. „Schmidt verlor die ihn tragende Überzeugung, aus seiner Verantwortung als Christ heraus Einfluß auf die Lösung anstehender Probleme nehmen zu können“ (224; vgl. 211).

Konnte jemand, der so viel von der Kirche wußte, von dem sie tragenden und sammelnden Herrn, wie sein unvergesslicher Artikel zum Stichwort „Ekklesia“ verrät, so reagieren? Wir haben nicht zu urteilen. Der Mensch, auch der Mensch Schmidt, ist kein „ausgeklügeltes Buch“. Aber wir dürfen, darauf weist Mühlhing zuletzt trefflich hin, dieses begabte, dieses zuletzt so wehrlos rauchige Leben unter der Verheißung des Reiches sehen, auf das hin auszublicken gerade Schmidt gelehrt hat, in dem wir „nicht mehr Fremde“ sind, sondern „Gottes Hausgenossen“ (225). Man darf dankbar sein für Mühlhings Unternehmung, den Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt dem Vergessen zu entreißen.

Göttingen

Eberhard Busch

*Eberhard Bethge, Wolfgang Huber, Christian Gremmels, Hanna-Renate Laurien, Winfried Meyer, Jürgen Schmude (Hrsg.): Mut in böser Zeit. Gedenken an Dietrich Bonhoeffer und seine Freunde, Berlin (Wichern Verlag) 1995, 81 S., kt., ISBN 3-88981-086-1.*

Die hier anzugebenden Texte, die Bonhoeffer 50 Jahre nach seinem Todestag, dem 9. 4. 1945, gewidmet sind, stellen

eine Dokumentation dar, da sie nicht Geschichte erforschen, sondern aus aktuellem Anlaß re-präsentieren. So können wir die Predigt lesen, die Eberhard Bethge zur Beisetzung der Widerständler am 11. 6. 1945 gehalten hat, deren Leichen nach der Ermordung verscharrt und nun auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof in Berlin beigesetzt wurden, noch ohne daß man um das Ende von Hans von Dohnanyi und Dietrich Bonhoeffer wußte. Wir können uns durch die Predigt von Wolfgang Huber ansprechen lassen, die er am 9. 4. 1995 im Berliner Dom gehalten hat, und mit ihm die Gottesknechtlieder des Jesaja meditieren, aber auch – durchaus christlich – hadern, daß diese Morde so geschehen mußten, daß die Täter davonkamen und inzwischen auch für sie das Gedicht „Von guten Mächten wunderbar geborgen“ in Anspruch genommen wird – niemand von uns kann sagen, ob rechthaberisch oder flehentlich –.

Zwischen dem Vortrag von Winfried Meyer, den dieser zur Eröffnung der Ausstellung vornehmlich über Hans von Dohnanyi gleichfalls am 9. 4. 1995 gehalten hat, sowie der Rede von Jürgen Schmude in der großen Gedenkveranstaltung am gleichen Tage finden sich die Grußworte von Wolfgang Huber als dem Bischof der Berlin-Brandenburgischen Kirche zur Eröffnung der Ausstellung im KZ Sachsenhausen sowie von Hanna-Renate Laurien als Präsidentin des Berliner Abgeordnetenhauses und von Christian Gremmels als dem 1. Vorsitzenden der Deutschen Sektion der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft zur Eröffnung des Festaktes am gleichen Tag mit der Erinnerung an jene, die aus Glauben gehandelt haben, und der Mahnung, uns zum Handeln ermutigen zu lassen. Beschlossen wird der Band mit dem Schlußwort Eberhard Bethges, in dem er uns aufruft, nicht nachzulassen, das Erbe der Barmer Bekenntnissynode 1934 und des 20. Juli 1944 sowie der Judenvernichtung vor allem in Auschwitz lebendig und wirksam zu erhalten – tatsächlich: „50 Jahre sind zu wenig“, dem zu entsprechen.

Die Dokumentation dieser Predigten, Grußworte und Vorträge scheint mir wichtig. Sie sprechen uns an und enthalten damit einen Anspruch. Sie geben – trotz allem Anlaß zu danken, vor allem aber zu denken: zu danken für das Zeugnis des Glaubens und der Menschlichkeit derer, die mit dem Leben bezahlt haben, zu denken, welche Konsequenzen für uns daraus folgen. Besonders gilt dies für das Vermächtnis von Beteiligten wie Hans

von Dohnayi, die lange und vielfach heute noch viel zu sehr im Hintergrund blieben.

Besonders nachzudenken gibt die Gedankenkrede von Jürgen Schmude. Sie verdient genaue Lektüre, zuweilen eine Korrektur – Bonhoeffer hat seine Finkenwalder Vikare nicht zur Wehrdienstverweigerung aufgerufen (vgl. 55) sowie eine intensive Diskussion – etwa, ob alle Deserteure Regimegegner waren oder ob es vielleicht auch einige gab, die in der Auflösung kriminelle Handlungen verübten (vgl. 55) –. Ganz besonders aber dient sie zur Anregung, welche Konsequenzen heute zu ziehen sind – wie etwa in der Asylfrage zu verfahren ist (vgl. die behutsame Stellungnahme 65) –. Wohl drängt sich mir die Frage auf, in welchem Sinn Deutsche den 8. Mai 1945 als Befreiung erlebt haben können (vgl. 53). Sicher war der jahrelange Druck der Naziherrschaft endlich vorbei. Aber Befreiung? Wir waren noch einmal davongekommen, aber angesichts der ungeheuren Not hat es für ein Freudenfest wahrlich nicht gereicht.

München

Ernst Feil

*Jens Banach: Heydrichs Elite.* Das Führungskorps der Sicherheitspolizei und des SD 1936–1945. Paderborn – München – Wien – Zürich (Schöningh) 1998, 363 S., geb., ISBN 3-506-77506-5.

Seit einiger Zeit befaßt sich die historische Forschung intensiv mit dem Personenkreis der Täter, welche die unvorstellbaren Massenmorde, vor allem in Osteuropa, in der Zeit des Nationalsozialismus ausgeführt haben. Was sich hier abspielte, hat im Blick auf die Exekutoren eindringlich und meisterhaft Christopher R. Browning dargelegt (Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen. Reinbek 1993). Die Gruppe derjenigen, welche die Unterdrückungs- und Vernichtungspolitik mittrugen, ausgestalteten und dann in die Praxis umsetzten, hat jüngst Ulrich Herbert exemplarisch anhand der Gestalt von Werner Best untersucht (Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft, 1903–1989. 2. Aufl. Bonn 1996). In diesem Kontext steht auch die vorliegende Untersuchung.

Ihr Ziel ist die Durchleuchtung jenes Kreises von etwa viertausend Männern nach Herkunft, Alter sowie Karrieremustern, die an der Spitze der 1936 gebildeten und von Heydrich geleiteten Organisation der Sicherheitspolizei und des Si-

cherheitsdienstes (SD) der SS standen. Zur Sicherheitspolizei gehörten die Politische Polizei (Gestapo) sowie die Kripo. Kennzeichnend für diese zunehmend von der Ideologie der SS geprägten und insofern ausgesprochen homogen wirkenden Gruppe war zunächst einmal ihre Jungendlichkeit (Herkunft und Sozialisation, 35–86). Das Geburtsjahr von etwa Dreivierteln von ihnen lag nach 1899. Sie gehörten somit zur „Generation der Sachlichkeit“, die sich nicht allein von der Generation der Väter distanzierte, sondern ebenso von den Werten und Normen des Bürgertums insgesamt. Zu ihrer Grunderfahrung gehörten die Krisen: die politische Krise der Niederlage Deutschlands im Weltkrieg, im Anschluß daran die Glanzlosigkeit und Schwäche der Weimarer Republik; die andauernde ökonomische Krise mit Inflation, Zusammenbrüchen der Wirtschaft und hoher Arbeitslosigkeit; die weltanschaulich-ideologische Krise, verkörpert in der verhassten Demokratie; schließlich die kulturelle Krise, als deren Inbegriff moralischer Niedergang und Dekadenz, Überfremdung, Bolschewismus und die Vorherrschaft des Judentums galten. Dagegen setzten die Ideologen und Wortführer jener Generation nicht nur Illiberalismus, Antisemitismus und einen radikalen völkischen Nationalismus, sondern auch die Verbindung von Durchsetzungsvermögen und Gewalt, den Lobpreis einer neuen Elite, die ebenso kühl wie rücksichtslos, nüchtern, sachlich und ohne überholte Hemmungen gewillt war, das in ihren Augen für Deutschland Notwendige zu tun.

Unverkennbar handelte es sich bei dem hier beschriebenen Führungskorps also nicht um Außenseiter der Gesellschaft, sondern um Repräsentanten der jungen deutschen Intelligenz in diesen Jahren. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß ein großer Teil von ihnen das Abitur machte. Annähernd die Hälfte dieser Gruppe hatte studiert. Zwar brachen 27 Prozent das Studium ab, aber 30 Prozent machten ihren Doktor, davon zwei Drittel in Jura. Daß wir es hier mit einer Elite zu tun haben, belegt auch die Tatsache, daß in der gleichen Zeit lediglich 2,5 Prozent der Bevölkerung in Deutschland einen Hochschulabschluß vorzuweisen hatte. In den Führungskrägen der Sicherheitspolizei sowie des SD waren es 41 Prozent (82).

Die ideologischen und praktischen Prägungen der Menschen innerhalb dieser Organisation entfaltet dann das zweite große Kapitel (Die Entwicklung des Führungskorps der Sicherheitspolizei und des

SD, 87–173). Gründliche Schulungen entsprechend dem nationalsozialistischen Weltbild – wozu auch die Trennung von Kirche und Christentum gehörte – qualifizierten diese Ausbildung, die Hervorhebung von Härte, Kampf, Durchsetzungsvermögen mitsamt der Verachtung alles Schwachen und „Minderwertigen“. Es sollte ein heroisches Lebensgefühl vermittelt werden, zu dem das Bewußtsein des Ausnahmezustandes in Permanenz ebenso zählte wie bedingungslose Kameradschaft und „Treue“. Seit dem Krieg setzte sich diese Ideologie der SS schnell im gesamten Führungskorps durch. Zugleich wuchsen aufgrund der nun obligatorischen Teilnahme der Jungen an den Mordaktionen im Osten die Verrohung und Brutalisierung, gepaart mit Kälte und Arroganz.

Die hier zusammengetragenen Informationen sind deshalb so wichtig, weil sie Einblick geben in die ideologische, geistige und seelische Struktur eines seit dem Ausgang der Weimarer Republik führenden Teiles der jüngeren deutschen Intelligenz. Sicherlich war der Weg vom Krisenbewußtsein zum Eintritt in die Sicherheitspolizei und schließlich zur Mitwirkung an Massenmorden alles Andere als zwingend. Daß es sich dabei jedoch nicht um Abartiges handelte, sondern um eine innerhalb des weltanschaulichen und politischen Horizontes jener Generation durchaus als rational anzusehende und insofern vorstellbare Möglichkeit, belegt die Untersuchung in beeindruckender Weise. Sicherlich trägt sie – 1996 in Hamburg als historische Dissertation angenommen – auch unverkennbar die Spuren dieses literarischen Genus. Nicht selten überwuchert vielfältiges Faktenmaterial die Durchsichtigkeit. Und die eingangs gestellte Frage (32), warum Menschen und dann *diese* Menschen solche Verbrechen verüben konnten, bleibt zuletzt ausdrücklich offen (334). Allerdings ist der hier gewählte Ansatz, der auf die Analyse einer ganzen Gruppe zielt, auch eindeutig ungeeignet, um eine derart diffizile Problematik wirklich in den Griff zu bekommen. In dieser Hinsicht waren die zitierten Arbeiten von Browning und Herbert methodisch schon weiter. Nichtsdestoweniger haben wir es hier mit einem wichtigen Beitrag zu tun, in der Auseinandersetzung mit einem der beklemmendsten Themen der jüngeren deutschen Geschichte. Die Relevanz dieser Fragen gerade auch für den Kirchenhistoriker und Theologen liegt der Hand.

Gießen

Martin Greschat

Erwin Gatz (Hrg.): *Kirche und Katholizismus seit 1945*. Bd. 1: Mittel-, West- und Nordeuropa. Paderborn – München – Wien – Zürich (Schöningh) 1998 geb., 368 S., ISBN 3-506-74460-7.

Angesichts des Übergangs in ein neues Jahrtausend will dieses Werk einen Überblick über die römisch-katholische Kirche in den Ländern aller fünf Kontinente bieten. Im vorliegenden ersten Band wird dieser Katholizismus aus vierzehn Staaten vorgestellt, die Autoren sind jeweils ausgewiesene Kenner der Materie. Selbstverständlich bestehen beträchtliche Unterschiede zwischen den einzelnen Beiträgen, entsprechend den differierenden historischen, theologischen und insbesondere kirchlichen Gegebenheiten in den einzelnen Ländern, aber ebenso hinsichtlich der Größe der jeweiligen Katholizismen. Die kleinste katholische Kirche existiert in Island mit rund dreitausend Gläubigen (223 f.). Zur gleichen Kategorie gehört Finnland mit etwa sechstausend Katholiken (159–161), wohingegen es in Liechtenstein (225–228), Monaco (239–241), Dänemark (47–51) und Norwegen (275–281) immerhin einige zehntausend Katholiken gibt. In Schweden (317–332) und Luxemburg (229–238) geht ihre Zahl sogar in die Hunderttausende. Eine mittlere Gruppe mit mehreren Millionen katholischer Gläubiger bilden sodann die Schweiz (3,26 Mill., 337–356), die Niederlande (5,7 Mill., 243–274), Österreich (6,67 Mill., 283–315) und Belgien (8,46 Mill., 19–46). An der Spitze stehen schließlich Deutschland (28,4 Mill.) und Frankreich (47,77 Mill.). Diese Kirchen werden dementsprechend besonders ausführlich behandelt: rund 60 Druckseiten sind dem Katholizismus in Frankreich gewidmet (163–222), Deutschland sogar hundert (53–158).

Neben der Information über die wichtigsten Quellen und Darstellungen zum Katholizismus in jedem Land erhält der Leser eine Fülle von Fakten und Daten, die allerdings häufig lediglich die oberste Ebene der kirchlichen Leitungsorgane in den Blick nehmen. Besonders instruktiv ist die Beschreibung des überall konstatierten Prozesses der kirchlichen Veränderungen seit den sechziger Jahren. Neben vielen Gemeinsamkeiten begegnen gravierende Unterschiede, auch hinsichtlich der Interpretation dieser Vorgänge im vorliegenden Band. In Finnland und den skandinavischen Ländern resultierte aus der Auflösung des katholischen Milieus ein beachtlicher ökumenischer Impuls,

der in Schweden nach den Ausführungen von Yvonne Maria Werner sogar zu einer Steigerung der katholischen Präsenz führte (332). Auf die Wiedergabe von Fakten beschränken sich im wesentlichen Johan Ickx im Bericht über Belgien und Maximilian Liebmann über Österreich. Woher z.B. der hier mehrfach erwähnte angestaute „Unmut“ unter den katholischen Gläubigen kam, wird nicht näher entfaltet. Der Hinweis, daß der „konziliar-laikalekklesiologische Entwicklungsprozeß“ die Artikulation der Unzufriedenheit befördert habe (300), bleibt mehr als vage. Sehr viel differenzierter und gründlicher beschreibt und analysiert dagegen Jan Jacobs die Entwicklung in den Niederlanden. Wohl zu Recht bezeichnet er „die sechziger Jahre als eine Art Wasserscheide in der Geschichte des niederländischen Katholizismus“ (253). Detailliert und durchsichtig erläutert auch Markus Ries den Prozeß des Wandels in der Schweiz. Zur gegenwärtigen Situation heißt es, die Kirche präsentiere sich „in einer offenen, in Teilen verunsicherten Lage“ (355).

Nuanciertere Akzente können natürlich die beiden großen Abschnitte über Frankreich und Deutschland setzen. Ausführlich berichtet Marcel Albert OSB über die geistige Vielfalt und traditionelle Breite des französischen Katholizismus. Zu Recht bescheinigt er diesem zuletzt „eine erstaunliche Wandlungsfähigkeit“ (221). Albert schätzt die seit den siebziger Jahren zu beobachtende „kontemplative Spiritualität“ sehr positiv ein (216), ebenso die neuen geistlichen Gemeinschaften (218). Damit verbindet sich hier und da die Neigung, die geistigen und geistlichen Umbrüche in den sechziger Jahren eher äußeren Einwirkungen zuzuschreiben. Doch es trifft wohl kaum den Kern des Problems, wenn es z.B. über die katholische christliche Arbeiterjugend in den vierziger Jahren heißt: „Manche gingen so weit, sich eines marxistischen Vokabulars zu bedienen.“ (177)

Den Abschnitt über Deutschland hat der Herausgeber des Bandes, Erwin Gatz, verfaßt – abgesehen von einem knappen Abschnitt über den Katholizismus in der DDR (132–150), dessen Autor Josef Pilvousek ist und in dem es vor allem um die Darlegung der Vorgänge auf der obersten kirchenleitenden Ebene geht. Die Darstellung von Gatz ist ausgesprochen informativ, weitgespannt im Blick auf die verschiedenen Bereiche der Öffentlichkeit in Politik und Sozialem, bis hin zur Kultur. Viele Daten verdeutlichen die Entwicklung, ohne daß darüber die großen Linien

aus dem Auge geraten. Eindringlich werden im Zusammenhang mit dem Konzil die Erwartungen und Enttäuschungen unter den Katholiken herausgearbeitet, auch hier ist von tiefgreifenden Umbrüchen die Rede, auch von einem „Problemstau“ noch zehn Jahre nach dem Konzil (122). Hat das Konzil die Lage zusätzlich erschwert? Bei der Erörterung der wachsenden innerkatholischen Kirchenkritik seit den sechziger Jahren entsteht wohl dieser Eindruck (100). Doch sicher wäre das nur die halbe Wahrheit. Unstreitig richtig freilich ist, daß auch im deutschen Katholizismus „verblässende konfessionelle Strukturen“ konstatiert werden müssen. Wie unter solchen Voraussetzungen der Glaube und das christliche Ethos in überzeugender Weise an die nächste Generation weitergegeben werden können, bleibt zuletzt auch hier die große, offene Frage.

Die gesellschaftlichen, kulturellen und geistlichen Umbrüche in den sechziger Jahren ereigneten sich in erster Linie in den USA sowie in West- und Mitteleuropa. Das II. Vaticanum betraf jedoch die gesamte römisch-katholische Kirche. Welche Veränderungen bzw. Erschütterungen vollzogen sich dort, in anderen Ländern und Kontinenten? Auch unter diesem Gesichtspunkt darf man auf die nächsten Bände dieses wichtigen Werkes gespannt sein.

Gießen

Martin Greschat

Lutz Friedrichs/Michael Vogt (Hrg.), *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.

Die gegenwärtige Medienwissenschaft wendet sich verstärkt der Erforschung der audiovisuellen Medien zu. Die Printmedien, allen voran das Medium „Zeitschrift“, sind dagegen ein eher vernachlässigtes Genre (Werner Faulstich) – und das völlig zu Unrecht, lassen doch jüngste Zahlen erkennen, daß in über 80 % der Haushalte der Bundesrepublik regelmäßig Zeitschriften gelesen werden. Darauf und auf die Tatsache, daß in ihnen „Religion“ thematisiert wird, macht auch der vorliegende Sammelband aufmerksam. Es handelt sich dabei um den Ertrag eines interdisziplinär angelegten Forschungsprojekts, das im Rahmen des Marburger Graduiertenkollegs der Praktischen Theologie *Religion in der Lebenswelt der Moderne*

zwischen 1993 und 1995 stattfand. Das Forschungsteam – es setzte sich aus Doktoranden/innen der Theologie, Religionswissenschaft, Soziologie und Literaturwissenschaft zusammen – hatte sich zum Ziel gesetzt, „Religion als Phänomen in Zeitschriften kritisch wahrzunehmen“ (S. 7). Ausgehend von der Milieuthorie Gerhard Schulzes wurden die Jahrgänge 1992 und 1993 „säkularer Zeitschriften“ aus verschiedenen Milieus berücksichtigt.

Insgesamt gliedert sich der Band in vier Teile: Der erste Abschnitt befaßt sich mit „Religion und Printmedien“, der zweite enthält „religionstheologische Überlegungen“ zum Phänomen „Zeitschriftenreligion“. Das dritte Kapitel untersucht in Form von Einzelstudien „Jugend- und Trendzeitschriften“ (u.a. Bravo, Wiener, Tempo), Frauenzeitschriften (Brigitte, Emma) sowie Boulevardzeitschrift und Magazine (Super-Illu, manager magazin und Spiegel). Ein Rückblick und Ausblick der beiden Herausgeber befaßt sich mit den „Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften“.

Zunächst wenden sich *Lutz Friedrichs* und *Michael Vogt* unter dem Thema „Religion und Printmedien“ dem gegenwärtigen Forschungsstand zu, beschreiben das Verhältnis „Öffentlichkeit, Medien, Religion“ und erläutern „Methodik und Profil des Forschungsprojekts“. Dabei wird festgestellt, daß „Zeitschriften immer mehr auch Deutungsaufgaben grundlegender Weltorientierung übernehmen und ihren Lesern und Leserinnen eine Vielzahl von Angeboten zur Lebenshilfe anbieten“ (S. 32). Im Zentrum der Einzelanalysen steht die Frage, inwieweit Medien religiöse Funktionen übernehmen.

*Karl-Fritz Daiber* stellt religionstheologische Überlegungen zur Zeitschriftenreligion an. Er weist in seinem Beitrag über „Diffundierende Religion – religionstheoretische Aspekte im Vorfeld und aus der Rückschau“ anhand der „Religion der Titelbildikonographie“ einzelner Magazine nach, „daß die beobachtete Säkularisierung, etwa der christlichen Feste, eben genau einhergeht mit der Resakralisierung eigenständiger Lebensthemen, und zwar in der Nähe, aber letztlich wieder unabhängig von der christlichen Tradition“ (S. 53). Darüber hinaus kommt er zu dem Ergebnis: „Die von den Printmedien erzeugte Religion ist ... eine Form von Religion, die jenseits von religiösen Institutionen im engeren Sinne produziert wird“ (S. 67). Trotz aller Modifikationen wird Religion „als Teil dieser unserer Kultur und darin selbst von deren christlichen

Wurzeln nicht völlig gelöst“ identifiziert (S. 67).

Religiöse Dimensionen der Jugendzeitschrift „Bravo“ untersucht *Gritt Maria Klinkhammer* in ihrem Beitrag über „Jugendliche Träume vom Heil“. Sie analysiert einzelne Jahrgänge auf „qualitativ hermeneutischer Grundlage“ und will dabei „exemplarisch einige Grundmuster latenter und manifester religiöser Sinnvermittlung der Zeitschrift verdeutlichen“ (S. 80). Sie nimmt insbesondere die in „Bravo“ feststellbare religiöse Lebenshilfe, die explizierte Religiosität der Stars und ihrer Botschaften, die Thematisierung von Todesangst in Reportagen sowie die „Stars als Heilsbringer“ am Beispiel Michael Jackson in den Blick. Drei allgemeine Bezugsfelder, aus denen die „Bravo“ ihre Themen speist, werden herausgefiltert. Im Abschnitt über „Rockmusik als Transzenderfahrung“ untersucht die Verfasserin einzelne Musik-Gruppen und führt hier auch ein Konzert der Reggae-Band „Inner Circle“ an. Hier hätte m.E. stärker religionswissenschaftlich reflektiert werden können, inwieweit die Musik auch als Kommunikations-Medium religiöser Bewegungen, in diesem Fall der jamaikanischen Rastafari-Bewegung, verstanden werden kann, wenn im Text von dem Auftritt der Gruppe „als eine Art Gottesdienst für Jah“ (S. 92) die Rede ist. Religion stellt sich bei „Bravo“ insgesamt als „privatisierte und individualisierte Größe“ dar (S. 95). Die Zeitschrift „transformiert Sehnsüchte ihrer jungen Leserinnen und Leser in konkrete Bedürfnisse ... und versetzt sich hiermit selbst in die Lage, sie zu erfüllen“ (S. 96).

*Matthias König* untersucht „Kirche und Religion im redaktionellen Handeln einer (namentlich nicht genannten; M.P.) Trendzeitschrift“. Mittels qualitativer Interviews mit einzelnen Redaktionsmitgliedern dieser Zeitschrift möchte er den Blick verstärkt auf die Empfänger- und Senderseite des Kommunikationsgeschehens lenken und dabei der „unsichtbaren Religion“ „am Beispiel ihrer Repräsentation durch Redakteure einer Trendzeitschrift“ nachgehen (S. 101). Der Autor kommt zu dem Ergebnis, „daß für die Konstitution des Begriffs von ‚Religion‘ das Zusammenwirken kultureller Semantiken und biographischer Erlebnisse maßgeblich ist“ (S. 115).

Unter dem Titel „Neue Heilige“ befaßt sich *Lutz Friedrichs* mit der „religiösen Dimension biographischer Leitbildkonstruktion in der Trendzeitschrift Wiener“. Als „Zeitschrift für den Zeitgeist“ gegrün-

det, richtet sich der ‚Wiener‘ insbesondere an Menschen zwischen 20 und 35, „deren Fragen nach Sinn und Identität noch nicht abgeschlossen sind“ (S. 132). Autonomie, Exklusivität und ‚Fun‘ zählen zu den hauptsächlichsten Anliegen innerhalb dieses „Selbstverwirklichungsmilieus“. Aus dieser Sicht versteht *Friedrichs* „Zeitschriften wie den ‚Wiener‘ als ästhetische Sozialisationsagenturen, deren Orientierungsleitbilder für die Konstruktion biographischer Selbstentwürfe bedeutsam sind“ (S. 135). Obwohl Religion, Kirche und Christentum in dieser Zeitschrift so gut wie keine Rolle spielen (S. 138), kommt Religion indirekt vor, vor allem in kritischer Perspektive. Ganz auf die Rezipientenkreise abgestimmt, „pendelt der ‚Wiener‘ zwischen dem optimistischen Hedonismus einer ‚manieristisch-postalternativen‘ und der existentiellen Sinnsuche einer ‚religiös-spirituellen‘ Orientierung“ (S. 150).

*Jens Jetzkowitz* sieht im Trendmagazin ‚Tempo‘ einen „Indikator für den religiösen Wandel“. In seiner Analyse kommt er einerseits zu dem Ergebnis, „daß Elemente traditioneller religiöser Zeichensysteme in der ‚Tempo‘ mit einer gewissen Selbstverständlichkeit verwendet werden“ (S. 176), zum anderen stellt er fest, daß in dieser Zeitschrift eine Orientierung an der Idee ‚Individualität‘ vorherrscht. Das Zeichen „Individualität“ und seine Bedeutung in der Gegenwart wird als „bleibender Einfluß des Christentums auf die bundesrepublikanische Gesellschaft“ betrachtet (S. 177).

Mit ‚Frauenleitbild und Religion in der Frauenzeitschrift Brigitte‘ befaßt sich der Beitrag von *Regina Sommer*. Die Zielgruppe, Frauen der gesellschaftlichen Mittelschicht im Alter zwischen 20 und 40 Jahren, nimmt nicht mehr, wie Jahre zuvor, ausschließlich die „Familienfrau“ als Leitbild in den Blick, sondern verstärkt – infolge des gesellschaftlichen Wandels – auch die Berufstätige. Im Spektrum von Tradition und Emanzipation bewegt sich auch die Einstellung der Frauenzeitschrift zur Kirche als religiöser Institution: Es geht einerseits um Autonomie, aber auch um positive Aspekte von Frömmigkeit, um „die alltagsunterbrechende und -transzendierende Funktion der christlichen Religion“ (S. 199). „Brigitte“ bietet darüber hinaus praktische Lebenshilfe an, um auf diese Weise dem Bedürfnis von Leserinnen nach Lebensorientierung entgegenzukommen. Kolumnen greifen das Bedürfnis nach Alltagstranszendierung auf und übernehmen damit eine ursprünglich re-

ligiöse Funktion: „Im ‚säkularen Gewand‘ leisten sie, was ‚moderne‘ Frauen von den Kirchen oft noch vergeblich erwarten: das Wahr- und Ernstnehmen ihrer veränderten Lebenssituation und das Eingehen auf ihre daraus resultierenden, veränderten Bedürfnisse (S. 200).

„Kritische Beobachtungen zur Darstellung von Religion und Kirche in der ‚Emma‘“ legt *Kerstin Gottwald* in ihrem Beitrag dar. Die Analyse ergibt, daß Religion im christlich wie im islamisch geprägten Kontext in der ‚Emma‘ auftaucht; im ersten Fall wird sie als „antiemanzipatorischer Faktor“ (S. 208) betrachtet, im zweiten dient dem Blatt der islamische Fundamentalismus als klares Feindbild (S. 209). Instrukтив erweist sich die Analyse einer Werbeanzeige der Tabakindustrie als Beispiel für Zielgruppenwerbung (S. 218 ff.).

In der Rubrik ‚Boulevardzeitschrift und Magazine‘ nimmt *Birte Friedrichs* die Religion der ‚Super-Illu‘, 1990 in Ost-Berlin als „Sprachrohr und Anwalt der Menschen in den neuen Bundesländern“ begründet, unter die Lupe. Mit ihren Detailanalysen kommt die Verfasserin zu dem Ergebnis, daß sich in dem Blatt biblisch-christliche Aussagen und Sprachmuster finden lassen, die allerdings „im Interesse der Aufmerksamkeitsweckung säkular rezipiert werden“ (S. 246). Auch läßt sich hinsichtlich kirchlichen Brauchtums ein deutlicher Traditionsabbruch erkennen. Als einzige Handlungsmaxime, die die Zeitschrift für ihre ethischen Maßstäbe und Werturteile für die Situation in den neuen Bundesländern zugrundelegt, ist das Kriterium der Glaubwürdigkeit feststellbar. Die Wirklichkeit wird mit Hilfe eines dualistischen Weltbildes konstruiert – mit dem Ziel, der Resignation in den neuen Bundesländern entgegenzuwirken. Gleichzeitig ergreift die Zeitschrift mit Hilfsaktionen Partei, wenn es darum geht, Benachteiligten gegenüber Behörden Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (S. 248).

*Klaus Hartmann* stellt im ‚manager magazin‘ „Religiöse Deutungsmuster in der Wirtschaftspresse“ fest und benennt verschiedene Ebenen: auf der Ebene der Wirtschaft als ökonomischem System, auf der Ebene der Organisation, insbesondere der Unternehmensführung und Unternehmensdarstellung, und auf der Ebene des Akteurs. Religiöse Gesinnungen werden lediglich „hinsichtlich ihres Ertrags als Wertressource“ aufgegriffen (S. 271).

Mit dem Islam-Bild des Nachrichtenmagazins ‚Der Spiegel‘ befaßt sich der mit

Grafiken und statistischem Material ange-reicherte Beitrag von *Michael Vogt*, der nicht dem „Wahrheitsgehalt der negativen Bilder vom Islam“ nachgehen oder gar als „Apologet des Islam“ auftreten möchte (S. 279). Er geht im Gegensatz zu den übrigen Beiträgen von einer viel breiteren Quellenbasis aus – sie umfaßt immerhin 20 Jahrgänge des ‚Spiegel‘ – und fragt, inwieweit ein Medium seine Macht ausspielt, „die durch Sprache vorbereitet, durchgesetzt und legitimiert wird“ (S. 279). Der Autor konstatiert: „Den Feindbildern gegenüber den Muslimen korrespondiert ein inneres Unbehagen an der eigenen Kultur“ (S. 299).

Die Herausgeber kommen in ihrem abschließenden Beitrag über die „Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften“ zu dem Ergebnis, daß in Zeitschriften Religion recht häufig thematisiert wird, insbesondere in Korrespondenz zum christlichen Festkalender (S. 306). Dies deutet darauf hin, daß sich die verschiedenen Typen von Religion in Zeitschriften innerhalb des christlich-kulturellen Kontextes bewegen. Boulevardmagazine zeigen sich nur peripher an kirchlichen Themen interessiert, „höchstens als Darstellung ihrer extremen Ausdrucksformen, beispielsweise anhand religiöser Randgruppen und der Neuen religiösen Bewegungen oder als Dokumentation ihrer ‚Exotik‘“ (S. 307). In dieser zusammenfassenden Analyse tauchen Schlagwörter wie „Privatisierung von Religion“, „Kult des Individuums“, „Individualisierung von Religion“ auf, die auch in anderen religionssoziologischen Analysen der Moderne Verwendung finden. Die Herausgeber identifizieren (gegen Horst Albrecht) nicht *eine* Zeitschriftenreligion, sondern gehen im Anschluß an Gerhard Schulze von milieuspezifischen Facetten der Religion in den Printmedien aus (S. 309).

Der Sammelband gibt Anregungen für die theologische Reflexion, die – wie die Herausgeber selbst betonen – allerdings erst noch zu leisten ist. (Hinsichtlich des neu-religiösen bzw. esoterischen „Zeitschriftenmarktes“ sind ähnliche Untersuchungen nach wie vor ein Desiderat.) Selbst wenn die Quellenbasis für die Analysen manchmal etwas schmal ist, lassen die jeweiligen Einzeluntersuchungen erkennen, wie spannend und lohnenswert die Beschäftigung mit den ‚säkularen‘ Printmedien als Spiegelbild religiöser Gegenwartskultur sein kann.

Erlangen

Matthias Pöhlmann

*Stephan Kellner*: „*Wer zur Lehre berufen ist, der Lehre*“ (Röm 12,7). Die Professoren des Bischöflichen Lyzeums Eichstätt 1843–1918. Begleitheft zur Ausstellung (= Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt 40), Eichstätt (Universitätsbibliothek) 1998, kt., 104 S. mit 30 Abb., ISBN 3-924109-33-8.

Das 19. Jahrhundert war aufs Ganze gesehen in Deutschland eine Zeit des Aufblühens der Universitäten und der Wissenschaften, – auch der katholischen Theologie innerhalb derselben, welche insbesondere eine historische Vertiefung in allen Disziplinen erfuhr. Zugleich waren die theologischen Fakultäten aber ständig neu innerkirchlich Gegenstand des Angriffes einer streng ultramontanen integralistischen Richtung. Diese entwickelte als positives Gegenkonzept die Idee des „tridentinischen Seminars“, welches dem eigentlichen Willen der Väter von Trient mehr entspräche, – eine Vorstellung, die vor allem Sebastian Merkle mit seinem Aufweis des von den Konzilsvätern nur als subsidiär geplanten Charakters dieser Einrichtung später destruiert hat.

Das Lyzeum in Eichstätt schien dabei lange als Prototyp eines solchen tridentinischen Seminars. Nicht nur war 1564 in Eichstätt das erste Priesterseminar nach dem Trienter Seminardekret überhaupt auf deutschen Boden gegründet worden, das 1843 von Bischof Karl August Graf von Reisch (neu-)gegründete Lyzeum wies auch einige markante Eigentümlichkeiten auf: Allein hier war Unterricht und Seminar-ausbildung unter einem Dach integriert und von einem Rektor geleitet, der zugleich Regens war. Hier wurden die Professoren nahezu ausschließlich anfangs aus dem römischen Collegium Germanicum, dann aus dem eigenen Haus gewonnen und insbesondere hier hatte die Dogmatik gegenüber den historischen und exegetischen Fächern ein viel entscheidenderes Gewicht; „Kirchengeschichte des Bischofs in Eichstätt einen geringeren Stellenwert“ (15). Bis 1918 gab es die an den Universitäten inzwischen Usus gewordenen, auf methodisches Forschen abzielenden Seminarübungen gar nicht, auch wurde Altes und Neues Testament bis 1906 von einem einzigen Vertreter gelesen, – beides nicht allein durch die knapperen finanziellen Ressourcen erklärbar. Und doch hat auch Eichstätt, namentlich auf dem Gebiet der Erforschung der Scholastik, bedeutende Gelehrte hervorgebracht, erinnert sei etwa nur an Albert Stöckl (1823–1895) und an den anfänglich in Eichstätt geformten Martin

Grabmann (1875–1949). Als während des Kulturkampfes die Priesterausbildung in vielen insbesondere preußischen Bistümern unmöglich wurde, gewann Eichstätt als Ausbildungsstätte auch weit über die Diözesangrenzen hinaus an Bedeutung.

Die begleitend zur Ausstellung der Universitätsbibliothek entstandene Schrift bringt nach einem kurzen Abriss der Geschichte des Lyzeums sowie seiner einzelnen Disziplinen eine recht nützliche tabellarische Übersicht der Vertreter aller Disziplinen und die Biogramme der Eichstätter Professoren bis zur Umformung zur „Philo-

sophisch-theologischen Hochschule“ 1924 gemäß dem neuen bayerischen Konkordat. Dazu sind Proben aus den Vorlesungsverzeichnissen und die Lyzealstatuten abgedruckt. Vielleicht den Höhepunkt des Bändchens bilden die am Ende wiedergegeben zahlreichen und ansehnlichen Porträtfotographien der geistlichen Lyzealprofessoren. Johann Caspar Lavaters Kunst der Physiognomik hätte daraus sicherlich manche Rückschlüsse zu ziehen vermocht.

München

Klaus Unterburger

## Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

- Maser, Peter/Meyer, Dietrich/Schmidt, Roderich (Hrsg.): *Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte*, Folge 2, Düsseldorf (Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland) 1998, ISBN 3-930250-27-6.
- Greschat, Martin (Hrsg.): *Personenlexikon Religion und Theologie*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1998, ISBN 3-8252-2063-X.
- Pundt, Marianne: *Metz und Trier. Vergleichende Studien zu den städtischen Führungsgruppen vom 12. bis zum 14. Jahrhundert* (= Trierer Historische Forschungen 38), Mainz (Philipp von Zabern) 1998, ISBN 3-8053-2477-4.
- Amburger, Erik: *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937*, Erlangen (Martin-Luther-Verlag) 1998, ISBN 3-87513-110-X.
- Elm, Kaspar: *Umbilicus Mundi*. Beiträge zur Geschichte Jerusalems, der Kreuzzüge, des Kapitels vom Hlg. Grab in Jerusalem und der Ritterorden (= Instrumenta Canonissarum Regularium Sancti Sepulcri VII), Brugge (Sint-Kruis) 1998, ISBN 90-5746-002-5.
- Desportes, Pierre: *Diocèse de Reims* (= Fasti Ecclesiae Gallicanae. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines de France de 1200 à 1500, Tome III), Turnhout (Brepols) 1998, ISBN 2-503-50763-8.
- Reigny, Galand de: *Petit livre de proverbes*, Paris (Cedex) 1998, ISBN 2-204-06082-8.
- Tugwell Simon (Hrsg.): *Bernardi Guidonis Scripta de Sancto Dominico* (= Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica XXVII), Rom (Apud Institutum Historicum Ordinis Fratrum Praedicatorum) 1998.
- Pricoco, Salvatore (Hrsg.): *L'Eros difficile*. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo (= Armarium, Biblioteca di storia e cultura religiosa 9), Rubbettino (Sovcra Mannelli) 1998, ISBN 88-7284-648-X.
- Baum, Wilhelm (Hrsg.): *Engelbert von Admont*. Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften (= Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte 11), Graz (Leykam) 1998, ISBN 3-7011-7391-5.
- Newell, Margaret Ellen: *From Dependency to Independence*. Economic Revolution in Colonial New England, Ithaka-London (Cornell University Press) 1997, ISBN 08014-3405-X.
- Staats, Reinhard: *Heinrich der Löwe und Byzanz* (= Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig 5), Wolfenbüttel (Landeskirchenamt) 1998, ISBN 3-00-003830-2.

## Anschriften der Mitarbeiter:

- PD Dr. Andreas Holzem, Beusenstraße 13b, 48346 Ostbevern  
 Prof. Dr. Heribert Müller, Fontanestraße 67, 55127 Mainz  
 PD Dr. Wolfgang Müller, Kellerstraße 10, CH-6006 Luzern  
 Prof. Dr. Heinz Ohme, Leipziger Straße 17, 16548 Glienicke

# UNTERSUCHUNGEN

## Lateinischer Neunizänismus bei Augustin

Von Peter Gemeinhardt

*Herrn Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert  
zum 60. Geburtstag am 24. September 1999*

### 1. Einleitung

Der Weg zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im 4. Jahrhundert verläuft in einer eigentümlichen Dialektik – seit dem Wirken des Athanasius in den 350er Jahren, spätestens aber seit der Synode von Alexandrien 362 konstituierte sich die nachmals „orthodoxe“ Partei in expliziter Rückbesinnung auf das von der Synode von Nizäa (325) aufgestellte Bekenntnis, obwohl dieser Rückgriff nur durch eine Fortschreibung der Theologie und Terminologie – und damit auch durch einen Verzicht auf Formulierungen und deren Implikationen – des Nizänums (N) zu realisieren war<sup>1</sup>. Das Ergebnis dieser gegenwärtig unter dem Begriff „Neunizänismus“ zusammengefaßten trinitätstheologischen Denkbewegung war die Herausbildung ihres dogmengeschichtlichen Kristallisationspunktes im Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel (381) – das „Nizäno-Konstantinopolitanum“ (NC), dessen Name besagte Dialektik beinhaltet. Das „Nizänische“ am griechischen Neunizänismus läßt sich als die unbedingte Ablehnung des Subordinationismus eines Aëtius und eines Eunomius im Rückgriff auf den Antiarianismus des Konzils von Nizäa bestimmen<sup>2</sup>, während das „Neue“ daran die systematisch tragfähige „Differenzierung zwischen οὐσία und ὑπόστασις auf der Basis des ὁμοούσιος“ darstellt – so eine m.E. leistungsfähige neuere Definition<sup>3</sup>. Trotz nicht zu übersehender Unterschiede im Wortbestand zwischen N und NC galt seit dem Konzil von

---

<sup>1</sup> Vgl. Karlmann Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. I: Gott und Welt, Darmstadt <sup>2</sup>1988, 283–299; Wolfgang A. Bienert, Dogmengeschichte (= Grundkurs Theologie 5/1), Stuttgart-Berlin-Köln 1997, 177–205.

<sup>2</sup> So Hanns Christof Brennecke, Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, in: Dimitrios Papandreou – Wolfgang A. Bienert – Knut Schäferdiek (Hrg.), Oecumenica et Patristica. FS Wilhelm Schneemelcher, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, 241–257, hier 251 f.

<sup>3</sup> Christoph Marksches, Was ist lateinischer Neunizänismus? Ein Vorschlag für eine Antwort, in: ZAC 1 (1997) 73–95, hier 76. Vgl. zu NC und seiner verwickelten (Vor-) Geschichte neuerdings auch Volker Drecoll, Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter, in: ZKG 107 (1996) 1–18.

Chalkedon (451) das zweite als mit dem ersten *sachidentisch*, also qualitativ übereinstimmend – das „Neue“ wurde dem bleibend „Nizänischen“ zur Seite gestellt (und rückte in der Folgezeit sukzessive an dessen Stelle)<sup>4</sup>.

Das Phänomen des „Neunizänismus“ und seiner Gestaltwerdungen erweitert sich, wenn der *lateinische* Sprachraum in den Blick genommen wird. Auch hier kann für die 350er Jahre ein Neuaufbruch in der trinitätstheologischen Reflexion veranschlagt werden, und zwar durch die einsetzende Rezeption von N im Abendland – Grenzgänger wie Euseb von Vercelli und Hilarius von Poitiers, später Ambrosius von Mailand nehmen hier eine wichtige Brückenfunktion ein<sup>5</sup>. Dennoch ist die Herausbildung eines „lateinischen Neunizänismus“ nicht einfach ein Spiegelbild dessen, was sich im Osten bis 381 abspielte; vielmehr ist für den lateinischen Sprachraum eine theologische Eigenständigkeit zu veranschlagen, die von einer anders gelagerten Diskussionssituation herrührt und am Beginn einer sukzessiven Auseinanderentwicklung der Trinitätslehre in Ost und West steht, insofern es *nicht* Hilarius und Ambrosius waren, welche die paradigmatische Denkstruktur der lateinischen Trinitätslehre prägten (besser: die ihr [noch] nicht ihre nachmals „klassische“ Gestalt gaben).

Vielmehr soll im folgenden der „Vorschlag für eine Antwort“, den Christoph Marksches kürzlich zu der Frage des lateinischen Neunizänismus vorlegte<sup>6</sup>, aufgenommen und über Ambrosius hinaus mit Blick auf die Trinitätslehre *Augustins* fortgeführt werden – war es doch dieser, der das trinitätstheologische Paradigma des Westens für die kommenden Jahrhunderte setzte, freilich in Unkenntnis des NC<sup>7</sup>, durchaus aber in Aufnahme des Nizänums von 325, womit er den spezifischen *hermeneutischen Rahmen* schuf, *in den hinein nach 451 das NC übersetzt wurde*. Augustin blickt einerseits auf die Entwicklung des trinitarischen Dogmas zurück<sup>8</sup>, geht aber andererseits kritisch und kreativ zugleich damit um: Er setzt die griechisch-neunizänische Unterscheidung von dem *einen Wesen* Gottes (*Usia*) und den *drei Personen* (Hypostasen) voraus, entwickelt jedoch eine spezifische Form der Vermittlung von Einheit und Dreiheit – und zwar in explizitem Rekurs auf das „altnizänische“ N.

<sup>4</sup> Vgl. Conc. Chalc., actio III: Nach der Verlesung beider Texte (N: ACO II 1,2, 79,16–26 Schwartz; NC: ebd. 80,3–16) wird ausgerufen: αὐτῆ (ἡ) πίστις τῶν ὀρθοδόξων (ebd. 79,27; 80,17f.) – und zwar offensichtlich unbeeindruckt von dem Verbot des vorausgehenden Konzils von Ephesus (431), einen anderen Glauben als N zu formulieren oder zu verkündigen (ACO I 1,7, 105,20–22 Schwartz).

<sup>5</sup> An neueren Untersuchungen seien genannt: Jörg Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums* (= PTS 39), Berlin-New York 1994; Christoph Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologisches Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.)* (= BHT 90), Tübingen 1995.

<sup>6</sup> Marksches (wie Anm. 3) 93 f.

<sup>7</sup> Nicht einmal im *Osten* war das NC zwischen 381 und 451 überhaupt bekannt (wie nicht zuletzt das Erstaunen der Bischöfe in Chalkedon bei seiner Verlesung indiziert; vgl. Drecoll [wie Anm. 3] 6); daher kann man für den *Westen* kaum von „Verschweigen“ sprechen (so aber Reinhart Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, 191).

<sup>8</sup> Bienert (wie Anm. 1) 199.

Greifbar wird dies daran, daß die christologische Prädikation aus N (*natum*) *ex substantia patris, Deum de Deo* (= [γεννηθέντα] ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ), die in NC fehlt, für Augustin als systematisch unverzichtbar erscheint. Erkenntnisleitend soll im folgenden die Vermutung sein, daß hier nicht einfach ein textgeschichtliches Relikt, sondern ein *signifikanter theologischer Inhalt* vorliegt, der wichtige Aufschlüsse über das zu geben vermag, was als „lateinischer Neunizänismus bei Augustin“ bezeichnet werden kann.

## 2. Augustin und der zeitgenössische Arianismus – eine perspektivische Skizze

Das Interesse an Augustins trinitätstheologischen Einsichten richtet sich in der Forschung zumeist auf die *De trinitate libri XV*, speziell auf die darin vertretene und entfaltete These, daß die innere Struktur der Trinität über die Analogie des „dreifaltigen“ menschlichen Geistes, wenn nicht vollkommen zu verstehen, so doch eben *via analogiae* transparent zu machen sei<sup>9</sup>. Die Konzentration auf diese im Gefolge von Michael Schmaus oftmals als „psychologisch“ bezeichnete Trinitätslehre drängt deren kirchlich-dogmatische Grundlage oft in den Hintergrund, obwohl sie außerhalb des Trinitätswerks Grundtatsache keine Rolle in den Schriften Augustins spielt<sup>10</sup>. Aber auch gleich zu Beginn (wie durchweg in den ersten sieben Büchern) seines *opus magnum* erweist sich der Bischof von Hippo nach Alfred Schindler „als Theologe jungnizänischen Gepräges...“, dessen Lehre ohne die Leistungen der Kappadozier undenkbar wäre<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Ein entsprechender Forschungsüberblick kann im vorliegenden Rahmen nicht gegeben werden; daher sei auf einige instructive Zusammenfassungen verwiesen: Alfred Schindler, *Augustin/Augustinismus I*, in: TRE 4 (1979) 646–698; Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 376–389; Franz Courth, *Trinitätsglaube und Trinitätslehre bei Augustinus*, in: ders., *Trinität. In der Schrift und Patristik* (= Handbuch der Dogmengeschichte II/1a), Freiburg-Basel-Wien 1988, 189–209, hier 201 f.; Colin E. Gunton, *Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West*, in: ders., *The Promise of Trinitarian Theology*, Edinburgh 1991, 31–57.

<sup>10</sup> Alfred Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* (= HUTH 4), Tübingen 1965, 206, sieht bei Augustin „das Dogma als die Konstante und das Psychologische als die Variable“. – Erst die beginnende Scholastik rezipiert diese trinitarische Spekulation, während diese im früheren Mittelalter kaum Beachtung findet; vgl. Michael Schmaus, *Das Fortwirken der augustianischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit*, in: *Vitae et veritati*. FS Karl Adam, Düsseldorf 1956, 44–56; Courth (wie Anm. 9) 209–216.

<sup>11</sup> Schindler (wie Anm. 10) 126 f., mit Verweis auf trin. I 4,7 (CChr.SL 50, 34,1–35,11 Mountain/Glorie): „*Omnes quod legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate quae Deus est, diuinorum Librorum uterum et nouorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus, unius substantiae inseparabili aequalitate diuinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus; quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre genitus sit et ideo Pater non sit qui Filius est; Spiritusque sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coequalis, et ad Trinitatis pertinens unitatem*“. – Vgl. auch Basil Studer, *Augustin et la foi de Nicée*, in: *RechAug* 19 (1984) 133–154, hier 133: Augustin „fonde tout

Für dieses Gepräge spielt jedenfalls in *De Trinitate* der direkte Bezug zur Formel von Nizäa keine Rolle – wiewohl Augustin sich schon in den 390er Jahren als mit der nizänischen Überlieferung vertraut erweist<sup>12</sup>. In einem bestimmten Kontext, nämlich in der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Homöertum, liegen allerdings auch *explizite* Berufungen und Verweise auf das Konzil und die Formel von Nizäa vor<sup>13</sup>. Es erscheint lohnend, sich unter der Fragestellung der lateinischen Nizäa-Rezeption gerade Augustins antiarianischen Schriften zu widmen, insofern sich hier angesichts einer analogen Herausforderung Vergleichsmöglichkeiten mit dem griechischen Neunizänismus eröffnen, denn gerade in diesem Kontext wird der *Rückbezug auf die Synode von 325* für die Begründung des *consubstantialis* (= ὁμοούσιος) wichtig und entscheidend<sup>14</sup>.

Dabei kommt der Auseinandersetzung mit dem *episcopus Arianorum* Maximinus (ca. 428) paradigmatische Bedeutung zu<sup>15</sup>. So fordert Augustin Maximinus programmatisch auf: „... iam tandem concilium Nicaenum et Homousion laudate ac tenete vobiscum“<sup>16</sup>. Diese Schrift stellt den einzigen literari-

---

de même son *De Trinitate* sur la tradition dogmatique de la fin du quatrième siècle, tradition qui se rattache évidemment à la foi nicéenne“. Anders urteilt Gunton (wie Anm. 9) 42: „What we find in Augustine is one distinctive reading of the church's dogma, an out-working indeed, but one which... is distinctly different from that developed by the Capadocians“.

<sup>12</sup> Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (= KonGe.U [1]), Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, 82; ebenso Basil Studer, *Das nizänische Consubstantialis bei Augustinus von Hippo*, in: Hanns Christof Brennecke – Ernst Ludwig Grasmück – Christoph Marksches (Hrg.), *Logos. FS Luise Abramowski* (= BZNW 67), Berlin-New York 1993, 402–10, hier 405 mit Anm. 14. Ein eindeutiges Selbstzeugnis erfolgt freilich erst anlässlich der Synode von Karthago 419; vgl. das Commonitorium (CChr.SL 149, 93, 134–136 Munier): „Cumque recitaretur [sc. das Bekenntnis und die Kanones von Nizäa], Augustinus episcopus Ypponiensis provinciae Numidiae dixit: Et hoc nos seruatuos profitemur, salua diligenter inquisitione Nicaeni concilii“.

<sup>13</sup> Sieben (wie Anm. 12) 87 f., weist darauf hin, daß Augustin N niemals *vollständig* zitiert; zustimmend Studer (wie Anm. 11) 138. Zu undifferenziert behauptet Courth (wie Anm. 9), 194: Augustin „bekennt sich aber inhaltlich zu ihrer Lehre [sc. der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel] und versteht sich als deren engagierter Anwalt“. Die Theologie der Konzilsväter war im Westen jedenfalls als Skizze durch den Brief der Konstantinopolitaner Synode von 382 an die zeitgleiche römische Synode unter Damasus bekannt (zitiert bei Theodoret, h.e. V 9, 11 f.; GCS N.F. 5, 292, 12–293, 3 Parmentier-Hansen).

<sup>14</sup> Studer (wie Anm. 12) 404. Zum Einfluß des antihäretischen Kampfes auf die Trinitätslehre Augustins vgl. Michael Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus* (= MBTh 11), Münster 1927, 110–127.

<sup>15</sup> Die Quellen dazu sind gesammelt in PL 42: *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* (709–742); *Contra Maximum haeticum Arianorum episcopum libri duo* (743–814). Vgl. zum Kontext auch Augustins *Contra sermonem Arianorum* (683–708; der *sermo* von ca. 418/19 findet sich ebd. 677–684).

<sup>16</sup> C. Maxim. II 18,1 (PL 42, 785); vgl. auch II 15,2 (ebd. 779): „Nicaenum igitur tenete nobiscum concilium, si vultis Christum dicere verum Dei Filium“. – Ein längeres Zitat aus N findet sich im Rahmen einer ausführlichen Paraphrase des heilsgeschichtlich-christologischen Artikels (c. Maxim. I 19; PL 42, 757): „non solum natus est in ea [sc. forma hominis] de homine matre, verum etiam crevit in ea, et manducavit, et bibit, et dormivit in ea, et occisus est in ea,

schen Kontext dar, in dem Augustin den Rückbezug auf die *Tradition des Konzils von Nizäa* mit dessen *zentralem theologischen Inhalt* unmittelbar in Verbindung bringt<sup>17</sup>. Dabei hat die Position des Maximinus mit dem „klassischen“ Arianismus nicht viel gemein; vielmehr ist hier von einer nur unscharf eingrenzbaaren Spielart der *homöischen Theologie* auszugehen, insofern mit „homöisch“ hier jene Theologie angesprochen ist, die während ihrer kurzen Blüte unter der Herrschaft des Konstantius jede Diskussion über die nizänische Begrifflichkeit unterdrücken wollte. Augustin ist sich dieser dogmengeschichtlichen Zusammenhänge der Diskussion bewußt: „*Hoc est illud Homousion, quod in concilio Nicaeno adversus haereticos Arianos a catholicis Patribus veritatis auctoritate et auctoritatis veritate firmatum est: quod postea in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minus quam oportuit intellectum, quod tamen fides antiqua pepererat, multis paucorum fraude deceptis, haeretica impietas sub haeretico imperatore Constantio labefactare tentavit. Sed post non longum tempus libertate fidei catholicae praevalente, posteaquam vis verbi, sicut debuit, intellecta est, Homousion illud catholicae fidei sanitate longe lateque defensum est*“<sup>18</sup>.

Exakt auf die angesprochene Synode von Rimini (359) zieht sich Maximinus jedoch zurück: „*Ego illam teneo fidem quae Arimini a trecentis et triginta episcopis non solum exposita, sed etiam subscriptionibus firmata est*“<sup>19</sup>. Dem korrespondiert das charakteristische *methodische* Postulat, eine Auseinandersetzung um die für die Konziliengeschichte dieser Zeit unabdingbare terminologische Entwicklung zu unterlassen und sich auf Argumente aus der Schrift zu beschränken – womit er dem Anliegen Augustins durchaus entgegenkommt, nur daß dieser aus hermeneutischen Erwägungen im Zweifelsfall auf das *Wort* ὁμοούσιος verzichten und die *Sache* anhand des biblischen Zeugnisses aufweisen will<sup>20</sup>. Was freilich Maximinus als „Sache“ der

---

*et resurrexit in ea, et ascendit in coelum, et sedet ad dexteram Patris in ea, ad judicandos vivos et mortuos est venturus in ea, et in regno suo, ei qui ille subiecit omnia, erit subjectus in ea*“.

<sup>17</sup> Studer (wie Anm. 11) 134. – Dabei ist die „Sache“ (*res*) für ihn wichtiger als das Wort (*verbum*), sofern es angesichts der Sprachdifferenzen der hermeneutisch verantworteten Übersetzung bedarf (ep. 238,1,4; CSEL 54, 535,18–536,4 Goldbacher); Schmaus (wie Anm. 14) 116 f. Anm. 6; Sieben (wie Anm. 12) 88.

<sup>18</sup> C. Maxim. II 14,3 (PL 42, 772). Vgl. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen<sup>3</sup> 1972 (= 1993) 280–293. In den westlichen Kirchen ist – trotz des endgültig erst durch die Synode von Konstantinopel 360 erfolgten Verbotes der Diskussionen um das ὁμοούσιος – „Rimini“ der Inbegriff des triumphierenden Arianismus geblieben; vgl. etwa noch die Vorschrift des III. Konzils von Toledo (589): „*Quicumque Ariminense concilium non ex toto corde respuerit et damnaverit, anathema sit.*“ (Anathema XVII; MHS.C 5, 82,387 f. Rodríguez/Martínez Díez).

<sup>19</sup> Coll. c. Maxim. 2 (PL 42, 710). Die Frage nach der Autorität der Synoden greift Augustin auch in c. Maxim. II 14,3 (ebd. 772) auf. – Zu Rimini siehe Hanns Christof Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche* (= BHTh 73), Tübingen 1988, 23–40.

<sup>20</sup> Ep. 238,1,5 (CSEL 57, 536,17–20 Goldbacher): „*sic ergo et ὁμοούσιον, quod in auctoritate diuinorum librorum cogebamur ostendere, etiamsi uocabulum ipsum non ibi inueniamus, fieri posse, ut illud inueniamus, cui hoc uocabulum recte adhibitum iudicetur.*“ Siehe dagegen coll. c. Maxim. 1 (PL 42, 709); Markschies (wie Anm. 3) 94: „Die lateinische homöische Theologie scheint [gegen den Neunizänismus] vor allem auf der Basis biblischer Zitatketten argumentiert zu haben.“

Diskussion um Nizäa und Rimini ansieht, ist im einzelnen schwer zu bestimmen<sup>21</sup>:

- Der inhaltliche Hauptstreitpunkt hinsichtlich der Trinitätslehre liegt für ihn darin, daß die nizänische Theologie „*tres aequales*“ kennt, die dann auch „*tres innati*“ sein müßten<sup>22</sup>.
- Christus ist durchaus der von Gott geborene Sohn, nicht jedoch dem Vater wesensgleich, sondern: „*Consonans ergo et conveniens est Filii voluntas ad voluntatem Patri*“<sup>23</sup>.
- Der Geist kann nicht in einem gleichermaßen engen Verhältnis zum Vater stehen wie der Sohn, denn ansonsten wäre auch er „*haeres omnium*“, und es gäbe „*duo unigeniti*“<sup>24</sup>.

Das zugrundeliegende Prinzip des Homöertums vom Typ des Maximinus läßt sich dahingehend formulieren, daß verschiedene Personen nicht das gleiche Wesen besitzen können – da die Schrift nicht von einem wie auch immer substantiell definierten Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Geist spricht. Die Einheit von Vater und Sohn (Joh 10,30) ist nicht im Wesen, sondern im Willen begründet<sup>25</sup>. In diese Reziprozität läßt sich freilich der Geist nicht mehr einzeichnen, für dessen trinitarische Stellung Maximinus offensichtlich die Begriffe fehlen<sup>26</sup>. Für ihn scheint entscheidend zu sein, daß aufgrund der unbezweifelbaren Differenz von Vater (*innatus*) und Sohn (*natus*) eine wesensmäßige Gleichheit ausgeschlossen sein muß.

Genau angesichts dieser Herausforderung setzt die positive Selbstverortung Augustins als dezidiert nizänischer Theologe an: „*Ariani quippe et Eunomiani, non alii haeretici, nos vocitant Homousianos, quia contra eorum errorem graeco vocabulo ὁμοούσιον defendimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum, id est, unius ejusdemque substantiae, vel, ut expressius dicatur, essentiae, quae οὐσία graece appellatur; quod planius dicitur, unius ejusdemque naturae*“<sup>27</sup>. Jenseits der diffizilen Frage nach der angemessenen Übersetzung von οὐσία wird schon in einer frühen – deutlich auf N anspielenden – Predigt die Gleichheit des Sohnes hinsichtlich des Vaters, die Gleichrangigkeit des Gezeugten mit dem Er-

<sup>21</sup> In Augustins eigenem Koordinatensystem der Irrlehren ist er weder den Arianern (die den Sohn und den Geist als Geschöpfe bezeichneten) noch den „Semiarianern“ zuzuordnen (die er im Anschluß an Epiphanius mit dem Stichwort ὁμοούσιον = *similis essentiae* verbindet), unter die allerdings gewissermaßen auch die „Makedonianer“ fallen, die nur „halbe Ketzer“ sind, insofern sie lediglich den Geist als Geschöpf betrachten. Vgl. die einschlägigen Artikel im „Ketzerkatalog“: haer. 49; 51; 52 (PL 42, 39).

<sup>22</sup> Coll. c. Maxim. 11 (PL 42, 714).

<sup>23</sup> Coll. c. Maxim. 8.20 (PL 42, 726.736).

<sup>24</sup> Coll. c. Maxim. 14 (PL 42, 730).

<sup>25</sup> Coll. c. Maxim. 22 (PL 42, 737). Vgl. die Erläuterung des Maximinus zu Joh 17,21–23: „*dilectionis fecit mentionem, et non substantiae*“.

<sup>26</sup> Vgl. den Vorwurf Augustins (c. Maxim. I 16; PL 42, 755): „*Deus est et Filius, quod et vos vultis; Deus est et Spiritus sanctus, etsi non vultis*“. Das gilt ähnlich schon für den *sermo Arianorum*, in dem der Geist lediglich durch seine Inferiorität dem Sohn gegenüber beschrieben wird (serm. Arian. 10–27; PL 42, 680 f.); Er ist *per Filium factus* (10) und *Filio subditus* (17); dieser wiederum ist *Deus et Dominus Spiritui* (25).

<sup>27</sup> So c. Arian. 36,34 (PL 42, 707) gegen serm. Arian. 34 (ebd. 682).

zeuger als entscheidende Aussage konstituiert: „*Sed creditis eum aequalis esse patri, deum de deo, uerbum apud deum, uerbum deum, per quod facta sunt omnia, lumen de lumine, coaeternum illi qui genuit, unum cum illo qui genuit*“<sup>28</sup>. Entsprechend fungiert gerade Joh 10,30 als Kardinalbeleg<sup>29</sup>. Für Augustin ist daher – gegen die oben skizzierte Position des Maximinus – nicht der *Wille*, sondern das *Wesen Gottes* das zentrale Problem; wenn dieses dahingehend gelöst ist, daß sowohl der Vater als auch der Sohn jeweils Gott sind und dennoch nicht einfach additiv als zwei Götter aufgefaßt werden dürfen, dann ist es nur noch eine logische Konsequenz (aber eben mit einem spezifischen Gefälle!), daß die Trinität auch dem Willen nach geeint ist: „*Tres enim personae sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus; et his tres quia unius substantiae sunt, unum sunt, et summe unum sunt, ubi nulla naturarum, nulla est diversitas voluntatum*“<sup>30</sup>.

### 3. Gottes Wesen und Wille zwischen Nizäa und Konstantinopel

Die Diskussion zwischen Augustin und Maximinus spitzte sich hinsichtlich der Einheit von Vater und Sohn darauf zu, daß der Nizäner diese im gemeinsam geteilten *Wesen* begründet sah, der Homöer dagegen in der Übereinstimmung des *Willens*. Dies soll im folgenden mit einer Hypothese in Verbindung gebracht werden, die den theologischen Fortschritt vom „Alt-“ zum (griechischen) Neunizänismus gerade in dem Wechsel des Focus vom *Wesen Gottes* auf seinen *Willen* sieht – und zwar durchaus in Fortschreibung der nizänischen Homousie. Den Ausgangspunkt dafür stellt eine Beobachtung am Text des Nizänums dar. Die erste (ontologische) christologische Aussagenreihe lautet bekanntlich: [πιστεύομεν] εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ*, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί<sup>31</sup>. Im Bekenntnis von 381 wird dagegen weder die Zeugung des Sohnes „aus dem Wesen des Vaters“ ausgesprochen, noch wird er als „Gott von Gott“ bezeichnet. Im vorliegenden Zusammenhang ist dies insofern bedeutsam, als die spezifisch augustianische Interpretation des nizänischen ὁμοούσιος sich dadurch auszeichnet, daß sowohl *ex substantia/essentia Patris* als auch *Deus de Deo* eine zentrale systematische Rolle spielen, wie unten (Abschnitt IV) zu zeigen sein wird, daß also der augustianischen Einheitskonzeption eine Begrifflichkeit zugrundelegt, welche im NC als dem konziliaren Interpretament des griechischen Neunizänismus erheblich modifiziert worden ist. Diese zentrale Weichen-

<sup>28</sup> Sermo 9,4 (CChr.SL 41, 113,144–114,147 Lambot); vgl. Studer (wie Anm. 12) 406 f.

<sup>29</sup> Vgl. dazu bes. Ep. 238,2,10; 2,12; 4,28 (CSEL 57, 540,17 f.; 541,18 f.; 542,1; 554,18 f. Goldbacher).

<sup>30</sup> C. Maxim. II 10,2 (PL 42, 765). Augustin spricht hier ohne die anderswo anklingende Zurückhaltung von *personae*; vgl. dagegen trin. V 9,10 (CChr.SL 50, 217,10 f. Mountain/Glorie): „*Dictum est tamen, Tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*“.

<sup>31</sup> DH 125; die in NC weggefallenen Teile sind kursiviert.

stellung auf dem Weg vom Nizänum zum *griechischen* Neunizänismus soll zunächst skizziert werden, bevor nach ihrem Verhältnis zum *lateinischen* Neunizänismus *augustinischer* Provenienz zu fragen ist.

Daß im Bekenntnis von 381 die genannten nizänischen Wendungen fehlen, ist zwar oft konstatiert, bis vor kurzem aber noch nicht theologisch interpretiert worden, obwohl es sich dabei zweifelsohne um „eine mit voller Absicht formulierte Gegenthese gegen die Hauptlehre des Arianismus“ handelt<sup>32</sup>. Es ist das Verdienst von Seong-Cheol Kong, in seiner 1995 eingereichten Marburger Dissertation einen Weg zur Lösung dieser Frage gewiesen zu haben, der ihre Signifikanz für den griechischen Neunizänismus deutlich werden läßt und zugleich indirekt ein Licht auf die Tatsache zu werfen vermag, daß (und warum) Augustin diese Wendungen nicht nur rezipiert, sondern zu Grundbausteinen seiner lateinisch-neunizänischen Trinitätstheologie gemacht hat<sup>33</sup>.

Der entscheidende Impuls, der zur vorliegenden Textgestalt des NC *ohne* den Passus ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς führte, ist nach Kong die *Problematik der Gottheit des Geistes*, die seit den 350er Jahren die theologische Diskussion um den im eigentlichen Sinne „trinitarischen“ Aspekt bereicherte und zugleich die Defizienzen der ursprünglichen nizänischen Formulierung deutlich werden ließ: Nicht nur fehlte in N jegliche *positive* Bestimmung über den Heiligen Geist; auch war die Ursprungsbeziehung von Vater und Sohn in einer Weise konstruiert, daß eine dritte Person keinen gleichberechtigten (wesensgleichen) Platz im Sinne einer Ausweitung der Homousie einnehmen konnte – sonst ergäbe sich konsequenterweise ein zweiter Sohn, denn es wurde ja als charakteristisch für den *wesensgleichen* Sohn betrachtet, *aus dem Wesen des Vaters gezeugt* zu werden. In Nizäa hatte sich das antiarianische

<sup>32</sup> Kelly (wie Anm. 18) 233. Gerade von ihm wird dieses Phänomen bewußt marginalisiert: Zwar wird zutreffend die klassische These Harnacks kritisiert, daß in dieser terminologischen Variation ein Sieg der „homöusianischen Partei“ zum Ausdruck komme (ebd. 328 f.), denn die Wendung ἐκ τῆς οὐσίας war für diese Theologen – anders als das ὁμοούσιος selbst – durchaus annehmbar (vgl. Athanasius, syn. 41,2 [Werke II/7, 266, 32 f. Opitz] sowie das homöusianische Credo bei Epiphanius, haer. 73,6; GCS Epiph. III, 276,9–12 Holl: πατέρα μὲν ἕξ ἑαυτοῦ γεγεννητότα ἄνευ ἀπορροίας καὶ πάθους τὸν υἱόν, υἱὸν δὲ ὅμοιον [καὶ] κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρὸς, τέλειον ἐκ τελείου, μονογενὴ ὑποστάνα). Die *positive* Erklärung Kellys (ebd. 329) erscheint demgegenüber jedoch defizient: „Das Bekenntnis war vor allem eine Formel für liturgische Zwecke, und während es wünschenswert war, es auf die nizänische Orthodoxie auszurichten, war es sicher unnötig, alle nizänischen Wendungen einzuarbeiten“. Es stellt sich in jedem Fall die Frage nach einem entsprechenden *Auswahlkriterium!* Ebenso unzureichend ist die Vermutung einer „liturgischen Glättung“ bei Staats (wie Anm. 7) 162, und Drecoll (wie Anm. 3) 15, wobei eine liturgische Verwendung von NC lediglich *postuliert* wird, ohne für die Zeit vor Chalkedon (451) quellenmäßig belegt zu sein. Daß die über N hinausgehenden Worte in NC „aus der Gemeindepraxis erwachsene Interpretamente“ sein könnten, erklärt noch nicht den gleichzeitigen und ersatzlosen Wegfall des „berühmten definitorischen Einschubs von 325“ samt dem folgenden θεὸν ἐκ θεοῦ (zu Wolf-Dieter Hauschild, Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: TRE 24 [1994] 444–456, hier 448 f.).

<sup>33</sup> Seong-Cheol Kong, Gottes Wesen und Wille in den trinitätstheologischen Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts. Von Nizäa 325 bis Konstantinopel 381, Diss. theol. Marburg 1995.

Interesse vorrangig darauf gerichtet, den Sohn möglichst nahe an den Vater zu rücken, um seine Gottheit zu sichern<sup>34</sup>; dies drückt sich darin aus, daß das *göttliche* Wesen zugleich das *väterliche* sein mußte. Die Frontstellung zeigt sich an der schon früh geäußerten Kritik des Euseb von Nikomedien an Formulierungen wie *ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ* [sc. πατρὸς] bzw. *ἐκ τῆς οὐσίας τῆς πατρικῆς*, die entsprechend hinter der Entstehung der in N befindlichen Wendung stehen dürften<sup>35</sup>. Nicht nur Arius selbst, auch die *sensu stricto* antiarianischen Eusebianer unterschieden Gottes Wesen und Willen und führten die Zeugung des Sohnes alleine auf einen göttlichen Willensakt (eine „Schöpfung aus dem Nichts“) zurück, um sie nicht als „materialistische Emanation“ verstehen zu müssen. „Der Wille als die Wirkkraft Gottes muß vom Wesen Gottes getrennt sein“<sup>36</sup>.

Auf dieser Linie der Verhältnisbestimmung zwischen Vater und Sohn über den Willen, nicht über das Wesen, führten seit den 350er Jahren *Aëtius* und vor allem *Eunomius* einen radikalisierten Kampf gegen die „sabellianisierende“ Tendenz von N<sup>37</sup>. Mit der Behauptung der *Zeugung* (nicht Erschaffung!) *des Sohnes aus dem Nichts* sollte der Wesensunterschied zum Vater gesichert werden, ohne dabei die Gottheit des Sohnes als solche zu bestreiten – unter strikter Ablehnung des *ὁμοούσιος* (wie gleichermaßen des *ὁμοιούσιος*)<sup>38</sup>. Gott ist dem Wesen nach ungezeugt (*ἀγέννητος*), Christus hingegen ist gezeugt (*γεννητός*) – demnach kann eine Wesensgleichheit nicht behauptet werden, ist doch die Zeugung eine *begrenzte, vom Willen gesteuerte und daher kontingente Wirksamkeit* des als *wesenhaft unendlich* vorgestellten Gottes<sup>39</sup>. Und wiederum nur von dieser Zeugung abgeleitet ist die

<sup>34</sup> So Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, 163–172.

<sup>35</sup> Urkunde 8,3.6 (Brief an Paulinus von Tyrus), in: Athanasius. Werke III/1, 16,3 f.16 Opitz.

<sup>36</sup> Kong (wie Anm. 33) 59 f.; vgl. ebd. 67: „Ist Gott seinem Wesen nach ungezeugt, darf seine Wirkkraft nicht wesensmäßig sein!“ Euseb von Nikomedien identifiziert die Formel *ἐκ τῆς οὐσίας* mit einer Wesensemanation; Urk. 8,5 (als Kommentar zu Prv 8,22): *εἰ δὲ ἐξ αὐτοῦ, τουτέστιν ἀπ’ αὐτοῦ ἦν ὡς ἂν μέρος αὐτοῦ ἢ ἐξ ἀπορροίας τῆς οὐσίας, οὐκ ἂν ἔτι κτιστὸν οὐδὲ θεμελιωτὸν εἶναι ἐλέγγο* (Athanasius. Werke III/1, 16,12 f. Opitz).- Daß Kong durchgehend von „Arianern“ spricht, ist m.E. angesichts der offensichtlichen Differenzen zwischen Arius und den beiden Euseben reichlich irreführend, auch wenn sein Nachweis einer vergleichbaren Willenskonzeption durchaus überzeugt.

<sup>37</sup> Kong (wie Anm. 33) 89 f.; vgl. auch Hanson (wie Anm. 34) 598–636.

<sup>38</sup> Kong (wie Anm. 33) 103 f.

<sup>39</sup> Karl-Heinz Uthemann, *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*, in: ZKG 104 (1993) 143–175, hier 154, skizziert die Position des Eunomius folgendermaßen: Wenn man „zwischen beiden, Sein und Wirken, eine ontologische, nicht nur axiologische Korrelation behauptet, dann werde man das Verhältnis von Vater und Sohn, sofern das Namwort ‚Vater‘ *ἐνέργεια* benennt, nur sabellianisch bestimmen können“. Vorausgesetzt ist dabei seine spezifische „Namenstheorie“ (die freilich nicht nominalistisch mißverstanden werden darf): Zwei Wirklichkeiten (*πράγματα*) müssen notwendigerweise mit demselben Namen benannt werden, wenn sie an demselben Wesen (*οὐσία*) teilhaben; „wenn also dem Vater als auf den Sohn Bezogener eine Wesensbeziehung zum Sohn oder eine seinshafte Ähnlichkeit mit dem Sohn zukommt, dann müßte

Erschaffung des Heiligen Geistes aus dem Sohn<sup>40</sup>, dem ebenfalls keine wesensmäßige Verbindung zu Vater und/oder Sohn eignet, wobei zu beachten ist, daß zwar die Gottheit des Geistes kategorisch bestritten, die Pneumatologie jedoch grundsätzlich untrennbar (und für die nachfolgende theologische Diskussion bis Konstantinopel unabwendbar) mit dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn verbunden wurde. Das nizänische ὁμοούσιος hinsichtlich Vater und Sohn war demgegenüber an den *wesensmäßig verstandenen Zeugungsakt* geknüpft – und konnte die Gottheit des Geistes nicht als ebenso wesensmäßige Existenzform integrieren, so daß das von N vorgegebene Homousios innerhalb dieses neuen Paradigmas uminterpretiert werden mußte, um die Wesensgleichheit der drei göttlichen Hypostasen ausdrücken zu können<sup>41</sup>. Die *wesensmäßige Zeugung* des Sohnes verhinderte, einen analogen wesensmäßigen τρόπος τῆς ὑπάρξεως für den Geist zu konstruieren<sup>42</sup> – ein Problem, das in dieser Gestalt neu war und den faktisch „binitarischen“ (subordinatianischen) Streit erst zum tatsächlich *trinitarischen* machte.

Den Weg zu einer Lösung ebnete die alexandrinische Synode von 362 mit der Freigabe der recht verstandenen und genau abgegrenzten *trinitarischen* Rede von *einer* bzw. von *drei* Hypostasen als fortan normativer Auslegung von N, wobei freilich für Athanasius selbst weiterhin die *Synonymität* von Usia und Hypostasis galt<sup>43</sup>. Damit war durch die notwendig gewordene Abgrenzung von den antinizänischen Konsequenzen der eunomianischen Willenskonzepktion (deren Logik die kappadozischen Theologen gleichwohl anerkannten<sup>44</sup>) eine Vorentscheidung über die Reformulierung des nizäni-

---

der Vater auch Sohn und der Sohn auch Vater genannt werden können. M.a.W. ein Bekenntnis zum ὁμοούσιος bzw. ὁμοιούσιος kann sich nicht gegen den Sabellianismus, nicht gegen Markell von Ankyra und Photinus abgrenzen“ (ebd. 150 Anm. 49 mit Verweisen auf Apol. 6,12–15; 9,9–15; 24,22–28).- Vgl. Kong (wie Anm. 33) 118–121.

<sup>40</sup> Kong (wie Anm. 33) 128 f.

<sup>41</sup> Dies gilt analog für den Lehrtext des Konzils von Serdika (342/43), das Athanasius nicht umsonst 362 als „πιττάκιον“ (Tom. ad Ant. 5,1; PG 26, 800C [= 323,11 Opitz]) aus seiner als normativ konzipierten Stellung zu verdrängen suchte. Vgl. § 11: πιστεύομεν καὶ παραλαμβάνομεν τὸν παράκλητον τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὅπερ ἡμῖν αὐτὸς ὁ κύριος ἐπηγγείλατο καὶ ἔπεμψε (zit. nach Ulrich [wie Anm. 5] 54,78–55,80).

<sup>42</sup> Kong (wie Anm. 33) 139.

<sup>43</sup> Dies betont Adolf Laminski, Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert (= EthSt 23), Leipzig 1969, 134 f.- Zu der alexandrinischen Synode und ihrem Tomus vgl. zuletzt Marksches (wie Anm. 3) 77; weiterhin grundlegend sind die Arbeiten von: Martin Tetz, Über nikäische Orthodoxie. Der Tomus ad Antiochenos des Athanasius von Alexandrien (1975); Ein enzykliches Schreiben der Synode von Alexandrien (1988); beide Studien finden sich in: ders., Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius, Wilhelm Geerlings/Dietmar Wyrwa (Hrg.) (= BZNW 78), Berlin-New York 1995, 107–134; 207–225.

<sup>44</sup> Kong (wie Anm. 33) 142–147. Nach Uthemann (wie Anm. 39) 145 f. mit Anm. 14, findet innerhalb dieses Paradigmas ein Wechsel der Leitdifferenz von (eunomianisch) ἀγέννητον – γεννητόν zu (neunizänisch) ἄκτιστος – κτιστός statt (vgl. ebd. 159 f. mit Anm. 107). So Gregor von Nyssa, Eun. III 6,66 (GNO II, 209, 19–21 Jaeger): Τῶν γὰρ ὄντων πάντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τὸ κτιστὸν καὶ ἄκτιστον τὴν τομὴν ἔχει, τὸ μὲν ὡς αἴτιον τοῦ γεγονότος, τὸ δὲ ὡς ἐκείθεν γεγόμενον.

schen Glaubens auf der Synode von Konstantinopel 381 gefallen: „Das Fehlen des nizänischen Ausdrucks [sc. ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς] bedeutet, daß die wesensmäßige Zeugungsweise als der Grund der Behauptung des Wesensunterschiedes des Hl. Geistes vom Sohn und als das Hindernis der Trinitätslehre erkannt und beseitigt ist. D.h. man kann aus dem Fehlen des nizänischen Ausdrucks ‚aus dem Wesen des Vaters‘ folgern, daß C nicht nur die Gottheit des Hl. Geistes, sondern auch seine Homousie enthält“<sup>45</sup>. Selbst wenn in NC die Ausweitung der christologischen Prädikate auf den Heiligen Geist fehlt – er wird weder als θεός noch als ὁμοούσιος bezeichnet –, wird doch *via negationis* eine Asymmetrie beseitigt, die dem pneumatologischen Dogma zuvor entgegenstand. Statt wesensmäßiger Zeugung gleichermaßen „willensmäßige“ Hervorgänge von Sohn und Geist aus dem Vater (nicht aus seiner οὐσία) – so könnte man den Ertrag dieser fundamentalen Akzentverschiebung in Richtung Neunizänismus *positiv* ausdrücken<sup>46</sup>.

Dabei ist nicht zu vergessen, daß aus dem explizit antiarianischen Artikel des Nizänums auch die Wendung θεὸν ἐκ θεοῦ in NC fehlt<sup>47</sup>. Wenn überhaupt beachtet, so lautet die gängige Erklärung, daß diese „neben dem gewichtigeren ‚wahrer Gott von wahren Gott‘ mit Recht entbehrlich schien“<sup>48</sup>. Mag dies im Grundsatz natürlich stimmen, so ist doch m.E. auf den Sachverhalt hinzuweisen, daß die Formel θεὸν ἐκ θεοῦ in den 350er Jahren Bestandteil des Standardvokabulars der *homöischen* Bekenntnisse war – so bekennt die 4. Sirmische Formel den Sohn Gottes als γεγεννημένον δὲ μονογενῆ, μόνον ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς<sup>49</sup>. Nach Hilarius von Poitiers ist es geradezu für die Homöer programmatisch (wenn auch seiner Ansicht nach

<sup>45</sup> Kong (wie Anm. 33) 150.

<sup>46</sup> Einen signifikant anderen Weg beschritt der schon 381 verurteilte Apollinaris von Laodicea in seiner Κατὰ μέρος πίστις, indem der wesenhafte Ursprung aus dem Vater *auch auf den Heiligen Geist* ausgedehnt wurde, um die Homousie zu sichern: ὁμολογοῦμεν ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ μίαν τὴν οὐσίαν τῆς τριάδος, φυσικῶς ἀγεννητοῦ μὲν ὄντος τοῦ πατρὸς, γεννηθέντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐκ πατρὸς ἀληθινῆ γεννήσει, οὐ ποιήσει τῆ ἐκ βουλήσεως, τοῦ τε πνεύματος ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἀιδίως ἐκπεμφθέντος, ἀγιαστικοῦ τῆς ὅλης κτίσεως (zit.n. Hans Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Tübingen 1904, 180,12–18). Ähnlich in dem fälschlich Athanasius zugewiesenen *Dialogus de Sancta Trinitate III*: Ἄλλ' ὁ μὲν Υἱὸς ἐκ τῆς οὐσίας [τοῦ πατρὸς] γεγέννηται, καὶ διὰ τοῦτο μονογενῆς Υἱός· τὸ δὲ Πνεῦμα ἐκ τῆς οὐσίας ἐκπορεύεται (PG 28, 1208D; ähnlich ebd.: 1209A); vgl. dazu Hanson (wie Anm. 34) 768 f.

<sup>47</sup> Bei Kong findet die Wendung „Gott von Gott“ keine Berücksichtigung (wie bei Hanson [wie Anm. 34] 816, wo sie schlichtweg übersehen wird!). Auch Staats (wie Anm. 7) 162, konstatiert nur, daß sie fehlt.

<sup>48</sup> Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (= FKDG 15), Göttingen 1965, 158. Nach Drecoll (wie Anm. 3) 15, wird eine „Wiederholung“ (angesichts von θεὸν ἀληθινὸν κτλ.) „vereinfacht“.

<sup>49</sup> Athanasius, syn. 8,4 (Werke II/6, 236,28 f. Opitz); ebenso formuliert das Dekret des *Concilium Ariminense*, das von Augustins Kontrahenten Maximinus ins Feld geführt wird: „*natum autem unigenitum solum ex solo Patre, Deum ex Deo, similem genitori suo patri secundum scripturas*“ (überliefert bei Hieronymus, c. Lucif. 17; PL 23, 179B). Vgl. schließlich auch die Formel von Konstantinopel (360) bei Athanasius (syn. 30,2–10; Werke II/7,

selbstwidersprüchlich!), zwischen *deus* und *deus verus* zu unterscheiden, um die Göttlichkeit des Sohnes wie auch seine kategoriale Unterschiedenheit vom Vater in Worte fassen zu können<sup>50</sup> – was somit bis 378 als „Normaltheologie“ jedenfalls der östlichen Reichshälfte zu gelten hatte. Daher könnte das Fehlen des nackten „Gott von Gott“ in NC nicht als „liturgische Glättung“, sondern als *antihomöische Pointe* verstanden werden, insofern mit ἀληθινὸς θεός für den Sohn – wie schon in Nizäa! – genau die Prädikation hervorgehoben wird, die in den homöischen Formeln (abgesehen von Konstantinopel 360) ausschließlich dem Vater vorbehalten war<sup>51</sup>.

#### 4. Nizänischer Glaube und nizänische Terminologie bei Augustin

Im folgenden wird zu fragen sein, welche Rolle die Passage *ex substantia Patris, Deum de Deo* in der Theologie Augustins und damit als Paradigma der westlichen NC-Rezeption spielte, wobei vorauszuschicken ist, daß sich bei Augustin eine spezifische Dialektik zeigt: Einerseits ist ihm die (seit dem *Tomus ad Antiochenos* unhintergebar formulierte) Frage der Vereinbarkeit von „eins und drei“ vorgegeben; andererseits spielt zu deren Bewältigung die „binitarische“ Terminologie des Nizänums eine nicht zu unterschätzende Rolle. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß der 362 in Alexandrien formulierte Kompromiß zwar (an die antiochenischen Meletianer adressiert) den Weg zur kappadozischen Dissoziation μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις und damit die Rezeption des nizänischen ὁμοούσιος für die Homöusianer (bzw. für ehemalige Homöer wie Meletius selbst) ermöglichte<sup>52</sup>, aber auch die „homousianische“ Identifikation von οὐσία und ὑπόστασις keinesfalls ausschloß: „ἀλλ' ὑπόστασιν μὲν λέγομεν ἡγοούμενοι ταῦτόν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν, μίαν δὲ φρονοῦμεν διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱὸν καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως μίαν γὰρ θεότητα καὶ μίαν εἶναι

258,26–259,20 Opitz) und die diesbezüglich nur marginal von Sirmium IV abweichende Formel von Nike (Ausnahme: γεγεννηκῶτι statt γεννήσαντι; zit. bei Theodoret, h.e. II 21,3; GCS N.F. 5, 145,7–9 Parmentier-Hansen).

<sup>50</sup> Hilarius, trin. V 14 (CChr.SL 62, 163,10–15 Smulders); ähnlich Ambrosius, fid. V 1,22.27 (CSEL 78, 224,35–38; 226,80–82 Faller); vgl. dazu Schmaus (wie Anm. 14) 117 Anm. 1.

<sup>51</sup> Vgl. Athanasius, syn. 8,4 (Werke II/6, 235,24 Opitz [4. Sirmische Formel]); Theodoret, h.e. II 21,3 (GCS N.F. 5, 145,4 Parmentier-Hansen [Formel von Nike]); Hieronymus, c. Lucif. 17 (PL 23, 179A [Dekret von Rimini]). – Schon die 4. Antiochenische Formel bietet aus N zwar θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, nicht aber θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ (Athanasius, syn. 25,2; Werke II/7, 251,1 Opitz).

<sup>52</sup> Nach Brennecke (wie Anm. 2) 244, sind die Meletianer „die ersten Neunizäner in der Dogmengeschichte“. Allerdings formuliert diese Gruppe in einem Brief an Jovian (363) ihre Orthodoxie *homöusianisch* (ebd. 248): σημαίνουσης ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη, καὶ ὅτι ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί (zit. bei Socrates, h.e. III 25,14; GCS N.F. 1, 226,21 f. Hansen) – wobei die „altnizänische“ wesensmäßige Zeugungsaussage des Tomus rezipiert wird! – Zur Ausarbeitung dieser kappadozischen Dissoziation vgl. die Studie von Christoph Marksches, Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie“? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen nunziani-

τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν καὶ οὐκ ἄλλην μὲν τὴν τοῦ πατρὸς, ξένην δὲ τούτου τὴν τοῦ υἱοῦ καὶ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος<sup>53</sup>.

Immerhin ging es ja um die Suffizienz des *Nizänums* als integrierende Formulierung des christlichen Glaubens; gegen die homöischen Formeln von Sirmium bis Konstantinopel (aber auch gegen das „markellische“ Serdicense) sollte die *ipsissima vox* von Nizäa erhoben werden. Die Berücksichtigung dieser „homousianischen“ Seite des Kompromisses ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil der *spiritus rector* Athanasius selbst das nizänische ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς nicht nur 362 duldete, sondern in seiner Verteidigung des Bekenntnisses von Nizäa auch als unaufgebbaren Bestandteil der theologischen Tradition deutete<sup>54</sup>.

Die Vermittlung des *Tomus* in den Westen hängt wesentlich mit der Rückkehr der verbannten abendländischen Bischöfe nach dem Ende der Herrschaft Konstantius' II. zusammen<sup>55</sup>; dabei kann vorausgesetzt werden, daß beide Seiten des Kompromisses bekannt waren<sup>56</sup>. Die bleibende Relevanz der nizänischen Formulierung *ex substantia Patris* für die Bekenntnisbildung im lateinischen Sprachraum bezeugt zunächst ihre Erwähnung in der wohl 378 entstandenen Kurzversion des *Tomus Damasi*: „*Si quis non dixerit Filium natum de Patre, id est de substantia divina ipsius: haereticus est*“<sup>57</sup>. Daneben muß

scher Theologie, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hrg.), Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. X: Trinität (= MThSt 49), Marburg 1998, 51–94.

<sup>53</sup> *Tomus ad Antiochenos* 6,2 (PG 26, 801C = [324,17–21 Opitz]). Bei Marksches (wie Anm. 3) 78–93, wird das *Nebeneinander* dieser beiden Passagen m.E. nicht genügend beachtet.

<sup>54</sup> *De decr. Nic. syn.* 25,2 (Athanasius. Werke II/1, 21,1–7 Opitz); *syn.* 41,3–4 (Werke II/7, 267,3–11). Allerdings gelangte Athanasius hinsichtlich der Korrelation über Einheit und Dreiheit nur zu abgrenzenden Aussagen, nicht zu einer hinreichenden Differenzierung von οὐσία und ὑπόστασις (so Bienert [wie Anm. 1] 181). – Belege für das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς in der Zeit nach Athanasius (und damit parallel zur Entfaltung der kappadozischen Trinitätslehre!) bieten die Bekenntnisformeln bei Epiphanius, *anc.* 118,10; 119,4 (GCS Epiph. I, 147,1; 148,6 f. Holl).

<sup>55</sup> Marksches (wie Anm. 3) 78–81, hebt die Rolle des Euseb von Vercelli hervor.

<sup>56</sup> Hilarius etwa spricht – N explizierend – gegenüber westlichen Bischöfen (*syn.* 84; PL 10, 536BC) von *ex substantia Patris*. Durch diese prolongierte Uneindeutigkeit konnte sich für Augustin überhaupt erst das Problem stellen, wie man ὑπόστασις im Unterschied zu οὐσία übersetzen solle: „*Essentiam dico, quae οὐσία graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus. Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim: ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint, μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine, unam essentiam, tres substantias.*“ (*trin.* V 8,9 f.; CChr.SL 50, 216,41–217,47 Mountain/Glorie).

<sup>57</sup> *Tomus Damasi*, § 11 (DH 163 = EOMIA I/2,1, 288,78–80 Turner); vgl. Marksches (wie Anm. 5) 144–165, zur Unterscheidung der beiden Fassungen von 377/78 bzw. 382. Allerdings ist gegen Marksches (wie Anm. 3) 91 f., darauf hinzuweisen, daß die *substantia divina* durch das nachgestellte *ipsius* eindeutig als Substanz des *Vaters* identifiziert wird. Wenn im lateinischen Neunizänismus „das nizänische ὁμοούσιος so mit der traditionellen *substantia/persona*-Terminologie [ausgelegt wird], daß mindestens eine sachliche Konvergenz zur griechischen Drei-Hypostasen-Theologie in neunizänischer Interpretation entsteht“, dann dürfte der *Tomus Damasi* jedenfalls mit diesem Passus eher ein Zeugnis für einen (protoaugustinischen) lateinischen Neunizänismus *in statu nascendi* darstellen.

auf einen anonymen, um 380 entstandenen *Commentarius in Symbolum Nicaenum* hingewiesen werden, der „*Vnius substantiae cum Patre, quod graeci dicunt homousion*“ folgendermaßen erläutert: „*Non solum ex substantia Patris, sed et unius substantiae dicit. unum, quod ex substantia Patris nascitur filius et est persona secunda; aliud, quod diuinitas non diuiditur, et uirtus paterna quae in filius est non saeparatur [sic!], sed una in duabus personis permanens indiuisa una est, etiam si per aliam personam ministretur*“<sup>58</sup>. In einem anderen, wohl um 400 entstandenen Kommentar zum Nizänum erfährt der Text von N eine signifikante, „altnizänische“ Konzentration: Christus wird beschrieben als „*natum de substantia Dei Patris ipsa, quod grece dicitur homousion*“<sup>59</sup>. Die Göttlichkeit des aus dem Wesen des Vaters gezeugten Sohnes gilt als zentraler Gehalt des Glaubens, „*quod genuit Pater Filium non de tempore sed semper, non aliunde sed de sua substantia, dealitatis [sic!] proprio fonte*“<sup>60</sup>.

Die nizänische Wendung *ex substantia Patris* war im lateinischen Westen auch unter „neunizänischem“ Vorzeichen von Bedeutung. Bei Augustin ist der Passus bereits in seine Symbolauslegung von 393 eingeflossen: „*Naturalis ergo Filius de ipsa Patris substantia unicus natus est, id existens, quod Pater est, Deus de Deo, lumen de lumine*“<sup>61</sup>. Bereits zuvor findet sich nizänische Semantik in einer an Katechumenen gerichteten Predigt bei der *transmissio symboli*: Der allmächtige Gott habe sein schöpfungsmächtiges Wort selbst nicht erschaffen, sondern gezeugt: „*Hic est Deus de Deo; Pater autem Deus, sed non de Deo. Hic est Filius Dei unicus; quia de substantia Patris, coaeternus, aequalis Patri filius nullus alius est*“<sup>62</sup>.

Augustin stellt sich also dergestalt in die nizänische Tradition, daß für ihn der Sohn aus dem Wesen des Vaters *geboren* werden muß (und daher nicht geschaffen sein kann), wenn die nizänische Aussage „*Deus de Deo, lumen de lumine*“ mit antiarianischem Sinn gefüllt werden soll<sup>63</sup>. Nur dann ist Christus nicht-subordinierter, vollkommener Gott. Die Relation „Gott von Gott“ wird demnach erst von der *wesensmäßigen Zeugungsaussage* „Sohn vom Vater“ her recht verstanden: „*Fons ergo de fonte, Filius de Patre, et simul ambo fons unus; lux de luce, Filius de Patre, et simul ambo lux una; sicut Deus de Deo, et simul ambo utique Deus unus*“<sup>64</sup>. Dies kommt in häufig wiederkehrenden Wendungen wie „*Deum Filium de Deo Patre sine tempore genitum*“ zum Ausdruck<sup>65</sup> – das

<sup>58</sup> *Commentarius in Symbolum Nicaenum* VIII (EOMIA I/2,1, 337,3–11 Turner).

<sup>59</sup> *Commentarius alter in Symb. Nic. I* (EOMIA I/2,1, 355,5–7 Turner).

<sup>60</sup> *Commentarius alter in Symb. Nic. II* (EOMIA I/2,1, 356,55.57–60 Turner).

<sup>61</sup> *Fid. symb. IV 6* (CSEL 41, 10,7–9 Zycha).

<sup>62</sup> *Sermo 214,5* (PL 38, 1068); gehalten ca. 391. Vgl. auch *Sermo 213,2* (PL 38, 1061): „*Si Filium unicum, ergo Patri aequalem. Si Filium unicum, ergo ejusdem substantiae cuius est Pater. Si Filium unicum, ergo ejus omnipotentiae cuius est Pater. Si Filium unicum, ergo Patri coaeternum.*“

<sup>63</sup> C. Arian. 17 (PL 42, 696) mit dem dritten Glied „*vita de vita*“; ähnlich bereits 393 in *fid. symb. IV 6* (CSEL 41, 10,7–9 Zycha) sowie wiederholt in *trin.*: II 1,2 (CChr.SL 50, 82,16f. Mountain/Glorie); VI 1,2 (ebd. 229,29); VI 2,3 (ebd. 231,40); VII 3,4 (ebd. 252,41); XV 6,9 (ebd. 471,24).

<sup>64</sup> C. Maxim. II 23,7 (PL 42, 801); vgl. c. Arian. 34,32 (ebd. 706).

<sup>65</sup> C. Maxim. II 18,2 (PL 42, 785); ep. 170,4 (CSEL 44, 625,2–5 Goldbacher): „*Hunc quippe de sua substantia genuit, non ex nihilo fecit, nec eum ex tempore genuit, per quem cuncta*

aber heißt: Um der göttlichen Substanz teilhaftig zu sein, muß der Sohn *aus dem göttlichen Wesen des Vaters* geboren werden. Die Behauptung der Konsubstantialität erfordert also notwendigerweise den Passus *ex substantia Patris* als Explikation von *Deus de Deo* (im Sinne von *essentia de essentia*<sup>66</sup>), denn nur so lassen sich Einheit wie Unterschiedenheit von Vater und Sohn angemessen rekonstruieren<sup>67</sup>.

Augustin geht in seiner Betonung der substantiellen *aequalitas* von Vater und Sohn im Gefolge von Phil 2,6 soweit, daß quasi nur noch die unumkehrbare Relation *Deus de Deo = Filius de Patre* als Unterscheidungsmerkmal der beiden göttlichen Personen übrig bleibt: „*Christus autem aequalis Patri natus erat, non factus; natus de substantia Patris. Unde illum sic commendat apostolus: ‚Qui cum in forma Dei esset, rapinam arbitratus est?‘ Non usurpauit aequalitatem Dei, sed erat in illa, in qua natus erat*“<sup>68</sup>. Diese *aequalitas Patri* wird auch gegen Maximinus – in explizit pronizänisch-apologetischer Abzielung – immer wieder unterstrichen. Zur Begründung der These, daß Macht und Weisheit des Sohnes keine empfangenen Derivate, sondern ihm genuin zu eigen sind, führt Augustin aus: „*Gignendo enim dedit potentiam Pater Filio, sicut omnia quae habet in substantia sua, gignendo dedit ei quem genuit de substantia sua*“<sup>69</sup>. Mit der Zeugung *aus der Substanz* wird gleichzeitig auch der *Gehalt* dieser Substanz vermittelt – getreu der These, daß es an Gottes Substanz keine Akzidentien geben kann, wie es sein müßte, wenn Maximinus' Berufung auf das Konzil von Rimini stichhaltig wäre, das Christus zwar als Gottes Sohn, nicht aber als ihm wesensgleich gelten ließ<sup>70</sup>. Das freilich ist nach Augustin nicht

---

*tempora condidit, quoniam, sicut flamma splendorem, quem gignit, tempore non praecedit, ita pater numquam sine filio fuit“.*

<sup>66</sup> So die Spitzenformulierung von trin. XV 14,23 (CChr.SL 50A, 496,1–4 Mountain/Glorie): „*Verbum ergo dei patris unigenitus filius per omnia patri similis et aequalis, deus de deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia, est hoc omnino quod pater, non tamen pater quia iste filius, ille pater“.*

<sup>67</sup> Studer (wie Anm. 12) 403, betont zurecht, daß durch den Wegfall von ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς in NC das ὁμοούσιος vom Interpretament zum *interpretandum* geworden ist: „Damit war es noch leichter als zuvor, das *homousios*, nunmehr einziger *terminus technicus*, von der entscheidenden Aussage: *natus, non factus* zu isolieren und damit aus einem diese Aussage nur erklärenden Wort den Kern des Glaubensbekenntnisses von 325 zu machen“. Dies ist gegen Ritter (wie Anm. 48) 158, festzuhalten, der argumentiert, daß „doch das entscheidende Stichwort, das *Homousios*, in C festgehalten ist, dessen Sinn nach etwa fünfzigjähriger Diskussion auch ohne jene erläuternde Glosse klar sein mußte“. Zutreffend vermerkt dagegen Oskar Skarsaune, A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325), in: VigChr 41 (1987) 34–54, hier 50, zum ὁμοούσιος: „It is meant to be read in the light of all the preceding statements“.

<sup>68</sup> In euang. Joh. XVII 16 (CChr.SL 36, 179,25–30 Willems); vgl. auch sermo 46,11 (CChr.SL 41, 538,257–259 Lambot): „*Vnicus ille de patris substantia natus, aequalis patri, in forma dei, uerbum per quod facta sunt omnia...“.*

<sup>69</sup> C. Maxim. II 12,1 (PL 42, 767); vgl. II 14,7: „*Non ergo aliquid minus quam Pater habet Filio dedit“* (ebd. 774). Die bestrittene These des Maximinus findet sich in coll. c. Maxim. 12–13 (ebd. 729 f.).- Vgl. in euang Joh. XX 4 (CChr.SL 36, 205,31–33 Willems): „*Quia ergo potentia Filii de Patre est, ideo et substantia Filii de Patre est; et quia substantia Filii de Patre, ideo potentia Filii de Patre est“.*

<sup>70</sup> Coll. c. Maxim. 13 (PL 42, 730): „*Si quis ex nihilo Filium dicit, et non ex Deo Patre, anathema sit!“*

widerspruchsfrei möglich: „*Vos autem nec Filium de Patris substantia genitum vultis, et tamen eum nec ex nihilo, nec ex aliqua materia, sed ex Patre esse conceditis. Nec videtis quam necesse sit, ut qui non est ex nihilo, non est ex aliqua re alia, sed ex Deo, nisi ex Dei substantia esse non possit, et hoc esse quod Deus est de quo est, hoc est, Deus de Deo*“<sup>71</sup>.

Für ihn bilden demzufolge die Homousie und die Prädikation „Gott von Gott“ gemeinsam mit der wesensmäßigen Zeugung des Sohnes einen spezifischen Zusammenhang, aus dem kein Teil mutwillig und ohne Schaden für das System herausgebrochen werden kann. Gerade weil es um den *eingeborenen* Sohn geht, kann die theologische Rede nicht auf halbem Wege stehenbleiben, sondern muß seine Zeugung aus der Substanz des Vaters und damit die umfassende Seinsgleichheit bekennen<sup>72</sup>. Dieses Erbe von Nizäa ist entscheidend für den Neunizänismus augustinuscher Provenienz, und somit ist – gegen Maximinus und das Konzil von Rimini – die Homonsie die einzig angemessene Auslegung von Joh 10,30, die selbst von menschlicher Erfahrung her zugänglich ist: „*Caro de carne nascitur, filius carnis de substantia carnis nascitur... Sic filios cum parentibus unius esse substantiae, multo magis potuisse verum gignere Filium de sua substantia, et unam cum vero Filio habere substantiam*“<sup>73</sup>.

Mit der Analogie der Elternschaft ist nun allerdings der kritische Punkt in Augustins Konzeption berührt, der sich mit dem oben skizzierten Problem des Nizänums deckt: Wie läßt sich die Vater-Sohn-Verbindung auf eine dritte Person ausweiten – gibt es ein *tertium* in dem in sich geschlossenen, nicht reziproken Dual *ingenitus – genitus*?<sup>74</sup> Maximinus selbst lenkt Augustins Aufmerksamkeit im Kontext der Diskussion der *fides nicaena* auf das Dilemma, das darin besteht, daß ein *zweiter* Ursprung in der Substanz des Vaters einen zweiten Sohn und damit eine logische Unmöglichkeit produzieren würde (denn Christus ist *unigenitus filius*), daß jedoch ein nicht-substanzhafter Ursprung den Geist dem Sohn subordinieren würde<sup>75</sup>. Daraus ergibt sich für

<sup>71</sup> C. Maxim. II 14,2 (PL 42, 771); vgl. auch II 14,4 (ebd. 773).

<sup>72</sup> Studer (wie Anm. 12) 410.- Vgl. dazu c. Maxim. II 18,1 (PL 42, 785) als Auslegung von Ps 109,3 LXX: „*Non enim quemadmodum corporis humani sunt membra disposita, sic habet uterum Deus; sed verbum translatum est a corporali ad incorporalem substantiam, ut intelligeremus de Patris substantia genitum unigenitum Filium; ac per hoc quid aliud quam unius ejusdemque substantiae?*“

<sup>73</sup> C. Maxim. II 14,3 (PL 42, 772). Daher kann sogar – methodisch, nicht sachlich! – die unbestreitbare Autorität des Konzils gegenüber der schriftgestützten Argumentation zurücktreten (ebd.): „*Sed nunc nec ego Nicaenum, nec tu debes Ariminense tanquam praepudicaturus proferre concilium. Nec ego hujus auctoritate, nec tu illius detineris: Scripturarum auctoritatibus, non quorumque propriis, sed utrisque communibus testibus, res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione concertet*“.

<sup>74</sup> Das Problem deutet sich schon in Comm. in Symb. Nic. III an (EOMIA I/2,1, 332,1–5 Turner): „*Prosequuntur dicentes Hoc est ex substantia Patris: ut propriae filius, qui et ‚unigenitus‘ et ‚primogenitus‘ [vgl. Joh 1,14.18; Kol 1,15] dictus est, solus ex substantia Patris esse dicatur*“.- Daß hinsichtlich der Pneumatologie theologischer Klärungsbedarf besteht, hat Augustin selbst schon zu Beginn seines theologischen Schaffens konstatiert; vgl. fid. symb. IX 19 (CSEL 41, 22,17–23,2 Zycha).

<sup>75</sup> Coll. c. Maxim. 14 (PL 42, 730): „*Cum enim et Spiritum sanctum de substantia Patris dicatis, si Filius ex substantia Dei Patris est, de substantia Patris et Spiritus sanctus, cur unus Filius*

Augustin eine Weichenstellung, die von derjenigen des griechischen Neunizänismus (und seiner lateinischen Rezipienten!) bzw. der Kappadozier signifikant abweicht: Die Lösung wird darin gesucht, daß der Sohn in den innertrinitarischen Ursprungsvorgang des Geistes eingebunden wird, ohne damit die Alleinursächlichkeit des Vaters zu beschneiden – unter Rekurs auf das biblische Zeugnis, das sowohl vom Geist des Vaters (Röm 8,11) als auch von dem des Sohnes (Röm 8,9) spricht. Wenn hier nicht *zwei Geister* gemeint sein sollen – wogegen 1 Kor 12,13 und Eph 4,4 ins Feld geführt werden<sup>76</sup> –, dann muß es *ein* Geist sein, der *beiden* zugeordnet ist. Beider *Sohn* kann er nicht sein, denn dann müßte er als *de ambobus nasceretur* beschrieben werden – „*amborum est ergo Spiritus, procedendo de ambobus*“<sup>77</sup>. Augustins Antwort *verzichtet* demnach auf eine explizite Erklärung der Frage, warum der Geist, wenn er doch Gott ist<sup>78</sup>, nicht auch *ex substantia Patris* seinen Ursprung hat. Entscheidend ist die Behauptung der *abgeleiteten Urheberschaft des Sohnes bezüglich der Existenz des Geistes*, wobei als biblische Grundlage eine Kombination von Joh 15,26 und 20,22 begegnet: „*De Patre est Filius, de Patre est Spiritus sanctus; sed ille genitus, iste procedens; ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus; iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit. Sed ideo cum de illo Filius loqueretur, ait, ‚De Patre procedit‘ [Joh 15,26]; quoniam Pater processionis ejus est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Nam nisi procederet et de ipso, non diceret discipulis, ‚Accipite Spiritum sanctum‘; eumque insufflando daret [Joh 20,22], ut a se quoque procedere significans, aperte ostenderet flando, quod spirando dabat occulte*“<sup>79</sup>.

Dabei steht freilich nicht eine etwaige Eigenständigkeit des Sohnes als „sekundärer Ursprung“ (und damit als zweite innertrinitarische Quelle der Gottheit), sondern seine *Ungetrenntheit von dem Ursprungshandeln des Vaters hinsichtlich des Heiligen Geistes* im Vordergrund, weil hier die Unterscheidung des Geistes vom Sohn ihren festen Anhaltspunkt hat<sup>80</sup>. Aber auch dann ist

*est, et alius non est Filius? Quid vobis deliquit, cum ex eadem sit substantia, cum aequalis sit Filio, ut dicitis; quare enim non et ipse haeres omnium constitutus; quare non et ipse filius? quare non et ipse eo vocabulo quo et Christus, ‚Primogenitus omnis creaturae‘ [Kol 1,15]? Aut si aequalis, jam non unus unigenitus, habens et alterum secum genitum, et praeterea ex eadem substantia Patris, unde et Filium dicitis esse. Quod quidem et doloris est audire!*“

<sup>76</sup> Vgl. die exegetische Argumentation in c. Maxim. II 14,1 fin. (PL 42, 771).

<sup>77</sup> C. Maxim. II 14,1 (PL 42, 770).

<sup>78</sup> Soweit ich sehe, wird für den Geist nirgendwo die Prädikation *deus de deo* verwendet; vielmehr setzt Augustin ihn mit „Synonymen“ für Gott gleich (*caritas, sapientia*), die aber *per definitionem* als *Wesensaussagen* gelten müssen; so z.B. trin. VI 5,7 (CChr.SL 50, 235,16–236,33 Mountain/Glorie) u.ö.

<sup>79</sup> C. Maxim. II 14,1 (PL 42, 770); diese Deutung von Joh 20,22 begegnet z.B. auch in trin. IV 20,29 (CChr.SL 50, 199,99–200,106 Mountain/Glorie); zur abgeleiteten Ursächlichkeit des Sohnes vgl. auch trin. XV 26,47 (CChr.SL 50A, 528,94–98; 528,110–529,118). – Studer (wie Anm. 11) 147: „Quant à l’Esprit-Saint, son *aequalitas* avec le Père est basée sur la procession, tandis que l’*aequalitas* avec le Fils remonte au fait qu’il procède également du Fils“.

<sup>80</sup> Diese Intention begleitete Augustin lebenslang; vgl. etwa schon fid. symb. IX 19 (CSEL 41, 23,2–8 Zycha): „*Servant tamen, ut non genitum Spiritum sanctum tamquam Filium de Patre praedicent – unicus enim est Christus – nec de Filio tamquam nepotem summi Patris nec tamen id quod est nulli debere, sed Patri, ex quo omnia, ne duo constituamus principia sine princi-*

die Frage noch offen, wie es mit dem Verhältnis des Hervorgangs des Geistes zur Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters steht. Augustin bleibt seinem Kontrahenten letztlich die Antwort schuldig, vielleicht weil er den Arianer hinreichend widerlegt zu haben glaubt, was dessen Behauptungen angeht; auch betont er die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis, was die göttlichen Mysterien betrifft: „*Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc quia et illa et ista est ineffabilis, sicut propheta de Filio loquens ait, ‚Generationem ejus quis enarrabit?‘ [Jes 53,8] ita de Spiritu sancto verissime dicitur, ‚Processionem ejus quis enarrabit?‘*“<sup>81</sup>

Allerdings ist zu berücksichtigen, daß die augustinische Trinitätstheologie sich hier an einem Diskussionspartner schärfte, der selbst keine tragfähige Position dagegensetzen konnte (wenn man den Argumenten folgt, die sich aus dem antiarianischen Schrifttum des Hipponenser Bischofs rekonstruieren lassen). Bezeichnend ist, daß Augustin die nizänische Wendung *de substantia Patris* in anderen Kontexten zurückhaltend verwendet<sup>82</sup>, genau dieses Argument jedoch bereits in seinem großen Trinitätswerk auch gegen Eunomius höchstpersönlich anführt: „*Qui cum non potuisset intellegere nec credere uoluisset unigenitum dei uerbum per quod facta sunt omnia filium dei esse natura, hoc est de substantia patris genitum, non naturae uel substantiae siue essentiae dixit esse filium sed filium uoluntatis dei, accidentem scilicet deo, uolens asserere uoluntatem qua gigneret filium*“<sup>83</sup>. Wenn er die „*dialectica Eunomii*“ als „*ridenda*“ bezeichnet<sup>84</sup>, wird zwar deutlich, daß für ihn der Neuarrianismus keinen fruchtbaren Anstoß bewirken konnte – unabhängig davon, inwieweit er den zitierten Eunomius überhaupt begriffen hatte oder auch nur mit dessen Schriften vertraut war<sup>85</sup>. Dennoch weist gerade dieser Beleg auf den Sachverhalt, daß sich am Umgang mit dem (Neu-) Arianismus die Wege des griechischen und lateinischen Neunizänismus signifikant auseinanderentwickelten – insofern Augustin sich jedenfalls nicht unmittelbar mit der scharfen Dialektik des Eunomius auseinanderzusetzen hatte, sondern mit dem eher schlichten Biblizismus des Homöers Maximinus, konnte ihm die Aporie der Zeugung aus dem Wesen des Vaters – als mit dem *pneumatologischen* Dogma unvereinbar – nicht zum „Stein des Anstoßes“ werden.

---

*pio, quod falsissimum et absurdissimum est et non catholicae fidei, sed quorundam haereticorum erroris proprium“.*

<sup>81</sup> C. Maxim. II 14,1 (PL 42, 770 f.). Studer (wie Anm. 12) 407, rekonstruiert zwar den Sachverhalt zutreffend, sieht aber kein Problem darin, daß die *aequalitas* auf unterschiedliche Weise begründet wird.

<sup>82</sup> In *De Trinitate* findet sie sich nur selten, so etwa in XV 13,22 (CChr.SL 50A, 495,46–49 Mountain/Glorie) zur Darstellung der Differenz zwischen Gott und Mensch: „*Sicut nostra scientia illi scientiae Dei, sic et nostrum uerbum quod nascitur de nostra scientia dis-simile est illi Verbo Dei quod natum est de Patris essentia*“.

<sup>83</sup> Trin. XV 20,38 (CChr.SL 50A, 515,2–7 Mountain/Glorie).

<sup>84</sup> Trin. XV 20,38 (CChr.SL 50A, 515,1).

<sup>85</sup> Daß dem *nicht* so ist, hat neuerdings Michael R. Barnes (The Arians of Book V, and the Genre of *De Trinitate*, in: JThS N.S. 44 [1993] 185–195) mit guten Gründen vertreten. Dies würde das von Ambrosius her gewonnene Kriterium bei Marksches (wie Anm. 3) 94, jedenfalls der Sache nach bestätigen, sofern die lateinischen Neunizänier *de facto* „keine trinitätstheologischen Traktate gegen Eunomius“ verfassen.

Diese Vermittlung geschieht vielmehr auf einem Weg, der vor allem in *De Trinitate* entfaltet wird, für dessen Tiefenstruktur aber auch die später anzusetzende *Collatio cum Maximino* einen wichtigen Hinweis gibt. Dort wird die Homousie gelegentlich damit begründet, daß Vater und Sohn sich wechselseitig lieben: „*Si ambo se invicem diligunt, cur negatis eos unius esse naturae?*“<sup>86</sup> Damit ist das Theologumenon des *Geistes als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn* impliziert, d.h. als Verbindungsglied zwischen den beiden sich in einer logisch irreduziblen, jedoch hinsichtlich der *Liebe* reziproken Relation gegenüberstehenden trinitarischen Personen<sup>87</sup>. Die Pointe liegt nun darin, daß diese Liebe zugleich als substantielles Charakteristikum der Gottheit als solcher zu denken ist *und als Person*, eben als *Spiritus sanctus*, an dessen „Namen“ sich die beschriebene Struktur der Liebe reproduziert: Während es nur *einen* Vater und *einen* Sohn gibt, kann nicht nur die dritte Person der Trinität, sondern auch die Trinität *insgesamt* als *Spiritus sanctus* bezeichnet werden: „*Ergo Spiritus sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio; et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter, quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus*“<sup>88</sup>. Während die Vater-Sohn-Relation unter der Prämisse der Homousie jedoch ein eindeutiges *logisches* Gefälle hat, „gehört“ der Geist *gleichermaßen* beiden und verbindet sie: „*Qui Spiritus sanctus secundum scripturas sanctas nec Patris est solius nec Filii solius sed amorum, et ideo communem qua inuicem se diligunt Pater et Filius nobis insinuat caritatem*“<sup>89</sup>. Die wahrhafte „Trinität“ erreicht dabei ihre volle Seinsgleichheit, denn der Geist ist nicht ein sekundäres Verbindungsglied, sondern gehört der Gottheit selbst an: „*Spiritus ergo sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicatur caritas; et haec quoque substantia quia Deus substantia et Deus caritas sicut scriptum est*“<sup>90</sup>. Damit wird der Geist zwar nicht in Analogie zur Zeugung des Sohnes, wohl aber *durch die Ausweitung der Konsubstantialität in die göttliche Trinität ein- und zugleich jegliche Subordination ausgeschlossen*. Damit nähert sich Augustin *intentional* dem Grundanliegen des griechischen Neunizänismus an, freilich in einer Fassung, die die Symmetrie in der Dreieinigkeit nicht im gleichberechtigten Hervorgang zweier Hy-

<sup>86</sup> Coll. c. Maxim. 14 (PL 42, 722); dem Diskussionsgegner wird damit eine un begründete Asymmetrie vorgeworfen: „*Sic autem dicis hinc inter Patrem et Filium esse diversitatem, quia Pater diligit et Filius diligitur; quasi negare possitis quod Filius diligit Patrem!*“ Vgl. trin. VI 5,7 (CChr.SL 50, 236,30–32 Mountain/Glorie).

<sup>87</sup> Vgl. bereits fid. symb. IX 19 (CSEL 41, 23,13–15 Zycha): „*Hanc ergo deitatem, quam etiam dilectionem in se inuicem amorum caritatemque uolunt intelligi, Spiritum sanctum appellatum dicunt...*“.

<sup>88</sup> Trin. V 11,12 (CChr.SL 50, 219,29–33 Mountain/Glorie).

<sup>89</sup> Trin. XV 17,27 (CChr.SL 50A, 501,2–4 Mountain/Glorie).

<sup>90</sup> Trin. VI 5,7 (CChr.SL 50, 235,16–20 Mountain/Glorie). – Auch schon in fid. symb. VIII 16 (CSEL 41, 18,4–6 Zycha) wird dargelegt: „*Spiritus sanctus non minore natura quam pater et filius, sed, ut ita dicam, consubstantialis et coaeternus, quia ista trinitas unus est deus*“; ähnlich in gen. ad litt. imperf. 1: Gott der Vater hat alles durch seinen eingeborenen Sohn geschaffen, „*in unitate spiritus sancti et ipsius consubstantialis et coaeterni*“ (CSEL 28/1, 459,17f. Zycha).

postasen aus der ersten (via γέννησις bzw. ἐκπόρευσις) findet, sondern die Wesensgleichheit der ersten beiden Personen in der dritten, die jene zusammenschließt, konstituiert sieht. Der Unterschied zwischen dem Neunizänismus des NC und dem des Augustin ließe sich demnach – überspitzt ausgedrückt – in der jeweiligen Koordination des Gegenübers von zwei und einer Person innerhalb der Dreiheit finden.

### 5. Nizänischer als das Nizäno-Konstantinopolitanum?

Die Wirkungsgeschichte des Bekenntnisses von Nizäa hat sich über mehr als ein Jahrhundert hinweg verschlungener Pfade befleißigt, bis das Konzil von Chalkedon 451 die *nizänische* Formel von 325 und sein 381 entstandenes *neunizänisches* Interpretament gleichberechtigt nebeneinanderstellte. Der Einbezug des *lateinischen Neunizänismus* macht diese Geschichte insofern noch komplexer, als es hier weder ein Datum wie 381 noch eine dem Eunomianismus korrespondierende theologische Herausforderung gegeben hat, auch wenn sich mit den Namen Ambrosius und Damasus zeitgleich mit Konstantinopel ein bestimmtes neunizänisches Grundkonzept herauszubilden beginnt. Daß dies aber keineswegs schon die Festschreibung der nachmaligen lateinischen „Normaltheologie“ bedeutete, zeigt der kritische Blick auf Augustin, der nicht nur „nizänischen Glauben expliziert, ohne auf den originalen Wortlaut zu großes Gewicht zu legen“<sup>91</sup>, sondern bestimmte semantische Elemente von N durchaus zu Grundbausteinen seiner nizänisch orientierten Trinitätslehre macht. Er greift somit über das ihm unbekanntes NC auf *das zu seiner Zeit allein normative Nizänium* zurück – genau auf diejenige christologische Aussagenreihe *ex substantia patris, deum de deo*, die aufgrund der Auseinandersetzung mit Eunomius und der homöischen Theologie seit den 350er Jahren in NC fehlt, die aber für Augustin die Vermittlung zwischen der göttlichen Substanz und den trinitarischen Personen zu leisten beansprucht. Darin spiegelt sich die theologisch hochbedeutsame Grundentscheidung, nicht zwei der drei göttlichen Hypostasen als aus der ersten hervorgehend zu erkennen, sondern Vater und Sohn durch die wesensmäßig verstandene Zeugung engstens miteinander zu verklammern und diese Nähe durch die beide umgreifende und vereinigende, weil aus ihnen hervorgehende dritte Person, den Geist, zu bekräftigen und zu vollenden. Innerhalb des „lateinischen Neunizänismus“ ist insofern über die Grundgleichung *una substantia – tres personae* hinaus eine Entwicklung zu beobachten, die für die Trinitätslehre des lateinischen Mittelalters prägend wurde und die sich in der Beibehaltung des *deum ex deo* in vielen lateinischen Fassungen des NC ausdrückt<sup>92</sup>. Auf einem ganz eigenen Weg wird hier die sachliche

<sup>91</sup> So Markschies (wie Anm. 3) 92 f., mit Berufung auf Basil Studer.

<sup>92</sup> Erstmals auf dem III. Konzil von Toledo 589 (MHS.C V, 66, 167–67, 202 Rodríguez/Martínez Díez). Die Wendung *deum de deo* hat später auch ihren Weg in das semantische Inventar des lateinischen „Normtextes“ (zurück)gefunden; vgl. DH 150 (= BSLK 26, 3–27, 11); erstmals in dieser Form begegnet das NC in den Akten der Synode von Cividale 796/97 (MGH Conc. II/1, 187, 11–23 Werminghoff). *Ex substantia patris* findet sich später

Einheit von nizänischem Bekenntnis und (neu)nizänischer Trinitätstheologie konstituiert<sup>93</sup>. Ob Augustins Trinitätstheologie damit „nizänischer“ als das Nizäno-Konstantinopolitanum ist, dürfte letztlich eine anachronistische Frage sein – als eigenständige und wirkmächtige Ausgestaltung des lateinischen Neunizänismus im 5. Jahrhundert im beständigen Rückgriff auf Nizäa selbst sollte sie m.E. jedenfalls gewürdigt werden.

---

im *christologischen* Artikel der umfangreichen toletanischen Bekenntnisse aus dem 7. Jahrhundert (vgl. DH 485; 525 f.; 571) und im Athanasianum (DH 76,31).

<sup>93</sup> Die Langzeitwirkung ist darin zu erkennen, daß nicht nur die augustiniische Terminologie bei der Übersetzung des NC ins Lateinische Pate stand, sondern daß im Laufe des Frühmittelalters das skizzierte pneumatologische Konzept zur Fortschreibung des NC vermittels des „Filioque“ führte – ein Prozeß, der seine Pointe erst darin erreichte, daß von *Anselm von Canterbury* in seinem Traktat *De processione Spiritus sancti* (1102) das besagte erweiterte NC mit dem Trinitätskonzept Augustins vermittelt wurde; vgl. dazu Peter Gemeinhardt, *Gemeinsam den einen Glauben bekennen? Die eine Kirche und der doppelte Ausgang des Heiligen Geistes*, in: *MdKI* 49 (1998) 112–114.

# Zur Herkunft der karolingischen Königssalbung

Von Achim Thomas Hack

Eine Vielzahl von Problemen, die mit dem fränkischen Thronwechsel von 751 im Zusammenhang stehen, sind trotz ausgiebiger wissenschaftlicher Diskussion bis zum heutigen Tage ungelöst<sup>1</sup>. Dazu gehört zweifellos auch die Frage nach der Herkunft der karolingischen Königssalbung, die 751 in Soissons an Pippin dem Jüngeren durchgeführt wurde und die Stephan II. 754 in St-Denis wiederholte, wobei der Papst zugleich auch die Königssöhne Karlmann und Karl salbte.

Als ungeklärt muß die Herkunftsfrage nicht etwa deshalb betrachtet werden, weil es an Erklärungsversuchen gemangelt hat – ganz im Gegenteil. Gegen jede dieser Herleitungen wurden jedoch so schwerwiegende Einwände vorgebracht, daß sie kaum noch als plausibel gelten können.

## 1. Bisherige Erklärungsversuche

Die Suche nach Vorbildern für die Salbungen von 751 und 754 erstreckte sich auf beinahe ganz Europa, erfaßte die Zeit ab dem 5. Jahrhundert und zog außer der Königs- auch andere Formen der Personensalbung in Betracht; neben praktizierten Ritualen wurden hierzu auch biblisch-literarische Vorbilder in den Blick genommen<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. den Überblick bei Werner Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins. Das Papsttum und die Begründung des karolingischen Königtums im Jahre 751, in: FMASt 14 (1980) 95–187.

<sup>2</sup> Im folgenden Abschnitt wird weder eine vollständige Bibliographie noch eine ausführliche Forschungsgeschichte des Problems beabsichtigt. Vielmehr sollen die hauptsächlichen Thesen über die Herkunft der karolingischen Königssalbung und die jeweils dagegen erhobenen Einwände möglichst knapp skizziert und ihr Erklärungspotential herausgearbeitet werden. Ferner werden auch nicht alle Fragen angesprochen, die mit den Salbungen von 751 und 754 verknüpft sind. So bleiben z.B. die Probleme ausgespart, wer Pippin 751 gesalbt hat, ob es an Händen oder Kopf geschah, weshalb und auf wessen Initiative die Salbung 754 wiederholt wurde.

### 1.1. Byzanz

Sowohl räumlich als auch zeitlich am weitesten entlegen ist die Annahme eines byzantinischen Ursprungs der mittelalterlichen Königssalbung, wie sie Charles Diehl unter Hinweis auf Markians kirchliche Kaiserkrönung im Jahre 450 erstmals 1901 vertreten und auch noch Jahrzehnte später beibehalten hat<sup>3</sup>. Diehls These leidet allerdings unter dem schwerwiegenden Mangel – und das hat schon Marius Férotin 1904 mit Nachdruck hervorgehoben<sup>4</sup> –, daß weder im fünften noch in den folgenden Jahrhunderten Herrschersalbungen ausdrücklich bezeugt sind<sup>5</sup>. Eindeutige Belege finden sich erst in der Kreuzfahrerzeit und sind als Folge einer Übernahme aus dem Westen zu interpretieren<sup>6</sup> – die kaiserliche Salbung gehört damit zu den wenigen gegenläufigen Beispielen im byzantinisch-westlichen Austausch monarchischer Rituale.

### 1.2. Britisches England

Auch in England ist immer wieder der Ursprung der Königssalbung gesucht worden. Als frühester Beleg galt oft eine Passage in Gildas' historiographischem Hauptwerk *De excidio et conquestu Britanniae*, das von der neueren Forschung auf das frühe 6. Jahrhundert datiert wird<sup>7</sup>. Tatsächlich ist

<sup>3</sup> Vgl. Charles Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1901, 93; ders., *Histoire de l'empire byzantin*, Paris 1924, 14. Diehl bezieht sich dabei auf den Bericht des Flavius Cresonius Corippus, In laudem Iustini augusti minoris lib. II, vv. 159–430, der nach den Editionen von Domenico Romano (1970), Averil Cameron (1976) und Serge Antès (1981) zuletzt von Antonio Ramírez de Verger herausgegeben wurde; vgl. Flavio Cresconio Coripo, *El Panegírico de Justinio II*, ed. Antonio Ramírez de Verger, Salamanca 1985, 120–142; dazu Ulrich Justus Stache, *Flavius Cresconius Corippus*, In laudem Iustini Augusti minoris. Ein Kommentar, Berlin 1976, 284–374. Dort ist nur von Benediktion und Krönung, nicht aber von einer Salbung des neuen Kaisers die Rede.

<sup>4</sup> Marius Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (= *Monumenta ecclesiae liturgica V*), Paris 1904, 501 f. Den Fortgang der Diskussion referiert Eva Müller, *Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen*, in: *HJb* 58 (1938) 317–360, hier 330–333.

<sup>5</sup> Charakteristisch für das byzantinische Verständnis ist vielmehr der Bericht des Theophanes über Karls Krönung im Jahre 800: der gelehrte Historiograph fand die Salbung eines Kaisers einfach lächerlich, vgl. Peter Classen, *Karl der Große, das Papsttum und Byzanz*. Die Begründung des karolingischen Kaisertums, Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 9, Sigmaringen<sup>2</sup> 1988 (zuerst 1965), 84.

<sup>6</sup> Vgl. Georg Ostrogorsky, *Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell*, in: Herbert Hunger (Hrg.), *Das byzantinische Herrscherbild* (= *WdF* 341), Darmstadt 1975, 94–108 (zuerst 1955); Donald M. Nicol, *Kaisersalbung. The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual*, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976) 37–52, und zuletzt Hans Hubert Anton, *Salbung*, in: *LexMA* 7 (1995) 1289–1292, hier 1291. – Über bildliche Salbungsdarstellungen vgl. Christopher Walter, *The Significance of Unction in Byzantine Iconography*, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976) 53–73.

<sup>7</sup> *Gildae sapientis de excidio et conquestu Britanniae ac flebili castigatione in reges*,

hier von ‚ungere‘ und ‚unctores‘ die Rede, doch wird stark bezweifelt, ob diese Ausdrücke überhaupt in einem wörtlichen Sinne zu verstehen sind<sup>8</sup>. So vertreten etwa Gerald Ellard, Eva Müller und Jan Prelog die Meinung, daß in Gildas' Bericht „ein tatsächlich geübtes Salbungszeremoniell nicht gemeint sein kann“<sup>9</sup>.

### 1.3. Angelsächsisches England

Noch schlechter ist die Ausgangslage, wenn man ein angelsächsisches Vorbild für Pippins Salbung beweisen will. Eine Königsweihe wird erstmals für Ecgferths Erhebung zum Mitkönig im Jahre 787 berichtet, und dabei ist noch nicht einmal, wie oft behauptet<sup>10</sup>, von einer Salbung die Rede<sup>11</sup>. Zwar wäre es prinzipiell denkbar, daß man damals einem alten Brauch gefolgt ist, doch beweisen läßt sich das nicht<sup>12</sup>. Viel eher ist eine umgekehrte Abhängigkeit, eine Übernahme des fränkischen Salbungsbrauchs bei den Angelsachsen, anzunehmen, wie sie die überwiegende Zahl der neueren Historiker vertritt<sup>13</sup>.

---

principes et sacerdots, ed. Theodor Mommsen, MGH AA XIII, Berlin 1898, 1–85, hier 37. Zur Datierung vgl. Julia H. M. Smith, Gildas, in: LexMA 4 (1989) 1451.

<sup>8</sup> Die Befürworter eines wörtlichen Verständnisses listet Jan Prelog, Sind die Weihesalbungen insularen Ursprungs?, in: FMASt 13 (1979) 303–356, hier 333 Anm. 205, auf.

<sup>9</sup> Gerald Ellard, Ordination Anointments in the Western Church before 1000 A. D. (= Monographs of the Medieval Academy of America 8), Cambridge (Mass.) 1933, 9–13; Müller, Anfänge (wie Anm. 4) 323 (dort das Zitat); Prelog, Weihesalbung (wie Anm. 8) 325–334. Schon Marc Bloch, Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Straßburg 1924, 468, zweifelt an dem wörtlichen Verständnis der Gildas-Passage, ringt sich aber zu keiner Entscheidung durch.

<sup>10</sup> Vgl. z. B. Percy Ernst Schramm, Geschichte des englischen Königtums im Lichte seiner Krönung, Weimar 1937, 15.

<sup>11</sup> Vgl. The Anglo-Saxon Chronicle IV: Ms B, ed. Simon Taylor, Cambridge 1983, 27: „(and) fram Offan cinge Higebrith wæs gecoren (and) Ecgferþ to cininge gehalgod.“ (Halbdiplomatische Editionen nach den übrigen Hss. werden in derselben Reihe ergänzt.) Zu der Chronik und ihrer Überlieferung vgl. Angelika Lutz, Chronik, Angelsächsische, in: LexMA 2 (1983) 2028 (Lit.). – Als Salbung wird der Akt von 787 erstmals in Willelmi Malmesbiriensis monachi de gestis regum Anglorum libri quinque, ed. William Stubbs, Rer Brit SS XC, London 1887–1889, 93, bezeichnet.

<sup>12</sup> So erwägen etwa Müller, Anfänge (wie Anm. 4) 329, und Janet L. Nelson, Inauguration Rituals, in: Dies., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London 1986, 283–307 (zuerst 1977), hier 285, eine Salbungstradition vor Ecgferth; Eric John, Orbis Britanniae and Other Studies, Leicester 1966, 32ff., geht von einer irischen Herkunft aus.

<sup>13</sup> Vgl. Hanna Vollrath-Reichelt, Königsgedanke und Königtum bei den Angelsachsen (= Kölner Historische Abhandlungen 19), Köln-Wien 1971, 33–39, im Anschluß an Schramm, Geschichte (wie Anm. 10) 15, und andere.

#### 1.4. Irland

Ein irischer Ursprung der Personensalbung ist durch die breit angelegte Untersuchung von Raymund Kottje aus dem Jahre 1964 wieder ins Gespräch gebracht worden. Er verweist darin auf eine Stelle in der Vita der Brigida von Kildare, in der Bischof Conlaeus als „unctum caput“ bezeichnet wird<sup>14</sup>. Dagegen haben aber 1979 Jan Prelog und Kurt-Ulrich Jäschke mit paläographisch-textkritischen Argumenten Einspruch erhoben: an der fraglichen Stelle sei „unicum caput“ zu lesen, von einer irischen Herkunft der Salbung könne daher nicht die Rede sein<sup>15</sup>. Schon sechs Jahre später ist allerdings Michael Enright erneut für die Irland-These eingetreten. Seinen Ausführungen zufolge können die Termini „ordinare“ und „ordinatio“ in altirischen Quellen als Belege für eine Salbungspraxis gewertet werden; diese Texte seien über kirchenrechtliche Sammlungen in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts auf dem Kontinent bekannt und besonders durch den irischen Bischof Virgil von Salzburg an die Karolinger vermittelt worden<sup>16</sup>. Allerdings vermag auch dieser Versuch nicht zu überzeugen, zumal ein unzweifelhaftes Zeugnis für eine irische Salbung nach wie vor fehlt. Die terminologischen Argumente des Verfassers greifen nicht, weil er die Hierarchie der Begriffe ‚unctio‘ und ‚ordinatio‘ nicht genügend berücksichtigt. Dabei liegt zweifellos derselbe Sachverhalt vor, den bereits Eva Müller im Hinblick auf den Terminus ‚consecratio‘ treffend und klar formuliert hat: „Überhaupt besteht kein Recht dazu, unter der Bezeichnung ‚consecratio‘ sofort einen Salbungsakt zu verstehen. Freilich kommt es vor, daß nach der Einführung des Salbungszeremoniells eben dieses mit ‚consecratio‘ bezeichnet wird, weil es – wie andere Weihehandlungen auch – einen Konsecrationsakt darstellt. ‚Consecratio‘ ist ein weiterer Begriff als ‚unctio‘“<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. Raymund Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jahrhundert) (= Bonner Historische Forschungen 23), Bonn 1964, 99 f. – Kottje bezieht sich dabei auf die Vita sanctae Brigidae virginis a Cogitoso adornata, PL 72, Paris 1849, 775–790, hier 777 f.

<sup>15</sup> Prelog, Weihesalbungen (wie Anm. 8) 308–311; Kurt-Ulrich Jäschke, Bonifatius und die Königssalbung Pippins des Jüngeren, in: Hermann Bannasch – Hans-Peter Lachmann (Hrg.), Aus Geschichte und ihren Hilfswissenschaften. FS Walter Heine-meyer zum 65. Geburtstag, Marburg 1979, 25–54, hier 47 f.

<sup>16</sup> Michael J. Enright, Iona, Tara and Soissons. The Origin of the Royal Anointing Ritual (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 17), Berlin – New York 1985.

<sup>17</sup> Müller, Anfänge (wie Anm. 4) 326 Anm. 44. Vgl. auch Nelson, Inauguration Rituals (wie Anm. 12) 290: „The use of the ‚consecration‘ (‚consecratio‘) may be deliberately vague, for this could refer in the eighth century to any status-changing rite – the profession of a nun, for instance – without at all implying an anointing.“ – Das breite Spektrum möglicher Konsekrationen hat zuletzt Reinhard Elze, Le consacrazioni regie, in: Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull' alto medioevo XXXIII: Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale, Spoleto 1987, 41–61.

### 1.5. Westgotisches Spanien

Sichere Zeugnisse für die Königssalbung vor dem Jahre 751 liegen ausschließlich in Spanien vor. In seiner *Historia Wambae* berichtet Bischof Julian von Toledo über die Salbung König Wambae 672 durch seinen Amtsvorgänger Quiricus<sup>18</sup>, und auch dessen Rivale Paulus bezeichnet sich in einem Brief vom selben Jahr als „unctus rex“<sup>19</sup>. Ferner erwähnt die *Chronica regum Visigothorum* die Salbung der Könige Wamba 672, Ervig 680, Egica 687 und Witiza 700 oder 701<sup>20</sup>. Zahlreiche Historiker, wie etwa Eva Müller, Reinhard Schneider und Jan Prelog, haben daher die naheliegende These vertreten, daß diese westgotische Salbungstradition auch als Vorbild für Pippins Königserhebung gedient habe<sup>21</sup>. Jedoch sind auch hiergegen massive Einwände vorgetragen worden. Die Riten der Herrscherweihe kamen nämlich spätestens mit dem Ende des westgotischen Königiums außer Gebrauch, so daß bis zur ersten karolingischen Salbung eine Lücke von immerhin 40 bis 50 Jahren klafft<sup>22</sup>, die, wie Michael Enright überzeugend gezeigt hat, auch von keinem der uns bekannten historiographischen, liturgischen oder kirchenrechtlichen Texte überbrückt worden ist<sup>23</sup>. So bleibt jedenfalls die Frage ungelöst, woher Pippin und seine Berater gewußt haben, daß und

<sup>18</sup> Vgl. *Historia Wambae regis auctore Iuliano episcopo Toletano*, ed. Wilhelm Levison, MGH SS rer Mer V, Hannover-Leipzig 1910, 501–526, hier 503 f. In der *Historia Wambae* ist noch mehrfach von der Salbung die Rede. Zu Julian von Toledo und seiner *Historia Wambae* vgl. Dietrich Claude, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich* (= VuF Sonderband 8), Sigmaringen 1971, 157–162; Franz Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I*, München 1975, 103–110 und 523. – Nach den Ausführungen von Roger J. H. Collins, *Julian of Toledo and the Royal Succession in Late Seventh-Century Spain*, in: Peter H. Sawyer – Ian N. Wood (Hrg.), *Early Medieval Kingship*, Leeds 1977, 30–49, und erneut ders., *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400–1000*, London-Basingstoke 1983, 72, soll Julians Darstellung daneben auch den Beweis erbringen „that the performance of the ceremony in Toledo marked the distinction between legitimate and illegitimate initiation into rule.“

<sup>19</sup> In der *Intitulatio* eines Briefes an seinen Rivalen, den Julian von Toledo seiner *Historia Wambae* vorangestellt hat: *Epistula Pauli ad Wambam*, ed. Wilhelm Levison, MGH SS rer Mer V, Hannover-Leipzig 1910, 500.

<sup>20</sup> *Chronica regum Visigothorum*, ed. Karl Zeumer, MGH LL nat Germ I, 1, Hannover-Leipzig 1902, 457–461, hier 461. Dazu Reinhard Schneider, *Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern* (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 3), Stuttgart 1972, 197 Anm. 49; Enright, *Iona* (wie Anm. 16) 80.

<sup>21</sup> Férotin, *Liber ordinum* (wie Anm. 4) 503; Müller, *Anfänge* (wie Anm. 4) 333–340, und besonders 344–346; Schneider, *Königswahl* (wie Anm. 20) 196–203; Prelog, *Weihesalbungen* (wie Anm. 8) 356.

<sup>22</sup> Die Frage, ob auch noch die Könige Roderich, Agila II. und Ardo gesalbt wurden (vgl. Enright, *Iona* [wie Anm. 16] 80), ist nicht zu entscheiden, weil die *Chronica regum Visigothorum*, die einzige Quelle für die vorausgehenden Salbungen, mit Witiza abbricht; der Abstand zu Pippins Salbung wird dadurch jedoch ggf. auch nur geringfügig verringert. Eine Kontinuität bis zur nächsten bezeugten Salbung Alfons d. Gr., die Férotin, *Liber ordinum* (wie Anm. 4) 503, immerhin für möglich hält, ist nicht zu beweisen und wohl auch kaum wahrscheinlich.

<sup>23</sup> Vgl. Enright, *Iona* (wie Anm. 16) 81–83.

in welcher Weise ihre westlichen Nachbarn ein halbes Jahrhundert zuvor konsekriert worden sind.

### 1.6. Altes Testament

Angesichts der großen Schwierigkeiten, die karolingische Königssalbung aus den Gebräuchen der benachbarten Länder herzuleiten, ist auch eine direkte Übernahme aus dem Alten Testament postuliert worden. Carlrichard Brühl, Timothy Reuter und zuletzt Hans Hubert Anton haben sich in diesem Sinne ausgesprochen<sup>24</sup>. Ihre These ist nahezu unangreifbar: Die alttestamentlichen Schriften waren praktisch allorts verfügbar, und daß sie *nicht* als Vorlage verwendet wurden, läßt sich wohl in keinem Falle mit Sicherheit nachweisen; direkte und indirekte Bezugnahme auf die Salbung der israelitischen Könige sind folglich kaum zu unterscheiden<sup>25</sup>.

Eine andere Frage ist allerdings, ob diese Erklärung als plausibel gelten kann. Befremdlich wirkt schon das Verständnis der Bibel gewissermaßen als ein Nachschlagewerk, aus dem man in schwierigen Situationen unmittelbar Ratschläge für die praktische Gestaltung von Ritualen beziehen konnte. Vor allem ist aber die Annahme unbefriedigend, daß die Königssalbung zweimal unabhängig voneinander aufgekommen ist – und zwar in zwei benachbarten Ländern und nur einige Dezennien voneinander getrennt<sup>26</sup>.

### 1.7. Römische Bischofssalbung

In einer viel beachteten Arbeit aus dem Jahre 1928 hat Eduard Eichmann den Ursprung der Königssalbung aus der Bischofsweihe postuliert, indem er, ausgehend von Beobachtungen über den parallelen Aufbau der jeweiligen Weiheordines, auf eine Angleichung des königlichen Erhebungsaktes an denjenigen der Bischöfe geschlossen hat<sup>27</sup>.

Die angeführten Weihevorschriften stammen jedoch aus einer wesentlich späteren Epoche; ein Zusammenhang zwischen bischöflicher und königlicher Salbung kann weder in Rom und Spanien noch in Gallien oder auf den britischen Inseln nachgewiesen werden. Daher hat Arnold Angenendt im Anschluß an Cornelius Bouman mit Nachdruck moniert, Eichmann sei „den Beweis einer Interdependenz von Herrschersalbung und Bischofs-

<sup>24</sup> Carlrichard Brühl, Kronen- und Krönungsbrauch im Frühen und Hohen Mittelalter, in: HZ 234 (1982) 1–31, hier 23 f.; Timothy Reuter, Rez. von: M. J. Enright, Iona, Tara and Soisson (Berlin-New York 1985), in: DA 44 (1988) 266 f.; Anton, Salbung (wie Anm. 6) 1290.

<sup>25</sup> Über die alttestamentliche Königssalbung vgl. Ernst Kutsch, Salbung als Rechtsakt im alten Testament und im alten Orient (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 87), Berlin 1963, 36–69; ferner Ludwig Schmidt, Königtum II: Altes Testament, in: TRE 19 (1990) 327–333.

<sup>26</sup> Ähnlich schon Enright, Iona (wie Anm. 16) 79.

<sup>27</sup> Eduard Eichmann, Königs- und Bischofsweihe (= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse 1928, 6), München 1928.

bzw. Priestersalbung gerade für die erste Zeit der Königssalbungen schuldig geblieben“<sup>28</sup>.

### 1.8. Römische Firmalsbung

Angenendt ist bei der Kritik an Eichmanns These nicht stehengeblieben, sondern hat einen eigenen Deutungsvorschlag vorgebracht. Pippins Königssalbung versteht er als „eine Spezifizierung der postbaptesimalen Salbungen, die dem Getauften Anteil an Christi Königtum gaben“<sup>29</sup>. Diese Firmalsbung sei von Rom aus verbreitet worden, und habe sich in erster Linie auf das „genus electum, regale sacerdotium“ in 1 Petr 2, 9 berufen<sup>30</sup>.

Gegen diese Ausführungen von Angenendt hat besonders Hans Hubert Anton gewichtige Argumente vorgebracht: „Vor allem ist der versuchte Nachweis, die römische Wertung der Taufsabung/Firmung und ihre Verbindung mit dem Gedanken eines dabei durch den rex et sacerdos Christus vermittelten allgemeinen Priestertums der Gläubigen (1 Petr 2, 9) böten die mentale und faktische Grundlage, entgegen weiter Akzeptierung als nicht gelungen zu betrachten. Allem Anschein nach ist der angenommene Konnex sogar in Zeugnissen päpstlicher Provenienz nur singular zu belegen, und Hinkmar von Reims hat im 9. Jahrhundert explizit zwischen der Übertragung von allgemeinem und spezifischem Königtum differenziert“<sup>31</sup>. Außerdem – und dieses Argument dürfte noch schwerer wiegen – ist nicht zu beweisen, daß auch schon die Salbung von 751 auf eine päpstliche Initiative zurückging und damit überhaupt aus römischen Wurzeln erklärt werden kann<sup>32</sup>.

### 1.9. Polykausale Erklärung

Gewissermaßen einen Kompromiß zwischen den verschiedenen Erklärungsversuchen stellt der Vorschlag von Reinhard Elze dar, von einem möglichen Zusammenwirken verschiedener Traditionen auszugehen<sup>33</sup>. Im Hin-

<sup>28</sup> Cornelius A. Bouman, De oorsprong van de rituele zalving der konigen. De stand van een probleem, in: Dancwerc. FS Diederik T. Enklaar zum 65. Geburtstag, Groningen 1959, 64–85, besonders 65; Arnold Angenendt, Rex et Sacerdos. Zur Genesis der Königssalbung, in: Norbert Kamp – Joachim Wollasch (Hrg.), Tradition als historische Kraft. FS Karl Hauck zum 65. Geburtstag, Berlin-New York 1982, 100–118, das Zitat 117; zuletzt Egon Boshof, Königtum und Königsherrschaft im 10. und 11. Jahrhundert (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 27), München 1993, 77 f.

<sup>29</sup> Arnold Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15), Berlin-New York 1984, 163.

<sup>30</sup> Angenendt, Rex et Sacerdos (wie Anm. 28).

<sup>31</sup> Anton, Salbung (wie Anm. 6) 1290.

<sup>32</sup> Eine ‚romfreie‘ Salbung im Jahre 751 nehmen zwangsläufig all jene Historiker an, die von einer irischen, angelsächsischen oder westgotischen Herkunft dieses Rituals ausgehen. In der Tat deutet auch manches darauf hin, daß die Päpste hinsichtlich der fränkischen Königssalbung an bereits bestehende Traditionen angeknüpft haben.

<sup>33</sup> Vgl. Elze, Consacrazioni regie (wie Anm. 17) 49–51.

blick auf Pippins Salbung von 751 wird die Argumentation dadurch allerdings nur noch schwieriger: wenn nämlich schon ein einzelnes Vorbild nicht stichhaltig nachgewiesen werden kann, um wieviel weniger dann eine Vielzahl davon?

## 2. „ut antiquitus ordo deposcit“ – Die Aussagen der fränkischen Quellen

Alle bisherigen Theorien über das Vorbild der karolingischen Königssalbung führen also zu letztlich unbefriedigenden Lösungen. Sie beruhen sämtliche auf mehr oder weniger gewagten Kombinationen, ohne durch unmittelbare Quellenaussagen abgestützt zu sein. Bislang übersehen wurde dagegen die Tatsache, daß immerhin vier Berichte über die Salbungsakte von 751 und 754 explizite Angaben zur Herkunft des Rituals machen. Es handelt sich um die *Continuatio Fredegarii*<sup>34</sup> und die *Annales regni Francorum*<sup>35</sup> für Pippins Erhebung zum fränkischen König sowie um die *Annales Mettenses priores*<sup>36</sup> und das *Chronicon Moissiacense*<sup>37</sup> für die neuerliche Salbung durch Papst Stephan II. Die entscheidenden Passagen haben folgenden Wortlaut<sup>38</sup>:

1. *Continuatio Fredegarii* zu 751: „Quo tempore una cum consilio et consensu omnium Francorum missa relatione ad sede apostolica auctoritate praecepta praecelsus Pippinus electione totius Francorum in sedem regni cum consecratione episcoporum et subiectione principum una cum regina Bertradane, *ut antiquitus ordo deposcit*, sublimatur in regno“<sup>39</sup>.

2. *Annales regni Francorum* zu 751: „Pippinus *secundum morem Francorum* electus est ad regem et unctus per manum sanctae memoriae Bonifacii archiepiscopi et elevatus a Francis in regno in Suessionis civitate. Hildericus vero, qui false rex vocabatur, tonsoratus est et in monasterium missus“<sup>40</sup>.

3. *Annales Mettenses priores* zu 754: „Anno dominicae incarnationis DCCLIII. Stephanus papa, quod iam diu per consilium absens Pippino prin-

<sup>34</sup> Zur *Continuatio Fredegarii* vgl. Wilhelm Wattenbach – Wilhelm Levison – Heinz Löwe, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vorzeit und Karolinger*, Weimar 1952–1990, 161 f.; Affeldt, *Untersuchungen* (wie Anm. 1) 101f. und 129–138; Ulrich Nonn, *Fredegar* (*Fredegar-Chronik*), in: *LexMA* 4 (1989) 884.

<sup>35</sup> Zu den *Annales regni Francorum* vgl. Wattenbach – Levison – Löwe, *Geschichtsquellen* (wie Anm. 34) 245–266; Affeldt, *Untersuchungen* (wie Anm. 1) 102f. (Quellenkritik) ferner 139–167 (zu Pippins Anfrage und der Antwort des Zacharias); Ulrich Nonn, *Reichsannalen*, in: *LexMA* 7 (1995) 616f. – Davon abgeleitet die *Annales qui dicuntur Einhardi*, vgl. dazu Affeldt, *Untersuchungen* (wie Anm. 1) 103.

<sup>36</sup> Wattenbach – Levison – Löwe, *Geschichtsquellen* (wie Anm. 34) 260–264. Irene Haselbach, *Aufstieg und Herrschaft der Karlinger in der Darstellung der sogenannten Annales Mettenses priores*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ideen im Reich Karls des Großen (= *Historische Studien* 162), Lübeck-Hamburg 1970.

<sup>37</sup> Wattenbach – Levison – Löwe, *Geschichtsquellen* (wie Anm. 34) 265f.

<sup>38</sup> Alle Hervorhebungen vom Verfasser.

<sup>39</sup> *Fredegarii Chronicon Liber Quartus cum Continuationibus*, ed. John Michael Wallace-Hadrill, Toronto – New York 1960, 102 (*Contin. cap.* 33).

<sup>40</sup> *Annales regni Francorum/Annales qui dicuntur Einhardi*, edd. Georg Heinrich Pertz – Friedrich Kurze, *MGH SS rer Germ VI*, Hannover 1895, 8–10 (ad 750).

cipibusque Francorum mandaverat, presens explevit. Ordinavitque *secundum morem maiorum* unctione sacra Pippinum piissimum principem Francis in regem et patricium Romanorum et filios eius duos felici successione, Carolum et Carolomannum, eodem coronavit honore<sup>41</sup>.

4. Chronicon Moissiacense zu 754: „Stephanus autem papa ipsum piissimum principem Pippinum regem Francorum ac patricium Romanorum oleo unctionis perunxit *secundum morem maiorum* unctione sacra, filiosque eius duos felici successione Carolum et Carlomannum eodem coronavit honore“<sup>42</sup>.

Die quellenkritischen Fragen zu den angeführten Zeugnissen sind wiederholt und gründlich bearbeitet worden und brauchen daher hier nicht erneut diskutiert zu werden<sup>43</sup>. Alle vier Berichte stammen von fränkischen Autoren, die zum überwiegenden Teil durch besondere Nähe zum Königshof ausgezeichnet sind. Sie gehören nach allgemeinem Urteil zu den zuverlässigsten und bestinformierten Historiographen ihrer Zeit; besondere Schwierigkeiten, wie sie etwa von der ‚Clausula de unctione Pippini‘ aufgeworfen werden<sup>44</sup>, treten hier nicht auf. Jeweils eine der Quellen – Continuatio Fredegarii zu 751 und Annales Mettenses priores zu 754 – berichtet selbständig über die Ereignisse, die jeweils andere bedient sich des älteren Berichtes als Vorlage.

Die Aussagen der Zeugnisse sind knapp und prägnant. Daß sie beinahe beiläufig eingefügt werden tut ihrer Glaubwürdigkeit gewiß keinen Abbruch. Die Resultate der Analyse lassen sich in zwei Thesen zusammenfassen. Erstens: Die Aussagen der vier Quellen – es sind sämtliche, die über den Ursprung der karolingischen Königssalbung Auskunft geben – stimmen der Sache nach vollständig überein, und das, obwohl sie über unterschiedliche Ereignisse, die erste und die zweite Salbung Pippins, berichten. Zweitens: Pippins Salbung erfolgte nach den Gewohnheiten seiner fränkischen Vorgänger. Da Pippin aber der erste König aus der karolingischen Dynastie war, wird damit die Existenz einer merowingischen Königssalbung unmittelbar bezeugt.

### 3. Sprachliche und sachliche Bezüge

Alle Quellen sprechen davon, daß man bei Pippins Erhebung 751 und bei seiner Salbung 754 ‚nach alter Gewohnheit‘ vorgegangen sei. Worauf diese Aussage aber genau bezogen ist – in sprachlicher wie in sachlicher Hinsicht –, bedarf zunächst noch der Klärung.

<sup>41</sup> Annales Mettenses priores, ed. Bernhard von Simson, MGH SS rer Germ X, Hannover-Leipzig 1905, 45 f. (ad 754).

<sup>42</sup> Chronicon Moissiacense, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH SS I, Hannover 1826, 280–313, hier 293.

<sup>43</sup> Vgl. aber unten, Kap. 4.

<sup>44</sup> Zur Diskussion um ihre Echtheit vgl. Wattenbach – Levison – Löwe, Geschichtsquellen (wie Anm. 34) 163; Affeldt, Untersuchungen (wie Anm. 1) 103–109; Alain J. Stoclet, La „Clausula de unctione Pippini regis“: Mises au point et nouvelles hypothèses, in: Francia 8 (1980) 1–42; Josef Fleckenstein, Clausula de unctione Pippini, in: LexMA 2 (1983) 2134 f.

Childebrand, der Fortsetzer der Fredegar-Chronik aus der Familie Karl Martells, verwendet fraglos die stärksten Worte, um die Traditionsgebundenheit des Erhebungsaktes von 751 zum Ausdruck zu bringen: wie es die Ordnung von alters her erforderte, so schreibt er, sei Pippin zum König gemacht worden. „Ut antiquitus ordo deposcit“ bezieht sich nun eindeutig auf den Hauptsatz „*praecelsus Pippinus (...) sublimatur in regno*“<sup>45</sup>, während das dort genannte ‚*sublimare*‘ wiederum durch drei Vorgänge näher beschrieben wird: ‚*electio*‘, ‚*consecratio*‘<sup>46</sup> und ‚*subiectio*‘. Daß mit ‚*sublimare*‘ der Ritus der Thronsetzung gemeint ist, wie Reinhard Schneider zu erwägen scheint, kann dagegen an dieser Stelle ausgeschlossen werden<sup>47</sup>.

Vor diesem Hintergrund wird auch die Parallelstelle in den *Annales regni Francorum* verständlich, wo anstelle von „*ut antiquitus ordo deposcit*“ die Formulierung „*secundum morem Francorum*“ gesetzt wird<sup>48</sup>. Diese bezieht sich nämlich nicht nur auf das erste Glied „*electus est ad regem*“, wie man

<sup>45</sup> Die Einfügung nach den Worten „*una cum regina Bertradane*“, die, da die Königin natürlich nicht gewählt wird, bereits zum Hauptsatz gehören, macht einen Bezug auf den Ablativ „*electione totius Francorum ...*“ unmöglich.

<sup>46</sup> Daß mit ‚*consecratio*‘ die Salbung gemeint wird, ist nicht von vornherein klar (vgl. oben Anm. 17), geht aber aus den Parallelquellen eindeutig hervor und ist auch in der historischen Forschung anscheinend immer so verstanden worden.

<sup>47</sup> Vgl. Schneider, Königswahl (wie Anm. 20) 218. Die ‚*sublimatio in regno*‘ kann nur im übertragenen Sinne gemeint sein, weil sonst die Erläuterung „*electione totius Francorum in sedem regni cum consecratione episcoporum et subiectione principum*“ nicht sinnvoll wäre. Gleichwohl kann dieser Thronsetzungsritus selbstverständlich hinter dem metaphorischen Gebrauch von ‚*sublimare*‘ stehen. Zum Thron als Metapher vgl. Nikolaus Gussone, Thron und Inthronisation des Papstes von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Zur Beziehung zwischen Herrschaftszeichen und bildhaften Begriffen, Recht und Liturgie im christlichen Verständnis von Wort und Wirklichkeit (= Bonner Historische Forschungen 41), Bonn 1978. – Auch die Übersetzung von Herbert Haubt (Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, unter der Leitung von Herwig Wolfram neu übertragen von Andreas Kusternig und Herbert Haubt [= Freiherr vom Stein – Gedächtnisausgabe 4a], Darmstadt 1982, 299) ist nicht richtig, wo der Satz nach dem Ablativus absolutus folgendermaßen weitergeführt wird: „... wurde der erlauchte Pippin, so wie es von alters her die Ordnung verlangt, durch die Wahl aller Franken gemeinsam mit der Königin Bertrada auf den Thron des Reiches gesetzt, wobei ihn die Bischöfe weihten und die Ersten sich ihm unterwarfen.“ Haupt faßt also die Worte „*electione totius Francorum in sedem regni (...) sublimatur in regno*“ verkürzend zusammen und übersetzt „*sublimatur in sedem regni*“ anstatt richtig „*sublimatur in regno*“. Dadurch wird gegen den Wortlaut des lateinischen Textes erstens von einer Thronsetzung Pippins ausgegangen, zweitens für Bertrada ebenfalls eine Thronsetzung angenommen, drittens die Dreierreihe ‚*electio*‘ – ‚*consecratio*‘ – ‚*subiectio*‘ auseinandergerissen und viertens der Nebensatz „*ut antiquitus ordo deposcit*“ zweideutig auf Wahl oder Thronsetzung bezogen (wie es in der Parallelquelle theoretisch möglich wäre; jedoch sind die Reichsannalen aufgrund der richtig verstandenen *Continuatio Fredegarii* eindeutig zu interpretieren). Vorbildlich ist dagegen die dokumentarische, sprachliche Härten in Kauf nehmende Übersetzung von Nelson, *Inauguration Rituals* (wie Anm. 12) 290. Zur Deutung Schlesingers vgl. unten, Anm. 51.

<sup>48</sup> Auf die Parallelität der Formulierung hat bereits F. Kurze in seiner Neuausgabe der Reichsannalen, 8 Anm. 5, hingewiesen.

ohne Kenntnis der Vorlage vielleicht meinen könnte, sondern ebenso auf die beiden folgenden Partizipien „unctus“ und „elevatus“.

Keiner weiteren Ausführungen bedürfen schließlich die Berichte zum Jahre 754; in beiden Fällen ist der ‚mos maiorum‘ ausschließlich mit der ‚unctio‘ Pippins verknüpft; im Falle des *Chronicon Moissiacense* wird der Terminus ‚unctio‘ bzw. ‚ungere‘ in geradezu ermüdender Weise wiederholt: „Stephanus (...) Pippinum (...) oleo unctionis perunxit secundum morem maiorum unctione sacra“.

Auf welche Traditionen beziehen sich die erwähnten Historiographen? Am deutlichsten sind hier die Worte der *Annales regni Francorum*, wo die genannte Gewohnheit ausdrücklich als fränkischer Brauch – „secundum morem Francorum“ – bezeichnet wird. In diesem Sinne hat daher auch Heinrich Mitteis diese Stelle aufgefaßt und sie als Beleg dafür gewertet, „daß schon in der Merowingerzeit das Wahlrecht zwar zeitweise stark zurückgedrängt, aber niemals ganz erloschen war“<sup>49</sup>; die Tradition der Salbung spielt für seine Fragestellung allerdings keine Rolle.

Die parallele Formulierung „ut antiquitus ordo deposit“ in Childebrands *Continuatio Fredegarii* ist gewiß im selben Sinne zu verstehen. Zum einen bezieht sich der unspezifizierte Rekurs auf Traditionen in mittelalterlichen Quellen generell auf das *eigene* Herkommen, so daß nur fremde Gewohnheiten unterscheidender Attribute bedürfen<sup>50</sup>. Zum anderen hat sich schon Walter Schlesinger völlig zurecht gegen die Meinung gewandt, daß hier ein Ordo-Begriff im theologisch-augustinischen Verständnis vorauszusetzen sei; vielmehr müsse „die altherkömmliche Rechtsordnung“, „das gute alte Recht im germanischen Sinne“ gemeint sein<sup>51</sup>. Reinhard Schneider hat die

<sup>49</sup> Heinrich Mitteis, *Die Krise des deutschen Königswahlrechts* (= Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1950, 8), München 1950, 25.

<sup>50</sup> Vgl. z.B. die häufigen Wendungen „more Grecorum“, „more Romano“, „Iudaico more“ etc. in den Quellen fränkischer Provenienz. – Gerade daß man auf eine römische Herkunft nicht ausdrücklich hingewiesen hätte, will nicht einleuchten, da die normierende Funktion der römischen Tradition gerade im liturgischen Bereich sonst vielfach bezeugt ist, vgl. etwa Joachim Wollasch, „Benedictus abbas Romensis“. Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition, in: Norbert Kamp – Joachim Wollasch (Hrg.), *Tradition als historische Kraft*. FS Karl Hauck zum 65. Geburtstag, Berlin-New York 1982, 118–137, besonders 121f., und in einem weiteren Rahmen Rudolf Schieffer, „Redeamus ad fontem“. Rom als Hort authentischer Überlieferung im frühen Mittelalter, in: *Roma – Caput et Fons*. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter, Opladen 1989, 45–70.

<sup>51</sup> Walter Schlesinger, *Karlingische Königswahlen*, in: Ders., *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters I*, Göttingen 1963, 88–138, hier 90 Anm. 12. Zustimmung zitiert bei Schneider, *Königswahl* (wie Anm. 20) 189. Ebenso Nelson, *Inauguration Rituals* (wie Anm. 12) 291. – Schwer nachzuvollziehen ist allerdings, weshalb Schlesinger an der zitierten Stelle den Nebensatz „ut antiquitus ordo deposit“ sprachlich „nicht auf das Vorhergehende, also auf die Form der Königserhebung einschließlich der Salbung, sondern auf das folgende ‚sublimatur in regno‘, auf die Erhebung Pippins als solche“ bezieht. Beides kann aber nicht voneinander getrennt werden, weil die Erläuterung der ‚sublimatio‘ durch ‚electio‘, ‚consecratio‘ und ‚subiectio‘ durch einen Ablativus instrumenti („electione“) angeschlossen wird. Das sprachliche Manöver läßt sich

angeführte Stelle sogar als Ausgangspunkt für seine Rekonstruktion des traditionellen „ordo sublimationis“ der Merowingerkönige genommen<sup>52</sup>.

Am meisten Schwierigkeiten hat bislang die Bestimmung der ‚maiores‘ in den beiden Texten zum Jahre 754 verursacht. Aber auch hier gilt das bereits Gesagte. Denn daß man irgendwelche Riten „secundum morem maiorum“ ausgeführt habe, wird in Zeugnissen dieser Zeit ausgesprochen häufig und mit nahezu stereotyper Formelhaftigkeit wiederholt<sup>53</sup>. Die Formulierung besagt nicht weniger und nicht mehr, als daß man gewohnheitsgemäß, d.h. nach den in dieser Situation üblichen – also einheimischen – Bräuchen verfahren ist. Es ist daher zweifellos die nächstliegende Lösung, auch in den vorliegenden Texten fränkische Traditionen anzunehmen, wie dies bereits Hartmut Hoffmann in seiner Studie über die karolingische Annalistik von 1958 getan hat<sup>54</sup>. Dagegen vermögen die Versuche von Georg Waitz, den ‚mos maiorum‘ „auf den alten Gebrauch der Kirche“<sup>55</sup>, sowie von Eduard Eichmann<sup>56</sup>, Irene Haselbach<sup>57</sup> und – mit Vorbehalten – Reinhard Schneider<sup>58</sup> auf alttestamentliche Vorbilder zu beziehen, nicht zu überzeugen: Sie gehen von vornherein von der Unmöglichkeit einer älteren Salbungstradition im Frankenreich aus und begründen damit ihren Rückgriff auf außerfränkische Traditionen.

Schon die isolierte Interpretation der einzelnen Texte legt also die Deutung nahe, daß die beiden Salbungen Pippins nach altem fränkischem

---

m.E. nur so erklären, daß Schlesinger die Salbung als Teil der „altherkömmliche(n) Rechtsordnung“ von vornherein ausschließt. Er nimmt es dafür sogar in Kauf, daß er die parallelen Wendungen in den Reichsannalen („secundum morem Francorum“) und in der Continuatio Fredegarii („ut antiquitus ordo deposcit“) in unterschiedlicher Weise beziehen muß – eine merowingische Wahltradition kann er dagegen, wie vor ihm schon H. Mitteis, durchaus akzeptieren.

<sup>52</sup> Vgl. Schneider, Königswahl (wie Anm. 20) Kapitel 3: Zum Problem des mos Francorum und des ordo sublimationis, 187–239. „Ordo“ ist demnach im Sinne zeremonieller Ordines (wie z. B. den Ordines coronationis oder Ordines Romani) aufzufassen. Zu diesen, jedoch nur insofern schriftlich überliefert, vgl. zusammenfassend Aimé-Georges Martimort, Les „ordines“, les ordinaires et les cérémoniaux (= Typologie des Sources du Moyen Âge occidental 56), Turnhout 1991.

<sup>53</sup> Eine Zusammenstellung von Ausdrücken, die in liturgischen oder historiographischen Texten die Herkömmlichkeit von Ritualen und Bräuchen bezeichnen, wie z.B. „more solito“, „more usitato et consueto“, „more praedecessorum“, „sicut mos est“, „secundum morem maiorem“, liegt m.W. noch nicht vor. Vgl. aber zu einem benachbarten Gebiet Hermann Krause, Königtum und Rechtsordnung in der Zeit der sächsischen und salischen Herrschaft, in: ZRG Germ Abt 82 (1965) 1–98, besonders 52–62. Feyer Thesaurus Linguae Latinae VIII, Leipzig 1936–1946, s. v. mos, 1522–1529; Franz Blatt (Hrg.), Novum Glossarium Mediae Latinitatis L-N, Kopenhagen 1957, s. v. mos, 862–866.

<sup>54</sup> Hartmut Hoffmann, Untersuchungen zur karolingischen Annalistik (= Bonner Historische Forschungen 10), Bonn 1958, 62 bei Anm. 228, spricht von einem „Akt des Gewohnheitsrechtes“.

<sup>55</sup> Georg Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte III, Kiel 2<sup>1883</sup>, 64 Anm. 2.

<sup>56</sup> Eichmann, Königs- und Bischofsweihe (wie Anm. 27) 29.

<sup>57</sup> Haselbach, Aufstieg (wie Anm. 36) 126 f.

<sup>58</sup> Schneider, Königswahl (wie Anm. 20) 188 Anm. 8.

Brauch vorgenommen wurden. Zusammengenommen verdichten sie sich aber zu einem schlüssigen Bild, wie es für die frühe Karolingerzeit nur irgend erwartet werden kann.

#### 4. Zeitgenossen und Nachgeborene

Sind die Aussagen der angeführten Quellen nun aber nicht durch den zeitlichen Abstand getrübt, der zumindest manche von den Ereignissen trennt? Spiegeln die Zitate nicht bloß die Sicht nachgeborener Generationen, die rückblickend die Neuheit der Salbung von 751 übersehen haben?

Besonders das *Chronicon Moissiacense* und die Älteren Metzzer Annalen kommen hier in Verdacht. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts verfaßt, stammen sie bereits aus einer Zeit, als die karolingische Königssalbung längst üblich war, so daß eine Rückprojektion der eigenen Gebräuche in die Tage Pippins immerhin denkbar wäre. Jedoch darf aus der späten Abfassungszeit nicht zwangsläufig auf die Unzuverlässigkeit dieser Notizen geschlossen werden. Die Verfasser mußten ohne eigene Erfahrungen auskommen und haben daher vermutlich auf schriftliche (heute verlorene) Vorlagen zurückgegriffen; wenn sie aber in diesen Vorlagen schon das Faktum der päpstlichen Salbung gefunden haben, dann ist es keineswegs unwahrscheinlich, daß dort auch die Herkömmlichkeit des Ritus verzeichnet war<sup>59</sup>.

Bereits sichereren Boden betritt man bei den Fränkischen Reichsannalen, die um das Jahr 790 entstanden sind. Eine Augenzeugenschaft des Verfassers ist hier durchaus möglich<sup>60</sup>, zumindest muß er aber mit Augenzeugen unter seinen Lesern gerechnet haben. Zu diesen gehörte nicht zuletzt auch der König selbst, der sich bei der Erhebung seines Vaters allerdings noch im Kindesalter befand.<sup>61</sup>

In Childebrands Fortsetzung der Fredegar-Chronik liegt schließlich ein Text vor, der vermutlich noch im Jahre des Geschehens niedergeschrieben worden ist<sup>62</sup>. Das Zeugnis dieser Quelle ist umso wertvoller, als bei ihrem

<sup>59</sup> Wie zuverlässig die Überlieferung solcher Notizen sein kann, ist an den hier behandelten Quellen sehr deutlich zu sehen. So übernehmen die Fränkischen Reichsannalen ihr Wissen aus der Fredegar-Fortsetzung, das *Chronicon Moissiacense* aus den Älteren Metzzer Annalen, ohne daß die Informationen dabei an Verlässlichkeit einbüßten.

<sup>60</sup> So gehörte z. B. der einflußreiche Hofkaplan Bischof Angilram von Metz (768–791), der gelegentlich auch mit der Entstehung der Reichsannalen in Verbindung gebracht wird (vgl. Wattenbach – Levison – Löwe, *Geschichtsquellen* [wie Anm. 34] 251 f.; Affeldt, *Untersuchungen* [wie Anm. 1] 102), zweifellos zu den Zeitgenossen, wenn nicht zu den Augenzeugen der beiden Salbungsakte.

<sup>61</sup> Daß nach den Reichsannalen Bonifatius die Salbung an Pippin durchgeführt haben soll, kann nicht gegen die Glaubwürdigkeit dieser Quelle angeführt werden, da verschiedene Indizien für die Richtigkeit dieser Notiz sprechen, vgl. Jörg Jarnut, *Wer hat Pippin 751 zum König gesalbt?*, in: *FMASt* 16 (1982) 45–57, der sich damit gegen die Position von Jäschke, *Königssalbung* (wie Anm. 15) 25–54, wendet.

<sup>62</sup> Childebrands Einträge enden mit dem Jahr 751. Die weitere Fortsetzung stammt von seinem Sohn Nibelung.

Autor aufgrund von dessen Alter und sozialer Stellung auch eine überaus profunde Kenntnis des spätmerowingischen Erhebungszeremoniells angenommen werden kann<sup>63</sup>.

Bei aller gebotenen Vorsicht ist also eine skeptische Bewertung der Quellenbasis nicht angemessen. Zweifel an der Herkömmlichkeit der Salbung von 751 müßten sich nicht nur über den Wortlaut einer gut unterrichteten zeitgenössischen Chronik hinwegsetzen, sondern darüber hinaus auch die Glaubwürdigkeit der jüngeren Zeugnisse in Frage stellen, obwohl es für deren Unzuverlässigkeit – soweit ich sehe – keine Anzeichen gibt.

### 5. Legitimation durch Tradition

Die immer wieder vorgetragene Behauptung, es gebe keine Belege für eine merowingische Königssalbung, dürfte damit widerlegt sein. Zwar ist es zweifellos richtig, daß keine der vorkarolingischen Quellen von einer Salbung berichtet, doch läßt sich dieser Befund mit der Kargheit der in Frage kommenden Berichte problemlos erklären; Reinhard Schneider hat in diesem Zusammenhang ganz zurecht von einer „sehr dürftigen Überlieferungslage“ gesprochen<sup>64</sup>.

Wie kommt es aber, daß von der Salbungstradition erstmals bei Pippins Erhebung berichtet wird? Aufschluß über diese Frage kann wohl am ehesten ein Blick auf die benachbarten Königreiche erbringen. Fallen hier die ältesten überlieferten Belege für die Salbung tatsächlich mit dem Beginn der rituellen Tradition zusammen? Wohl kaum<sup>65</sup>.

Vergleichsmöglichkeiten bietet in erster Linie das westgotische Material. Das älteste Zeugnis bezieht sich hier bekanntlich auf König Wamba, der im Jahre 672 auf den Thron erhoben wurde. Doch herrscht in der historischen Forschung weitgehender Konsens darüber, daß Wamba nicht der erste gesalbte Herrscher in Spanien war, wenn auch nach wie vor umstritten ist, welcher seiner Vorgänger als Initiator der Königssalbung zu gelten hat; fast jeder andere König seit Reccared I. ist hierfür schon einmal in Vorschlag gebracht worden<sup>66</sup>. Daß die Salbung gerade im Falle Wambas geschildert wird,

<sup>63</sup> Wenn man bei Childebrand von einem ähnlichen Alter wie bei seinem Halbbruder Karl Martell (geb. ca. 688/689) ausgeht, so könnte dieser Sohn Pippins d. M. zumindest die Erhebungen der Könige Dagobert III. (711–715/716), Chilperich II. (716–721), Theuderich IV. (721–737) und Childerich III. (743–751) miterlebt haben.

<sup>64</sup> Schneider, Königswahl (wie Anm. 20) 190.

<sup>65</sup> Es ist natürlich ein schwieriges methodisches Problem nachzuweisen, daß ein Erstbeleg nicht die erstmalige Ausübung des betreffenden Ritus bedeutet. In dieser Hinsicht bieten die angeführten Quellen über Pippins Salbung 751 und 754 geradezu optimale Voraussetzungen, wenn sie ausdrücklich notieren, daß die Salbung „ut antiquitus ordo deposit“, also eben nicht zum ersten Mal vorgenommen wurde.

<sup>66</sup> Die Forschungsdiskussion wird referiert bei Férotin, *Liber ordinum* (wie Anm. 4) 498–505; Bloch, *Rois* (wie Anm. 9) 461 f.; Müller, *Anfänge* (wie Anm. 4) 333; Claude, *Westgotenreich* (wie Anm. 18) 155f.; Schneider, *Königswahl* (wie Anm. 20) 199. Reccared I. wird nur deshalb als erster möglicher Kandidat für die königliche Salbung betrachtet, weil erst mit dem Übertritt zum Katholizismus die Voraussetzungen für ein Zu-

hängt zweifellos mit der umstrittenen Stellung des Königs zu Beginn seiner Regierung zusammen, die seinen Biographen veranlaßte, Wambas Legitimität in besonderer Weise hervorzuheben<sup>67</sup>. Julian von Toledo, der seinen Bischofsstuhl der Gunst des neuen Herrschers verdankte, hat diese Aufgabe mit seiner panegyrischen Vita Wambae in geradezu vorbildlicher Weise erfüllt<sup>68</sup>. Es ist sicher bezeichnend, daß Wambas Rivale Paulus in der gleichen Situation auf genau dieselbe Strategie verfallen ist. Auch er legitimierte sich durch Hinweis auf seine Salbung, und zwar an hervorgehobener Stelle. In einem Brief an seinen Konkurrenten präsentiert er sich mit dem neu geschaffenen Titel „Flavius Paulus unctus rex orientalis“<sup>69</sup>.

Weniger aussagekräftig, da mit vielen Unsicherheiten verbunden, ist der Vergleich mit den angelsächsischen Zeitgenossen der Karolinger. Die erste bezeugte Salbung – wenn es denn eine war<sup>70</sup> – fand dort im Jahre 787 statt und wurde an dem noch jugendlichen Ecgferth von Mercia vollzogen. Daß dabei eine neue Weiheform gewählt wurde, ist keineswegs gesichert<sup>71</sup>, und ein besonderer Legitimationsbedarf ließe sich aus der Tatsache ableiten, daß Ecgferth gegen die damaligen Gewohnheit bereits zu Lebzeiten seines Vaters Offa auf den Thron kam. Schon Janet Nelson hat daher die Vermutung geäußert, daß „that what was thought special was the pre-mortem character of Ecgferth’s succession, not any novelty in its ritual form“<sup>72</sup>.

Die Situationen, in denen im Frankenreich, im westgotischen Spanien, sowie eventuell im angelsächsischen Mercia erstmals Königssalbungen erwähnt werden, weisen also durchaus ähnliche Strukturen auf<sup>73</sup>, aus denen sich allgemeinere Überlegungen ableiten lassen. Usurpatoren, so scheint es, führen gewöhnlich keine neuen legitimierenden Riten ein, und zwar aus

---

sammenwirken mit dem katholischen Klerus erfüllt waren. Warum sollen aber nicht auch schon arianische Geistliche die Salbung durchgeführt haben?

<sup>67</sup> Dies geschieht gleich zu Beginn der Historia Wambae regis (wie Anm. 18), 501, in geradezu programmatischen Worten: „Aduit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus voluit, quem sacerdotalis unctio declaravit, quem totius gentis et patriae communio elegit, quem populorum amabilitas exquisivit, qui ante regni fastigium multorum revelationibus celeberrime praedicatur regnaturus.“ – Zur Geschichte Wambas vgl. Claude, Westgotenreich (wie Anm. 18) 154–166; Collins, Julian of Toledo (wie Anm. 18) (beide mit Hinweisen auf die ältere Literatur).

<sup>68</sup> Zu Julian von Toledo vgl. oben, Anm. 18.

<sup>69</sup> Vgl. oben, Anm. 19. – Dazu Herwig Wolfram, *Intitulatio*. Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts, *MIÖG Erg.-Bd. 21* (1967) 70–72; Müller, *Anfänge* (wie Anm. 4) 335; Claude, *Westgotenreich* (wie Anm. 18) 156 f.; Schneider, *Königswahl* (wie Anm. 20) 198–200.

<sup>70</sup> Es spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle, ob Ecgferth 787 tatsächlich gesalbt wurde oder nicht. Der Erstbeleg eines anderen Konsekrationsritus wäre ebenso signifikant.

<sup>71</sup> Vgl. die oben, Anm. 12, genannten Arbeiten von E. Müller und J. Nelson.

<sup>72</sup> Nelson, *Inauguration Rituals* (wie Anm. 12) 285. Es ist dabei zu bemerken, daß Nelson im Jahre 787 nicht unbedingt eine Salbung annimmt, sondern sich auch andere Formen der Konsekration vorstellen kann. Vgl. ferner Vollrath, wie Anm. 13.

<sup>73</sup> Es ist vielleicht bezeichnend, daß auch die erste bezeugte Königssalbung im Alten Testament (König David) keineswegs als Neuerung angesehen wird, sondern als Glied einer alten Tradition gilt, vgl. Schmidt, *Königtum* (wie Anm. 25) 327 f.

dem einfachen Grund, weil gerade sie die so notwendige legitimierende Funktion nicht erfüllen könnten. Nur indem sie auf die traditionellen Zeremonien der Königserhebung zurückgreifen, erweisen sie sich vor der gesamten Öffentlichkeit als rechtmäßige Könige<sup>74</sup>. Tradition wird hier zur Legitimation. Während aber die Erhebungsbräuche bei gewöhnlichen Herrschaftswechseln ganz selbstverständlich sind und daher nicht besonders erwähnt zu werden brauchen, sehen sich Monarchen mit zweifelhafter Legitimität – bzw. die ihnen nahestehenden Historiographen – gezwungen, auf den Vollzug der gewohnten Zeremonien und damit auf die Rechtmäßigkeit ihrer Einsetzung nachdrücklich hinzuweisen<sup>75</sup>. So erklärt es sich jedenfalls ganz einfach, daß die Erstbelege für die Königssalbung gerade bei solchen Herrschern auftauchen, deren legitimatorische Defizite offen zu Tage liegen.

## 6. Merowingische und westgotische Königssalbung

Wie bei Westgoten und Angelsachsen muß also auch bei den Franken die Königssalbung in relativ unspektakulärer Weise aufgekommen sein. Zu welchem Zeitpunkt dies geschah, läßt sich nicht mehr feststellen, und es ist gewiß müßig, Mutmaßungen darüber anzustellen. Daß die Tradition jedoch bereits auf den Reichsgründer Chlodwig I. zurückgeht, wie zuletzt noch Jean de Pange im Anschluß an eine spätkarolingische Tradition behauptet hat, ist ausgesprochen unwahrscheinlich<sup>76</sup>. Gerade in der recht weitläufigen Historiographie der frühmerowingischen Epoche müßten sich sonst noch irgendwelche Spuren finden lassen.

Wenn man nun aber davon ausgehen kann, daß zumindest die letzten Merowingerkönige gesalbt worden sind, dann entfallen auch alle Einwände, die bisher gegen den Zusammenhang von fränkischer und westgotischer

<sup>74</sup> Ganz ähnlich im Hinblick auf das byzantinische Krönungszeremoniell jüngst Ralph-Johannes Lillie, *Byzanz. Kaiser und Reich*, Köln – Weimar – Wien 1994, 20: „... gerade diejenigen Kaiser, deren Legitimation fragwürdig war, dürften umso stärker für die peinliche Einhaltung des für richtig empfundenen Zeremoniells gesorgt haben.“ – Auf die demonstrative Funktion von Riten in der Öffentlichkeit hat in letzter Zeit Gerd Althoff mehrfach hingewiesen, vgl. ders., *Spielregeln der Politik. Kommunikation in Krieg und Fehde*, Darmstadt 1997, besonders 229–257.

<sup>75</sup> Im Hinblick auf 751 ist der Einwand denkbar, daß nicht Pippins Salbung selbst in einer längeren Tradition stand, sondern daß dies die königsfreundliche Historiographie lediglich behauptet, damit diesem Vorgang „alles Revolutionäre und alles Bedenkliche, was der Handlung an und für sich anhaftete, eskamotiert wird“ (Hoffmann, *Untersuchungen* [wie Anm. 54] 62, mit Bezug auf den Eintrag der *Annales Mettenses priores* zu 754). Allerdings wäre es geradezu widersinnig anzunehmen, Pippin hätte einen neuen Ritus zwecks seiner Legitimation eingeführt, um später dann dessen Neuheit wieder herunterspielen zu müssen.

<sup>76</sup> Jean de Pange, *Doutes sur la certitude de cette opinion que le sacre de Pépin est la première époque du sacre des rois de France*, in: *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, 557–564; vgl. auch schon ders., *Le roi très chrétien*, Paris 1949, 98–128. Zu den Thesen von de Pange vgl. Schneider, *Königswahl* (wie Anm. 20) 203; Angenendt, *Rex et Sacerdos* (wie Anm. 28) 101 und mehrfach, sowie die dort genannte Literatur.

Königssalbung vorgebracht worden sind<sup>77</sup>. Die Übernahme spanischer Erhebungsriten lag ja im Merowingerreich besonders nahe, „wo es vielfache Berührungspunkte mit den westgotischen Nachbarn gab, zumal dessen Grenzen auch erhebliche Teile Galliens umschlossen“<sup>78</sup>. Mit dieser Deutung ist nun vor allem ein erheblicher theoretischer Vorteil verbunden: Es wird dadurch möglich, die Ausbreitung der Königssalbung auf dem Wege der Diffusion erklären zu können ohne von einer mehrfachen Entstehung ein und desselben Ritus ausgehen zu müssen.

## 7. Die Kompensationshypothese und ihre Voraussetzungen

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, warum die Existenz einer merowingischen Königssalbung gegen den Wortlaut der prominentesten Quellen bisher kategorisch verworfen worden ist<sup>79</sup>. Der Grund dafür liegt, wie es scheint, in der nahezu unerschütterlichen Auffassung, daß Pippins Salbung als Ersatz für das fehlende Königsheil der karolingischen Dynastie habe dienen müssen, das seine merowingischen Vorgänger religiös legitimiert hatte<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Vgl. vor allem das Votum von M. J. Enright, oben bei Anm. 23.

<sup>78</sup> Schneider, Königswahl (wie Anm. 20) 202.

<sup>79</sup> Relativierende Bemerkungen finden sich außer in den Arbeiten von Jean de Pange (vgl. oben Anm. 76) nur noch bei Nelson, Inauguration Rituals (wie Anm. 12) 289: „Now medievalists have been all too eager to stress the revolutionary effect of 751“; und wenig später: „The royal anointings of the Carolingians represent a quantitative rather than a qualitative change in the degree of integration between political power and ecclesiastical authority in Francia ...“ (287 f.).

<sup>80</sup> Als jüngstes Beispiel vgl. David Harry Miller, Sacral Kingship, Biblical Kingship, and the Elevation of Pepin the Short, in: Thomas F. X. Noble – John J. Contreni (Hrg.), Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan, Kalamazoo 1987, 131–154, besonders 131: „what happened in 749–54 was the replacement of a pagan sacral dynasty of war-kings with a new *Christian* sacral dynasty of war-kings.“ Zur Problematik des Begriffes „Heidentum“ vgl. Hubert Cancik, Heidentum, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III, hrg. von Hubert Cancik – Burkhard Gladigow – Karl-Heinz Kohl, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, 64–66, und die dort genannte Literatur. – Schwer zu beurteilen und daher auch stark umstritten ist die Rolle der Päpste bei Pippins „Usurpation“. Nach eindeutigen Bekunden der maßgeblichen Quellen hat die päpstliche Autorität für die Anerkennung des karolingischen Königs eine wichtige Rolle gespielt; da jedoch sowohl Pippins Anfrage in Rom als auch die päpstliche Antwort in den Reichsannalen überliefert ist (ad 749, S. 8: „Burghardus Wirzeburgensis episcopus et Folradus capellanus missi fuerunt ad Zachariam papam, interrogando de regibus in Francia, qui illis temporibus non habentes regalem potestatem, si bene fuisset an non. Et Zacharias papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat; ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri.“), darf man wohl die Aussage wagen, daß es damals zwar um die Legitimität, nicht aber um die Salbung des neuen Frankenkönigs ging. Auch steht Pippins zweite Salbung 754 in keinem erkennbaren Verhältnis zum päpstlichen Responsum von 751. Daß nämlich der Papst jemals über die Alpen reisen oder umgekehrt ein fränkischer König jemals nach

Mit dieser Kompensationshypothese wird allerdings ein Bild von den späten Merowingerkönigen vorausgesetzt, dessen Stimmigkeit schon seit einiger Zeit stark in Frage gestellt worden ist. Das Problem besteht zunächst vor allem darin, daß in den Zeugnissen des späten siebten und frühen achten Jahrhunderts nichts zu finden ist, was auf das Königsheil der merowingischen Herrscher schließen ließe<sup>81</sup>. Alle dafür angeführten Argumente stammen daher aus mehr oder weniger gewagten Schlußfolgerungen, die jedoch keineswegs zu überzeugen vermögen. Dazu gehört etwa das Postulat eines gemeingermanischen Sakralkönigtums, das die Berechtigung zu Rückschlüssen aus sowohl zeitlich als auch räumlich weit entfernt liegenden Sachverhalten auf die fränkischen Könige des 8. Jahrhunderts geliefert hat<sup>82</sup>.

Hinsichtlich der Ereignisse von 751 hat Werner Affeldt auf die bedenkliche Struktur von Argumentationen aufmerksam gemacht, „bei denen in einer Art Zirkelschluß von der Tatsache der Konsultation des Papstes Zacharias und der Königssalbung Pippins auf die Existenz von Charisma und Königsheil der Merowingersippe und von daher wieder auf die Notwendigkeit von Konsultation und Königssalbung geschlossen zu werden pflegt“<sup>83</sup>. Er selbst ist dagegen nach eingehender Untersuchung der Zeugnisse zu der Überzeugung gelangt, „daß sich viele Vorgänge bei der Königserhebung Pippins und in den Jahren ihrer Vorbereitung ebensogut oder besser mit der Rivalität innerhalb des fränkischen Adels erklären lassen als mit dem Hin-

---

Italien kommen würde, war, da eine Folge der langobardischen Expansionsbestrebungen, damals vermutlich noch nicht abzusehen. Wie es scheint galt die Salbung von 754 auch in erster Linie den beiden Söhnen des Königs (und somit der Festigung der karolingischen Dynastie), wobei dann Pippin wahrscheinlich nicht einfach beiseite stehen wollte.

<sup>81</sup> Vgl. Affeldt, Untersuchungen (wie Anm. 1) 125: „Das merowingische Königtum [des 8. Jahrhunderts] ist eine, wenn auch schwache Realität, über deren ‚ideologische‘ Grundlage die Quellen nichts aussagen.“ Ganz richtig betont Affeldt, daß damit auch nicht umgekehrt die Nichtexistenz der Vorstellung vom merowingischen Königsheil zu beweisen ist, jedoch „die Ungesicherheit der bisher meist üblichen Argumentationen“ (ebd. 125 f.). – Die langen Haare der ‚reges criniti‘ sind auch anders, z.B. als „Erkennungsmerkmal und zeremonielles Attribut“, zu erklären, vgl. ebd. 96 f. und 125 (Lit.).

<sup>82</sup> Vgl. Walter Baetke, Yngvi und Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische „Sakralkönigtum“ (= Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 109, 3), Berlin-Ost 1964; besonders 171–181; František Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965, 334; Herwig Wolfram, Methodische Fragen zur Kritik am „sakralen“ Königtum germanischer Stämme, in: FS Otto Höfler zum 65. Geburtstag II, Wien 1968, 473–490, hier 473 f.; Schneider, Königswahl (wie Anm. 20), 204–207; Eve Picard, Germanisches Sakralkönigtum? Quellenkritische Studien zur Germania des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung (= Skandinavistische Arbeiten 12), Heidelberg 1991 (mit einer souveränen Forschungsgeschichte, 15–31). – Allgemein über das Königsheil zuletzt Marita Blattmann, „Ein Unglück für sein Volk“. Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.–12. Jahrhunderts, in: FMASt 30 (1996) 80–102, besonders 82–87 und 99 f., wo 82 f. Anm. 11 die ältere Literatur aufgeführt wird.

<sup>83</sup> Affeldt, Untersuchungen (wie Anm. 1) 122.

weis auf die Notwendigkeit, das Charisma der alten Königssippe zu überwinden“<sup>84</sup>.

Neben der Quellenfrage tauchen aber auch in konzeptioneller Hinsicht starke Bedenken auf. Sie beziehen sich in erster Linie auf das Problem, worin genau das merowingische Pendant zu suchen ist, das die karolingische Königssalbung angeblich kompensiert haben soll. Auffällig ist nämlich schon die Tatsache, daß bei jedem Bestimmungsversuch sogleich der konkrete Kontext – die fränkische Königserhebung – verlassen und nur ganz allgemein auf das Feld der herrscherlichen Legitimation verwiesen wird. Allerdings sind auch hier die Konturen nicht schärfer: Es ist dann oft von ‚heidnischen‘ bzw. ‚vorchristlichen Überresten‘ oder von ‚kaum christlich übertünchten Vorstellungen‘ die Rede<sup>85</sup>, am häufigsten wird jedoch mit der ‚Sakralität‘ des merowingischen Königtums argumentiert. Beide Alternativen sind jedoch überaus fraglich. So ist das ‚Heidentum‘ Childerichs III. ein Vierteljahrtausend nach Chlodwigs Taufe und anderthalb Jahrhunderte nach Columbans Ankunft am fränkischen Königshof<sup>86</sup> allem Anschein nach nichts anderes als ein polemisches Konstrukt der karolingischen Historiographie, zu dem nicht zuletzt Einhard einen gehörigen Teil beigetragen hat<sup>87</sup>. Das Konzept der Sakralität – inhaltlich geht es fast immer um die Vorstellung vom Königsheil – leidet dagegen unter dem Dilemma, gewisse Phänomene auf irgendeine Weise dem Bereich der Religion zuordnen zu wollen, ohne aber eine bestimmte Religion dafür namhaft machen zu können. Schon František Graus hat diese Konsequenzen erkannt und Sakralität als

<sup>84</sup> Ebd. 126. Vgl. ähnlich bereits Schneider, Königswahl (wie Anm. 20) 207: „Auch das Festhalten an der (merowingischen sc.) Königssippe läßt sich zu einem großen Teil politisch erklären.“

<sup>85</sup> Vgl. zusammenfassend Affeldt, Untersuchungen (wie Anm. 1) 125. Unschärfe Begrifflichkeit ist immer wieder beklagt worden. Zur definitorischen und methodologischen Problematik vgl. besonders Picard, Sakralkönigtum (wie Anm. 82) 31–39, und Blattmann, Unglück (wie Anm. 82) 82 Anm. 11.

<sup>86</sup> Nur als Beispiele, aber mit Hinweisen auf eine umfangreiche Literatur: Ernst Dassmann, Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit, Stuttgart-Berlin-Köln 1993; Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert), München-Wien 1965; Eugen Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Ders., Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973) (= Beihefte der Francia 3), München 1976, 3–71 (zuerst 1956); ders., Die Merowinger und das Frankenreich, Stuttgart – Berlin – Köln <sup>2</sup>1993, 138–142 und mehrfach (zuerst 1988); Yitzhak Hen, Culture and Religion in Merovingian Gaul A. D. 481–751, Leiden – New York – Köln 1995. – Die schwer zu beantwortende Frage, wie weit sich das Christentum in der breiten Bevölkerung damals durchgesetzt hatte, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle. Die Referenzgruppe herrscherlicher Legitimation war im 8. Jahrhundert praktisch ausschließlich der höhere Klerus und der Adel.

<sup>87</sup> Vgl. Einhardi Vita Karoli Magni, ed. Oswald Holder-Egger, MGH SS rer Germ XXV, Hannover – Leipzig 1911, 2–4. Dazu Henri Pirenne, Le char à boeufs des derniers Mérovingiens. Note sur un passage d’Éginhard, Mélanges Paul Thomas, Brügge 1930, 555–560; Patrick J. Geary, Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen, München 1996, 222–225 (zuerst engl. 1988).

die „irrationalen Elemente“ in der Herrscherlegitimation bezeichnet<sup>88</sup>. Darüber hinaus scheint es sogar möglich, das Königsheil weitgehend ohne Religion zu erklären: Ernteheil ließe sich ebenso dem wirtschaftlichen Bereich, Kampfheil dem militärischen Terrain zuordnen<sup>89</sup>.

Wenn nun aber keine konkurrierenden Legitimationsmuster auf religiösem Gebiet nachzuweisen sind, erhebt sich die Frage, ob sich nicht wenigstens Spuren für christliche Elemente im Ritus der merowingischen Königserhebung finden lassen. Reinhard Schneider ist diesem Problem nachgegangen und hat aus dem spärlichen Quellenmaterial alle Indizien für zereemonielle und liturgische Begleitakte des altfränkischen ‚ordo sublimationis‘ zusammengetragen<sup>90</sup>. Sein Resümee läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Nach der bisherigen Untersuchung scheint es gerechtfertigt, von einem Nebeneinander und auch einer Mischung von weltlichen und geistlichen Begleitakten der merowingischen Thronerhebung auszugehen“<sup>91</sup>. Genau dies ist es aber auch, was der Fortsetzer der Fredegar-Chronik über Pippins Königserhebung 751 berichtet und zu einem bereits lange bestehenden Brauch erklärt.

## 8. Ergebnisse

„Mit absoluter Sicherheit kann jedenfalls ein Salbungsbrauch unter den Merowingern ausgeschlossen werden“<sup>92</sup>. In diesen klaren Worten hat Carlrichard Brühl zum Ausdruck gebracht, was bis heute als Konsens der For-

<sup>88</sup> Vgl. Graus, Volk (wie Anm. 82) 316 Anm. 73. Auch Wolfram, Fragen (wie Anm. 82) 476, gründet seine etwas modifizierte Definition auf den „irrationalen Elementen“ des Herrschertums“. Vgl. ferner Schneider, Königswahl (wie Anm. 20) 206 mit Anm. 97; Hans Hubert Anton, Sakralität, in: LexMA 7 (1995) 1263–1266.

<sup>89</sup> Um diese „Ausprägungen“ des Königsheils geht es fast immer, wenn die Aussagen konkreter werden, vgl. etwa die Definition von Blattmann, Unglück (wie Anm. 82) 83 Anm. 11. – Die Zuordnung zu den genannten Bereichen hat m.E. umso mehr Berechtigung, als militärische und wirtschaftliche Herrschaftslegitimation auch in anderen historischen Epochen von hervorragender Bedeutung sind.

<sup>90</sup> Vgl. Schneider, Königswahl (wie Anm. 20) 226–239.

<sup>91</sup> Ebd. 239. – Die oben zitierten Passagen der Älteren Metzger Annalen sowie des Chronicon von Moissac berichten von einer Krönung der Pippin-Söhne Karlmann und Karl 754 durch den Papst. Diese Zeremonie ist nicht nur nicht von vornherein abzulehnen (vgl. die bei Affeldt, Untersuchungen [wie Anm. 1] 99 Anm. 7, zitierte Literatur), sondern könnte durchaus schon auf merowingischen Traditionen beruhen (vgl. Schneider, Königswahl [wie Anm. 20] 207–212), so daß sich die Kontinuitätslinien zwischen den Merowingern und ihren karolingischen Nachfolgern deutlich stärker ausnähmen, als bislang meist angenommen.

<sup>92</sup> Brühl, Kronen- und Krönungsbrauch (wie Anm. 24) 24. – Eine ähnliche Umwertung ist vor kurzem auch der Kaiserkrönung Ludwigs des Bayern zuteil geworden. Nach den Ergebnissen von Heinz Thomas, Ludwig der Bayer (1282–1347). Kaiser und Ketzer, Graz – Wien – Köln 1993, 206–208, hat auch der umstrittene König aus Bayern keineswegs, wie bisher meist angenommen, neue Zeremonien eingeführt; vielmehr unterschied sich seine römische Krönung „nicht grundsätzlich von denen seiner Vorgänger“.

schung gilt. Die vorliegende Untersuchung hat versucht, das genaue Gegenteil davon zu beweisen.

Ausgangspunkt war dabei die Beobachtung, daß vier maßgebliche fränkische Quellen explizite Angaben über die Herkunft der karolingischen Königssalbung machen, indem sie berichten, Pippin sei in den Jahren 751 und 754 ‚nach alten Brauch‘ konsekriert worden – eine Wendung, die eindeutig auf den merowingischen ‚ordo sublimationis‘ zu beziehen ist. Akzeptiert man aber die merowingische Herkunft des Rituals, so eröffnet sich die Möglichkeit, einen Konnex zwischen fränkischer und westgotischer Königssalbung zu postulieren und somit von einem genetischen Zusammenhang der ältesten bezeugten Salbungstraditionen auszugehen.

Mit dem nachdrücklichen Hinweis auf die Traditionsbezogenheit der beiden Salbungsakte verfolgen die dem fränkischen Königshaus nahestehenden Historiographen eine Strategie, die Pippins Motivation recht nahe gekommen sein dürfte und die sich vor allem durch einen Seitenblick auf die spanischen und englischen Nachbarn erhellen läßt: Indem Pippin die herkömmlichen Erhebungsriten vollzieht, demonstriert er vor aller Öffentlichkeit die Rechtmäßigkeit seines Königtums. Daß die fränkische Salbungstradition in dieser prekären Situation erstmals erwähnt wird, ist gerade als Konsequenz der defizitären Legitimität nach dem Dynastiewechsel von 751 interpretierbar.

Die vorgetragenen Beobachtungen über die merowingische Herkunft der karolingischen Königssalbung haben schließlich eine partielle Neubewertung des Verhältnisses zwischen altem und neuem Herrschergeschlecht zur Folge. Für die Ansicht, Pippins Salbung habe das fehlende Königsheil des neuen Herrschers ersetzen müssen, entfällt schlechterdings jede Grundlage. Dagegen ist stärker als bisher auch von christlichen Riten im monarchischen Zeremoniell der letzten Merowingerkönige auszugehen. Grundlegende Veränderungen sollen damit keineswegs geleugnet werden, man denke nur an das Bündnis der Karolinger mit dem römischen Papsttum<sup>93</sup>; doch dürfte insgesamt nur eine differenziertere Sicht des Thronwechsels von 751 – und zwar gerade auch im Hinblick auf die Herrscherlegitimation – den Aussagen der zeitgenössischen Quellen besser gerecht werden<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> Die Literatur zu diesem Thema ist nahezu unüberschaubar. Loci classici sind etwa Theodor Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Darmstadt 1972 (zuerst 1954); Classen, *Karl der Große* (wie Anm. 5); Affeldt, *Untersuchungen* (wie Anm. 1) 95–187.

<sup>94</sup> Eine systematische Erforschung dynastischer Wechsel im Frühmittelalter, die das nötige Vergleichsmaterial liefern könnte, ist m.W. noch immer ein Desiderat.

# Melanchthon und die Tradition der „studia humanitatis“

Von Peter Walter

Welcher Neunzehnjährige kann schon von sich sagen, in der bahnbrechenden Veröffentlichung eines weltbekannten Autors lobend erwähnt worden zu sein? Kein Geringerer als Erasmus von Rotterdam hat in seiner Ausgabe des Neuen Testaments, die im März 1516 in Basel erschien, dem jungen Philipp Melanchthon ein solches Denkmal gesetzt. In einer langen Digression zum zweiten Kapitel des ersten Thessalonicherbriefes, die dem für die oft freischaffenden Humanisten unabdingbaren Mäzenatentum gewidmet ist, erwähnt Erasmus einige hoffnungsvolle Nachwuchstalente, so als wollte er mögliche Gönner auf sie aufmerksam machen. Unter ihnen befindet sich auch Melanchthon: „Beim unsterblichen Gott, welche Hoffnung auf sich weckt nicht der Jüngling und fast noch Knabe Philipp Melanchthon, der [auf Grund seiner Kenntnisse] in beiden Sprachen [d.h. im Lateinischen wie im Griechischen] in fast gleichem Maße zu bewundern ist? Welcher Scharfsinn in der Gedankenfindung? Welche Korrektheit der Ausdrucksweise? Welche Erinnerung verborgener Dinge? Welch reichhaltige Belesenheit? Welche achtunggebietende Anmut einer geradezu königlichen Begabung?“<sup>1</sup> Auch wenn man die übliche humanistische Übertreibung berücksichtigt, ist die Hochachtung des Arrivierten gegenüber einem bislang kaum Hervorgetretenen deutlich erkennbar<sup>2</sup>. Beim Blick auf den Inhalt des Lobes ist festzustel-

<sup>1</sup> „At deum immortalem quam non spem de se praebet, admodum etiam adolescens, ac pene puer, Philippus ille Melanchthon utraque literatura pene ex aequo suspiciendus? Quod inuentionis acumen? Quae sermonis puritas? Quanta reconditarum rerum memoria? Quam uaria lectio? Quam uerecunda regiaeque prorsus indolis festiuitas?“ Anne Reeve – M. A. Screech (Hrg.), Erasmus' Annotations on the New Testament. Galatians to the Apocalypse. Facsimile of the final Latin Text with all earlier variants (= Studies in the History of Christian Thought 52), Leiden-New York-Köln 1993, Appendix A (unpaginiert). Diese Passage findet sich in den Ausgaben des „Novum Instrumentum“ von 1516, 1519, 1522 und 1527, jedoch nicht mehr in der Ausgabe letzter Hand von 1535. Hier hat Erasmus den gesamten Absatz, in dem er auf das Mäzenatentum von Papst Leo X. und Kaiser Maximilian I. sowie auf zahlreiche deutsche und schweizer Humanisten eingeht, gestrichen.

<sup>2</sup> Heinz Scheible vermutet, daß Erasmus 1515 bei einem Treffen mit Reuchlin zum ersten Mal von Melanchthon erfahren hat und daß sich sein Lob auf die Vorrede bezieht, die dieser zur ebenfalls im März 1516 erschienenen Tübinger Terenz-Ausgabe beige-steuert hat und welche ihm vor der Drucklegung derselben wie seines „Novum Instru-

len, daß Erasmus, zumindest in nuce, die Begabung Melanchthons recht genau getroffen hat. Er streicht seine Beherrschung des Lateinischen und des Griechischen heraus. Das Hebräische, in dem Erasmus selber es nicht sehr weit gebracht hat, wird nicht erwähnt, obwohl Melanchthon bereits zu diesem Zeitpunkt darin beachtliche Kenntnisse besessen haben muß. Darüber hinaus geht Erasmus hauptsächlich auf die rhetorischen Fähigkeiten des jungen Tübinger Magisters ein, indem er die einzelnen Teile der Redekunst durchmustert: die auf die Inhalte (res) bezogene Gedankenfindung (inventio) sowie die die Sprache (verba) betreffende Gestaltung der Rede (elocutio)<sup>3</sup>, die Gedächtnisleistung (memoria)<sup>4</sup> wie die Anmut des Vortrags (pronuntiatio); einzig die Anordnung der Gedanken (dispositio) findet keine Erwähnung. Erasmus hat damit zwar keine umfassende Beschreibung dessen gegeben, was man damals unter einem Humanisten verstand, wohl aber einige unabdingbare Elemente genannt: Beherrschung der klassischen Sprachen und Redekunst sowie, wenn man „memoria“ nicht nur auf das Memorieren einer Rede bezieht, die Kenntnis der Geschichte.

### 1. Der Humanismus Melanchthons im Spiegel der Forschung

Der Kunstbegriff „Humanismus“ wurde zwar erst im 19. Jahrhundert geprägt, die analog zu den Begriffen „canonista“ für den Kirchenrechtler und „iurista“ bzw. „legista“ für den Zivilrechtler gebildete Berufsbezeichnung „[h]umanista“ existierte hingegen bereits seit dem Spätmittelalter zur Bezeichnung eines bestimmten Fachmannes an italienischen Universitäten dieser Zeit<sup>5</sup>. Seine Lehraufgaben wurden in Abweichung von den an den sog. Artistenfakultäten gelehrt „artes liberales“<sup>6</sup> durch das aus der römi-

---

mentum“ bekannt geworden ist (Melanchthon zwischen Luther und Erasmus [1984], in: Gerhard May – Rolf Decot [Hrg.], Heinz Scheible, Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge [= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 41], Mainz 1996, 171–197, hier 173 f. Vgl. dazu auch Richard Wetzel, Melanchthons Verdienste um Terenz unter besonderer Berücksichtigung ‚seiner‘ Ausgaben des Dichters, in: Stefan Rhein – Armin Schlechter – Udo Wennemuth [Hrg.], Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators. Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, der Universitätsbibliothek Heidelberg, der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart und des Melanchthonhauses Bretten zum 500. Geburtstag Philipp Melanchthons, Karlsruhe 1997, 101–126, hier 102 f. 109–112). Da eindeutig die rhetorischen Qualitäten Melanchthons im Vordergrund stehen, ist auch daran zu denken, daß Erasmus sich auf dessen Tübinger Rede über die „artes liberales“ (s.u.) bezieht.

<sup>3</sup> Vgl. Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart<sup>3</sup> 1990, § 454.

<sup>4</sup> Hierhin gehört auch die für Melanchthon so wichtige Loci-Methode unter ihrem mnemotechnischen Aspekt. Vgl. Lausberg (wie Anm. 3) § 1087.

<sup>5</sup> Vgl. Paul Oskar Kristeller, Humanismus und Renaissance I, München 1974, 16 f. 102 f. u.ö. Vgl. auch Lewis W. Spitz, Humanismus/Humanismusforschung, in: TRE 15 (1986) 639–661.

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Überblick bei Detlef Illmer, Artes liberales, in: TRE 4 (1979) 156–171 sowie unter ikonographischem Aspekt: Jutta Seibts, Künste, sieben freie, in: LCI 2

schen Antike übernommene Bildungsideal der „studia humanitatis“<sup>7</sup> bestimmt. Damit wird ein relativ konstanter Kanon von Fächern (Grammatik, Rhetorik, Poesie, Moralphilosophie und Geschichte) umschrieben. Charakteristisch für den Renaissance-Humanismus ist darüber hinaus, daß diese Fächer im Rückgriff auf die maßgebenden Autoren der klassischen Antike betrieben werden. Insgesamt kann man den Renaissance-Humanismus als eine hauptsächlich literarisch ausgerichtete Geistesrichtung bestimmen, die in den nun erstmals umfassend und systematisch gesammelten und edierten Werken der Antike ethische und ästhetische Orientierung v.a. in lebenspraktischen Fragen suchte.

Vor diesem Hintergrund soll nach dem Humanismus Melanchthons gefragt werden, der lange Zeit eher verdrängt worden ist. Erst der Schulmann und Historiker des pfälzischen Humanismus, Karl Hartfelder, hat, v.a. durch seine im Rahmen der „Monumenta Germaniae Paedagogica“ 1889 erschienene umfangreiche Monographie „Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae“<sup>8</sup>, welche die konfessionellen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts weitgehend unberücksichtigt ließ, maßgeblich dazu beigetragen, den Humanisten und Pädagogen Melanchthon wiederzuentdecken. Zudem hat er einige seiner spezifisch humanistischen Werke neu zugänglich gemacht<sup>9</sup>. Der Verfasser der „Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands im sechzehnten Jahrhundert“, Georg Ellinger, hat nicht nur in diesem Standardwerk, sondern auch in einem „Lebensbild“ dem Humanisten Melanchthon ein Denkmal gesetzt<sup>10</sup>. In jüngerer Zeit hat v.a. der Erlanger Kirchenhistoriker Wilhelm Maurer dem Humanisten Melanchthon größere Aufmerksamkeit geschenkt<sup>11</sup>, und dies nicht nur unter vorwiegend theolo-

---

(1970) 703–713. Zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl. Ingrid Craemer-Ruegenberg – Andreas Speer (Hrg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter I–II* (= *Miscellanea Mediaevalia* 22, 1–2), Berlin-New York 1994.

<sup>7</sup> Vgl. dazu neben Kristeller (wie Anm. 5) August Buck, Die „studia humanitatis“ und ihre Methode [1959], in: Ders., *Die humanistische Tradition in der Romania*, Bad Homburg v.d.H.-Berlin-Zürich 1968, 133–150.

<sup>8</sup> Karl Hartfelder, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae* (= *Monumenta Germaniae Paedagogica* 7), Berlin 1889 (Nachdruck Nieuwook 1964, <sup>2</sup>1972).

<sup>9</sup> Philippus Melanchthon, *Declamationes*, 1.–2. Heft (= *Lateinische Literaturdenkmäler des 15. und 16. Jahrhunderts* 4 u. 9), Berlin 1891–1894; *Melanchthoniana Paedagogica*. Eine Ergänzung zu den Werken Melanchthons im *Corpus Reformatorum*, Leipzig 1892. Zu Hartfelder (1848–1893) vgl. Wilhelm Kühlmann – Hermann Wiegand (Hrg.), *Karl Hartfelder, Studien zum pfälzischen Humanismus*, Heidelberg 1993, 7–25.

<sup>10</sup> *Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands im sechzehnten Jahrhundert I–III*, Berlin 1929–1933 (Melanchthon begegnet in II passim); *Philipp Melanchthon. Ein Lebensbild*, Berlin 1902. Zu Ellinger (1859–1939), der als Jude aus Furcht vor nationalsozialistischer Verfolgung seinem Leben selbst ein Ende setzte, vgl. Wieland Schmidt, *Erinnerungen an Georg Ellinger*, in: Günther Pflug – Britta Eckert – Heinz Friesenhahn (Hrg.), *Bibliothek-Buch-Geschichte* (= FS Kurt Köster), Frankfurt a.M. 1977, 291–300.

<sup>11</sup> *Melanchthon als Humanist*, in: Walter Elliger (Hrg.), *Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages* dargeboten in Wittenberg 1960, Göttingen 1961, 116–132; wiederabgedruckt in: W. Maurer, *Melanchthon-Studien* (= *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 171), Gütersloh 1964, 20–38; ders.: *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation I–II*, Göttin-

gischem Blickwinkel wie Adolf Sperl<sup>12</sup> und Siegfried Wiedenhofer<sup>13</sup>, die sich – unter der Rücksicht des Traditionsverständnisses der eine und des Theologieverständnisses der andere – mit dem Einfluß des Humanismus auf Melanchthons Theologie auseinandergesetzt haben. Maurer hat mit seiner umfangreichen Monographie über den jungen Melanchthon die Vorstellung von dessen Humanismus in der neueren Forschung bestimmt: Maurers Humanismus-Verständnis ist maßgeblich orientiert am Florentiner Neuplatonismus, dessen Philosophie er durch Reuchlin an Melanchthon vermittelt sieht, wobei er im Gegenzug versucht, den Einfluß des Erasmus, welchen er mehr oder weniger auf die Rhetorik Melanchthons beschränkt, zu minimalisieren. Mit Recht wurde diese Sicht u.a. von Siegfried Wiedenhofer<sup>14</sup>, Robert Stupperich<sup>15</sup>, Heinz Scheible<sup>16</sup> und Stefan Rhein<sup>17</sup> kritisiert. Zuletzt hat sich Günter Frank<sup>18</sup> monographisch mit einem wichtigen Aspekt der Humanismusrezeption Melanchthons auseinandergesetzt.

Im folgenden wird keineswegs der Anspruch erhoben, das umfangreiche Werk Melanchthons insgesamt auf seine humanistischen Bestandteile zu untersuchen und die verschiedenen Wege zu klären, auf denen der Humanismus den jungen Heidelberger, Tübinger und Wittenberger Gelehrten erreicht hat<sup>19</sup>. Es geht lediglich darum, einige Werke Melanchthons, v.a. zen-

---

gen 1967–1969; einbändige Studienausgabe: Göttingen 1996 (bei dieser rechtzeitig zum Melanchthonjahr 1997 erfolgten Neuauflage des seinerzeit durchaus verdienstvollen Werkes hat der Verlag es leider versäumt, Maurers Humanismus- und Melanchthondeutung durch ein entsprechendes Vorwort in die Forschungsgeschichte einzuordnen). Zu Maurer (1900–1982) vgl. NDB 16 (1990) 442–444 (Rudolf Keller).

<sup>12</sup> Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X 15), München 1959.

<sup>13</sup> Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon I–II (= Regensburger Studien zur Theologie 2), Bern-Frankfurt a.M. – München 1976.

<sup>14</sup> Vgl. Wiedenhofer (wie Anm. 14) I, 414 f.

<sup>15</sup> Erasmus und Melanchthon in ihren gemeinsamen Bestrebungen, in: *L'Humanisme allemand (1480–1516)* (= Humanistische Bibliothek 38, De Pétrarque à Descartes 37), München-Paris 1979, 405–426.

<sup>16</sup> Reuchlins Einfluß auf Melanchthon [1993], in: Scheible, Melanchthon und die Reformation (wie Anm. 2) 71–97, bes. 88–93.

<sup>17</sup> „Italia magistra orbis terrarum“. Melanchthon und der italienische Humanismus, in: Michael Beyer u.a. (Hrg.), *Humanismus und Wittenberger Reformation*. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997 (= FS Helmar Junghans), Leipzig 1996, 367–388, bes. 375–383.

<sup>18</sup> Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560) (= Erfurter Theologische Studien 67), Leipzig 1995.

<sup>19</sup> Zur Schulzeit vgl. Heinz Scheible, Melanchthons Pforzheimer Schulzeit. Studien zur humanistischen Bildungselite [1989], in: Ders., Melanchthon und die Reformation (wie Anm. 2) 29–70; zur Bedeutung Reuchlins für Melanchthons geistige Entwicklung vgl. ders., Reuchlins Einfluß auf Melanchthon (wie Anm. 17); vgl. auch den Überblick: Ders., Philipp Melanchthon (1497–1560). Melanchthons Werdegang, in: Paul Gerhard Schmidt (Hrg.), *Humanismus im deutschen Südwesten*. Biographische Profile, Sigma-

trale „Declamationes“, als humanistische Programmschriften zu analysieren<sup>20</sup> und sie vor dem Hintergrund der entsprechenden Tradition zu interpretieren. Die Würdigung seiner Leistung als Rhetoriklehrer, die neuerdings wieder das Interesse der Forschung gefunden hat<sup>21</sup>, bleibt ebenso ausgeklammert wie seine Lehr- und Publikationstätigkeit in den übrigen humanistischen Disziplinen.

## 2. Die Wurzeln und die Entfaltung von Melanchthons humanistischem Programm

### 2.1 Die Tübinger Rede „De artibus liberalibus“

Bereits die früheste akademische Rede Melanchthons, seine in Tübingen gehaltene „De artibus liberalibus oratio“<sup>22</sup>, die in ihrer gewollt gedrechselten Art noch keineswegs die klassische Einfachheit der späteren Melanchthon-Reden erkennen läßt, ist dem humanistischen Lieblingsthema der akademischen Studien und ihrer Reform gewidmet. Der gekünstelte Eindruck dieser Rede wird durch die zahlreichen mythologischen Anspielungen verstärkt, auf deren Analyse hier verzichtet werden kann. In diesem Gewand wird eine Konzeption der „artes liberales“ transportiert, die zum einen an der Siebenzahl festhält und zum anderen für den Humanismus so wichtige Fächer wie die Geschichtsschreibung und die Poetik integrieren

ringen 1993, 221–238. Zu den Heidelberger und Tübinger Studienjahren vgl. darüber hinaus Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland (wie Anm. 2).

<sup>20</sup> Vgl. auch Heinz Scheible, Melanchthons Bildungsprogramm [1989], in: Ders., Melanchthon und die Reformation (wie Anm. 2) 99–114.

<sup>21</sup> Vgl. Joachim Knappe, Philipp Melanchthons „Rhetorik“ (= Rhetorik-Forschungen 6), Tübingen 1993 (59: Kritik an W. Maurers These von der hauptsächlichlichen Abhängigkeit des Rhetorikers Melanchthon von Reuchlin); Olaf Berwald, Philipp Melanchthons Sicht der Rhetorik (= Gratia 25), Wiesbaden 1994.

<sup>22</sup> Melanchthon war vom Herbst 1512 bis zum Sommer 1518 in Tübingen. Wann er diese Rede gehalten hat, läßt sich kaum mit Sicherheit bestimmen. Während in der Straßburger Ausgabe der „Declamationes“ von 1570 das Jahr 1517 genannt wird (vgl. Melanchthon, Declamationes, ed. Hartfelder [wie Anm. 9] I, XVII Anm. 5), das in der Literatur weithin akzeptiert wurde (vgl. etwa Horst Koehn, Philipp Melanchthons Reden. Verzeichnis der im 16. Jahrhundert erschienenen Drucke, Frankfurt a.M. 1985, Nr. 45, 1320 f.), hat Melanchthons Schüler David Chytraeus das Jahr 1514 vorgeschlagen und das oben wiedergegebene Urteil des Erasmus darauf bezogen (Dav. Chytraei Orationes, Hanoviae 1614, 503; zitiert in: Declamationes, ed. Hartfelder, XXI Anm. 2). Falls Erasmus sein Urteil tatsächlich auf diese Rede gestützt haben sollte, kann ihm nur eine handschriftliche Fassung zugänglich gewesen sein, da sie erst 1517 oder 1518 von Thomas Anshelm in Hagenau gedruckt wurde. Hartfelder, der zunächst der Annahme gefolgt war, die Rede sei 1517 gehalten und 1518 gedruckt worden, plädiert auf Grund eines handschriftlich auf das Jahr 1517 datierten Berliner Exemplars des Druckes für einen früheren Vortrags- (1516) und Erscheinungstermin (1517) (vgl. Declamationes, ed. Hartfelder, XXXII Anm. 2). Dieser Vorschlag ist jedoch in der Melanchthon-Forschung nicht beachtet bzw. rezipiert worden. Der Text der „oratio“ wurde von Richard Nürnberger ediert in: Robert Stupperich (Hrg.), Melanchthons Werke III, Gütersloh<sup>2</sup> 1969, 17–28; zitiert wird mit Seitenangabe im fortlaufenden Text.

kann, indem die klassischen sieben „artes“ mit jeweils einer Muse in Zusammenhang gebracht werden. Da es insgesamt neun Musen gibt, bleiben zwei übrig, so daß Melanchthon mit ihrer Hilfe die genannten humanistischen Fächer mit einbeziehen kann, ohne sie einfach unverbunden neben die überkommenen sieben stellen zu müssen<sup>23</sup>.

Melanchthon gliedert die sieben „artes“ in solche, die mit der Sprache (oratio) und solche, die mit den Inhalten bzw. den Dingen (res) zu tun haben. Während nach landläufiger Überzeugung die Kenntnis der Dinge das Primäre (prior) zu sein scheint, haben die sprachbezogenen Fächer im Hinblick auf die Jugendbildung den Vorrang (20). Ähnlich hatte Erasmus sein 1511 erschienenes Schriftchen „De ratione studii“ begonnen: „Zunächst scheint alle Kenntnis zweifacher Art zu sein, nämlich von Wörtern und von Sachen. Die Wortkenntnis [scheint] die frühere (prior), die Sachkenntnis die wichtigere (potior) [zu sein]. Aber manche vernachlässigen die Pflege der Sprache, indem sie ... [unmittelbar] zur Erlernung der Sachen eilen“<sup>24</sup>. Beide, Erasmus und Melanchthon, orientieren sich damit an einer Einteilung, wie sie von humanistischen Bildungstheoretikern im Anschluß an antike Vorbilder wie Cicero (De orat. 3,5,19), Quintilian (Inst. 3,3,1; 3,5,1) und Augustinus (doctr. christ. 1,2,2) vorgenommen worden war, der Unterscheidung von Wort und Sache, von sprachlicher Form und Inhalt. Ihr folgte bereits Leonardo Bruni Aretino in seiner Mitte der zwanziger Jahre des 15. Jahrhunderts entstandenen Schrift „De studiis et litteris“, „dem am weitesten verbreiteten Studienprogramm des 15. Jahrhunderts“<sup>25</sup>. Auch Bruni unterscheidet zwischen „litterarum peritia“ und „rerum scientia“, die er zugleich miteinander verbinden will<sup>26</sup>. Während er die Sprachkenntnis der

<sup>23</sup> Scheible, Melanchthons Bildungsprogramm (wie Anm. 20) 236 verweist auf italienische Vorbilder, ohne allerdings Belege zu nennen. Gegenüberstellungen der neun Musen und der sieben „artes liberales“ finden sich bereits bei Herrad von Hohenburg (12. Jh.), sind aber eher selten (vgl. L. D. Ettliger, *Muses and Liberal Arts. Two Miniatures from Herrad of Landsberg's Hortus Deliciarum*, in: Douglas Fraser [Hrg.], *Essays in the History of Art Presented to Rudolf Wittkower*, London 1967, 29–35). In die unmittelbare Nähe Melanchthons führt der von Konrad Celtis konzipierte und von Hans Burgkmair um 1507 ausgeführte allegorische Reichsadler, auf dem sowohl die Musen wie die „artes“ dargestellt sind, von denen es in der Unterschrift heißt: „ille [sc. Celtis] novem musis septenas iunxerat artes“ (vgl. Johannes Zahlten, *Humana inventa. Zur künstlerischen Darstellung der artes mechanicae*, in: *Scientia und ars* [wie Anm. 6] II, 1008–1022, hier 1008 f. mit Tafel I).

<sup>24</sup> Erasmus, *De ratione studii*, ed. Jean-Claude Margolin, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata I-2*, Amsterdam 1971, 79–151, hier 113,4–6. Erasmus geht in diesem Werk allerdings nur auf Grammatik und Rhetorik ein, die durch Lektüre der einschlägigen antiken Autoren zu erlernenden Realwissenschaften berücksichtigt er, insoweit sie für die Interpretation von literarischen Werken und für die Verfertigung von Reden notwendig sind. – Melanchthon hat diese Schrift des Erasmus seinem zweiten Rhetoriklehrbuch als Anhang beigegeben. Vgl. Knape (wie Anm. 21) 58.

<sup>25</sup> Buck (wie Anm. 7) 136.

<sup>26</sup> Der Text liegt vor in: Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-philosophische Schriften. Mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, ed. Hans Baron (= *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 1*), Berlin 1928, 5–19. Zu

Grammatik zuordnet, wird die Sachkenntnis durch die klassischen Fächer des Quadriviums, mit Ausnahme der nicht erwähnten Musik, sowie durch die erst an dieser Stelle genannte Rhetorik, besonders aber durch die Lektüre von Geschichtswerken, Reden und Dichtungen gewährleistet. In der Schrift „De ratione studii“ des Erasmus übrigens spielt das Quadrivium so gut wie keine Rolle, im Hinblick auf die Sachkenntnis stehen für ihn Fächer wie Geschichte und Geographie im Vordergrund. Während Bruni sich um den Vorrang eines der beiden Teile nicht kümmert, sondern von einer gegenseitigen Durchdringung redet<sup>27</sup>, begründen Erasmus und Melanchthon die Abfolge der Studien in unterschiedlicher Weise. Für Erasmus steht der Vorrang der Inhalte fest, die Sprache hat jedoch vorauszugehen. Für Melanchthon hingegen ist der Vorrang der Inhalte nur eine landläufige Auffassung. Ob sich darin eine nominalistische Grundausrichtung<sup>28</sup> des 1514 in Tübingen in der „via moderna“ zum Magister artium Promovierten erkennen läßt?

Wie Bruni und Erasmus, die zunächst die Grammatik behandeln, wendet auch Melanchthon sich als erstes dieser Disziplin zu. Die Grundlagen der (lateinischen) Sprachkenntnisse werden in der Grammatik gelegt, die ein gebildetes Sprechen ermöglicht, während die darauf aufbauende Dialektik für die Wahrheit der Rede bürgt. Sie ist sozusagen „omnium mater artium“ (21)<sup>29</sup>. Aristoteles wird als zuverlässiges Beispiel für den Gebrauch der Dialektik empfohlen, während die zeitgenössischen Vertreter als sprachlich trocken und fade, wenn auch inhaltsreich, kritisiert werden (21 f.). Auch Erasmus verbindet in „De ratione studii“ die hier allerdings äußerst knappe Erwähnung der Dialektik mit dem Hinweis auf Aristoteles und der Warnung vor den zeitgenössischen „Sophisten“<sup>30</sup>. Die dritte „ars“ des Triviums, die Rhetorik, wird von Melanchthon nur kurz und zwar als ein Teil der Dialektik erwähnt (22)<sup>31</sup>. Mit den Dingen beschäftigen sich die „artes“ des Quadri-

---

Bruni vgl. Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny I–II*, Princeton, New Jersey 1955; Paolo Viti (Hrsg.), *Leonardo Bruni cancelliere della Repubblica di Firenze. Convegno di studi Firenze, 27–29 ottobre 1987 (=Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Atti di Convegni 18)*, Firenze 1990.

<sup>27</sup> „Haec enim duo [sc. litterarum peritia et scientia rerum] sese invicem iuvant mutuoque deserviunt. Nam et litterae sine rerum scientia steriles sunt et inanes, et scientia rerum quamvis ingens, si splendore careat litterarum, abdita quaedam obscuraque videtur“ (Leonardo Bruni Aretino [wie Anm. 26] 19).

<sup>28</sup> Zum „Nominalismus“ Melanchthons vgl. Wiedenhofer (wie Anm. 14) I, 102–106 416–421; Scheible, Philipp Melanchthon (wie Anm. 19) 228.

<sup>29</sup> Diese Formulierung erinnert an den Anfang der „Summulae logicales“ des Petrus Hispanus: „Dialectica est ars artium et scientia scientiarum“, den Melanchthon durchaus zustimmend aufnimmt (vgl. J. Knappe, Philipp Melanchthons „Rhetorik“ [wie Anm. 21] 8). Zum Hintergrund dieser Formulierung vgl. Klaus Jacobi, *Diale[c]tica est ars artium, scientia scientiarum*, in: *Scientia und ars* (wie Anm. 6) I, 307–328.

<sup>30</sup> Vgl. Erasmus, *De ratione studii* (wie Anm. 24) 118,2–5.

<sup>31</sup> Dieser Auffassung Melanchthons entspricht die „Dialektikorientiertheit“ seiner 1519 erschienenen, auf Tübinger Vorlesungen zurückgehenden „Rhetorik“ (vgl. Knappe [wie Anm. 21] 25; zum Verhältnis von Dialektik und Rhetorik nach Melanchthon vgl.

viums: die Arithmetik, die die Ordnung der Dinge und die Zahlen betrachtet, die Geometrie, zu der Melanchthon auch zeitgenössische Erfindungen wie die Kanone und die Druckkunst zählt, die Musik und die ihm so wichtige Astronomie, in deren Zusammenhang er seinen Tübinger Lehrer Johannes Stöffler erwähnt, dem er die ganze Rede gewidmet hat<sup>32</sup>. Am Ende gelingt es ihm, wie gesagt, durch den Rückgriff auf die beiden noch verbleibenden Musen, die Geschichte und die Poesie einzubeziehen, auch wenn er nicht ausführlich darauf eingeht (26).

Zum Vergleich mag die akademische Rede herangezogen werden, die Rudolf Agricola, den die „deutschen“ Humanisten als ihren Ersten betrachteten und dem auch Melanchthon nach eigenen Angaben viel verdankt<sup>33</sup>, zur Eröffnung eines neuen Studienjahres im Herbst 1476 an der Universität Ferrara gehalten hat: „In laudem philosophiae et reliquarum artium oratio“<sup>34</sup>. Agricola steht vor einem ähnlichen Problem wie Melanchthon, nämlich unterschiedliche Einteilungen des Wissens miteinander zu verzahnen. Er wählt einen anderen Ausgangspunkt, indem er von den drei Fähigkeiten des Menschen ausgeht, die diesen von allen anderen Lebewesen unterscheiden: 1. alles zu erkennen und die Natur jedes einzelnen zu erforschen – „intellectus“; 2. seine Handlungen und seine Lebensordnung einzurichten und zu formen – „ratio“; 3. seine Gedanken auszudrücken – „sermo“. Diesen drei Fähigkeiten entsprechen die philosophischen Teilgebiete der „Logik“, der „Ethik“ und der „Physik“ (172 f.).

Diese werden nun nacheinander abgehandelt, wobei Agricola die Reihenfolge verändert. Da bei ihm alles auf die Ethik hinausläuft, kommt sie am Ende seiner Ausführungen zu stehen. Er beginnt mit der „Logik“, deren Bestandteile er von der Aufgabe her bestimmt, eine vollkommene Rede zu erarbeiten. Eine solche muß drei Kriterien genügen, nämlich korrekt,

---

ebd. 5–10). Die späteren Rhetoriklehrbücher Melanchthons geben diese Orientierung übrigens auf (vgl. ebd. 30).

<sup>32</sup> Zu ihm vgl. Günther Oestmann, Johannes Stoeffler, Melanchthons Lehrer in Tübingen, in: Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland (wie Anm. 2) 75–85.

<sup>33</sup> Zu entsprechenden Äußerungen des späten Melanchthon, welcher 1539 eine „Vita Rodolphi Agricolae“ (CR 9, 438–446) verfaßte und dem Herausgeber der Werke Agricolae schrieb (CR 3, 673–676), vgl. James Michael Weiss, The Six Lives of Rudolph Agricola: Forms and Functions of the Humanist Biography, in: *Humanistica Lovaniensia* 30 (1981) 19–39, hier 30–34.

<sup>34</sup> Zugänglich in: Hans Rupprich (Hrg.), *Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten* (= Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. Reihe Humanismus und Renaissance 2), Leipzig 1935, 164–183. Zitatnachweise im fortlaufenden Text mit Angabe der Seitenzahl. Zur Interpretation dieser Rede vgl. Wim van Dooren, *Agricolae Lobrede auf die Philosophie und ihre Stellung innerhalb der italienischen Renaissance*, in: Wilhelm Kühlmann (Hrg.), *Rudolf Agricola (1444–1485), Protagonist des nordeuropäischen Humanismus*, zum 550. Geburtstag, Bern-Berlin-Frankfurt a.M. - New York-Paris-Wien 1994, 67–82 sowie Jürgen Blusch, *Agricola als Pädagoge und seine Empfehlungen De formando studio*, ebd., 355–385. Zur Abhängigkeit Melanchthons von Agricolae Dialektikkonzept, die in der Forschung nach wie vor umstritten ist, vgl. Lothar Mundt, *Agricolae De inventione dialectica – Konzeption, historische Bedeutung und Wirkung*, ebd. 83–147, hier 96–100 106.

glaubwürdig und elegant zu sein. Für das Erste sorgt die Grammatik, für das Zweite die Dialektik und für das Dritte die Rhetorik. Damit hat Agricola, ohne allzu viel Einfallsreichtum aufbieten zu müssen, die Fächer des Triviums untergebracht. Es verlangt kaum viel Überlegung, um zu ergründen, wo er die Fächer des Quadriviums einordnet. Sie gehören in die Physik, genauer in eine Unterabteilung derselben. Agricola unterteilt auch die Physik – „je nach der ‚Stofflichkeit‘ ihrer Gegenstände“<sup>35</sup> – in drei Sparten: Die erste, die im eigentlichen Sinn Physik genannt wird, beschäftigt sich mit den Körpern; Agricola identifiziert sie erstaunlicherweise mit der Medizin (175 f.)<sup>36</sup>; die zweite, die von den Körpern Abstrahiertes zum Gegenstand hat und deswegen einen hervorragenden Grad von Gewißheit erreicht, ist die Mathematik (175), der Agricola die Fächer des Quadriviums Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik integriert (176 f.); die dritte, die sich mit Gott und den die höchsten Geheimnisse kennenden Seligen beschäftigt – man denkt an die thomanische „scientia dei et beatorum“ (S.th. I q.1 a.2 c.; Ed. Leonina 4,9) – ist die Theologie, die Agricola nur kurz streift (175 177 f.). Der dritte Teil der Philosophie, die Ethik, welche für Agricola die höchste Würde und den größten Nutzen besitzt, wird nicht weiter unterteilt (178).

Agricola hat hier unterschiedliche, aus der Tradition übernommene Elemente miteinander verbunden:

1. die Einteilung der Philosophie in die drei Teile der Logik, der Physik und der Ethik, wie sie sich etwa, wenn auch mit je unterschiedlicher Anordnung, bei Seneca (ep. 89, 9–17: philosophia moralis, naturalis, rationalis) und Quintilian (inst. 12, 2, 10–21: philosophia rationalis, moralis, naturalis) findet, wobei unschwer Senecas Ausführungen als produktiv verwendete Vorlage Agricolas zu erkennen sind<sup>37</sup>,
2. die „septem artes liberales“,
3. die aristotelische Unterscheidung von Physik, Mathematik und Theologie im Rahmen der theoretischen Philosophie (vgl. Met. 1026 a 18 f.), die Agricola freilich ganz anders füllt.

So originell sich diese Verzahnung unterschiedlicher Gliederungselemente der „Philosophie“ auf den ersten Blick ausnimmt, sie begegnet bereits in „eine[r] für Examinazwecke abgefaßte[n] Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts“<sup>38</sup>; einzelne

<sup>35</sup> Blusch (wie Anm. 34) 363.

<sup>36</sup> Die Medizin ist bei ihm nicht, wie van Dooren (wie Anm. 34) 78 anzunehmen scheint, eine vierte Disziplin der Physik, sondern, wie Blusch (wie Anm. 34) 363 richtig gesehen hat, das zentrale Beispiel Agricolas für die eigentliche Physik.

<sup>37</sup> Gegen Blusch (wie Anm. 34) 377 Anm. 15, der Seneca in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Für Seneca als Vorbild spricht m.E., daß dieser jeweils mehrere Unterabteilungen nennt: für die Moralphilosophie drei (Agricola hat hier auf alle Unterteilungen verzichtet), für die Naturphilosophie zwei: Körperliches und Unkörperliches (Agricola folgt diesem Prinzip, das er allerdings anders anwendet), für die rationale Philosophie, die auch bei ihm mit der Redekunst zusammenfällt, zwei: Dialektik und Rhetorik!

<sup>38</sup> Martin Grabmann, Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts, in: Ders., Mit-

Elemente finden sich auch in am selben Ort und im selben Jahrhundert entstandenen „Einführungen in die Philosophie“<sup>39</sup>.

Hat Agricola die beiden Disziplinen aus dem Bereich der „studia humanitatis“ – dieser Begriff begegnet ausdrücklich (165) –, die bislang noch nicht auftauchten, Poetik<sup>40</sup> und Geschichte, nicht erwähnt? Er führt sie durchaus an, aber keineswegs so elegant wie Melanchthon. Agricola nennt sie im Rahmen der Logik als Unterabteilungen der Rhetorik: Die Geschichte beschäftigt sich mit denen, „qui ipsi praedicanda fecerunt“ und die Dichtkunst mit denen, „qui bene facta aliorum praedicarunt“ (174).

In seiner in Form eines Briefes an einen Freund abgefaßten pädagogischen Programmschrift aus dem Jahre 1484, die allgemein mit dem Titel „De formando studio“ bezeichnet wird<sup>41</sup>, hat Agricola eine Konzeption entwickelt, die, wie die Ferrareser Rede, drei Schwerpunkte der Bildung nennt: 1. Moralphilosophie (ihre Quellen sind die Geschichtsschreiber, die Dichter, die Redner und die Hl. Schrift), 2. Naturphilosophie, 3. Grammatik, Rheto-

---

telalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik II, München 1936, 183–199. Auch wenn keineswegs eine literarische Abhängigkeit Agricolas von diesen Ausführungen angenommen werden kann, machen die Parallelen doch deutlich, daß Agricolas Konzept nicht als neu qualifiziert werden darf. Es finden sich freilich auch wichtige Unterschiede: Der Pariser Anonymus gliedert die Philosophie entsprechend dem aristotelischen Schema grundlegend in theoretische und praktische und ordnet der ersteren die „philosophia naturalis“ und „rationalis“ zu, während er letztere mit der „philosophia moralis“ identifiziert. Die Gliederungsprinzipien sind für ihn „natura“ für Naturphilosophie, „ratio“ für die rationale Philosophie, die auch die Sprachphilosophie („sermo“) einschließt, und „voluntas“ für die Ethik. Die Binnengliederung der Naturphilosophie folgt dem „aristotelische[n] Einteilungsprinzip von den Stufen der Abstraktion“ (ebd. 185). Die Medizin wird durchaus als ein Teilgebiet der Naturphilosophie im engeren Sinn betrachtet (vgl. ebd. 191), erlangt aber keineswegs die Monopolstellung, die sie bei Agricola hier innehat. – Der von Grabmann beschriebene Text ist jetzt zugänglich in: Claude Lafleur – Joanne Carrier, Le „Guide de l'étudiant“ d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, ms. Ripoll 109, ff. 134ra-158va (= Publications du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie de l'Université de Laval 1), Québec 1992.

<sup>39</sup> Vgl. Claude Lafleur, Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Textes critiques et étude historique (= Université de Montréal. Publications de l'institut d'études médiévales 23), Montréal-Paris 1988; ders., *Scientia et ars* dans les introductions à la philosophie des maîtres ès arts de l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle, in: *Scientia und ars* (wie Anm. 6) I, 45–65.

<sup>40</sup> Die Untersuchung der „Einführungen in die Philosophie“ der Pariser Artistenfakultät hat gezeigt, daß die Poetik hier durchaus vertreten worden ist. In einer dieser Einführungen etwa rangiert die Poetik neben Grammatik, Dialektik und Rhetorik unter den „scientie sermocinales“, was zur Folge hat, daß die „scientie rei“, um die Siebenzahl nicht zu überschreiten, auf drei beschränkt werden: Naturphilosophie, Mathematik, Metaphysik (vgl. Lafleur, *Scientia et ars* [wie Anm. 39] 48 52f.; weitere Beispiele: 51 Anm. 14).

<sup>41</sup> Der Text findet sich in: Rodolphi Agricolae Phrisii Lucubrations aliquot, ed. Alardus Aemstelredamus, Köln 1539 (Nachdruck: Nieuwkoop 1967), 193–201. Vgl. Blusch (wie Anm. 34). Melanchthon hat diese Schrift Agricolas sehr geschätzt und sie zum Auswendiglernen empfohlen. Vgl. Maurer, Der junge Melanchthon (wie Anm. 12) I, 24.

rik, Dialektik, wobei nur die ersten beiden ausdrücklich als „Philosophie“ bezeichnet werden<sup>42</sup>.

Nichts spricht dafür, daß Melanchthon diese Werke Agricolas zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Tübinger Rede gekannt bzw. als Vorlage benutzt hat, manches aber läßt vermuten, daß dies zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Wittenberger Antrittsrede anders war.

## 2.2 Die Wittenberger Antrittsvorlesung

Melanchthon hat seinen „Sermo ... de corrigendis adolescentiae studiis“<sup>43</sup> kurz nach seiner Ankunft an der noch jungen „Reformuniversität“ Wittenberg Ende August 1518 gehalten<sup>44</sup>. Er war dorthin berufen worden, um die gemäß dem humanistischen Reformideal vorgesehene Griechisch-Professur zu übernehmen. Dementsprechend ist diese Rede, die sprachlich wohlthuend von der früheren absticht, in verschiedener Hinsicht von humanistischen Gedanken durchdrungen:

### 1. begegnet durchgehend die typisch humanistische Nomenklatur

- zur Bezeichnung der einschlägigen Fächer: „bona[e] littera[e]“ (30), „elegant[is] litteratur[a]“ (31), „meliores disciplinae“ (32),
- zum Ausdruck der Selbsteinschätzung als Wiedergeburt und Erneuerung: „renascentes Musa[e]“ (30), „renascenti[a] studi[a]“ (31, 41), „instauranda[e] littera[e]“ (32), „renascent[es] litter[ae]“ (35),
- zur Bezeichnung der Rückkehr zu den Quellen: „ab ipsis studiorum fontibus“ (31), „fontes ipsos artium ex optimis auctoribus hauritis“ (38), „ad fontes“ (40);

2. wird die in diesen Ausdrücken zu Tage tretende, von den Humanisten propagierte Auffassung einer „Wiedergeburt“ der Studien mit Blick auf die Verfallsgeschichte illustriert: Der Verfall begann „vor 800 Jahren“ (31), als die Goten und Langobarden Italien eroberten und Gregor der Große, den Melanchthon „den Fackelträger der untergehenden Theologie“ nennt, den Untergang aufzuhalten versuchte, so gut er konnte (ebd.). Nur bei den Schotten und Iren überlebten die Wissenschaften, unter denen der im Lateinischen und Griechischen bewanderte Beda Venerabilis hervorragt, der

<sup>42</sup> Vgl. Agricola, *Lucubrationes* (wie Anm. 41) 194–196.

<sup>43</sup> Der Text liegt vor in Melanchthons Werke (wie Anm. 22) III, 30–41; zitiert wird im folgenden mit Angabe der Seitenzahlen im Text. In der Einleitung, ebd. 29, wie bei Koehn (wie Anm. 22) Nr. 46, 1321 f., wird als Datum der Rede fälschlicherweise der 29. August 1518 angegeben. Melanchthon hat sie jedoch am 28. August, dem Gedenktag des hl. Augustinus, gehalten, wie Scheible, Melanchthons Bildungsprogramm (wie Anm. 20) 101 Anm. 16 (102) klarstellt.

<sup>44</sup> Zur Berufung Melanchthons nach Wittenberg und zu deren Hintergründen vgl. Irmgard Höss, Georg Spalatin (1484–1545). Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation, Weimar 1989, XXIX, 106–123. Vgl. auch Heinz Scheible, Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen, in: Humanismus und Wittenberger Reformation (wie Anm. 18) 123–144.

hinsichtlich seiner Kenntnisse in der Philosophie, der Mathematik und der Theologie mit den Alten verglichen werden kann (ebd.). Karl der Große bemühte sich um die Wiederherstellung der Wissenschaften und holte Alkuin aus England nach Frankreich, wo dieser in Paris die Universität gründete. Noch war man einigermaßen mit dem griechischen Wissensschatz vertraut („Graecarum rerum mediocris peritia“: 32), die Philosophie war nicht auf den Aristotelismus verengt, die Mathematik wurde eifrig betrieben, wie Melanchthon mit Hinweis auf die Bibliotheken der Benediktinerabteien behauptet. Maßgebliche Autoren waren Hugo und Richard von St. Victor. Der endgültige Verfall kam erst mit dem Eindringen eines verderbten und falsch übersetzten Aristoteles in den Studienbetrieb; Melanchthon spricht sich also keineswegs schlechthin gegen Aristoteles aus, sondern für einen gereinigten (ebd.; vgl. auch 36). Die Vernachlässigung der „meliores disciplinae“, zumal des Griechischen, führte dazu, daß Gutes durch Schlechtes ersetzt wurde. Produkte dieser „Bildungskatastrophe“ sind Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus, Durandus von S. Porciano und andere Scholastiker (ebd.). 300 Jahre dauerte dieser Niedergang, der nicht nur die Wissenschaften, sondern auch die Religion betraf (33 40 f.). Umgekehrt, das ist der aus dieser Verfallsgeschichte zu folgernde Schluß, bringt die Wiederherstellung der Wissenschaften Religion und Gesellschaft zu neuer Blüte. Dies entspricht der Überzeugung des christlichen Humanismus insgesamt. Inwieweit Melanchthon sich für die von ihm genannten historischen Zusammenhänge und deren auch aus heutiger Sicht weitgehend zutreffende Schilderung auf Vorbilder stützt, entzieht sich meiner Kenntnis<sup>45</sup>. Vor diesem Hintergrund entwirft Melanchthon nun ein, wie der Titel der Rede angibt, frühere Konzepte korrigierendes Studienprogramm, das – wie dasjenige Agri-colas – drei Gattungen umfaßt: Logik, Physik und Protreptik (34), welche letztere wohl mit der Ethik im Sinne Agricolas gleichgesetzt werden darf.

Die Logik besteht wie bei Agricola aus Grammatik, Dialektik und Rhetorik, wobei Melanchthon die beiden zuletzt genannten Worte als unterschiedliche Bezeichnungen derselben Disziplin betrachtet (34). Während die Grammatik die sprachlichen Grundlagen legt, schärft die Dialektik, auf die Melanchthon etwas ausführlicher eingeht, die Urteilskraft (35). Das zweite und dritte „genus“ der Studien, die „scientia[] naturae“ und „morum rationes et exempla“ werden von Melanchthon unter dem Oberbegriff der „philosophia“ im Sinne von „human[ae] disciplin[ae]“ zusammengefaßt (39). Während er die Naturphilosophie nur streift, zählt er für die Moralphilosophie („morum rationes“) maßgebende Autoren und deren Werke auf: die Ethiken des Aristoteles, Platons Nomoi. Darüber hinaus nennt er, wohl im Hinblick auf die „exempla“, die Dichter Homer, Vergil und Horaz, von denen ersterer für die Griechen, letztere für die Lateiner als „fons omnium disciplinarum“ (39) gelten. Am ausführlichsten geht Melanchthon in die-

<sup>45</sup> W. Maurer, der diese Rede analysiert und teilweise falsch interpretiert, etwa was die Einschätzung Gregors des Großen angeht, nennt keine Vorbilder: Der junge Melanchthon (wie Anm. 12) II, 13 f. Zu einem der von Melanchthon genannten historischen Aspekte vgl. P. Walter, Die Gestalt Karls des Großen im Spiegel der humanistischen Literatur, in: Geschichte im Bistum Aachen 4 (1997/1998) 61–94.

sem Zusammenhang auf die „historia“ ein<sup>46</sup>. Sie verdiente eigentlich das Lob, das dem gesamten „artium orbis“ zukommt. Denn sie lehrt, was schön bzw. schändlich, was nützlich bzw. unnützlich ist. Die Kenntnis der Geschichte dient dem privaten wie dem öffentlichen Leben, der häuslichen und städtischen Verwaltung, sie ist die „civilium negotiorum ratio“. Der Mythos von der Abstammung der Musen von der „memoria“ macht deutlich, daß alle Gattungen von „artes“ aus der Geschichte entspringen (ebd.). Hier kommt Melanchthon noch einmal die Verbindung von Musen und „artes“ aus seiner Tübinger Rede zugute.

Im Vergleich mit dieser, aber auch mit Agricola fällt der fast gänzliche Ausfall der Physik, die nur erwähnt wird, ins Auge, was zur Folge hat, daß keine der Disziplinen des Quadriviums auch nur genannt wird. Am Ende seiner Rede wendet Melanchthon sich der Theologie zu: „Duce spiritu, comite artium nostrarum cultu, ad sacra venire licet“ (40). Für die Theologie gilt das Gleiche wie für die humanistische Bildung insgesamt. Zunächst sind die Sprachen Hebräisch und Griechisch zu lernen, danach folgt die Sachkenntnis. Sie ist nicht aus den mittelalterlichen Glossen und Konkordanzen, sondern aus den Quellen selbst zu gewinnen. Dort begegnen wir Christus (40). In diesem Zusammenhang greift Melanchthon seine Aussagen vom Niedergang der Kirche als Folge des Bildungsverfalls auf, nun in umgekehrter Richtung, um aus dem Wiedererwachen der Studien auf eine neue Blüte der Kirche zu schließen (41). All dies findet sich mit ähnlichen Bildern auch bei Erasmus, etwa in seinem, der Ausgabe des Neuen Testaments beigegebenen Widmungsschreiben an Papst Leo X.<sup>47</sup>

### 2.3 Die Scholien zum Kolosserbrief

In seinen 1527 bei Johann Setzer in Hagenau gedruckten „Scholia in Epistola Pauli ad Colossenses“<sup>48</sup> – ich verlasse für eine Weile das Genus der „Declamationes“ – geht Melanchthon ausführlich der Frage nach, was die in Kol 2,8 enthaltene Warnung vor der Philosophie („Gebt acht, daß euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre verführt ...“) bedeutet, die manche so auslegen, als ob Paulus alle Wissenschaften verachte und als ob die christliche Religion nichts als die reine Unwissenheit sei (231). Melanchthon unterscheidet in seiner Darlegung zwischen den Bereichen, in denen die Philosophie auch für die Christen von Bedeutung ist, und solchen, in denen sie hinter dem Glauben zurückzutreten hat. Die Philosophie wird

<sup>46</sup> Zum Hintergrund dieses Geschichtsverständnisses vgl. Peter von Moos, Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die *historiae* im „*Policraticus*“ Johanns von Salisbury (= Ordo 2), Hildesheim-Zürich-New York 1988.

<sup>47</sup> Vgl. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum per P. S. Allen*, ep. 384, Bd. 2, Oxford 1910, 184–186, bes. 187. Vgl. auch Peter Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam* (= Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1), Mainz 1991.

<sup>48</sup> Edition von Peter F. Barton in: Robert Stupperich (Hrg.), *Melanchthons Werke IV*, Gütersloh 21980, 210–303; zitiert wird mit Angabe der Seitenzahlen im fortlaufenden Text.

von ihm bestimmt als „scientia loquendi et rerum naturalium et civilium morum“ (230), was mehr oder weniger der aus der Wittenberger Antrittsvorlesung vertrauten Gliederung in Logik, Physik und Ethik entspricht. Die Philosophie ist ein wahres und gutes Geschöpf Gottes (ebd.), die Philosophen werden von Gott zum Aufspüren der Sachverhalte angeleitet, die der breiten Masse verborgen bleiben (232).

Zunächst wendet Melanchthon sich der Physik zu, die er hier, möglicherweise im Gefolge Rudolf Agricolas, mit der Medizin identifiziert, welche die Physiologie und die Astronomie umfaßt. Es verwundert nicht, daß der Astrologe Melanchthon in diesem Zusammenhang ausführlich gerade diese von ihm gepflegte Disziplin gegen den Vorwurf des Aberglaubens verteidigt. Für die Medizin ist die „Unterscheidung der Zeiten“, wie Melanchthon mit einem Hippokrates-Zitat unterstreicht, notwendig, da die Unterschiede auf Gott selbst zurückgehen. Aber auch in anderer Hinsicht ist die Astronomie nützlich, nämlich im Hinblick auf das Zusammenleben der Menschen. Auch hierfür beruft Melanchthon sich auf die Anordnung Gottes und behauptet, eine Mißachtung der astronomischen Gesetzmäßigkeiten vermische das Leben der Menschen mit dem der Tiere (233 f.).

In der Moralphilosophie unterscheidet Melanchthon Individual- und Sozialethik. Erstere fällt für ihn mehr oder weniger mit der Pädagogik zusammen, die, nach typisch humanistischer Auffassung, den Menschen erst zu einem solchen macht: Diejenigen, deren Sitten nicht gebildet worden sind, unterscheiden sich kaum von Tieren. Man findet die entsprechenden ethischen Weisungen für den Elementarunterricht bei Hesiod und Homer, für Fortgeschrittene bei Aristoteles und Cicero. Diese Vorschriften sind aus der Natur bzw. den Naturgesetzen geschöpft, die Gott den Menschen ins Herz geschrieben hat und die deshalb den Zehn Geboten an Heiligkeit nicht nachstehen (234). Die Sozialethik streift Melanchthon nur kurz. Auch ihre Regeln für die verschiedenen Arten von Gerechtigkeit stammen für ihn letztlich von Gott (234 f.).

Im Anschluß an diese Darlegungen geht Melanchthon, bevor er zur dritten Untergliederung der Philosophie kommt, auf den Vorwurf ein, daß in ihr vieles dem Glauben Widersprechende enthalten sei. Als Beispiele nennt er die aristotelische These von der Ewigkeit der Welt, die epikureischen Auffassungen von den Atomen sowie von der Lust als höchstem Ziel sowie die stoischen Lehren von der Apathie und der Gleichheit aller Sünden. Zur Widerlegung dieser Auffassungen appelliert Melanchthon nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, an die Schrift oder sonst eine theologische Instanz, sondern an die menschliche Vernunft und die Erfahrung, die allein in philosophischer Hinsicht als Gewißheitskriterien gelten können (235).

Als drittes Untergebiet der Philosophie nennt Melanchthon die „eloquentia“, die den anderen Teilen weder an Würde noch an Nutzen nachsteht; denn sie ist keineswegs, wie manche ungelehrten Leute meinen, mit rhetorischem Prunk zu verwechseln, sondern umschreibt die Aufgabe, die Gedanken klar und mit einer gewissen Eleganz zum Ausdruck zu bringen (235 f.). Als Beispiele nennt Melanchthon Reden vor Gericht oder in Ratversammlungen, durch die Gerechtigkeit gewahrt oder durchgesetzt und Staaten regiert werden. Aber nicht von der vollkommenen „eloquentia“

will Melanchthon hier handeln, die mit Recht als „regina rerum“ bezeichnet werden kann, sondern von den kindlichen Übungen, die die Fächer des Triviums, Grammatik, Dialektik und Rhetorik, umfassen (236). Diese haben nicht nur grundlegende Bedeutung für alle anderen Wissenschaften, sondern auch für die Schriftauslegung, für die Predigt sowie für die Überwindung theologischer Kontroversen. Etwas treuherzig klingt der Vorschlag, das aus dem Streit herauszuhalten, worüber Übereinstimmung besteht (*quae conveniunt*) und was zur Erbauung dient. Melanchthon glaubt jedenfalls, mit den Mitteln der Dialektik und der Rhetorik herausfinden zu können, worüber Übereinstimmung besteht (237).

Bei aller Hochachtung, die der Philosophie in den genannten Bereichen als Gottesgabe entgegenzubringen ist, muß jedoch festgehalten werden, daß sie in Fragen des Glaubens unzuverlässig ist: „Quando autem ratio seu philosophia [de] Dei voluntate iudicat, tum fere errat“ (238). Melanchthon nennt dafür drei Beispiele: 1. die göttliche Weltregierung, 2. die Rechtfertigung, 3. den Kampf gegen die Laster. Diese Beispiele sind nicht aus dem Bereich der Gotteslehre im engeren Sinn genommen, sondern, für die humanistische, weniger an abstrakten als an konkreten Fragen interessierte Grundausrichtung Melanchthons bezeichnend, aus der Schöpfungs- und der Gnadenlehre. Am Ende faßt er den Unterschied zwischen dem Evangelium und der Philosophie nochmals zusammen, indem er auf das Gegensatzpaar von Geist und Fleisch zurückgreift: „Evangelium est doctrina vitae spiritualis et iustificationis coram Deo. Philosophia vero est doctrina vitae corporalis“ (241).

#### 2.4 Die Rede „De philosophia“

Ein letztes Beispiel: Melanchthons Rede „De philosophia“ vom 27. April 1536<sup>49</sup>, ein Text des reifen Gelehrten, zeigt, daß sich an seiner grundsätzlichen Einschätzung der „Philosophie“ und ihrer Zuordnung zur Theologie nichts mehr geändert hat. Letztere bildet wie seit der Wittenberger Antrittsrede das eigentliche Ziel aller Bildungsbemühungen, das allerdings ohne gründliche Kenntnisse nicht nur in der Grammatik, sondern in allen Bereichen der „Philosophie“ nicht erreicht werden kann (89). Es geht dabei nicht nur um private Bildung, sondern diese ist ausgerichtet auf den Dienst in Kirche und Staat (90). Ohne eine gründliche Allgemeinbildung gibt es nur eine „inerudita theologia“ (90 f.). Eine gebildete Theologie setzt nicht nur eine solide Sprachenkenntnis voraus, sondern „methodus et forma orationis“ (91). Die methodische Schulung ist Aufgabe der Dialektik; die „forma“, unter der Melanchthon hier nicht die äußere sprachliche Gestalt, sondern die inhaltliche Gestaltung der Rede versteht, setzt Natur- und Moralphilosophie voraus. „Überhaupt besteht unter den Wissenschaften ein geschlossener Kreis (*orbis quidam artium*), durch den sie alle miteinander verknotet und

<sup>49</sup> Text: Melanchthons Werke (wie Anm. 22) III, 88–95. Zitate mit Nennung der Seitenzahlen im fortlaufenden Text. Zu den Umständen des Vortrags vgl. Scheible, Melanchthons Bildungsprogramm (wie Anm. 20) 100. Vgl. auch Koehn (wie Anm. 22) Nr. 78, 1334 f.

verbunden sind, so daß, wenn man einzelne aufnehmen will, vieles von den anderen übernommen werden muß: deshalb bedarf die Kirche jenes ganzen Kreises von Lehren (*quare ecclesiae opus est toto illo doctrinarum orbe*)“ (92). Melanchthon verdeutlicht dies am Beispiel der historischen Datierung, welche die Mathematik braucht und mit der Astronomie zusammenhängt (ebd.). Auch wenn Theologie und Philosophie nach ihrem „*doctrinae genus*“ zu unterscheiden sind, so muß erstere doch vieles aus letzterer entlehnen (93). Da es hilfreich ist, sich an eine philosophische Richtung zu halten, wird Aristoteles als maßgeblicher Autor empfohlen, dem allerdings von anderswoher die Astronomie hinzuzufügen ist. Stoiker, Epikureer und Akademiker werden als ungenügend abgelehnt, erstere wegen bestimmter Lehren, letztere wegen ihrer falschen Methode; verworfen wird gleichfalls die als sophistisch apostrophierte Scholastik (ebd.). Die zu wählende philosophische Richtung soll sich auch dadurch empfehlen, daß sie nicht Streit sucht, sondern nach Wahrheit strebt, daß sie besonnene Meinungen (*moderatas opiniones*) liebt und nicht durch blendende Disputationen oder absurde Thesen den Beifall der Ungelehrten erstrebt (94).

### 3. Ergebnis

Melanchthon begann mit einem am traditionellen Konzept der „*artes liberales*“ orientierten Bildungsplan, den er freilich um die zu den „*studia humanitatis*“ gehörenden Fächer der Geschichte und der Poetik erweiterte. Darin sowie in der gedrechselten Sprache und in der Anhäufung von „Bildungsstoff“ ist die humanistische Tönung seiner frühesten erhaltenen Rede zu sehen. Später hat Melanchthon sich von dem nicht erst zu seiner Zeit überholten Konzept der „*artes liberales*“<sup>50</sup> befreit und sich konsequent am Schema der „*studia humanitatis*“ orientiert, wobei er, entsprechend seinen akademischen Verpflichtungen, die sprachlichen Disziplinen in den Vordergrund stellte. Wenn die naturwissenschaftlichen Fächer in den hier untersuchten programmatischen Texten in den Hintergrund treten, darf dies keineswegs als eine Mißachtung derselben interpretiert werden. Im Unterschied zu anderen Humanisten, v.a. Erasmus von Rotterdam, hat sich Melanchthon durch seine Polemik gegen die Scholastik nicht dazu verleiten lassen, die Fortschritte zu übersehen, die in der Spätscholastik gerade im Bereich des Quadriviums geleistet worden sind und die zu den modernen Naturwissenschaften überleiteten<sup>51</sup>. Melanchthon hat sich zeitlebens für

<sup>50</sup> Bereits Thomas von Aquin hatte in „*Super Boetium De Trinitate*“ festgestellt: „*septem liberales artes non sufficienter diuidunt philosophiam theoreticam*“ (q. 5 a. 1 ad 3; Ed. Leonina 50, 139).

<sup>51</sup> Zum ambivalenten Verhältnis des Humanismus zu den Naturwissenschaften vgl. August Buck, *Die humanistische Polemik gegen die Naturwissenschaften* [1959], in: Ders., *Die humanistische Tradition* (wie Anm. 7) 150–165, sowie ders., *Der humanistische Beitrag zur Ausbildung des naturwissenschaftlichen Denkens* [1966], ebd. 165–181. Vgl. auch die Beiträge von William A. Wallace (*Traditional Natural Philosophy*), Alfonso Ingegno (*The New Philosophy of Nature*) und Brian P. Copenhaver (*Astrology*

Mathematik und die Physik interessiert<sup>52</sup>, von der Astrologie ganz zu schweigen.

Wir haben mit der Einschätzung des jungen Melanchthon durch Erasmus begonnen. Es legt sich nahe, mit einem in der Melanchthon-Literatur kaum wahrgenommenen Urteil des alten Erasmus über den nicht mehr ganz so jungen Melanchthon zu schließen. In seinem 1528 erschienenen „Ciceronianus“ entspinnt sich folgender Dialog. Bulephorus bringt die Rede auf Melanchthon, der als Reuchlins Schüler bezeichnet wird. Sein Gesprächspartner Nosoponus gibt folgendes Urteil über ihn ab: „Sein Talent wäre schlechthin unüberbietbar, wenn er sich ausschließlich den Musen gewidmet hätte. So aber hat er ciceronianische Ehren nie wirklich angestrebt – er verließ sich auf seine natürliche Begabung und gab sich nicht sehr viel Mühe, kunstvoll und sorgfältig zu schreiben –, und wenn er es getan hätte, so bin ich nicht sicher, ob es ihm nicht doch an Ausdauer gefehlt hätte. Für die Stegreifrede ist er wie geschaffen. Jetzt hat er andere Interessen und scheint seine literarischen Ambitionen weitgehend aufgegeben zu haben“<sup>53</sup>. Aus diesen Äußerungen spricht vor allem das Bedauern darüber, daß Melanchthon aus äußeren Gründen gezwungen war, seine humanistischen Bestrebungen in den Hintergrund treten zu lassen. Was die rhetorischen Fähigkeiten Melanchthons angeht, kann man in der Passage des „Ciceronianus“ vielleicht eine Relativierung des zwölf Jahre zuvor im „Novum Instrumentum“ geäußerten Urteils sehen, welches Erasmus allerdings im Jahr vor dem Erscheinen des „Ciceronianus“, in der vierten Auflage, nochmals hatte drucken lassen. Auf Grund seiner Hochschätzung einer natürlichen und ungekünstelten Rhetorik, die mit der Ablehnung einer reinen Cicero-Imitation einhergeht<sup>54</sup>, ist es zudem keineswegs ausgemacht, daß das spätere Urteil des Erasmus negativ zu interpretieren ist. Den freundschaftlichen Beziehungen zwischen Erasmus und Melanchthon hat die Äußerung des ersteren jedenfalls keinen Abbruch getan<sup>55</sup>.

and Magic), in: Charles B. Schmitt u.a. (Hrg.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge u.a. 1988, 199–300.

<sup>52</sup> Vgl. jetzt Stefan Rhein (Hrg.), *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit* (= Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 4), Sigmaringen 1998.

<sup>53</sup> „Nihil hoc ingenio feliccius si totum vacasset Musis. Nunc hanc laudem leuiter affectauit, ac naturae felicitate contentus, nec artis, nec curae permultum ad scribendum adhibuit, et haud scio an affectantem nerui fuerint defecturi? Extemporali dictioni natus videtur: nunc aliis intentus, eloquentiae studium magna ex parte videtur abiecisisse“ (Erasmus, *Dialogus Ciceronianus*, ed. Pierre Mesnard, in: *Opera omnia* [wie Anm. 24], Bd. I–2, 581–710, hier 686, 1–6). Übersetzung von Theresia Payr, in: Werner Welzig (Hrg.), *Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften VII*, Darmstadt 1972, 283.

<sup>54</sup> Vgl. Jacques Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris 1981, 815–840, bes. 833 f.

<sup>55</sup> Vgl. dazu neben Stupperich (wie Anm. 16) J. M. Weiss, *Erasmus at Luther's Funeral: Melanchthon's Commemorations of Luther in 1546*, in: *The Sixteenth Century Journal* 16 (1985) 91–114; ders., *Melanchthon and the Heritage of Erasmus: Oratio de Puritate Doctrinae (1536) and Oratio de Erasmo Roterodamo (1557)*, in: Jacques Chomarat – André Godin – Jean-Claude Margolin (Hrg.), *Actes du Colloque international Érasme* (Tours, 1986) (= *Travaux d'Humanisme et Renaissance* 239), Genève 1990, 293–306.

Melanchthon selbst kommt in seiner „Epistola de seipso et de editione prima suorum scriptorum“ aus dem Jahre 1541 zu der die Zeitläufte wie seine humanistischen Arbeiten betreffenden nüchternen Selbsteinschätzung: „Wenn jenes Goldene Zeitalter, das wir damals erhofften, als die Bildung überall wieder erblühte, gekommen und uns die Muße geblieben wäre, dann hätten wir vielleicht Heitereres, Eleganteres und für die Schulen Gefälligeres geschrieben. Aber der schicksalhafte Zwist, der später eingetreten ist, hat sowohl meine Studien durcheinander gebracht als auch, wie es die Traurigkeit der Zeiten mit sich bringt, unserer Rede einen traurigeren und gleichsam kläglichen Habitus gegeben“<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> „Ac si illa aurea aetas, quam tunc reflorescentibus utcunque literis sperabamus, secuta fuisset, et nobis otium fuisset, fortassis laetiora, nitidiora, et scholis gratiora scripsissemus. Sed fatalis discordia, quae postea secuta est, et mea studia conterruit, et, ut fert temporum moestitia, tristiorum et quasi lugubrem habitum orationi nostrae circumdedit“ (CR 4,715–722, hier 716).

# Farels und Calvins Ausweisung aus Genf am 23. April 1538

Von Frans Pieter van Stam

Der Konflikt, in den Farel und Calvin von Anfang des Jahres 1537 bis Mai 1538 gerieten und der ihre Ausweisung aus Genf zur Folge hatte, wird in der Geschichtsschreibung verschieden beurteilt. Gelegentlich wurde dieses Ereignis als Paradigma für Calvins Bemühen gedeutet, der Genfer Kirche gegenüber dem Staat Selbständigkeit zu verschaffen<sup>1</sup>. Kontroversen bestehen hinsichtlich der Frage, welche Gegner den Sturz der beiden Reformatoren veranlaßt hatten. Handelte es sich bei ihnen um Anhänger des alten Glaubens, die ihre Macht zurückerobern wollten? Oder waren es Bürger, die mit Hilfe der Reformation ihre Macht und ihr Ansehen zu vergrößern hofften, die sich aber nicht wesentlich für den reformatorischen Glauben interessierten? Oder handelte es sich um Bürger, die den Radikalismus der Täufer vertraten?<sup>2</sup> William Naphy führte den Konflikt auf die Spannungen zurück, die zwischen Bern und Genf bestanden. Bern hatte Genf Anfang 1536 mit seiner Armee von der Macht des Herzogs von Savoyen befreit und wünschte seitdem größeren Einfluß auf die Stadt zu erhalten. Gleichzeitig mit Bern hatte eine andere Großmacht dem Herzogtum von Savoyen große Gebiete entrissen, nämlich Frankreich. Genf grenzte an Frankreich und mußte sowohl mit der Expansionspolitik Franz' I. als auch mit dessen lebenslangem Streit mit Kaiser Karl V. um die Vorherrschaft im Europa ernsthaft rechnen<sup>3</sup>. In Genf herrschte Uneinigkeit darüber, welchen Kurs man einschlagen sollte: War enger Anschluß an eine andere Macht geboten, wobei eigentlich nur Bern in Frage kam, da man den Absichten Franz' I. mißtraute, oder war die Fortsetzung eines eher unabhängigen Kurses ratsam? Naphy verweist auf die

---

<sup>1</sup> Siehe: J. Cadier, Calvin, Paris 1966, 78; und dagegen: H.A. Speelman, Calvin en de zelfstandigheid van de kerk, Kampen 1994, passim.

<sup>2</sup> Siehe z.B.: F. Wendel, Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse (= Histoire et société 9), Genf 1985, 32; W. Balke, Calvin en de doperse radikalen, Amsterdam 1973, 94.

<sup>3</sup> Siehe: Oskar Vasella, Der Krieg Berns gegen Savoyen im Jahre 1536 und die Unterwerfung der savoyischen Territorien durch Bern nach den amtlichen Aufzeichnungen der bernischen Kanzlei, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 29 (1935) 239–274, 30 (1936) 1–24 81–106 201–224 293–319; R. J. Knecht, The rise and fall of Renaissance France 1483–1610 (= The Fontana history of France), London 1996, 157–180.

Schärfe, mit der man in Genf gewohnt war, einander zu bekämpfen. Nach Naphys Ansicht haben die Streitigkeiten der zwei Parteien Farel und Calvin mitgerissen<sup>4</sup>. In einer zugespitzten Formulierung vertritt Naphy die These: „Calvin was not the epicentre of the contest but was, in fact, almost incidental to the crisis“<sup>5</sup>.

Die nun folgende Analyse des Konflikts schließt sich hinsichtlich der Bedeutung der Spannungen in Genf der Meinung Naphys an. Das eigentliche Interesse aber richtet sich nun auf die Verhaltensweise Farel und Calvins in den verschiedenen Konfliktphasen. Dabei stoßen wir auf Tatsachen, die undurchschaubar bleiben. Calvin und Farel erwecken den Anschein, die Konfrontation mit dem Rat gesucht zu haben. Aber wie kann man erklären – um ein Bild aus dem Straßenverkehr zu benutzen –, daß bei ihnen vermutlich die Bremsen versagten?

Eine wichtige Quelle bilden die *Registres* des Rats von Genf mit den Überlegungen und Beschlüssen der vier Syndici (Bürgermeister), des Kleinen Rates, der etwa zwanzig Mitglieder zählte, des Rates der Zweihundert und des Allgemeinen Rates<sup>6</sup>. Leider endet die Ausgabe dieser *Registres* im Mai 1536, als Genf sich nach der Befreiung durch Bern offiziell zur Reformation bekannte hatte<sup>7</sup>. Fragmente späterer Beschlüsse sind gleichwohl in Rogets *Histoire du peuple de Genève* aufgenommen<sup>8</sup>. Die „Annales calviniani“ in den *Calvini opera*<sup>9</sup> mit vielen Fragmenten aus den *Registres* werden vielfältig zu historischen Untersuchungen herangezogen, obwohl Rogets ältere Publikation Material bietet, das in den *CO* fehlt. Eine weitere bedeutende Quelle bilden Briefe aus dieser Periode, publiziert in den *Calvini opera* und durch Herminjard<sup>10</sup>. Wichtig sind ferner zwei Aufsätze, einer von C.A. Cornelius und ein anderer von A. Rilliet<sup>11</sup>. Nützlich ist auch Du-

<sup>4</sup> Siehe: William G. Naphy, *Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester-New York 1994, 26–42, worin er auch die Hauptlinien der verschiedenen Interpretationen gibt. Das erste Kapitel trägt den Titel: „Factionalism: the Genevan Disease“.

<sup>5</sup> Ebd. 27. Naphy behandelt die Geschichte der Vertreibung lediglich nebenbei in seiner Einleitung.

<sup>6</sup> Siehe über Zusammensetzung und Zuständigkeiten: Georges Werner, *Les institutions politiques de Genève de 1519 à 1536*, in: Étrennes Genevoises, 1926, 8–54.

<sup>7</sup> *Registres du Conseil de Genève*, t. XII: Du 3 juillet 1534 au 23 mai 1536, hrg. von É. Rivoire - V. van Berchem - F. Gardy, Genf 1940. Die Fortsetzung der Publikation ist ein Desiderat.

<sup>8</sup> Amédée Roget, *Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'escalade I: 1536–1542*, Genf 1870 (ND 1976). Roget modernisierte die Orthographie.

<sup>9</sup> *CO* 21, 181–818, speziell 206–231.

<sup>10</sup> Siehe vor allem *CO* 10/2 (1872) und A.-L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française IV: 1536–1538*, Genf-Paris 1872 (ND 1965); V: 1539–1540, Genf-Paris 1874 (ND 1966).

<sup>11</sup> C.A. Cornelius, *Die Verbannung Calvins aus Genf im Jahr 1538*, München 1886, auch gedruckt in: Ders., *Historische Arbeiten*, Leipzig 1899, 123–192, wonach zitiert wird; Albert Rilliet, *Notice sur le premier séjour de Calvin à Genève pour servir d'introduction historique au Catéchisme et à la Confession de foi de 1537*, in: *Le catéchisme français de Calvin publié en 1537. Réimprimé pour la première fois d'après un exemplaire nouvellement retrouvé et suivie de la plus ancienne confession de foi de*

nants Untersuchung über die politischen Beziehungen zwischen Genf und den Schweizer Städten<sup>12</sup>.

Die Gefangennahme des blinden Pfarrers Elie Coraud in Genf am 20. April 1538 bildete den Anlaß zu der Verbannung Farels und Calvins aus der Stadt. Es kam zu einer stürmische Konfrontation im Rathaus, wo Farel, in Anwesenheit Calvins und elf ihrer Anhänger, protestierte und ausrief: „Ohne mich wäret ihr nicht so hoch gestiegen!“<sup>13</sup> Die anwesenden Syndici, Ami de Chapeaurouge und Claude Richardet – erklärte Gegner Farels und Calvins, wie sich noch erweisen wird – gaben jedoch nicht nach<sup>14</sup>. Die Ereignisse vollzogen sich danach in einem raschen Tempo: einen Tag vor Ostern war Coraud verhaftet, und bereits 4 Tage später haben Farel und Calvin die Stadt verlassen<sup>15</sup>. Ihre erste Reaktion auf den Beschluß ihrer Verbannung suggeriert, daß die Sache ihnen nicht außer Kontrolle geraten war. „Est bien az laz bonne heure“, sprach Calvin. Darin steckte Sarkasmus, der Calvin nicht fremd war<sup>16</sup>. Gleichzeitig klingt durch, daß Calvin noch guten Mutes war. „Exakt zum richtigen Zeitpunkt“, so läßt sich sein Ausruf übersetzen. Er ließ darauf noch folgen: „Wenn wir Menschen gedient hätten, wären wir schlecht belohnt. Aber wir dienen jemandem, der sehr viel höher steht, und der wird uns belohnen.“ Farels Antwort lautet ähnlich. Allem Anschein nach waren sie zur Zeit dieses Berichtes beieinander und hatten die entstandene Situation zuvor, vielleicht auch zusammen mit einigen Anhängern, besprechen können. „Az laz bonne heure et bien de par Dieu“, erklärte Farel, also: „Zur rechten Zeit, deutlich die Hand Gottes“<sup>17</sup>.

Warum war der Beschluß des Rates noch genau zur Zeit gekommen? Es liegt nahe, diese Aussage mit dem Plan Farels und Calvins zu verbinden, zusammen zu einer Konferenz einiger protestantischer Schweizer Städte nach Zürich zu reisen. Auch Bucer und Capito wollten an dieser Versammlung teilnehmen. Die wichtigste Sache der Tagesordnung sollte dort eine Stellungnahme zur Wittenberger Konkordie sein: Die Beratung über die Antwort der Schweizer auf Luthers Brief vom 1. Dezember 1537. Farel und Cal-

---

l'église de Genève. Avec deux notices par Albert Rilliet et Théophile Dufour, Genf 1878, VI-XCVIII.

<sup>12</sup> Emile Dunant, *Les relations politiques de Genève avec Berne et les Suisses de 1536 à 1564*, Genf 1894.

<sup>13</sup> „Sans moy vous ne fussiez pas ainsy“. Cornelius' Übersetzung lautet: „Ohne mich wäret ihr nicht an diesem Ort“; Cornelius, *Die Verbannung Calvins* (wie Anm. 11) 177.

<sup>14</sup> CO 21, 224–225.

<sup>15</sup> An diesem Tag ließ nämlich der Genfer Rat die Farel und Calvin zur Verfügung gestellten Möbel aus deren Häusern abholen. Außerdem wußten Farel und Calvin in ihrem Memorandum an den Rat von Bern noch nichts von der Entlassung Corauds aus dem Gefängnis am 25. April. CO 21, 227.

<sup>16</sup> Siehe einige Beispiele bei: Francis H. Higman, *Les genres de la littérature polémique calviniste au seizième siècle*, in: *Prose et prosateurs de la Renaissance, mélanges offerts à M. le professeur Robert Aulotte*, Paris 1988. Rilliet, *Notices* (wie Anm. 11) XCV, gibt eine andere Charakterisierung: „Les paroles d'adieu de Calvin respirent la fierté“.

<sup>17</sup> „Est bien az laz bonne heure, si nous heussions servy les hommes nous fussions mal recompensez, mes nous servons ung grand maystre que nous recompenseraz. Calvinus az respondus cecy dessus. M<sup>c</sup> Farel ausy az responduz: az laz bonne heure et bien de par dieu“. CO 21, 226–227 (23. April 1538).

vin wollten dort auch die Schwierigkeiten von Genf zur Diskussion stellen. Am Freitag, den 19. April, hatten sie dieses Vorhaben dem Genfer Rat mitgeteilt<sup>18</sup>. Am nächsten Tag erfolgte dennoch die Festnahme Corauds. Montag, den 22. April, beschloß der Rat der Zweihundert, die Entlassung Farels und Calvins auszustellen mit folgender Klausel: Dieser Beschluß ist erst rechtskräftig, sobald Nachfolger gefunden seien. Diese Klausel ist auf den Mangel an zur Verfügung stehenden Pfarrern zurückzuführen. Dieser Vorbehalt machte Farels und Calvins Plan, nach Zürich zu reisen, ungewiß. Es war vorauszusehen, daß der Rat ihnen unter diesen Umständen nicht die Gelegenheit bieten wollte, in Zürich ihre Sache zu vertreten. Inzwischen drängte die Zeit, da die Eröffnung der Konferenz in Zürich auf Sonntag, den 28. April, festgelegt worden war. Es war bereits der 22. April, und eine Reise von Genf nach Zürich erforderte mindestens 4 Tage. Einen Tag später wurde der Beschluß zur Ausweisung durch den Conseil Général verschärft: Nun mußten sie die Stadt innerhalb von 3 Tagen verlassen haben<sup>19</sup>. Aber diese Verschärfung erlöste Farel und Calvin von einem Problem: sie waren jetzt frei, nach Zürich zu reisen. Der Zeitraum von 3 Tagen – den sie nicht einmal ausnutzten – kam insofern wirklich „az laz bonne heure“.

Aber was war bereits geschehen? Richten wir unsere Gedanken zuerst auf Elie Coraud. Dieser war einer von vielen, die nach der „affaire des placards“ im Oktober 1534 aus Frankreich geflüchtet waren<sup>20</sup>. Coraud begab sich nach Basel, erblindete dort und wurde etwa im Juni 1535 von Farel gebeten, als Pfarrer in Genf zu arbeiten<sup>21</sup>. Über seine Tätigkeit in Genf ist eigentlich wenig bekannt. Die *Registres* enthalten noch die kleine Besonderheit, daß Coraud den Rat um Bücher ersuchte. Der Rat honorierte diese Bitte, bestimmte aber zugleich, daß die Bücher nicht Corauds Privateigentum werden sollten, sondern auch anderen zugänglich bleiben mußten<sup>22</sup>.

Der Hinweis, daß das Verhältnis zwischen Coraud und dem Rat im April 1538 gespannt war, ist wichtig für die Konfliktbeschreibung. Neun Monate zuvor hatte der Rat Coraud bereits eine Verwarnung erteilt. Nach Ansicht

<sup>18</sup> Siehe W.A.Br. 3191; 8, 149–153, und Calvins und Farels Vorschlag: „Lesdits predicans ont prie de non point volloyr fere chose de nouveau iusques az laz penthecoste et que entre cy et la se tiendraz un seyne az Zhuryt et Estrabour“; CO 21, 224 (Freitag, 19. April 1538). Ein Brief Berns von den 15. April 1538 suggeriert, daß Farel und Calvin Kontakt aufgenommen haben mit Bucer, Capito und Grynaeus; CO 107; 10/2, 185.

<sup>19</sup> „Que lon leur donne congie nonobstant que porron encore demore ung espace de temps jusques az ce que lon en aye trove dautres“, CO 21, 226, Montag, den 22. April 1538, und den 23. April: „az arreste quil doyyent vuyder laz ville dans troys jours prochain“.

<sup>20</sup> Siehe: Gabrielle Berthoud, Les „ajourneés“ du 25 janvier 1535, in: BHR 25 (1963) 307–324; Robert Hari, Les placards de 1534, in: Aspects de la propagande religieuse, hrg. von Henri Meylan, Genf 1957, 70–142.

<sup>21</sup> Corauds Name wird zum ersten Mal in den *Registres* am 6. Juni 1537 erwähnt: „Icy aoyz la requeste de Coraulx: considerez les services il a faict deux ans lon luy outroye de dons six escus pour ung coup“, CO 21, 211.

<sup>22</sup> „Coural demande des livres est arreste luy en bailler par le moyen quil demeurent tousiours pour le service des autres quil viendront“, CO 21, 214, Dienstag, den 28. August 1537.

des Rates hatte er ins Blaue hinein Genfer Bürger des Anabaptismus beschuldigt<sup>23</sup>. Coraud mußte sich nun wegen seiner kritischen Äußerungen verantworten<sup>24</sup>. Die Sache verschlimmerte sich bald. Es ist nicht genau bekannt, was sich inzwischen abgespielt hatte, aber elf Tage später bekam Coraud Predigtverbot. Das Predigtverbot galt so lange, bis seine Äußerungen untersucht sein würden<sup>25</sup>. Der Rat warf Coraud vor, in seinen Predigten den Magistrat beleidigt zu haben, „und das häufig“, wie es die *Registres* erwähnen. Coraud legte sofort gegen sein Predigtverbot beim Rat der Zweihundert Berufung ein. Wegen dieser Berufung nannte der Rat in den *Registres* einige Äußerungen Corauds: die Syndici hätten „Füsse von Ton“, verwechselten das Himmelreich mit dem „Reich der Frösche“ und seien „betrunken“<sup>26</sup>. Durch diese apokalyptische Bildersprache aus Daniel und der Offenbarung<sup>27</sup> bekam der Konflikt zusätzliches Gift.

Der Konflikt war jedoch älter als diese Streitigkeiten mit Coraud. Die vorhergehenden Ereignisse lassen sich in zwei Phasen einteilen. Die erste Phase spielte sich in der Periode vor dem Antritt des neuen Rates (im Februar 1538) ab. In dieser Periode war der strittige, den Konflikt auslösende Punkt: die Forderung an alle Bürger, einen Eid auf das neue Glaubensbekenntnis Farels und Calvins abzulegen<sup>28</sup>. Widerstand gegen diesen Eid kam vor allem von Genfer Kaufleuten, die in der ‚Rue des Allemands‘ wohnten<sup>29</sup>. Die Bürgermeister waren nicht imstande, alle Bürger zu vereidigen. Die Sache eskalierte, als der Rat beschloß, Bürger, die den Eid verweigerten, zu verban-

<sup>23</sup> Coraud beklagte sich beim Rat, wurde aber anschließend selber getadelt: „Luy sont faictes les remonstrances de ne blasmer point ainsy les choses que ne sont pas: mesmement quil parle des Katabaptistes desquelz ne nous apparoit en facon que soit“, *Registres*, CO 21, 212, den 13. Juli 1537.

<sup>24</sup> „Coreau...en saz prédication az blasmer Messieurs de laz Justice“, siehe Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 705; IV 423 n. 2. Herminjards Transkription der *Registres* ist der des CO vorzuziehen. An einzelnen Stellen ergänzen sie sich.

<sup>25</sup> „Resoluz que Coreau predicant ne presche plus iusques az ce que la droyt soy tenus des parolles par luy proferees en laz ville“. CO 21, 224.

<sup>26</sup> „Az esté deffence faycte az maystre Coreau.. de non poiën plus prêcher icy, at cause de ce [que], en ses prédications, az blasmé le magistral, et soventefoys. Lequelt Coreau n'az [= en a] appellé de la dite deffence aut Conseyl des Deux-Cent, proférant que MM. les gouverneurs avoyen les piés de cyre, et que il pense que du Réaulme des cieux que [ils] croyen que c'est le Réaulme des grenollies. Et plusieurs aultres parolles tropt longues az raconter, ausy en les appellant yvrognyez“, Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 705; IV 423 n. 2.

<sup>27</sup> Siehe Dan 2,33, Offb 16,13 17,2.6.

<sup>28</sup> Siehe den Text der *Confession de la foy laquelle tous bourgeois et habitans de Geneve et subiectz du pays doyvent iurer de garder et tenir, extraicte de linstruction dont on use en leglise de ladite ville* in CO 9, 693–700, und bei Rilliet, *Notices* (wie Anm. 11) und vgl. F. Gilmont – R. Peter, *Bibliotheca calviniana. Les oeuvres de Jean Calvin publiées au XVI<sup>e</sup> siècle*, I: *Écrits théologiques, littéraires et juridiques 1532–155* (= *Travaux d'Humanisme et Renaissance* 255), Genf 1991, Nr. 37/2, 44–46.

<sup>29</sup> Dort wohnten unter anderem Jean Philippe und Jean Chapeaurouge, siehe: E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps III: La ville, la maison et la rue de Calvin*, Lausanne 1905, 194–199.

nen<sup>30</sup>. Wenn auch der Rat im großen und ganzen hinter Farel und Calvin stand und bereit war, wegen Eidverweigerung niedrige Personen auszuweisen<sup>31</sup>, ging es ihm denn doch deutlich zu weit, einflußreiche Bürger zu verbannen. Als im Januar 1538 Farel, Calvin und Coraud dem Rat erklärten, sie wollten das Abendmahl nicht denjenigen reichen, die die Einheit in Gefahr brächten – offensichtlich gerichtet gegen angesehene Bürger, die den Eid verweigerten –, ordnete der Rat an: Farel und Calvin sollten niemandem das Abendmahl vorenthalten<sup>32</sup>.

Zudem ließen Abgesandte des Rates von Bern in Genf verlauten: Eidesleistung impliziere Meineid! Das Glaubensbekenntnis setzt doch die Einhaltung der Zehn Gebote voraus, und dazu, so argumentierten sie, ist kein Mensch imstande<sup>33</sup>. Nachfragen in Bern erbrachten jedoch, daß Bern diese Äußerungen der eigenen Abgesandten nicht vertrat<sup>34</sup>. Es gab in dieser Phase auch noch andere Schwierigkeiten, bei denen Farel eine auffallende Rolle spielte. Zum Beispiel erreichten den Rat Beschwerden, Farel habe gesagt, er wolle lieber einen Becher von seinem eigenen Blut trinken als ein Glas Wein mit Ami Serais und seinesgleichen<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> In der Versammlung des Rates der Zweihundert wurde am Sonntag, den 29. Juli 1537, zum ersten Mal in diesem Zusammenhang mit der Verbannung gedroht. Am 19. September bestimmte der Rat erneut: „si refussent lon leur dise quil allent vivre aultre part sil ne veulent iurer“. Am 12. November 1537 wurde die Drohung gerichtet auf die Bewohner der Rue des Allemands: „sil ne veulent tielle refformation iurer quil vuydent la ville et allent aultrepart demorer ou il vivront a leur plaisir“. Am 15. November bekräftigte der Rat der Zweihundert diesen Beschluß. CO 21, 213–217.

<sup>31</sup> Siehe die Beschlüsse vom 21. August und 28. September 1537 in Roget, Histoire (wie Anm. 8) 42–45.

<sup>32</sup> „Est arreste, que l'on ne refuse la sene a personne“. CO 21, 220 (Freitag, 4. Januar 1538).

<sup>33</sup> „Les derniers commys que sont este icy de Berne hont dict quil leur semble que ceulz qui hont cela iure soyent parjus“; CO 21, 217 (26. November 1537). Am 19. September 1537 wurde im Rat erklärt, daß George de Lescléfs gemeinsam mit seinem Diener bereit wäre, den Eid auf die Reformationsartikel von Bern abzulegen, es aber ablehnte, die Erfüllung der Zehn Gebote zu beschwören, „d'autant qu'ils sont fort à garder“, siehe Roget, Histoire (wie Anm. 8) 43. Vgl. Guillaume Farel, Sommaire et briefve declaration. Facsimilé de l'édition originale publié ... par Arthur Piaget, Paris 1935, B3: „La loy de Dieu...monstre aux hommes leurs fautes, et combien ilz sont loing du chemin auquelz ilz doibvent cheminer“, und Calvin, Inst. (1536): „Dominus legem nobis posuit, qua edoceamur de perfecta iustitia ... . Quae iustitiae doctrina liquide nobis ostendit, quam procul absimus a recta via“, in CO 1, 29 = OS 1, 39.

<sup>34</sup> Die Instruktion für den Berner Gesandten nach Genf, vom 8. Dezember 1537, sprach über „den miszverstandt das ettlich vermeint in obangereckter Confession standind die X gebott, so sy nun die Confession schwerind werdind sy meyneydig etc. das soellend jr jnen uszreden vnd erlüteren das es die meynung nitt hett“ (CO 83; 10/2, 131 f.) und vgl. die Registres vom 10. und 14. Dezember 1537 (CO 21, 218) und den Brief des Rates von Bern an den Rat von Genf vom 28. Dezember 1537 (CO 85; 10/2, 133 f.).

<sup>35</sup> „Seres et aultres se plennirent de luy que en prison il leur eusse dict quil boyvoyt plustost un verre de son sang que boere avecque eux.“ Farel's Verteidigung lautete, gesagt zu haben: „ie vouldroye mettre mon sang pour vous“; CO 21, 217 (26. November 1537). Am 14. Dezember 1537 meldeten Farel und Calvin im Rat der Zweihundert, in

Nach dem Amtsantritt des neuen Rates in Februar 1538, in dem Farels Gegner in der Mehrzahl waren<sup>36</sup>, erreichte der Konflikt die zweite Phase. Darin stand nicht mehr die Ablegung des Eides im Mittelpunkt, sondern die Einführung liturgischer Bräuche aus Bern: die Berner Riten. Hauptsächlich beinhalteten diese Riten folgendes: Die Verwendung von ungesäuertem Brot beim Abendmahl, die Einführung steinerner Taufbecken und die Neuerung, fortan Weihnachten, Neujahr, Mariä-Verkündigung und Himmelfahrt zu feiern<sup>37</sup>. Der Konflikt konzentrierte sich hauptsächlich auf die Frage der Verwendung ungesäuerten Brotes beim Abendmahl<sup>38</sup>.

Bevor wir diese Phase weiter verfolgen, ist die Frage zu beantworten, warum wegen dieser liturgischen Angelegenheiten ein heftiger Streit ausbrechen konnte. Farel und Calvin sagten später, daß die Verwendung ungesäuerten Brotes nicht der Kern des Konfliktes gewesen wäre<sup>39</sup>. Es sind Aussagen von ihnen bekannt, in denen sie in diesem Punkt den örtlichen Kirchen Entscheidungsfreiheit zubilligten<sup>40</sup>. Warum verursachte dieser Streitpunkt soviel Unruhe? Die Erklärung lautet: die Genfer Verhältnisse waren zerrüttet, und in Genf hegte man Bern gegenüber ein tiefes Mißtrauen.

Zuerst etwas über die zerrütteten Genfer Verhältnisse: Der Historiker Cornelius datiert den Anfang dieser zerrütteten Verhältnisse kurz nach dem offiziellen Reformationsbeschluß der Stadt<sup>41</sup>. Jean Philippe<sup>42</sup>, Mitglied der Genfer Oberschicht, hatte einen Sohn, den Katholiken während des Kriegs

---

Bern gehe das Gerücht um, daß sie gesagt hätten, offensichtlich im Blick auf die Bewohner der Rue des Allamands, „que de lallemaigne venisse tout mal“; CO 21, 218.

<sup>36</sup> Sonntag, den 3. Februar 1538, wurden zu Syndics gewählt: Claude Richardet, Jean Philippe, Jean Lullin en Ami de Chapeaurouge. Der Name des letztgenannten stand nicht auf der Empfehlungsliste. Am 4. Februar fand die Wahl des Kleinen Rates statt, wobei ein Anhänger Farels, Ami Porral, beiseite geschoben wurde; siehe Roget, Histoire (wie Anm. 8) 69–71 und CO 21, 221. Der Sekretär des Rates, Claude Roset, Anhänger Farels, mußte sein Amt übergeben an Pierre Ruffi. Dieser buchstabierte den Name Farels mannigfach als Faret (erlöschene Fackel), siehe Les chroniques de Genève de Michel Roset, hrg. von Henri Fazy, Genf 1894), 255 und vgl. unten Anm. 99 und 100.

<sup>37</sup> Siehe Herminjard, Correspondance (wie Anm. 10) 698; IV 413, n. 17.

<sup>38</sup> Im Gegensatz zu Bern benutzte man in Genf bei der Abendmahlsfeier normales Brot. Schon vor Calvins Ankunft zu Genf war beschlossen, die Feiertage abzuschaffen, siehe den Ratsbeschluß vom 23. Mai 1536. Am 25. Dezember 1537 beauftragte der Rat, einen Boten zu kontrollieren, ob Bürger doch Weihnachten feierten; siehe Roget, Histoire (wie Anm. 8) 5 63. Calvin war bereit, Festtage einzuführen, vorausgesetzt, daß Personen, die das wollten, nach der Predigt an die Arbeit gehen möchten, siehe Herminjard, Correspondance (wie Anm. 10) 708; V 4: „si liberum sit iis qui volent post concionem ad opus se conferre“. Aufstellung der Taufbecken wurde erst einen Monat nach Farels und Calvins Weggang aus Genf aktuell, siehe die Registres, CO 21, 229 (16. Mai 1538).

<sup>39</sup> Siehe CO 110; 10/2, 188–190, und vgl. die Beschlüsse der Synode von Lausanne, deren Protokoll Viret verfasste: CO 4134; 20, 366–367 und Herminjard, Correspondance (wie Anm. 10) 698; IV 410–413.

<sup>40</sup> Siehe Herminjard, Correspondance (wie Anm. 10) 581; IV 106, n. 6 und vgl. Farel an Fabri, 23. Dezember 1536: „Bene facis, mi frater, quod aedificationis studes“, und: „Diem Nativitatis et alios uno habemus ordine. Tu vide quid aedificet“; ebd. 596; IV 145.

<sup>41</sup> Cornelius, Historische Arbeiten (wie Anm. 11) 124 f.

<sup>42</sup> Siehe über Jean Philippe, dessen Sohn André der Gefangene war: Henri Naef, Les origines de la Réforme à Genève II: L'ère de la triple bourgeoisie, l'épée ducale et l'épée de Farel (= Travaux d'Humanisme et Renaissance 2), Genf 1968, passim.

mit dem Herzog von Savoyen gefangenengenommen hatten. Genf seinerseits hielt einige Katholiken gefangen. Nun wurde vorgeschlagen, durch den Vater Jean Philippe die Gefangenen auszutauschen. Michel Sept, ein anderer Verfechter der Reformation<sup>43</sup>, verwarf diesen Plan, weil seiner Meinung nach Gefangenenaustausch als Schuldbekennnis aufgefaßt werden könnte. Sept befürwortete, katholische Gefangene gerichtlich zu verurteilen. Er war allerdings durchaus bereit, die eigenen Gefangenen freizukaufen, und stellte dafür sofort eine Geldsumme zur Verfügung. Kurz nach diesem Zwischenfall jedenfalls bestanden in Genf zwei Parteien – Jean Philippe und Michel Sept waren die Parteiführer –, die einander innerhalb eines Jahres unversöhnlich gegenüberstanden. Im Hinblick auf die damalige Verflochtenheit politischer und religiöser Fragen ist es nicht verwunderlich, daß sich diese Rivalität nicht nur auf politischem Gebiet zeigte. So wurde Anfang September 1536 im Rat über Bürger geklagt, die den Gottesdienst mieden. Es betraf Claude Richardet und Pierre Lullin, beide Anhänger Jean Philippes, und als dritten Jean Balard, einen Anhänger des alten Glaubens. Richardet erklärte darauf im Rat scharf: „Niemand wird Macht über mein Gewissen haben, und ich werde nicht zur Predigt gehen auf Befehl eines Syndicus.“ Der Parteichef Jean Philippe sprang für ihn in die Bresche mit dem Ausruf: Man wolle nicht unter Zwang, sondern in Freiheit leben!<sup>44</sup> Nebenbei sei bemerkt, daß in der herrschende Zweiteilung die Partei Jean Philippes Bürger auf ihre Seite zog, die durch ihre Sympathie für den alten Glauben auf totem Gleis standen, zum Beispiel den oben genannten Jean Balard<sup>45</sup>. Diese Entwicklung führte zu dem nicht zu verifizierenden Vorwurf gegen Farel, er habe in Bern behauptet, in Genf wollte man erneut die Messe einführen<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Vgl. Anm. 42.

<sup>44</sup> Am 3. September 1536 – einen Tag später sollte Farel dem Rat empfehlen, Calvin in der Stadt anzustellen (CO 21, 204) – protestierten die Syndici im Rat der Zweihundert, daß die genannten drei und viele andere der Predigt nicht beiwohnen wollten. Richardet sprach darauf laut Rogets Wiedergabe: „Personne ne dominera sur ma conscience et je n’irai point au sermon sur l’ordre d’un syndic Porral“. Jean Philippe und einige andere erklärten darauf, „qu’ils ne veulent point être contraints, mais vivre dans leur liberté“; Roget, *Histoire* (wie Anm. 8) 11 f.

<sup>45</sup> Siehe über Jean Balard d.Ä. die Registres vom 24. Juli 1536: „fuit petitus Io. Balard, quare recusat audire verbum Dei? Qui respondit quod credit in Deum qui per suum spiritum ipsum docet, nec potest credere predicantibus nostris. Dixit, nos non posse cogere eum ad eundem sermonem contra suam conscientiam“; CO 21, 203 f. (15. August 1536). Vgl. Jean-Antoine Gautier, *Histoire de Genève des origines à l’année 1691 II: De l’année 1501 à l’année 1537*, Genf 1896, 508 f.; über „la belle réponse de l’ancien Syndic balard“: Roget, *Histoire* (wie Anm. 8) 158–160. In September 1541 wurde unter anderen Jean Balard durch den Rat berufen, Calvins Entwurf der Kirchenordnung zu beurteilen, siehe die Registres vom 13. September (CO 21, 282). Siehe über Genfer Katholiken nach Mai 1536: Gabrielle Cahier-Buccelli, *Dans l’ombre de la Réforme, les membres de l’ancien clergé demeurés à Genève (1536–1558)*, in: *Bulletin de la société d’histoire et d’archéologie de Genève* 1987, 367–389.

<sup>46</sup> Im Rat der Zweihundert vom 2. März 1538 wurde Farel vorgeworfen, „quil aye dit a Berne que en ceste ville nous sumes en debat et est blasme G. Farel de avoir porte pa-

Die Wahlen zum Rat im Februar 1537 wurden von Michel Septs Partei gewonnen<sup>47</sup>. Damals wurde suggeriert – und diese Vermutung hielt sich lange –, die Wahlen seien manipuliert worden, unter anderem durch organisierte Unruhen. Die Gegenpartei begann daraufhin, den Vorwurf der Freizeitschändung auf ihre Fahne zu schreiben<sup>48</sup>. Der seit Februar 1537 amtierende Rat mußte die Entscheidung treffen hinsichtlich Farels und Calvins Vorschlägen, alle Bürger den Eid auf das Glaubensbekenntnis schwören zu lassen. Der Rat scheint in dieser Angelegenheit ungerne einen Beschluß gefaßt zu haben<sup>49</sup>. Aber schließlich drohte der Rat Bürgern, die die Eidesleistung verweigerten, mit Verbannung<sup>50</sup>. Die Verflechtung von Politik und Religion, und die Tatsache, daß die herrschende Partei bemüht war, die Vorschläge der Pfarrer durchzuführen, während die Opposition das verhindern wollte, bewirkten, daß Farel und Calvin ins Lager von Sept gerieten und damit assoziiert wurden. Die spätere Bezeichnung „Guillermins“ für Septs Partei scheint Farels Vornamen entlehnt zu sein<sup>51</sup>. Den Dokumenten aus dieser Zeit ist nicht zu entnehmen, daß Farel und Calvin einen Unterschied gemacht hätten zwischen Widerstand gegen ihre Pläne und der ja immerhin ebenfalls reformatorischen Gesinnung ihrer Gegner. Nicht nur die Frage der Eidesleistung stand in diesen Monaten zur Diskussion, sondern auch Probleme mit Bern, wem die Rechte über das Priorat Saint Viktor und das Kapitel der Kanoniker zukämen<sup>52</sup>. Die Partei Jean Philippes war eher geneigt, Bern nachzugeben als der Partei Septs und als Farel und Calvin.

Die zerrütteten Verhältnisse wurden deutlich, als im November 1537 die Syndici den Versuch unternahmen, ihre Politik in der Frage der Eidesleistung und Drohung mit Verbannung zu verteidigen. Kurz zuvor waren ein paar Jugendliche eingesperrt worden, weil sie jemanden, der die Eidablegung regeln mußte, mißhandelt hatten!<sup>53</sup> Die Syndici riefen Sonntag, den 25. November, den Conseil Général zusammen. Nach einer sorgfältig vorbereiteten Ansprache des ersten Syndicus<sup>54</sup> kam als erste Reaktion, ausgespro-

---

rolle a Berne que nostre debat estoit que les ungs volent la messe les aultres levangile en ceste ville“; CO 21, 222.

<sup>47</sup> CO 21, 207: Jean Ami Curtet, Claude Pertemps, Pernet Desfosses und Jean Goulé wurden die 4 Syndici. Jean Philippe und Jean Lullin waren auch nominiert. Lullin boykottierte aus Protest die Versammlung des Rates bis zum 23. Februar. In den vorhergehenden Beratungen der Zweihundert hatte Lullin noch 38 Stimmen erhalten gegen 10 für Goulé; Roget, Histoire (wie Anm. 8) 27.

<sup>48</sup> Am 25. November 1537 verteidigten die Syndici sich gegen den Vorwurf, „qu'ils ont esté esleus par pratique, que les franchises ont esté rompues et que ceulx du Conseil sont princes“; siehe Roget, Histoire (wie Anm. 8) 50 (25. November 1537).

<sup>49</sup> Siehe die Registres, CO 21, 211 (1. Mai 1537): „des articles lon advise de suyvre le mieulx que se porra“; ebd. 213 (27. und 29. Juli): „Icy sont este M<sup>c</sup> G. Farel et Cauvin, fait grosse admonition de mettre en exequution larrest sus ladmonition des gens etc“.

<sup>50</sup> Siehe Anm. 30.

<sup>51</sup> Wahrscheinlich ist dieser Parteiname erst nach Farels Verbannung aufgekommen, siehe Doumergue, Jean Calvin (wie Anm. 29) II: Les premiers essais, Genf 1902, 658 f.

<sup>52</sup> Siehe Gautier, Histoire (wie Anm. 45) 533–541.

<sup>53</sup> Am 12. November 1537; Roget, Histoire (wie Anm. 8) 47.

<sup>54</sup> Siehe den Text in Gautier, Histoire (wie Anm. 45) 545–547.

chen von Ami de Chapeaurouge: „Man könne es nicht gut hören“<sup>55</sup>. Als der erste Syndicus daraufhin anbot, seine Ansprache zu wiederholen, stand jemand mit der Beschwerde auf, Ami Perrin habe vor ein paar Tagen gesagt, „es seien Verräter in Genf und Leute, die Böses über die Pfarrer sprächen“<sup>56</sup>. Da gab es kein Halten mehr, und Vorwürfe flogen hin und her, unter anderem daß Farel, wie bereits gesagt, kein Glas Wein trinken wollte mit einer bestimmten Person<sup>57</sup>. Und auf einer Bank stehend schrie ein Ratsmitglied: „Man hat uns unserer Freiheiten beraubt“<sup>58</sup>. Jean Philippe zog die Initiative an sich mit dem Vorschlag, eine Kommission von 25 Personen zu bilden, die alle geäußerten Klagen untersuchen sollte. Die Syndici lehnten diesen Vorschlag ab, offensichtlich weil er eine Schwächung ihrer Position enthielt. Jean Philippe erntete darauf großen Beifall, als er die Prestigefrage stellte, ob nicht dem Conseil Général die höchste Macht gehöre!<sup>59</sup> Die Partei von Sept verlor ihre Sache. Im Januar darauf kam es in der Stadt nachts zu Unruhen. Einwohner liefen auf die Straße und griffen einander mit dem Ausruf an: „Du gehörst auch zu den Christus-Brüdern.“ Im Rat klagte jemand, daß dem noch hinzugefügt worden sei: „Du wirst es bereuen!“<sup>60</sup> Die Wahlen zum Rat vom Februar 1538 veränderten die bisherigen Machtverhältnisse: Claude Richardet, Jean Lullin, Jean Philippe und Ami de Chapeaurouge wurden die neuen Syndici!<sup>61</sup> Wider Erwarten verliefen diese Wahlen, im Gegensatz zu denen des vorangegangenen Jahres, ruhig. Vorher war das Gerücht verbreitet worden, am Tag der Wahl die Waffen mitzunehmen<sup>62</sup>. Die amtierenden Syndici hatten daraufhin beschlossen, während der Wahlversammlungen keine Diskussion zuzulassen, und drohten außerdem denjenigen mit Haftstrafen, die zur Bewaffnung aufrufen sollten. Einer der wenigen, die Haftstrafen erhielten, war ausgerechnet ein Bruder von Guillaume Farel!<sup>63</sup>.

Was oben beschrieben wurde, deutet an, wie sehr die Verhältnisse untereinander in Genf zerrüttet waren. Jetzt wollen wir skizzieren, bevor wir die zweite Phase des Konflikts verfolgen, wie eine an sich indifferente Angele-

<sup>55</sup> Der Syndicus hatte angefangen mit dem Vorwurf der Manipulation (siehe Anm. 48). Er bezeichnete den Bürger Ami de Chapeaurouge als Verleumder. Dieser war es, der nach einer Periode von peinlicher Stille aussprach, „que l'on ne pouvoit bien ouir cela et que le lieu est sourd“; Roget, Histoire (wie Anm. 8) 51.

<sup>56</sup> Claude Serais sprach: „Perrin m'a dit jeudi passé chez Nicolas Bouchet qu'il y avoit des traistres en Geneve et des gens qui parlent mal des predicans“; ebd. 51 89.

<sup>57</sup> Unter anderem der Vorwurf an Farel, der keinen Trunk tun wollte mit einem Gegner; siehe Anm. 35.

<sup>58</sup> „Pierre Butini monte sur un banc: „La franchise, s'écrie-t-il, nous a esté ostée“; Roget, Histoire (wie Anm. 8) 52.

<sup>59</sup> „Messieurs, ne volés vous pas que le Conseil Général soit sur tout? A quoi on répond de toutes parts: Oui, oui“; ebd. 53.

<sup>60</sup> Siehe ebd. 68, Rat der Zweihundert am 16. Januar 1538, und vgl. Mk 14,66–72 bezüglich des Verrates von Petrus. Naphy, Calvin (wie Anm. 4) 37, macht die Beobachtung, daß die Guillermins stärker als ihre Gegner eine feste Gruppe formten.

<sup>61</sup> CO 21, 221. Nominiert waren auch Sept, und für den Kleinen Rat Porral; siehe Roget, Histoire (wie Anm. 8) 71.

<sup>62</sup> Siehe Roget, Histoire (wie Anm. 8) 68.

<sup>63</sup> Siehe ebd. 70.

genheit – Einführung der Berner Riten – das Faß zum Überlaufen bringen konnte. Das Mißtrauen gegen Bern spielte hier die Hauptrolle. Dieses Motiv kommt am klarsten ans Licht bei Calvin. Seine Aversion gegen Bern wird deutlich in einem Brief vom Januar 1538 an Bucer<sup>64</sup>. Calvin warf Bucer darin hinsichtlich seines Eifers für die Konkordie mit Luther verantwortungsloses Benehmen vor. Der Berner Pfarrer Megander, ein Zwinglianer, der durch den Berner Rat im Dezember 1537 aus der Stadt gewiesen worden war, war das Opfer von Bucers Wirken gewesen, argumentierte Calvin. Die Berner Partei, die von der Abreise Meganders profitierte und damit in Bern die Oberhand bekam, stand unter Leitung des Pfarrers Peter Kunz, eines Lutheraners. Laut Calvin gab es keinen schlechteren Menschen als diesen Kunz! Später, als Calvin selbst verbannt worden war, schrieb Calvin, daß Kunz sogar bereit gewesen wäre, die Genfer Kirche zu zerstören, nur um ihn und Farel zu schädigen<sup>65</sup>. Andere Reformatoren warfen Calvin damals vor, ein sehr einseitiges Bild von Kunz zu haben. Sie sagten Calvin unter anderem nach, alles, was aus Bern komme, in den schwärzesten Farben zu schildern<sup>66</sup>. Calvin und Farel begründeten dagegen ihr Mißtrauen unter anderem damit, daß Bern ihres Erachtens ungeeignete Pfarrer ernannte, so zum Beispiel, als Bern Viret überging und Pierre Caroli zum leitenden Pfarrer in Lausanne einsetzte. Calvin äußerte sich einmal so: Bern stelle Pfarrer an, die nach seinem und Farels Erachten den Galgen verdienten<sup>67</sup>.

Die bereits zerrütteten Verhältnisse in Genf zusammen mit dem Mißtrauen gegen Bern gaben dem scheinbar harmlosen Problem in Genf anläßlich der Berner Riten eine große Virulenz. Am 11. März faßte der Rat der Zweihundert zwei Beschlüsse, die die Situation erheblich verschlimmerten, beide auf Antrag von Jean-Gabriel Monathon, einem politischen Freund Jean Philippes<sup>68</sup>. Zuerst benützte dieser die Enthüllung einer Gesandtschaft aus Bern, daß Richardet, Claude Savoye und Michel Sept mit Montchenu, einem Gesandten des Königs von Frankreich, in Verbindung gestanden hatten. Montchenu wäre darauf aus, Genf durch Annäherung an Frankreich von Bern zu lösen<sup>69</sup>. Monathon stellte die Position von sechs Mitgliedern

<sup>64</sup> CO 87; 10/2, 137–144.

<sup>65</sup> „Conzenus quia nos evertere non poterat sine ecclesiae ruina, non dubitavit illum nobiscum trahere, ac nostram quidem aedificationem videtur diruisse“, im Brief an Bullinger vom Juni 1538; Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 717; V 28.

<sup>66</sup> „Valde vereor, ne Sathan prave vobis illorum facta omnia interpretur“, Simon Grynaeus an Farel und Calvin, den 4. März 1538; ebd. 691; IV 380. Weil die Post aus Genf nach Strassburg über Basel ging, ist anzunehmen, daß Grynaeus in Basel Calvins Brief an Bucer gelesen hatte.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. 576, 581 („ita cum eo [= Viret] actum, quod aequo animo nulli ferendum censemus“), 582; IV 94 f. 104–107 108–110, und speziell Calvins Brief an Bucer vom 12. Januar 1538 hinsichtlich Kunz: „quos ad Verbi ministerium erigit, dignos esse iudicamus qui in patibulum tollantur“; ebd. 677; IV 345.

<sup>68</sup> Roget, *Histoire* (wie Anm. 8) 75, charakterisierte ihn als „un des partisans les plus fougueux des nouveaux syndics“.

<sup>69</sup> Die Berner Gesandtschaft rapportierte dieses am 3. März dem Rat der Zweihundert. Ein Brief von Montchenu an Michel Sept vom 28. Februar 1538 und ein Brief von Montchenu an den Genfer Rat vom 12. März 1538 sind bewahrt geblieben; Roget, *Histoire* (wie Anm. 8) 73 f.

des Rates (alle sechs Anhänger Farel!<sup>70</sup>) zur Diskussion, weil sie mit Montchenu gesprochen hatten. Unter ihnen befanden sich drei Syndici des vorhergehenden Jahres. Der Rat erwies sich als empfänglich für Monathons Vorschlag, forderte eine Untersuchung, und währenddessen wurden die sechs ihres Amtes enthoben!<sup>71</sup> Durch die Entfernung dieser sechs Anhänger Farel aus dem Rat der Zwanzig nahm die Macht der Partei Jean Philippes erheblich zu. Es ist auffallend, daß unterdessen Richardets Position nicht in Gefahr kam, obwohl auch er mit Montchenu im Gespräch gestanden hatte<sup>72</sup>. Am gleichen Tag sprach Calvin daraufhin in einer Predigt von einem „conseil du diable“, womit er den Angriff auf seine Anhänger meinte. Der Rat akzeptierte das nicht und verbot Calvin und Farel fortan jede Einmischung in politische Angelegenheiten<sup>73</sup>.

Ebenfalls am 11. März stellte Monathon im Rat den Antrag, künftig in Genf den Berner Riten zu folgen. Auch dieser Antrag wurde angenommen<sup>74</sup>. Der Rat faßte diesen Entschluß, obwohl eine Synode in Lausanne am Ende des Monats noch darüber beraten sollte! Der Berner Rat hatte den Rat von Genf bereits ersucht, Farel und Calvin an dieser Synode teilnehmen zu lassen<sup>75</sup>. Als Genf seine Zustimmung gegeben hatte, knüpfte zwei Wochen später der Rat von Bern an seine Einladung noch eine neue Bedingung: die Genfer Pfarrer würden nur zur Synode zugelassen werden, wenn sie zuvor die Berner Riten akzeptiert hätten<sup>76</sup>. Der Genfer Rat pflichtete dieser Bedingung bei und beschloß außerdem, ein Mitglied des Rates, Jean Philippin, solle die Pfarrer nach Lausanne begleiten<sup>77</sup>, was unter dem gegebenen Umständen einem Mißtrauensantrag gleichkam.

<sup>70</sup> Michel Sept, Claude Savoye, Ami Perrin und 3 Syndici vom vorhergehenden Jahr (Pertemps, Goulé und Curtet); Roget, Histoire (wie Anm. 8) 75 Anm. 2; zu den gegen sie geäußerte Klagen ebd. 77.

<sup>71</sup> Ebd. 75.

<sup>72</sup> Erst am 26. September 1538 mußte sich Richardet wegen seiner Kontakte mit Montchenu vor dem Rat verantworten. Richardet hatte, nachdem die Stadttore von Genf bereits geschlossen waren, Montchenu mit einigen Reitern in die Stadt gelassen. Montchenu hatte Richardet daraufhin zum Essen eingeladen, worauf er geantwortet haben soll: „Non, Monsieur, je vous merci, car j'ai suppé“; ebd. 76 Anm. 1.

<sup>73</sup> Am 11. März 1538 beschloß der Rat der Zweihundert, „que l'on doye adverti[r] les prédican qu'i[ls] ne ce mesle poën de la politique, més qui presche l'évangile de Dieu“, und am 12. März wurde beschlossen „denvoyer querre Calvinus, touchant de certaënes parolles qu'il az dist aut sermon, que le Conseyl lequel l'on alloyt tenyr estoyt conseyl du diable“, worauf der Rat folgen ließ: „L'on az deffenduz az maystre G. Faret et maystre Calvinus de poiën se mesler du magistrat“; Herminjard, Correspondance (wie Anm. 10) 694; IV 404, Anm. 2.

<sup>74</sup> Siehe ebd. 694; IV 403 Anm. 2.

<sup>75</sup> Siehe einen Teil des Briefes von Bern vom 5. März 1538; Ebd. 694; IV 403, Anm. 1.

<sup>76</sup> „Toutteffoys par condition que premièrement eulx et aultres vous prédicants et vous, vous accordés de vous conformer avecque nous touchant les cérémonies“, und: „car vous voulons bien advertir que sy cella ne précède, que ylz ne seront point admis, ains seulement après la conclusion oys, et avecque eulx à part traitéz“, Bern an Genf, 20. März 1538; ebd. 694; IV 403–404.

<sup>77</sup> Siehe CO 21, 223 (26. März 1538). Philippin (nicht zu verwechseln mit Jean Phi-

Die Frage ist, ob nach diesen Ratsbeschlüssen und nach Calvins höhnischer Bemerkung über den „Rat des Teufels“ noch eine echte Beziehung zwischen der Mehrzahl des Rates Rat auf der einen, und Farel und Calvin auf der anderen Seite bestand und der Wille zur Übereinstimmung. Möglicherweise gibt ein schroff tönender Ratsbeschluss vom 26. März, als den Pfarrern die Benutzung der Kathedrale für ihre Beratungen untersagt worden war – sie sollten sich hinfort im Hause von Calvin treffen, oder in der Schule, oder wo es ihnen beliebte – einen Hinweis auf die bestehende Sackgasse<sup>78</sup>. Wichtige Hinweise liefern zwei Briefe des Berner Rates über die Beschlüsse von Lausanne – diese Synode hatte inzwischen ihre Zustimmung zur Einführung der Berner Riten gegeben<sup>79</sup>. Der eine Brief war an den Genfer Rat gerichtet, der andere an Calvin und Farel<sup>80</sup>. Normalerweise verständigte der Berner Rat sich nur mit einer der beiden Instanzen<sup>81</sup>. Auffallend ist der dringende Aufruf in beiden Briefen, über die Einführung der Riten freundliche Rücksprache miteinander zu halten. In beiden Briefen teilte Bern mit, man habe eine ähnliche Bitte auch an die andere Partei gerichtet<sup>82</sup>. Offensichtlich wußte Bern, daß die Beziehungen in Genf gestört waren. Zugleich unterstrich der Berner Rat, daß es ihm mit der Introdution der Riten Ernst war. Die *Registres* vom 20. April enthalten ferner das Detail, daß Calvin auf die ihm durch den Rat gestellte Frage, ob er zu Ostern das Abendmahl gemäß den Berner Riten reichen wolle, geantwortet hatte, „man [der Genfer Rat] habe sich nicht an den Inhalt des Briefes [von Bern] gehalten“<sup>83</sup>. Nach seiner Meinung hatte der Rat sich also keine Mühe gegeben, freundliche Rücksprache zu halten. Dabei erwecken Calvin und Farel den Eindruck, daß ihrer Meinung nach der Rat dazu die Initiative hätte ergreifen müssen. Auch das Memorandum, das Calvin und Farel Bern nach ihrem Ausweisung aus Genf anboten, enthielt den Satz: „Sie wollten uns nicht empfangen, um unsere Verteidigung anzuhören, sondern hatten, ohne uns gehört zu haben, den Rat der Zweihundert wie auch den Allgemeinen Rat gegen uns aufgebracht“<sup>84</sup>. In der Tat gaben

lippe) scheint nicht zu einer der Parteien gehört zu haben, siehe Naphy, Calvin (wie Anm. 4) 39 f.

<sup>78</sup> CO 21, 223 (26. März 1538). Es wurde hinzugefügt, daß, ebenso wie vorher, Glökengeläut den Beginn derartiger Versammlungen markieren sollte.

<sup>79</sup> Siehe die Beschlüsse vom 4. April 1538 in Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 698; IV 410–413; und siehe zu den Unterschriften unter diesem Beschluss CO 4134; 20, 366–367.

<sup>80</sup> Siehe die Briefe, beide vom 15. April 1538, in Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 699 f.; IV 414–417.

<sup>81</sup> Siehe zum Beispiel ebd. 614, 650, 661 und 673; IV 195 f. 275 f. 300 f. 330–332.

<sup>82</sup> In dem Brief an Calvin und Farel: „vous fraternellement et très-acertes prions et admonestons d’adviser avec vostre magistrat, auquel nous pour cestuy affaire escripvons“, und im Brief an den Rat: „vous prions et admonestons...avec vous ministres Maistre Calvin et Farell, amyablement sur ce convenir, auxquels nous avons aussy escript pour ce mesme affaire“.

<sup>83</sup> „Calvin...az responduz que lon navoy pas observe le contenu de ladite lettre“; CO 21, 225.

<sup>84</sup> „Il[s] ne nous ont jamais voulsus admettre a rendre nous raisons, mais sans nous avoir ouys ont contre nous concite tant les deux cens que le peuple“; siehe CO 110; 10/2, 188–190.

die Syndici Richardet und De Chapeaurouge während der stürmischen Konfrontation im Rathaus hinsichtlich Corauds Verhaftung nicht nach<sup>85</sup>.

Übrigens taten Calvin und Farel Ähnliches hinsichtlich der Bitte Berns, die Introduktion der Riten nicht bis zur Synode von Zürich hinauszuzögern<sup>86</sup>. Am 19. April diese Bitte Berns, welche in Genf bekannt war, ignorierend, drängten Farel und Calvin den Rat, nichts zu unternehmen, bevor die Synode in Zürich zu einer Aussprache gekommen sei!<sup>87</sup> Ihre Absicht, dorthin zu gehen, um von dieser Synode Rückhalt zu erhalten gegenüber dem Genfer Rat, war klar.

Am 18. April hat der Genfer Rat zwei Personen angewiesen – einen Anhänger Calvins und einen, der zwischen den Parteien stand –, um für einen ordentlichen Verlauf des Abendmahls zu Ostern, drei Tage später, zu sorgen<sup>88</sup>. Tags darauf ließen Farel und Calvin wissen, sie würden das Abendmahl „auf keinen Fall“ gemäß den Berner Riten reichen<sup>89</sup>. Das war eine Verschärfung gegenüber ihrem Vorschlag des vergangenen Januars: damals wollten sie nur einigen den Zutritt verweigern, jetzt drohten sie, der ganzen Stadt das Abendmahl vorzuenthalten! Mit dergleichen Maßregelungen hatten Papst und Bischöfe oft ihren Willen durchgesetzt. Im Gegensatz zu dem, was Gemeindeglieder im zwanzigsten Jahrhundert empfinden, betrachteten viele Menschen im sechzehnten Jahrhundert die Teilnahme am Abendmahl als unentbehrlich für ihr Heil. Calvin selbst hatte dies im Vorwort zum Katechismus, der im März 1538 erschienen war<sup>90</sup>, ausgesprochen: „Alle drängten ohne Unterschied herbei, auch wenn der Glaube vieler zweifelhaft, ja sogar suspekt war“<sup>91</sup>. Die Ankündigung Farel und Calvins, das Abendmahl nicht zu reichen, war ein extremer Plan. Eine Reihe von Ereignissen zeigt die Härte des Konfliktes: der Rat legte Coraud ein Predigtverbot auf; Calvin und Farel weigerten sich, das Abendmahl auszuteilen; in der Nacht vom 19. zum 20. April sorgten Anhänger von Farel für Tumult<sup>92</sup>; am nächsten Tag ignorierte Coraud das ihm auferlegte Verbot und leitete um

<sup>85</sup> Siehe Anm. 14.

<sup>86</sup> Siehe Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 699; IV 415.

<sup>87</sup> Siehe CO 21, 224.

<sup>88</sup> Antoine Chiccard und François Lullin „pour mettre orde de faire la Cène dimanche prochain ... et faire provision du pain en du vin“; Roget, *Histoire* (wie Anm. 8) 86 Anm. 1. Chiccard stand zwischen den Parteien, und F. Lullin war um 1545 Anhänger Calvins; Naphy, Calvin (wie Anm. 4) 77 176.

<sup>89</sup> „Que totalement ne veulent precher ny donner laz cenne az laz forme de la dite missive“; CO 21, 224.

<sup>90</sup> Siehe Gilmont – Peter, *Bibliotheca Calviniana* (wie Anm. 28) Nr. 38/1, 47–49.

<sup>91</sup> „Cum enim multorum dubia nobis foret, et maxime etiam suspecta fides, omnes tamen promiscue irrumpabant“; CO 5, 319. Bestimmt nicht freundlich gegen Bern erörtere Calvin am Ende dieser Vorwort: „Si coniunctionis pacisque studium est, doctrinae potius animorumque urgeamus unitatem, quam caeremoniis ad unguem confirmandis morosius insistamus“; ebd. 322. Nicolas Zurkinden, ein Funktionär von Bern, war in dieser Hinsicht mit Calvin einverstanden, siehe seinen Brief vom 31. März 1538; Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 696; IV 406–408.

<sup>92</sup> Siehe Roget, *Histoire* (wie Anm. 8) 87.

6 Uhr morgens einen Gottesdienst<sup>93</sup>; der Rat ließ ihn verhaften und gab ihm die denkbar schwerste Haft („étroite prison“), die gewöhnlich Straftätern der übelsten Sorte vorbehalten war. Da Calvin seine Angelegenheiten gut zu regeln wußte, erstaunt es nicht, daß er und Farel noch am selben Tag verhinderten, daß ein anderer Pfarrer an ihrer Stelle das Abendmahl hätte austeilen können. Ihr Kollege Henri de la Mare erklärte nämlich vor dem Rat – offensichtlich versuchte Stimmungsmache –, daß Farel und Calvin ihm die Predigt verboten hatten, als ob er exkommuniziert wäre!<sup>94</sup> Das alles weist auf einen bevorstehenden, frontalen Zusammenstoß. Angesichts der Gefangennahme Corauds konnten Calvin und Farel sich ausrechnen, daß ihnen nicht viel Gutes bevorstand, wenn sie beim Rat der Zweihundert zu wenig Unterstützung finden sollten. Sie wußten, wie die Dinge lagen<sup>95</sup>. Ihre Ausweisung kam sicher nicht wie ein Blitz aus heiterem Himmel.

Ohne die Frist von drei Tagen, die der Rat in seinem Ausweisungsent-schluß ihnen gestattet hatte, auszunutzen, reisten Farel und Calvin, möglicherweise noch am selben 23. April, nach Zürich. Ihr Weg führte sie über Bern<sup>96</sup>, wo sie das Memorandum hinterließen. Hierin ist beschrieben, wie es ihnen in Genf ergangen war. Sie schoben die ganze Schuld auf den Rat von Genf. Ihr Ausgangspunkt war: der Rat von Genf wollte sich Corauds entledigen. Sie enthüllten weiter, der Rat wäre bereit gewesen, die Einführung der Berner Riten zu verschieben, vorausgesetzt, daß Calvin und Farel der Verbannung Corauds zustimmen würden. Weiterhin erklärten Calvin und Farel, daß sie nicht wegen der Einführung der Berner Riten, sondern wegen der herrschenden Unruhe und der Uneinigkeiten in Genf die Austeilung des Abendmahls als unvertretbar erachtet hätten. Um die feindselige Stimmung gegen sie zu erläutern, erklärten sie, daß sechs Monate zuvor in Lyon und mehreren Orten in Frankreich das Gerücht umging, daß Kaufleute sich bereit gezeigt hätten, erst nachdem Farel und Calvin aus Genf vertrieben worden waren, Bezahlung für ihre Handelsware zu empfangen! So weit reichte, schlossen sie, die geheime Genfer Maschinerie<sup>97</sup>.

Bern schickte das Dokument mit einem Begleitschreiben an den Rat von Genf<sup>98</sup>. Der Genfer Rat zeigte sich sehr empört und verletzt über Calvins und Farels Darstellung der Tatsachen. „Sie wagen es zu behaupten!“, so reagierte Genf in seiner Antwort an Bern. Zweimal findet sich hinsichtlich die-

<sup>93</sup> Ebd. 87.

<sup>94</sup> „Farel et Calvinus lon deffenduz de non point prescher. Et quil le tenoyent pour excommunier luy deffendant laz predication“; CO 21, 226 (21. April 1538), vgl. ebd. 224 (19. April). Übrigens hatte der Rat an diesem Tag vernommen, daß anderswoher zwei Pfarrer in Genf weilten und vielleicht die Aufgaben übernehmen könnten.

<sup>95</sup> Am 13. Februar 1538 schrieben Calvin und Farel an Grynaeus, daß der Genfer Magistrat unzuverlässig war; Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 682; IV 362. In einem Brief vom 21. Februar 1538 sprach Calvin über „improborum conatus“; ebd. 685; IV 368. Vgl. seine Äußerung über den „conseil du diable“, siehe Anm. 71.

<sup>96</sup> Am 27. April reisten sie bereits von Bern nach Zürich, siehe den Brief vom 27. April des Berner Rats an den Rat von Genf: Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 706; IV 427 f.

<sup>97</sup> Ebd. 705; IV 422–426.

<sup>98</sup> Siehe den Brief vom 27. April 1538; Ebd. 706; IV 427–428.

ses Memorandums in den *Registres* das Wort „Lügen“<sup>99</sup>. Calvin und Farel wollten überhaupt nicht an der Feier des Abendmahls nach Berner Brauch mitwirken, „obwohl sie dazu nicht einmal, nicht zweimal, nicht dreimal, sondern viele Male freundlich aufgefordert worden waren“!<sup>100</sup> Weiter beklagte der Rat noch ein anderes Argument von Calvin und Farel, als sollten Unruhe und Uneinigkeit die Feier des Abendmahls verhindert haben: am Sonntag nach ihrer Verbannung wurde das Abendmahl gehalten, mit vielen Teilnehmern und ohne daß daran etwas aussetzen gewesen wäre<sup>101</sup>.

In Zürich erhielten Calvin und Farel minimalen Beistand<sup>102</sup>. Selbstverständlich versuchte die Synode, den Bruch zu heilen. Das Protokoll der Synode gibt jedoch zu verstehen, daß Calvin und Farel dort ernsthafter Kritik ausgesetzt waren. „Wir haben sie auch durch einige unserer Abgeordneten,“ so wurde erwähnt, „in einem sehr eindringlichen Gespräch wissen lassen, sie sollten sich mäßigen in ihrer ungebührlichen Scharfheit und sich christliche Sanftmütigkeit zulegen gegenüber diesem wenig entwickelten Volk“<sup>103</sup>. Zwar versuchten Calvin und Farel bescheiden aufzutreten durch ihre Bemerkung, „daß sie vielleicht in einzelnen Ansichten bisher strenger gewesen seien, als es die Situation gefordert habe“<sup>104</sup>. Aber war das mehr als eine Rücksicht auf gutes Benehmen? Sie erklärten nämlich weiter, sie wä-

<sup>99</sup> „trovons fort estrange, et ne povons bonnement penser comment Maistre Faret et Calvinus son[t] si ardy de informé Vous dictes Excellences contre vérité“, siehe den Brief vom 30. April 1538: Ebd. 707; IV 429; und siehe hinsichtlich der Lügen: „aulquieulx son contenus plusieurs mensonges“ und „contenant en partie plusieurs mensonges“; CO 21, 230 f. (24. und 26. Mai 1538).

<sup>100</sup> „Car totalement les dit Faret et Calvinus n'ont voulu jamais, en sorte que ce soyt, accorder de fère laz Cenne, ny observer les cérémonies comme par Vous dites Excellences nous az esté rescript, combien non pas par une, ny deux, ne troys foyz, mayz part plusieurs, charitablement n'ayen esté pryer“, siehe den Brief vom 30. April 1538: Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 707; IV 429–430. Der Schluß dieser Bemerkung bezieht sich auf den vorhergehenden Brief aus Bern, in dem der Berner Rat, merklich erschrocken über die Ereignisse in Genf, geschrieben hatte: „ce qu'avons à vous et eulx escript pour la conformité des cérémonies de l'Esglise, est procédé de bonne affection et par mode de requeste, et non pas pour vous, ne eulx, contraindre à ces choses, que sont indifférentes en l'Esglise, comme le pain de la Cène et aultres“, siehe den Brief vom 27. April 1538: Ebd. 706; IV 428.

<sup>101</sup> „Car sans nulle faulte Dymenche passé fust faycte laz Cenne selon vous cérémonies: en laquelle illy assityr ung grand nombre de gens et tous d'un bon accord“; ebd. 707; IV 430.

<sup>102</sup> Die Synode versammelte sich vom Sonntag, den 28. April, bis Freitag, den 4. Mai; siehe den ausführlichen Bericht über diese Synode in: Beschreibung des Abendmahlsstreites von Johann Stumpf, hrg. von Fritz Büsser (= Veröffentlichungen der Rosa Ritter-Zweifel-Stiftung), Zürich 1960, 110–130. Farel und Calvins Ausweisung aus Genf kam erst am Donnerstag, dem 2. Mai, auf die Tagesordnung; Bucer brachte die Genfer Sache zur Sprache; ebd. 129.

<sup>103</sup> „Wir habent ouch durch Etliche unsere verordneten uffs ernstlichest mit jnen reden lassen sich etlicher ungeschigkter scherpfpe zemaassen und sich by disem unerbuwenem volk Cristenlicher sennffmütigkeit zu beflyssen“. CO 112; 10/2, 192–193. Dieses Dokument ist nicht vor dem 3. Mai 1538 erstellt.

<sup>104</sup> „Das si etlicher dingen halb vilicht das si untzhar zu streng gewesen geurloubet“; ebd.

ren dankbar für Kritik, falls sie versagt hätten oder zu streng gewesen wären<sup>105</sup>. Die Synode hatte sie tatsächlich gehörig abgekanzelt, und es ist die Frage, ob Calvin und Farel das erwartet hatten. Nach der Ermahnung hegte die Synode „gute Hoffnung, sie würden sich künftig aufs höchste bedenken“, so lautet der Schluß des Protokolls<sup>106</sup>.

Einige Teilnehmer an der Synode gaben ebenfalls Hinweise auf die ziemlich erhebliche Kritik, die Calvin und Farel zu hören bekommen hatten. Bullinger schrieb einen Tag nach der Synode etwas beschönigend an einen führenden Machthaber in Bern, daß die beiden Genfer Pfarrer „einen allzu großen Eifer“ gezeigt hätten<sup>107</sup>. Auch Capito sprach in einem Brief an Farel von „allzu brennendem Eifer“<sup>108</sup>. Capito gab eine Zusammenfassung der Klagen, die er gegen Farel und Calvin vernommen hatte: Sie hätten sich benommen wie Tyrannen in einer freien Kirche und hätten ein neues Papsttum gründen wollen<sup>109</sup>. Simon Grynaeus aus Basel, der ebenfalls an der Zürcher Synode teilgenommen hatte, rief eine Woche nach Bullingers oben genanntem Brief Farel und Calvin dringend dazu auf, eine andere Haltung einzunehmen. „Ich hoffe in Christus, dem Herrn, daß ihr in christlicher Sanftmütigkeit und Bescheidenheit alle Gegner übertreffen und euren Feinden jede Gelegenheit nehmen werdet, euer Evangelium zu diffamieren“<sup>110</sup>. Bucer packte es etwas später subtil an. Er hielt Calvin eine hypothetische Äußerung vor: Gesetzt den Fall, daß durch deine Schuld der Kirche in Genf großer Schaden zugefügt worden wäre, dann wäre es doch erforderlich, Buße zu tun, oder nicht?<sup>111</sup> Und Capito vertraute Farel einen Tag später an: „Während meiner Arbeit habe ich nie einen häßlichen Streich oder einen feindlichen Anfall von schlechten Menschen erfahren müssen, es sei denn, ich hätte selbst Anlaß dazu gegeben“<sup>112</sup>. Als Gewährsmann für ihre Beurteilung der Situation in Genf benutzten Bucer und Capito offenkundig

<sup>105</sup> „Unnd ob si biszhar jener inn gefelt oder zu streng gefaren werind (als si vilicht wol erkennen möchtent) wöltenn si sich fürer gern wyszen lassen“. Ebd.

<sup>106</sup> „Guter Hoffnung sie sich numer basz bedennngen werdint“. Ebd.

<sup>107</sup> „Zelum habent nimium“; siehe den Brief vom 4. Mai 1538 an Nicolas von Watteville: CO 114; 10/2, 195.

<sup>108</sup> „De vobis neque hostes existimati aliud praedicant, quam zelum ferventiorum“; siehe den Brief vom Ende Juli 1538: Herminjard, Correspondance (wie Anm. 10) 728; V 59.

<sup>109</sup> „Auditis enim: Tyranni esse voluistis in liberam ecclesiam; voluistis novum pontificatum revocare“; ebd. Vgl. Calvin und Farel an Bullinger, zwischen den 6. und 10 Juni 1538: „Ecce ut ad tyrannidem aspirant! Quid enim est excommunicatio, quam tyrannica dominatio?“; ebd. 717; V 26.

<sup>110</sup> „Spero in Dominum Christum vos christiana lenitate ac humilitate omnes adversarios superaturos, et omnem etiam occasionem vestri evangelii calumniandi hostibus adepturos“; siehe den Brief vom 12. Mai 1538: CO 116; 10/2, 196.

<sup>111</sup> „Fac esse quod tua unius gravissima culpa res Christi sic labefactatae sint Genevae, non tum pia erit eiusmodi poenitentia...“; siehe den Brief vom 1. August 1538: Herminjard, Correspondance (wie Anm. 10) 729; V 65.

<sup>112</sup> „Quemadmodum nullam in ministerio meo turbam nullamque malorum impressionem fere sustinui, cuius causam non aliquam dedi“, und er fügte noch zu: „Id postea corripo, precibus me apparando diligentius ad actiones ecclesiasticas“; siehe den Brief vom 2. August 1538: Ebd. 730; V 67.

Louis du Tillet, einen Freund Calvins. Dieser hatte sich von Calvin distanziert und Genf verlassen, weil er glaubte, Calvin hätte, trotz seiner großen Begabung, das Pfarramt nicht auf legitime Weise bekommen. Du Tillet hatte einige Monate in Straßburg gewohnt, ehe er nach Paris heimkehrte, und er hatte manches mit Bucer besprochen<sup>113</sup>.

Die Tatsache, daß Bucer und Capito drei Monate nach der Synode von Zürich mit derartiger Umsicht schrieben, weist darauf hin, daß Calvin und Farel große Mühe hatten, das wenig erhabene Ende ihres Wirkens in Genf auch den eigenen Fehlern zuzuschreiben. Das wird in einem Brief Calvins an Farel bestätigt, in dem er jede Verantwortung für die Genfer Probleme mit klaren Worten zurückweist. Ein Mensch ist Gott gegenüber immer schuldig, so legte er dar, und diese Schuld wolle er bekennen. „Aber es gibt keinen Menschen, der uns auch nur die geringste Schuld zuweisen kann“<sup>114</sup>. Im selben Brief Calvins kam erneut der Berner Pfarrer Kunz als der große Übeltäter zur Sprache. Calvin sah es weiterhin als seine Pflicht an, seine eigene Unschuld gerade denjenigen gegenüber geltend zu machen, die mit „Betrug, Böswilligkeit, Gemeinheit und Schlechtheit“ das entstandene Elend verursacht hätten<sup>115</sup>. Wenn er und Farel Schuld bekennen würden, wäre es seines Erachtens naheliegend, daß sie Spott ernten würden: es würde ja aussehen, als wären sie bereit, alle Beleidigungen zu schlucken, nur um wieder nach Genf zurückkehren zu können<sup>116</sup>.

Man kann feststellen, daß Calvin und Farel im Konflikt keine Zugeständnisse machten. Ein Rätsel für diejenigen, die heutzutage auf den Verlauf der Auseinandersetzung zurückblicken, bleibt doch die Frage, warum sie für sich keinen Abstand zum Konflikt geschaffen haben. Dieses Rätsel wird noch verstärkt durch Forderungen, die sie in einem für die Synode von Zürich bestimmten Dokument niedergelegt haben. Darin lassen sie wissen, unter welchen Vorbedingungen sie bereit seien, nach Genf zurückzukehren. Die Einführung der Berner Riten sei für sie diskutierbar, so erwähnten sie. Weiterhin wünschten sie, Gelegenheit zu bekommen, die ihnen zur Last gelegten Beschuldigungen zu widerlegen. Diese Vorschläge sind begreiflich. Aber mit zwei anderen Forderungen wollten sie das Unmögliche. Um Disziplin in die Hand zu bekommen, forderten sie erstens eine Einteilung Genfs in Parochien und die Einführung der Exkommunikation, zweitens monatliche, lieber noch wöchentliche Spende des Abendmahls<sup>117</sup>. Keine der reformierten Städte hatte damals derartiges realisiert! Meinten Calvin und Farel

<sup>113</sup> Vgl. die Briefe von Du Tillet an Calvin vom 10. März und 7. September 1538, nach Gesprächen mit Bucer: Ebd. 692 in 742; IV 384–400 in V 103–109. Auch einige Engländer hatten damals Genf verlassen; ebd. 689 und 697; IV 376 f. 408–410.

<sup>114</sup> „Neque enim quisquam hominum est, qui nobis ullam culpae portiunculam transcribere queat“; ebd. 743; V 111.

<sup>115</sup> „Ex officio tamen nostro est innocentiam puritatemque nostram asserere adversus eos quorum fraude, malignitate, improbitate, nequitia eiusmodi ruina procurata fuit“; ebd. 110 f.

<sup>116</sup> „Iam in futurum quis non videat ludibrio nos expositum hac ratione iri? Nemo enim non protinus clamaret nihil probri nos recusare modo restitueremur“; ebd. 111.

<sup>117</sup> Siehe ebd. 708; V 3–6.

wirklich, nachträglich noch die ganze Ernte einholen zu können? Oder waren sie Genfs überdrüssig, und haben deshalb absichtlich unerfüllbare Forderungen gestellt? Gegen diese Gemütslage des Überdresses sprechen jedoch einige Wochen später ihre zähen Anstrengungen, um mit Hilfe einer Berner Delegation in Genf wieder Eintritt zu bekommen<sup>118</sup>. Andererseits konnte Calvin auch mit großem Unbehagen auf seinen Aufenthalt in Genf zurückblicken. Anfang Juli schrieb er an Louis du Tillet: „Ich fürchte vor allem zurückzukehren ins Amt [zu Genf], wovon ich befreit war, angesichts der Bestürzungen, denen ich damals ausgesetzt war“. Er meinte selbst Gott versuchen zu können, wenn er abermals die Last auf sich nahm, „welche mir unerträglich war“<sup>119</sup>. Vielleicht gab Bucer etwas Richtiges zu verstehen, als er Calvin im August 1538 schrieb, eine Fortsetzung der Zusammenarbeit zwischen Calvin und Farel nicht für ratsam zu erachten, weil sie sich gegenseitig in extremer Härte bestärkten. Bucer hat weiterhin Calvin einen reizbaren Charakter vorgehalten<sup>120</sup>.

Zusammenfassend kann man einige Schlußfolgerungen ziehen.

1. Farel und Calvin handelten im Rahmen des Machtkampfes der zwei Parteien. Beide Parteien befürworteten die Reformation. Seit langem war man in Genf gewöhnt, Streitigkeiten hart auszutragen. Farel und Calvin trieben ins Kielwasser der Partei Septs. Naphy hat gezeigt, daß in den Jahren 1536–1537 es Septs Partei am meisten gelang, freigekommene Immobilien der vertriebenen Katholiken zu erwerben, und auch, daß diese Partei mehr Einheit zeigte, als ihre Gegner<sup>121</sup>. Eine Beteiligung am Kampf lag Farel und Calvin nahe. Noch im Februar 1541 befürchtete Capito, daß Calvin nach seiner Rückkehr in Genf sich erneut am Parteikampf beteiligen würde und dann definitiv seinen guten Ruf verlieren könnte<sup>122</sup>. Die Ratswahlen des Februar 1538 brachten einen Machtwechsel zum Nachteil Farels und Calvins.

2. Der Streit zwischen den Parteien vor diesen Wahlen war dermaßen rücksichtslos gewesen, daß danach alte Rechnungen beglichen wurden. Für Konzessionsbereitschaft war es zu spät: Farel und Calvin hätten sich damit der Willkür der neuen Machthaber ausgeliefert. Mit ihren extremen Forderungen an die Synode zu Zürich beabsichtigten sie, Gesichtsverlust zu ver-

<sup>118</sup> Siehe CO 21, 229–231 (22.–26. Mai 1538).

<sup>119</sup> „Je crains sur toutes choses de rentrer en la charge dont je suis delivré, réputant en quelles perplexitez j'ai esté du temps que je y estois enveloppé ... maintenant au contraire je crains de le [Dieu] tenter, si je reprins un tel fardeau, lequel j'ay cogneu m'estre importable“, den 10. Juli 1538: Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 722; V 44.

<sup>120</sup> Bucer wollte verhüten, „ne simul conjungamur, quia futurum suspicatur ut mutuo alter alterum impellat quo uterque inclinatur plus satis“, siehe Calvins Brief an Farel vom 4. August 1538, ebd. 731; V 73; und vgl. Bucer an Calvin, etwa den 1. August 1538: „nobis videri, nec ecclesiae nec tibi utile, te eo loci nunc agere ubi acceptum vulnus cotidie novis incisionibus exacerbaretur“, ebd. 729; V 65 note 26.

<sup>121</sup> Ebd. 30.

<sup>122</sup> „Periculum est ne illic, seditionibus constrictus, committat quo se reddat posthac inutilem aliis ecclesiis, cum sciam quam sit difficile non admisceri partibus in publica turbatione, et quam Deo displiceat confusio officiorum“, Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 947; VII 35 (25. Februar 1541), an Farel.

meiden und sich nicht im voraus die Hände binden zu lassen<sup>123</sup>. Bewilligung dieser Forderungen durch den Rat kam nicht im Frage.

3. Calvin und Farel standen mit Beharrlichkeit zu ihren Idealen. Bereits in seiner *Institutio* von 1536 hatte Calvin befürwortet, die Frequenz der Abendmahlsfeier zu erhöhen, ebenso, wenn auch mit Zugeständnissen, in den Artikeln von 1537<sup>124</sup>. Es bedarf keiner Erörterung, daß diese Erhöhung der Frequenz die Wichtigkeit der Stellung der Pfarrer in der Genfer Gesellschaft fördern würde. Dasselbe kann man sagen hinsichtlich der Introdution der Exkommunikation in Genf, befürwortet in den Artikeln von 1537, aufrechterhalten in der *Institutio* von 1539<sup>125</sup>. In seinem Brief vom Februar 1538 meinte Calvin, daß eben Bullinger für diese „alte, apostolische Kirchenzucht“ zu gewinnen wäre. Das entbehrte jeder Grundlage<sup>126</sup>.

Auch dieser Versuch der Interpretation weckt neue Fragen und ist nicht imstande, das Bild des Konfliktes weniger unerfreulich zu machen. Gefühle der Macht waren Calvin und Farel nicht fremd. Sie fühlten sich ihrer Überzeugung verpflichtet. Die meisten anderen Reformatoren jedoch haben den Konflikt in einem anderen Licht beurteilt<sup>127</sup>.

<sup>123</sup> Siehe Calvin an Farel in September 1538: „Nemo enim non protinus clamaret, nihil probri nos recusare, modo restitueremur“; ebd. 743; V 111.

<sup>124</sup> Siehe CO I, 130 139–140, und CO 10/1, 7.

<sup>125</sup> Siehe CO 10/1, 9 und CO I, 647 f.

<sup>126</sup> „Utinam vero dies unus ad liberam commentationem nobis daretur!“, in Herminjard, *Correspondance* (wie Anm. 10) 685; IV 368; vgl. J. Wayne Baker, *Christian discipline and the early reformed tradition: Bullinger and Calvin*, in: R. V. Schnucker (Hrg.), *Calviniana. Ideas and influence of Jean Calvin (= Sixteenth century essays and studies 10)*, Ann Arbor 1988, 109: Bereits 1531 Bullinger „completely rejected the idea of excommunication in the sense of exclusion from fellowship and from the Eucharist“.

<sup>127</sup> Eine frühere Version dieses Artikels wurde vorgetragen auf dem zweiten Rheinischen Calvin-Symposion zu Wuppertal, am 22. Oktober 1996.

Frau Kerstin Robbers-Kunath möchte ich herzlich danken für die Anfertigung der Übersetzung. Viele brauchbare Hinweise für den definitiven Text empfing ich von Herrn Prof. Dr. Christoph Burger und zuletzt, nicht am wenigsten, von Frau Gudrun Gerdes-Gehrmann.

# Zwischen Orthodoxie und Aufklärung

Pierre Bayles Historisch-Kritisches Wörterbuch  
im Umbruch der Epochen

Von Irene Dingel

Als einer der großen Wegbereiter der Aufklärung in Europa gilt unumstritten der Franzose Pierre Bayle. Sein Hauptwerk, das vierbändige „Dictionnaire historique et critique“ erfuhr eine ungeahnte Verbreitung und stieß durch seine Übersetzungen ins Englische und Deutsche allseits auf große, jedoch nicht unbedingt einhellige Resonanz. Bis heute sehen die einen in Bayle den Skeptiker und Atheisten, andere werten seine Haltung zum Christentum als zwiespältig und inkonsequent und halten ihn für eine schillernde, zwischen Glauben und Rationalismus gebrochene Gelehrtenpersönlichkeit. Bayle selbst dagegen verstand sich durchaus als gläubiger Calvinist<sup>1</sup>: eine Überzeugung, deren Spuren sich in seinem Historisch-Kritisches Wörterbuch ebenso finden wie die aufklärerischen Anklänge, mit denen er seine Leser dazu anregt, dem ‚Licht der Vernunft‘ auch solche Bereiche zu öffnen, die ihm bisher durch ein an Glauben, Bekenntnis und christlicher Lehre orientiertes Verständnis entzogen waren. Pierre Bayle situiert sich damit selbst in die Umbruchsphase zwischen den Strömungen, die wir heute Orthodoxie und Aufklärung nennen. Dieser Schwellenfunktion Bayles und seines Historisch-Kritisches Wörterbuchs sowie seinem beachtlichen Einfluß in der Frühaufklärung kann aber nur dann in adäquater Weise Rechnung getragen werden, wenn deutlich ist, daß Bayles Werk und Wirkung nicht in der bisherigen Engführung auf den *inhaltlichen* Bereich seiner Schriften angemessen beurteilt werden können. Vielmehr muß auch der Zugang über die *historische* Folie eröffnet werden, zumal Bayle keine zusammenhängende systematische Entfaltung seiner Gedanken oder ein philosophisches System hinterlassen hat. Im Licht dieser historischen Einbindung soll Bayle als Repräsentant des Umbruchs, sozusagen als ‚Grenzgänger‘ zwischen Orthodoxie und Aufklärung gewürdigt werden.

Ein solcher historischer Zugang ist in der Literatur bislang nur selten gewählt worden. Man konzentrierte sich zumeist darauf, Bayle rückblickend von seiner Rezeption in der Philosophie her zu verstehen und gelangte dann zu dem Fazit, daß Skepsis und Glauben bei ihm unvermittelt nebeneinander zu stehen kommen und seine Persönlichkeit bzw. seinen Geist in einen „un-

<sup>1</sup> Vgl. Erich Beyreuther, Bayle, Pierre, in: TRE 5 (1980) 387–389, hier 388 f.

behaglichen, ironischen Widerspruch und Zwiespalt mit sich selbst“ geführt haben<sup>2</sup>.

Erst die neuere Forschung – sofern sie sich überhaupt mit dem Franzosen beschäftigt – bemüht sich, Bayle nicht in erster Linie als Philosophen zu werten, sondern, seinem Selbstverständnis gerecht werdend, ihn als Calvinisten zu Wort kommen zu lassen. Man versucht, die Spannungen nicht von vornherein als unhaltbaren oder unverständlichen Bruch abzutun, sondern im Blick auf die historischen Bedingungen verstehbar zu machen<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Ludwig Feuerbach, der Bayle im 19. Jahrhundert für die Philosophie neu entdeckte: ders., Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, bearb. v. Wolfgang Harich (= Feuerbach, Gesammelte Werke 4), Berlin <sup>2</sup>1989 [1. Ausg. Ansbach 1839], bes. 140–176, Zitat 231. – Die Unlösbarkeit der Spannung zwischen Glauben und Vernunft führt auch Rudolf Eucken vor Augen, vgl. ders., Pierre Bayle, der große Skeptiker. Eine psychologische Analyse, in: Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung, Leipzig 1903, 186–206. – Paul Hazard betont, daß Bayle Skepsis und Unglauben zwar nicht habe heraufführen wollen, aber durch die unausweichliche Kraft der historischen Ereignisse tragischerweise dazu gebracht worden sei, vgl. ders., La crise de la conscience européenne I–III, Paris 1935 = Die Krise des europäischen Geistes 1680–1715, Hamburg 1939. Vgl. zu der Bewertung Bayles durch Hazard Erich Beyreuther, Die Paradoxie des Glaubens – Zinzendorfs Verhältnis zu Pierre Bayle und der Aufklärung, in: ders., Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze, Neukirchen 1962, 201–234, hier 206. – Emanuel Hirsch sieht bei Bayle den Versuch, eine „Verbindung von letzter Gläubigkeit mit radikaler Aufrichtigkeit des Denkens“ durchzuhalten. Bayles Ziel sei es gewesen, Gewissensfreiheit und Toleranz zu sichern und dies über die Emanzipation sittlicher Werte von der Religion sowie über den Weg des religiösen Zweifels zu gewährleisten, vgl. ders., Geschichte der neuern evangelischen Theologie I, Gütersloh <sup>3</sup>1964, (ND Münster 1984) 63–77, hier 75.

<sup>3</sup> Von theologischer Seite und im deutschen Sprachbereich ist hierzu m. W. allerdings nichts Neues erschienen. Vgl. zuletzt Erich Beyreuther, der, im Gegensatz zur philosophischen Bewertung, in Bayle den genialen Vielverkannten, fälschlich zum Lehrer des Unglaubens und Skeptizismus Degradierten erkennt. Vgl. ders., Paradoxie (wie Anm. 2), und ders., Zinzendorf und Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Frage des Verhältnisses Zinzendorfs zur Aufklärung, (= Herrnhuter Hefte 8), Hamburg 1955. Das Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte verzichtet ganz auf Ausführungen über Pierre Bayle. Vgl. Carl Andresen (Hrg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte III: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1984. – Vor allem das 1996 verschiedentlich gefeierte 300jährige Jubiläum des Historisch-Kritischen Wörterbuchs hat wieder Anlaß zu neuen Publikationen gegeben, die jedoch – wie schon die wenigen, in den 60er bis 80er Jahren erschienenen Studien – überwiegend philosophisch und literaturwissenschaftlich ausgerichtet sind. Produktiver als im deutschen ist man im französischen und englischen Sprachraum: vgl. hier vor allem Elisabeth Labrousse, Pierre Bayle I–II (= Archives Internationales d'Histoire des Idées – International Archives of the History of Ideas 1, 6), La Haye 1963–1964, und Walter Rex, Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy (= Archives Internationales d'Histoire des Idées – International Archives of the History of Ideas 8), The Hague 1965, außerdem Hubert Bost, Pierre Bayle et la Religion (= Philosophies), Paris 1994; letzthin sind erschienen De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse, hrg. v. Michelle Magdelaine u. a., Paris-Oxford 1996 sowie Actes du Colloque International „Le Dictionnaire de Pierre Bayle“, organisé par l'Institut Pierre Bayle à Nimègue, 24.–26. 10. 1996, hrg. v. Hans Bots, 1998.

Dieser Zugang wird auch für diese Untersuchung gewählt. Dabei treten für die Auswertung der von Bayle in seinem Wörterbuch geäußerten Gedanken zwei Hauptaspekte in den Vordergrund: zum einen seine Auseinandersetzung mit seinem Kollegen Pierre Jurieu, dem damals maßgeblichen Vertreter der calvinistischen Orthodoxie, und zum anderen das unmittelbare Eingebundensein in die erbitterten Glaubensgegensätze unter Ludwig XIV. sowie die Verfolgung der Hugenotten vor und nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685). Beide Faktoren finden ihren Niederschlag in einem neuen, vernunft- und evidenzgeleiteten Zugang zur Heiligen Schrift und in der Ausprägung eines weder religiös noch staatsrechtlich, sondern sittlich motivierten Toleranzgedankens. Dies soll an der Analyse zweier exemplarisch herangezogener Artikel des Wörterbuchs deutlich werden, wobei – soweit möglich – in Kontrast mit der von Johann Christoph Gottsched herausgebrachten Übersetzung Licht auf die charakteristischen Züge des Bayleschen Werks fällt. Ein kurzer Blick auf das Verhältnis von französischer Urfassung und deutscher Übersetzung sowie auf die Struktur des Werks geht deshalb voran, bevor in einem zweiten Schritt Bayles Kritik im Spiegel des Gegensatzes zu seinem Kollegen Pierre Jurieu und drittens seine Toleranzforderung auf dem Hintergrund erlebter Glaubensverfolgung zur Sprache kommen.

### 1. Konzeption und Ziel des Bayleschen Wörterbuchs – Projekt und Ausführung einer deutschen Übersetzung

Die erste Auflage von Pierre Bayles „Dictionnaire historique et critique“ erschien in den Jahren 1696–97<sup>4</sup>. Bereits 1702 kam eine zweite Auflage heraus, der noch drei weitere folgten. Aber nur die erste Fassung enthält den Sprengstoff von Bayles schneidender Kritik unvermindert, die den Franzosen in seinem niederländischen Exil mit den örtlichen Behörden in Konflikt brachte. Alle späteren Drucke bieten einen revidierten und gemilderten Inhalt.

Dies ist von Bedeutung für die von Johann Christoph Gottsched verantwortete Übersetzung<sup>5</sup>, denn ihr lag die fünfte Auflage von 1740 zu-

<sup>4</sup> Hier zugrunde gelegt wurde folgende Ausgabe: *DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE*: Par Monsieur BAYLE. *TOME PREMIER*, PREMIERE PARTIE. A-B. *TOME PREMIER*, SECONDE PARTIE. C-G. A ROTTERDAM, Chez REINIER LEERS, MDCXCVII [= 1697] *AVEC PRIVILEGE*. // *TOME SECOND*, PREMIERE PARTIE. H-O., *TOME SECOND*, SECONDE PARTIE. P-Z. A ROTTERDAM, Chez Reinier Leers, MDCXCVII [= 1697] *AVEC PRIVILEGE*. [= 2 Bde. in 4 Teilen] Die „Préface“ datiert vom 23. 10. 1696. – Zu den verschiedenen Ausgaben des Wörterbuchs vgl. Labrousse, Pierre Bayle I (wie Anm. 3) 235–271.

<sup>5</sup> Gottsched übersetzte nur wenige Artikel, prüfte aber die Texte, die ihm von seinen Mitarbeitern vorgelegt wurden. Das waren der Jurist Herr von Königslöwen, der Leipziger Gelehrte Johann Joachim Schwabe, der Pfarrer Johann Christian Müller, Hero Anton Ibbeken, ein Student Gottscheds, der Liederdichter und Aufklärungstheologe Christian Fürchtegott Gellert und der Herzoglich-Braunschweigische Rat Carl Christian Gärner. Vgl. Erich Lichtenstein, Gottscheds Ausgabe von Bayles Dictionnaire. Ein Bei-

grunde<sup>6</sup>. Aber auch diese ‚gereinigte‘ Version präsentierte Gottsched nicht kritiklos. Er war – wie er selbst in seiner Vorrede berichtet – von dem Leipziger Verleger Breitkopf dazu aufgefordert worden, die Aufsicht über die Übersetzung des Wörterbuchs zu übernehmen, für die bereits Vorarbeiten von anderer Seite zur Verfügung standen<sup>7</sup>. Dies schien – so Gottsched wörtlich – „hauptsachlich wegen vieler etwas freyen und anstoßigen Stellen, die in diesem baylischen Woerterbuche vorkommen, noethig zu sein; dabey es nachmalich ansehnliche Maenner fuer rathsam hielten, die deutschen Leser theils zu warnen, theils durch einige Gegengruende zu verwahren; theils auch einige Schriften anzufuehren, darinnen die besondern Meynungen des Herrn Bayle bereits gepruefet und untersucht worden“<sup>8</sup>. Weder der Verleger noch Gottsched wollten Konflikte heraufbeschwören. Zugleich aber spielte auch eine Rolle, welchen Standpunkt Gottsched selbst bezog<sup>9</sup>. An den Stellen, an denen Bayle die Diskrepanz zwi-

---

trag zur Geschichte der Aufklärung (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 8), Heidelberg 1915, 24 f., und zur Tätigkeit Gottscheds die Vorrede zum ersten Band des Historisch-Kritischen Wörterbuchs, Leipzig 1741, \*\*1a-4b, bes. \*\*2b-3a. Die Vorreden Gottscheds zu den einzelnen Bänden von Bayles Wörterbuch sind neu ediert in: Johann Christoph Gottsched, *Ausgewählte Werke*, hrg. v. P. M. Mitchell, X, 1. Teil: Kleinere Schriften (= Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts), Berlin-New York 1980, 87–137; vgl. die Vorrede zu Bd. I, ebd. 87–105. Vgl. dazu auch Irene Dingel, *La traduction du „Dictionnaire Historique et Critique“ de Pierre Bayle en allemand et sa réception en Allemagne*, in: *Actes du Colloque International „Le Dictionnaire de Pierre Bayle“* (wie Anm. 3) 109–123.

<sup>6</sup> Dictionnaire Historique et Critique, par M<sup>r</sup> Pierre Bayle. Cinquième Edition, revue, corrigée, et augmentée. Avec la vie de l'auteur, par M<sup>r</sup>. Des Maizeaux. Tome Premier. A-B. A Amsterdam, chez P. Brunel, P. Humbert, J. Wetstein & G. Smith, F. l'Honoré & Fils, Z. Chatelain, Convens & Mortier, Pierre Mortier, F. Changuion, J. Catuffe, & H. Uytwerf. A Leide, chez Samuel Luchtmans. A La Haye, chez P. Gosse, J. Neaulme, A. Moetjens, G. Block, & A. van Dole. A Utrecht, chez Etienne Neaulme. MDCCXL. [= 1740] avec privilege [T. II: C-I, 1740; T. III: K-P, 1740; T. IV: Q-Z, 1740]. – Herrn Peter Baylens, weyland Professors der Philosophie und Historie zu Rotterdam, Historisches und Critisches Woerterbuch, nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche uebersetzt; auch mit einer Vorrede und verschiedenen Anmerkungen sonderlich bey anstoessigen Stellen versehen, von Johann Christoph Gottscheden, Professorn der Philosophie zu Leipzig, des großen Fuersten=Collegii itz. Z. Praeposito und der Koenigl. Preuß. Societaet der Wissenschaften Mitgliede. Erster Theil. A. und B. Nebst dem Leben des Herrn Bayle vom Herrn Desmaizeaux. Mit Roem. Kaiserl. auch Koenigl. und Chursecshis. allergnaedigster Freyheit. Leipzig, 1741. Verlegt Bernhard Christoph Breitkopf, Buchdr. [Bd. II: C-J, 1742; Bd. III: K-P, 1743; Bd. IV: Q-Z, 1744]. – Ein teilweiser Nachdruck der französischen Ausgabe von 1740 hat Elisabeth Labrousse herausgegeben unter dem Titel: Pierre Bayle, *Choix des Articles tirés du Dictionnaire Historique et Critique*, 2 Bde. (= Pierre Bayle, *Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires I, 1–2*), Hildesheim-New York 1982.

<sup>7</sup> Es war keineswegs Gottsched selbst gewesen, der eine solche Übersetzung angeregt und in die Wege geleitet hatte; vgl. dazu seine Vorrede zum Historisch-Kritischen Wörterbuch I, \*\*2b = Gottsched, *Ausgewählte Werke X, 1* (wie Anm. 5) 95 f.

<sup>8</sup> Gottsched, *Vorrede zum Historisch-Kritischen Wörterbuch I, \*\*3a* = Gottsched, *Ausgewählte Werke X, 1* (wie Anm. 5) 96.

<sup>9</sup> Gottsched milderte – wie er in seinen Vorreden selbst angibt – durch seine Anmer-

schen Vernunft und Glauben offenlegte und an denen Gottsched zersetzenden Zweifel und Skeptizismus zu erkennen glaubte, verwies er – Bayle korrigierend – auf Leibniz' Theodizee, die er – so wörtlich – als „Gegengift“ wertete<sup>10</sup>. Tatsächlich besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen der Stellung Bayles und der Gottscheds zur Offenbarung. Bayle hatte bei allen vernunftgemäßen Zweifeln die Spannung zwischen Vernunft und Offenbarung durchgehalten, indem er immer wieder auf die höher zu bewertende Gewißheit des Glaubens hinwies, der jenseits aller Vernunftgründe seine Berechtigung habe. Gottsched dagegen ordnete Glaubensinhalte und Vernunftgründe aufeinander zu. Er versuchte – nach Leibniz' Vorbild – die Übereinstimmung von Glauben und Vernunft aufzuzeigen. Gottsched überholte deshalb Bayle, insofern er auf diese Weise tatsächlich die Superiorität der Vernunft über den Glauben erkannte, auch wenn er dennoch nicht zu einer Verwerfung der Offenbarung schlechthin fortschritt<sup>11</sup>, während für den Franzosen die Vernunft lediglich die Rolle einer Führerin, eines „guide“ übernahm. Man könne nicht vernunftgemäßer handeln – so Bayle –, als wenn man die Autorität der Heiligen Schrift jenen philosophischen Maximen vorziehe, die sich den Mysterien des Glaubens entgegenstellen<sup>12</sup>. Und in der Vorrede zu seinem großen Wörterbuch betonte Bayle ebenfalls, lediglich deutlich gemacht zu haben, daß der beste Gebrauch der Vernunft darin bestehe, ihre Kraft dem Glaubensgehorsam dienstbar zu machen<sup>13</sup>. Dies

---

kungen Bayles Gedanken und korrigierte das, was ihm nicht wahr zu sein schien. Er gliedert selbst seine Anmerkungen in sechs Hauptgruppen: „Und daher habe ich mir die Freyheit genommen, bey manchen Stellen zu bezeugen, daß ich nicht des Herrn Baylens Meinung wa[e]re. Sonderlich ist dieses bey gewissen Urtheilen von den Alten, bey gewissen u[e]berma[e]ßigen Lobspru[e]chen auf franzo[e]sische Schriftsteller, bey einigen sonderlich metaphysischen Zweifeln, bey gewissen freyen moralischen Gedanken, und bey manchem politischen Lehrsatze geschehen, der auf eine oder die andre Art wider die Grundregeln eines Staats zu laufen schien. Endlich habe ich auch bey solchen Gelegenheiten etwas hinzugesetzt, wo ich zwar des Verfassers Gedanken nicht misbilligte; aber doch einige Vergleichung derselben mit unserm Zustande machen, und dasjenige auf Deutschland deuten konnte, was er insgemein, oder von Frankreich insbesondere gesagt hatte“. So Gottsched in seiner Vorrede zum Historisch-Kritischem Wörterbuch I, \*\*4a-b = Gottsched, *Ausgewählte Werke* X,1 (wie Anm. 5) 103. Vgl. Lichtenstein, *Gottscheds Ausgabe* (wie Anm. 5) 42 f.

<sup>10</sup> Vgl. *Historisch-Kritisches Wörterbuch* III (wie Anm. 6) 2a-4b; hier auch der Terminus „Gegengift“ bzw. „contrepoison“ (3b) = Gottsched, *Ausgewählte Werke* X,1 (wie Anm. 5) 130–142.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Lichtenstein, *Gottscheds Ausgabe* (wie Anm. 5) 41–49.

<sup>12</sup> Vgl. Bayle, *Oeuvres diverses* IV, neu hrg. u. eingel. v. Elisabeth Labrousse, ND Hildesheim 1970, 44. Bayle hatte – in der Kontroverse mit Isaac Jacquelot, in der auch die Frage der Übereinstimmung von Glauben und Vernunft zur Sprache gekommen war – betont, daß Vernunft und Religion sich keineswegs ausschließen. „... au contraire il [scil. Bayle] a dit mille & mille fois que l'on ne saurait agir plus conformément à la raison qu'en préférant l'autorité de l'Écriture aux maximes philosophiques qui s'opposent à nos mystères“.

<sup>13</sup> Vgl. *Dictionnaire historique et critique* I, 51740 (wie Anm. 6) VII. Hier heißt es: „Quant aux Réflexions Philosophiques qu'on a quelquefois poussées, je ne croi [!] pas qu'il soit nécessaire d'en faire excuse; car puisqu'elles ne tendent qu'à convaincre

freilich überhörten die Zeitgenossen und werteten als Skepsis, was Bayle als widersprüchlich stehen ließ.

Daß das Baylesche Wörterbuch Anlaß zu Diskussionen gab, ist für den unvoreingenommenen Benutzer zunächst einmal recht erstaunlich. Denn es stellt nichts weiter dar, als eine Sammlung von Biographien, mit der Bayle ursprünglich Fehler eines älteren Wörterbuchs von Abbé Louis Moréri korrigieren wollte. Spuren davon sind in dem „Dictionnaire historique et critique“ auch tatsächlich noch zu finden, obwohl sich Bayle unterdessen von seiner früheren Absicht entfernt hatte. Auch der zuerst geplante Schwerpunkt auf der Antike ist, mit Rücksicht auf den Publikumsgeschmack, aufgegeben<sup>14</sup>. Gestalten aller Jahrhunderte, historische und mythologische Figuren, selbst Zeitgenossen Bayles, erhalten einen Eintrag. Neben Gestalten des Alten Testaments<sup>15</sup> findet man heidnische Gottheiten, die mit allen Auswüchsen, die mittelalterliche Phantasie an sie herangetragen hat, geschildert werden. Dabei geht das Wörterbuch nicht nur sachlich referierend vor, sondern bietet in den umfangreichen Anmerkungen Kommentar, Kritik und Stellungnahme des Verfassers. Diese Anmerkungen beziehen sich auch auf die Rezeptionsgeschichte der Werke einer in die Nomenklatur aufgenommenen Person, auf Legendenbildung und den jeweils durch die Jahrhunderte hindurch zu erhebenden Klatsch und Tratsch<sup>16</sup>. Das Wörterbuch wurde deshalb nicht zuletzt als ‚chronique scandaleuse‘ gelesen. Gottsched hat diese Pflege des Anekdotischen bei Bayle verurteilt, entsprechende Stellen in seiner Übersetzung des Wörterbuchs mit Kommentaren begleitet und Bayle unterstellt, er habe nur den Absatz seines Werkes im Blick gehabt und so das Publikum anlocken wollen<sup>17</sup>.

---

*l'homme, que le meilleur usage qu'il puisse faire de sa Raison est de captiver son Entendement à l'obéissance de la Foi, elles semblent mériter un remerciement des Facultez de Théologie“.*

<sup>14</sup> Vgl. dazu Bayles Ausführungen im Vorwort des 1. Bandes des Dictionnaire, <sup>5</sup>1740 (wie Anm. 6) I-II.

<sup>15</sup> Das Wörterbuch führt, soweit ich sehe, so gut wie keine Personen aus dem Neuen Testament; „Jesus“ bzw. „Christus“ oder „Petrus“ bzw. „Simon Petrus“ haben keinen Eintrag, dagegen aber der Evangelist Johannes.

<sup>16</sup> Gottsched charakterisiert das Verfahren Bayles in seinem Dictionnaire wie folgt: „Will man aber gar als ein Criticus oder Kunstrichter, die Geschichte lesen, und die Wahrscheinlichkeit derselben beurtheilen: so gehöret noch viel mehr dazu (als sorgfältiges Lesen). Denn da muß man nicht nur dasjenige, was oben vom Glauben und von der Glaubwürdigkeit der Zeugen gesagt worden, wissen und beobachten, und verschiedene Schriftsteller gegen einanderhalten; sondern auch eine gute Einsicht in die Morale und Politik, eine Kenntniß der Alterthümer und anderer Wissenschaften besitzen. Ja man muß sich vornehmlich die Zeit und den Ort, da der Geschichtschreiber gelebet, und seine übrigen Umstände bekannt machen; und daraus schließen: ob er die Wahrheit recht habe wissen können, und ob er sie so, wie er sie gewußt, habe mittheilen wollen? Auf solche Art und mit solcher Fähigkeit hat Bayle die Geschichtsbücher gelesen und in seinem Wörterbuche beurtheilet“: Gottsched, *Der Vernunftlehre zweyter Teil*, IV. Hauptstück, § 186; zitiert nach Lichtenstein, *Gottscheds Ausgabe* (wie Anm. 5) 2 f.

<sup>17</sup> Ebd. 4 f.

Bayle aber unterzog auch all das, was er aus Rezeptionsgeschichte und anekdotischen Quellen anführte, einer vernunftgemäßen Kritik, zeigte Unstimmigkeiten und Widersprüche auf. Diese Kritikfähigkeit war es, die dem Wörterbuch den enormen Einfluß und die ungeheure Bedeutung im Europa des 18. Jahrhunderts eingetragen hat. Es handelt sich also nicht um ein simples Nachschlagewerk, sondern um eine „Darstellung und Auseinandersetzung mit der gesamten Geistesgeschichte“<sup>18</sup>. Dabei bietet das Wörterbuch keine Weltanschauung in einem systematischen Aufriß, aber jeweils punktuell formulierte Stellungnahmen. *Formale* Kohärenz in der Entfaltung von Bayles Gedanken ist demnach ebensowenig gewährleistet wie eine *konzeptionelle* Kohärenz in der Auswahl der Artikel. Aber der Autor wird bei all seiner Einbindung in überkommene Wertvorstellungen eindeutig identifizierbar als ein Typus der für das 17./18. Jahrhundert charakteristisch werdenden rationalistischen Tendenz. Für diese Entwicklung war nicht nur die religionspolitische Situation, die Bayle zu einem Außenseiter machte, sondern auch seine auf diesem Hintergrund entstehende Kontroverse mit dem Theologen Pierre Jurieu, den Bayle durch sein gesamtes Wörterbuch hindurch als Gegner angriff<sup>19</sup>, von Bedeutung.

## 2. Bayles Kritik im Spiegel des Gegensatzes zu seinem Kollegen Pierre Jurieu in Rotterdam

Um das Konfliktpotential, das sich aus der Stellung Bayles zu Pierre Jurieu und zur calvinistischen Orthodoxie ergab, in der hier gebotenen Kürze darstellen zu können, bietet es sich an, einen Artikel des Wörterbuchs herauszugreifen, der zu den anstößigsten zählte und bereits kurz nach dem Erscheinen des Werks das Konsistorium von Rotterdam dazu veranlaßte, den Franzosen zur Rede zu stellen: den Artikel über den alttestamentlichen König David<sup>20</sup>. Bayle hat ihn daraufhin für die späteren Auflagen überarbeitet, indem er vor allem auf die Aufzählung von Davids Lastern und kriminellen Handlungen verzichtete. Freilich wurde die alte Fassung auf separaten Bögen gedruckt und dann meist von den Buchhändlern in die französischen Exemplare eingelegt bzw. am Ende des entsprechenden Bandes beigegeben. Gottsched präsentierte seinem deutschen Publikum aber lediglich die gereinigte Fassung und wies auf die Auslassung der skandalösen Anmerkungen hin, um deretwillen das Wörterbuch nun nicht mehr als „schädlich

<sup>18</sup> Ebd. 3.

<sup>19</sup> Historisch gesehen ist das Wörterbuch als eine Kontroversschrift in der Auseinandersetzung Bayle-Jurieu zu werten. Dies gezeigt zu haben ist das Verdienst von Elisabeth Labrousse. Die Kontroverse mit Jurieu sieht auch Frederik Reinier Jacob Knetsch als entscheidend an, vgl. ders., Pierre Bayle, in: Martin Greschat (Hrg.), Gestalten der Kirchengeschichte VIII: Die Aufklärung, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983, 157–170, hier 164–169.

<sup>20</sup> Man beanstandete darüber hinaus Bayles Darstellung des Manichäismus, seinen Artikel über Pyrrho und ganz generell seine Behandlung von Atheisten und Epikuräern sowie die von Bayle oft genüßlich berichteten Skandale und Skandalchen. Vgl. dazu Rex, Essays (wie Anm. 3) 197.

und gottlos verdammt' werden könne<sup>21</sup>. Was stehen geblieben war, waren inhaltliche und textkritische Beobachtungen, die aber keinen Anlaß zur Entrüstung geboten hatten. Als schädlich und gottlos hatte man empfunden, daß nach Bayles Darstellung Frömmigkeit und Tugend Davids, dieses erwählten Werkzeugs Gottes, hinter seinen unwürdigen Taten verblaßten. Zweifellos verdiene er, selbst wenn man nicht bereit sei, ihn als einen königlichen Propheten zu würdigen, Anerkennung als „einer von den größten Männern der Welt“, so heißt es – der Vorlage getreu – in Gottscheds Übersetzung des Bayleschen Dictionnaire<sup>22</sup>. Aber die christliche Verehrung Davids als Auserwählter Gottes und dessen verwerfliches, sündiges Handeln gerieten durch Bayles sachliche Auswertung des biblischen Berichts in schärfsten Kontrast. David wurde der Modellcharakter für gottesfürchtiges und verantwortungsbewußtes Handeln eines weltlichen Herrschers einfach abgesprochen. Bayle brachte über seine ausführlichen Anmerkungen zu dem an sich recht kurzen Artikel seinen Lesern drei Gesichtspunkte nahe, ohne sie freilich *expressis verbis* zu formulieren: 1. David, von dem es heißt, er sei ein ‚Mann nach dem Herzen Gottes‘ gewesen, hat furchtbare Verbrechen begangen; 2. die Beurteilung von Davids Handeln ist nicht christlichem Vorverständnis anzupassen, sondern seine Taten sind nach allgemein gültigen sittlichen Maßstäben, nämlich der christlichen oder natürlichen Moral und den allgemeinen Grundsätzen der Rechtmäßigkeit und Ordnung zu bewerten<sup>23</sup>, und deshalb sind – 3. – Davids brutale Gewalt, die Maßnahmen zur Sicherung seiner Macht und sein unsittliches Verhalten zu verurteilen. Bayle brachte sich damit in zweifacher Hinsicht in Gegensatz zur herrschenden Meinung unter seinen calvinistischen Glaubensgenossen in Frankreich sowie im niederländischen Exil und speziell in Gegensatz zu seinem Kollegen Pierre Jurieu. Denn David kam in der calvinistischen Theologie traditionell eine herausragende Rolle zu<sup>24</sup>. Keine alttestamentliche Figur fand mehr Beachtung. Er galt als perfektes Beispiel eines alttestamentlichen Königs, der zeitliche und geistliche Autorität in sich vereinte. Seine Erwählung durch Gott machte diese Autorität unanfechtbar. Außerdem wurde er bekanntlich als Ahnherr Christi geltend gemacht, dessen Heiligkeit im alten Bund die Heiligkeit Christi im neuen Bund präfigurierte<sup>25</sup>. Bayles Artikel mußte deshalb auf heftige Empörung stoßen.

<sup>21</sup> Vgl. Historisch-Kritisches Wörterbuch II (wie Anm. 6) 270.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 268 und I Sam 13,14 sowie Apg 13,22.

<sup>23</sup> Vgl. Artikel David, Anm. D, in: Dictionnaire Historique et Critique I, 1697, 925. Hier heißt es im Blick auf das schändliche Verhalten Davids gegenüber Nabal: „Il n'y auroit rien de plus funeste que cela à la Morale chretienne. Il est important pour la vraye Religion, que la vie des Orthodoxes soit jugée par les idées generales de la droiture & de l'ordre“. Von „Morale naturelle“ ist die Rede in Anm. I, 929.

<sup>24</sup> Vgl. dazu Edward A. Gosselin, David in Tempore Belli: Beza's David in the Service of the Huguenots, in: The Sixteenth Century Journal VII,2 (1976) 31–54.

<sup>25</sup> Schon Calvin führt diese beiden Aspekte aus; vgl. ders., Kommentar über Röm 1,3 und Röm 11,9; vgl. CR LXXVII = OC 49, 9–10 u. 217. Für die calvinistische Orthodoxie vgl. die von Rex, Essays (wie Anm. 3) 203, Anm. 18, genannten Nachweise bei Moyse Amyraut, Cinq Sermons prononcez à Charenton, Charenton & Paris 1658, 83 f. (Beto-

Der so aufreißende Gegensatz umfaßte eine dogmatische und eine historisch-politische Perspektive. Zunächst zur *dogmatischen Perspektive*:

Die Synode von Dordrecht (1618) hatte unter Ausgrenzung der Arminianer die infralapsarische Prädestinationslehre festgeschrieben. Die ewige Gnadenwahl nun betrifft die Menschen des alten Bundes ebenso wie die des neuen. Sie ist Quelle allen Heils, daher auch des Glaubens und aller Heiligkeit – so die Canones VIII und IX der Dordrechter Synode<sup>26</sup>. Deshalb war die Trias von iustificatio, sanctificatio und perseverantia durchaus auch auf die herausragenden Personen des Alten Testaments anwendbar. Die Untrennbarkeit von Rechtfertigung und Heiligung, welche sich nach dem in Saumur lehrenden Schotten John Cameron auch in einer regeneratio des Willens äußert, legte zumindest nahe, von den Früchten des Glaubens auf die Rechtfertigung des einzelnen zurückzufragen. Die französischen Protestanten und unter ihnen ihre herausragenden Vertreter des 17. und 18. Jahrhunderts, Michel Le Faucheur, Jean Claude und Pierre Jurieu, hatten gerade die Heiligung, vor allem in Frontstellung gegen die Auswüchse innerhalb des Katholizismus, betont. Pierre Bayle stellte diesen Zusammenhang mit seinem Artikel über David radikal in Frage. Hier wurde vor Augen geführt, daß es dem von Gott Erwählten und deshalb zugleich Gerechtfertigten ganz eklatant an äußerlicher Frömmigkeit und Tugend fehlte. Diese Diskrepanz, die Bayle gegen das erstarrte theologische System ausspielte, war allerdings auch der calvinistischen Orthodoxie nicht entgangen. Man hatte an verschiedenen Beispielen aus der Heiligen Schrift immer wieder aufgezeigt, daß auch die Erwählten, die aufgrund der perseverantia zwar letzten Endes im Stand der Erwählung verharrten, dennoch immer wieder in schreckliche Sünden fallen konnten. Neben Petrus, der den Herrn dreimal verleugnete, Salomo, der sich dem Götzendienst zuwandte und Aaron, der das goldene Kalb goß, war auch David mit Ehebruch und Mord als Exempel herangezogen worden. Jurieu selbst hatte in seiner Auseinandersetzung über die Rechtfertigung mit dem bekannten Vertreter des Jansenismus, Antoine Arnauld<sup>27</sup>, wiederholt Davids Verbrechen zur Sprache gebracht, um gerade die Unabhängigkeit der gottgewirkten Rechtfertigung von menschlichen Werken deutlich zu machen. Zugleich aber hielt man gegen Katholiken und Arminianer fest, daß David stets, auch in seinem größten Unrecht, einen Funken wahrer Gottesfurcht bewahrt habe. Seine Reue und die sich in den Psalmen Davids äußernde Frömmigkeit dienten als unbezweifelbare Belege. Jurieus Bereitschaft, Davids Betrug, Grausamkeit und Lasterhaftigkeit im

---

nung des zweiten Aspekts), und Pierre Du Bosc, *Sermons sur divers textes de l'Écriture Sainte*, Rotterdam 1687, 290. Zu Amyraut vgl. außerdem Jürgen Moltmann, *Prädestination und Heilsgeschichte bei Moysé Amyraut*. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie zwischen Orthodoxie und Aufklärung, in: ZKG 65 (1953/1954) 270–303, hier bes. 285–301.

<sup>26</sup> Vgl. Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hrg. v. E. F. Karl Müller, ND Zürich 1987, 844, und die auch von Can. IX zitierte Stelle aus Eph 1,4.

<sup>27</sup> Vgl. dazu insgesamt Hilde Daum, Pierre Jurieu und seine Auseinandersetzung mit Antoine Arnauld im Streit um die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre (= Marburger Beiträge zur Romanischen Philologie 23) Marburg 1937, und hier bes. 83–104.

Blick auf die ihm zugeschriebene Werkzeugfunktion im Plane Gottes zu entschuldigen oder durch die sich in den Psalmen äußernde Frömmigkeit auszugleichen, wurde dagegen von Bayle durchbrochen<sup>28</sup>. Seine Ausführungen über David sprachen im Blick auf Jurieus Position den latenten Vorwurf an die Theologie aus, daß eine integre Lebensführung im Sinne der sanctificatio offensichtlich denen erlassen werde, die per se als gerecht in den Augen Gottes zu gelten hatten<sup>29</sup>. Dabei sprach er David keineswegs ab, zu den von Gott inspirierten Menschen zu gehören, verlangte aber, daß dies nicht zur Prämisse für die Beurteilung seiner Taten gemacht werde<sup>30</sup>. Bayle hatte begonnen, das Lehrgebäude der Orthodoxie zu unterminieren, obwohl er in der Aufzählung dessen, was David sich hatte zu Schulden kommen lassen, eigentlich nichts Neues in die Diskussion gebracht hatte.

Schon in der zweiten und entsprechend in den folgenden Auflagen des Wörterbuchs war dieser „Sprengstoff“ entfernt worden. Auch Gottsched präsentierte dem deutschen Publikum eine Fassung, die den Angriff auf die Theologie und die aufgebrochene Diskrepanz zwischen Evidenz und christlicher Lehre nicht einmal mehr erahnen ließ. Bayles Betrachtungsweise, die mit unbarmherziger Kritik die Schwächen Davids ausgespielt hatte, so daß der König der Juden zwar seinen Ruf als geschichtliche Größe nicht einbüßte, dafür aber seine prophetische Würde in Zweifel geriet, war nunmehr zurückgenommen auf eine Darstellung der unausweichlichen, dem alten Adam anhaftenden Sündhaftigkeit auch des Erwählten bei zugleich vorbildhaft ausgeübter Reue und Buße. Dies tritt z.B. deutlich in Bayles umgearbeiteter Anmerkung G hervor, die Gottsched dem deutschen Publikum in folgender Übersetzung präsentierte: „Die Za[e]hlung des Volks ist eine Sache gewesen, die Gott als eine große Su[e]nde ansah. II Sam. XXIV. Seine unkeusche Liebe gegen die Ehefrau des Urias, und die Anstalten, die er gemacht, eben diesen Urias umzubringen, (ebendas. XI.) sind zwey ganz entsetzliche Verbrechen: allein er empfand eine solche Reue daru[e]ber, und verso[e]hnte sie durch eine so unvergleichliche Buße, daß dieses eine von denen Stellen seines Lebens ist, wodurch er am meisten zur Unterweisung und Erbauung gla[e]ubiger Seelen beygetragen hat. Man sieht darinnen die Schwachheit der Heiligen; und dieß ist ein Geboth der Wachsamkeit. Man sieht darinnen, auf was für Art man seine Su[e]nden beweinen mu[e]sse, und dieses ist ein sehr scho[e]nes Muster. Diejenigen Anmerkungen betreffend, welche gewisse Kunstrichter feil biethen wollen, um zu zeigen, daß er in andern Handlungen seines Lebens einen großen Tadel verdient hat, so

<sup>28</sup> Vgl. dazu Art. David, Anm. I, in: Dictionnaire Historique et Critique I, 1697 (wie Anm. 4) 929 f. Bayle insistiert darauf, daß es auch „petits particuliers comme moi“ erlaubt sei, über Berichte der Heiligen Schrift zu urteilen, ‚wenn sie nicht durch den Heiligen Geist besonders ausgezeichnet seien‘ und die Heilige Schrift selbst nicht einmal den geringsten Anschein einer ausdrücklich positiven Bewertung einer Handlung gebe, die vom Standpunkt der natürlichen Moral her zu verurteilen sei.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Bayles Kommentar zu dem Bericht von Husais Intrige, die, durch David veranlaßt, Absalom zu Fall brachte (2 Sam 15): Art. David, Anm. H, III u. H, V, in: Dictionnaire Historique et Critique I, 1697 (wie Anm. 4) 927 u. 927 f.

<sup>30</sup> Vgl. Art. David, Anm. I, in: Dictionnaire Historique et Critique I, 1697 (wie Anm. 4) 930.

unterdrücke ich dieselben in dieser Ausgabe um so viel lieber; da mich Personen, welche in dergleichen Materien viel erleuchteter sind, als ich, versichert haben: daß man alle diese Scheineinwürfe ganz leicht vernichten könne, so bald man sich erinnere, 1, daß er bey Lebzeiten Sauls, von rechtwegen Koenig gewesen; 2, daß er den Hohenpriester bey sich gehabt, welcher Gott um Rath gefragt, zu erfahren, was er thun sollen; 3, daß der dem Josua gegebene Befehl, die Ungläubigen aus Palaestina auszurotten, beständig bestanden habe; 4, daß verschiedene andre aus der Schrift gezogene Umstände aus der Unschuld Davids bey seiner Aufführung, u[er]berzeugen können, die u[er]berhaupt betrachtet, böse zu seyn schien, und es heutiges Tages auch seyn würde“<sup>31</sup>.

Zur *politischen Perspektive*: Um auf diesem Hintergrund die politische Stoßkraft des David-Artikels deutlich machen zu können, ist ein kurzer Rückblick auf jene Ereignisse erforderlich, die der Veröffentlichung des Wörterbuchs vorausgegangen waren. Nachdem bereits das Edikt von Nîmes (1629) die politische Struktur des französischen Protestantismus endgültig zerschlagen hatte, begann Ludwig XIV., mit Hilfe von Dragonern die Zahl der Protestanten so zu dezimieren, daß das Edikt von Nantes überflüssig und schließlich im Jahre 1685 widerrufen wurde<sup>32</sup>. Dennoch gaben die verfolgten Hugenotten ihre loyale Haltung gegenüber dem König nicht auf. Dieser Konflikt zwischen Loyalität einerseits und gleichzeitig zu erduldernder Glaubensverfolgung andererseits legte den Grund für den sich nun entwickelnden Gedanken, daß Politik und Religionsfrage voneinander zu trennen seien. Denn nur unter dieser Voraussetzung konnte die Hoffnung der im Exil lebenden Protestanten auf eine Heimkehr in ihr Vaterland Wirklichkeit werden. Es galt, die katholische Seite davon zu überzeugen, daß die calvinistische Forderung nach Religionsausübung in keiner Weise mehr mit politischen Zielen verbunden sei. Dies fand Rückhalt in der Föderaltheologie der calvinistischen Orthodoxie. Während im alten Bund Religion und Politik noch in der Hand des Herrschers vereinigt gewesen seien, löse der neue Bund und das Kommen Christi diese verhängnisvolle Union, die zu furchtbaren Brutalitäten geführt hatte und noch führte. Man wollte zwar einen obrigkeitlichen Einfluß in geistlichen Dingen nicht rundheraus verurteilen, sah aber dennoch diese enge Verbindung von weltlichem und geistlichem Regiment, für die der Absolutismus Ludwigs XIV. ein krasses Beispiel bot, als nicht länger legitimiert an. Moysen Amyraut machte deutlich, daß zusätzlich zu den Gründen der Heiligen Schrift, aus denen hervorgehe, daß die Ordnung des Alten Testaments durch die des Neuen abgelöst sei, es wichtige moralische Gründe gebe, warum nun, in der Zeit des neuen Bundes, „Kriegsgeschrei und Gnadenruf nicht aus ein und demselben Mund hervorgehen sollten. Wenn schon David, der Prophet und Diener des Herrn, aufgrund seiner zahlreichen Kriege von Gott als nicht würdig zur Erbauung des

<sup>31</sup> Historisch-Kritisches Wörterbuch II (wie Anm. 6) 269; vgl. Dictionnaire Historique et Critique II, <sup>5</sup>1740 (wie Anm. 6) 254.

<sup>32</sup> Die Dragonnaden begannen bereits 1681; vgl. dazu Daniel Ligou, *Le protestantisme en France de 1598 à 1715 (= Regards sur l'histoire, II. Histoire générale)*, Paris 1968, 230–246.

Tempels angesehen wurde, wie viel weniger sollten heute diejenigen, die Kriege führen, für den Aufbau der Kirche, die Sakramentsverwaltung und Predigt verantwortlich sein!<sup>33</sup> Auch der Rotterdamer Prediger Pierre Du Bosc bezog die Ablösung des alten Bundes durch den neuen in dieser Weise auf politische Theoriebildung. Bayles David-Artikel läßt dieselbe Haltung deutlich werden. Geschickt spielte Bayle Davids moralische Verfehlungen und seine Brutalität im Umgang mit seinen Gegnern in den Vordergrund. Der von David repräsentierte Typus des für das Heil seiner Untertanen verantwortlichen politischen Herrschers verlor so seine Vorbildfunktion.

Dies gewann für Bayles Auseinandersetzung mit seinem Kollegen Pierre Jurieu Bedeutung. Jurieu hatte diese Theorie der Trennung von religiöser und politischer Verantwortung unter dem Eindruck der politischen Ziele Wilhelms III. von Oranien heftig angegriffen. Bayles großes Plädoyer für Toleranz, das er 1686 mit seinem „Commentaire philosophique“<sup>34</sup> veröffentlicht hatte, stieß bei Jurieu auf eine vollkommen andere Konzeption. Jurieu favorisierte den Gedanken, daß die Hugenotten zu Oranien stoßen und ihm im Kampf gegen die Ungläubigen beistehen sollten<sup>35</sup>. Gilbert Burnet, der Bischof von Salisbury, verglich im Jahr der Glorious Revolution (1688) in einer Predigt in St. James den Oranier mit König David. Tatsächlich galt Wilhelm von Oranien, der an die Stelle des abgesetzten englischen Königs Jakob II., eines engen Verbündeten des Sonnenkönigs, getreten war, landläufig als der zweite David. In seinen „Lettres pastorales“ machte Jurieu dieses Engagement für Oranien und damit zugleich gegen Ludwig XIV. auch publizistisch deutlich und entwickelte sich zu einem einflußreichen Propagandisten für die Revolution<sup>36</sup>. Zwei Jahre nach der Glorious Revolution erschien in Holland eine Flugschrift unter dem Titel „Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France“ (1690). Der Autor, den Jurieu sofort als Pierre Bayle identifizierte<sup>37</sup>, warnte die Calvinisten davor, in ihrem Verhalten fortzufahren, wenn sie je in ihre Heimat zurückkehren wollten. Hier wurde vorgeführt, daß die aufs neue in Krieg und Revolte mündende kompromißlose Haltung der Calvinisten dem Geist des Evangeliums widerspreche<sup>38</sup>. Jurieu, der mit seinem Kontrahenten in einen heftigen Austausch von Pamphleten eintrat und mit Hinweis auf die blutige, aber gottgewollte Landnahme Israels argumentierte, beschimpfte Bayle als gott-

<sup>33</sup> Vgl. Amyraut, *Du gouvernement de l'église*, Saumur 1653, 74–75; übersetzt nach Rex, *Essays* (wie Anm. 3) 211.

<sup>34</sup> Hier wird folgende Ausgabe benutzt: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrain[!]les d'entrer; ou Traité de la Tolérance Universelle*, nouvelle édition, t. I-II, Rotterdam 1713; englische Übersetzung von Amie G. Tannenbaum, New York 1987; französische Neuausgabe von Jean-Michel Gros, Paris 1992.

<sup>35</sup> Knetsch spricht davon, daß Jurieu seine Lehre vom „gouvernementalen Kontrakt“ und Widerstandsrecht auf die Politik übertragen habe, vgl. ders., Pierre Bayle (wie Anm. 19) 167 f.

<sup>36</sup> Vgl. Rex, *Essays* (wie Anm. 3) 225 f. 248–250.

<sup>37</sup> Zur Verfasserfrage vgl. Eric R. Briggs, *Bayle ou Larroque? De qui est l'Avis important aux réfugiés de 1690 et de 1692?*, in: *De l'Humanisme aux Lumières* (wie Anm. 3) 509–524.

<sup>38</sup> Vgl. Rex, *Essays* (wie Anm. 3) 225–227.

los, ehr- und religionslosen Mann, einen Verräter, Feind Hollands und Agenten Frankreichs<sup>39</sup>. Er hielt, ausgehend vom Alten Testament daran fest, daß der weltliche Fürst durchaus das Recht habe, in Angelegenheiten der Religion zu intervenieren. Als Bayles Artikel „David“ in der ersten Ausgabe seines Wörterbuchs herauskam, war diese Kontroverse, die sich in eine erbitterte Feindschaft der ehemaligen Freunde gesteigert hatte, noch nicht vergessen. Indem Bayle hier die Willkür und Grausamkeit der marodierenden Rotten Davids und seiner Kriege denunzierte, machte er deutlich, daß die alttestamentliche Ordnung auch im Blick auf das Handeln Wilhelms von Oranien nicht länger Bestand haben konnte. Bayles Liste der Verbrechen Davids kontrastiert eindrucksvoll mit den von Jurieu aufgelisteten und legitimierten Vergehen im Alten Testament, die dieser in der Kontroverse zur Stützung seiner politischen Haltung herangezogen hatte. Bayle löste David so aus seinem alttestamentlich-historischen Kontext heraus und eignete ihn in seinem Sinne als negative politische Propagandafigur an.

Die politische Perspektive macht mehr noch als Bayles dogmatische Anfrage deutlich, daß der Franzose zwischen den Zeiten steht und als Bindeglied zwischen zwei Epochen angesehen werden kann. Seine politische bzw. staatstheoretische Position öffnet zwar einen neuen Blick auf die Funktionen des Herrschers, die er vom Standpunkt des sittlich Geforderten und nicht von der Verantwortung für geistliches Heil her definiert, rät aber ganz in reformatorischem Sinne von Aufruhr und Empörung gegen den „de jure“ rechtmäßigen Herrscher ab. Wenn man in Anschlag bringt, daß Bayles Haltung die des Calvinismus zum Zeitpunkt der Widerrufung des Edikts von Nantes repräsentiert, kann sein Standpunkt sogar als „orthodox“ bezeichnet werden. All jenen Lesern aber, denen Bayles Auseinandersetzung mit Jurieu nicht vertraut war, darunter auch den deutschen, mußte der Artikel „David“ als eine Empörung hervorrufende, Skeptizismus und Atheismus widerspiegelnde Darstellung der moralischen Zügellosigkeit und unverständlichen Barbarei eines aufgrund seiner beispielhaften Frömmigkeit verehrten und christlich angeeigneten David erscheinen.

### 3. Bayles Toleranzforderung auf dem Hintergrund erlebter Glaubensverfolgung

In engem Zusammenhang mit der von Bayle vertretenen Trennung von Politik und Religionsfrage steht seine Forderung einer umfassenden „tolérance civile“. Seine Überlegungen auch zu dieser Frage können nicht losgelöst von seinem eigenen biographischen Horizont betrachtet werden. Eine erste große Wortmeldung zu Glaubensverfolgung und Toleranz brachte Bayle, der aus einer hugenottischen Pastorenfamilie stammte, im Jahre 1686 unter dem Titel „Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: Contrains-les d’entrer, ou traité de la tolérance universelle“<sup>40</sup> heraus. Die Schrift erschien, nachdem die Repressalien gegen die Hugenotten und die seit 1681

<sup>39</sup> Vgl. ebd. 227–233.

<sup>40</sup> Vgl. oben. Anm. 34.

stattfindenden Dragonnaden, die durch ein Emigrationsverbot (1682) noch verschärft wurden, in einer in Paris publizierten, theologischen Abhandlung Legitimation gefunden hatten, die gerade jene durch Augustin bekannt gewordenen Worte aus Lk 14,23 – nötige sie hereinzukommen – zugrunde legte<sup>41</sup>. Auf seinen „Commentaire philosophique“ verwies Bayle später auch in seinem Wörterbuch, wenn er in den Anmerkungen das Thema „Toleranz“ zur Sprache brachte<sup>42</sup>.

Bayles Argumentation läßt sich deutlich aus seinem Artikel „Mahomet“ erschließen, der – anders als der David-Artikel – keine Wellen der Entrüstung hervorbrachte und kaum Veränderungen erfuhr. Gottsched präsentierte ihn deshalb seinem deutschen Publikum in voller Länge. Dennoch war auch der Artikel „Mohammed“ nicht frei von Sprengstoff, denn Bayle spielte Christentum und Islam gegeneinander aus, ohne daß freilich eine definitive Parteinahme für die eine und gegen die andere Religion deutlich

<sup>41</sup> Vgl. Joseph Chambon, *Der französische Protestantismus. Sein Weg bis zur französischen Revolution*, München 41939, 140.

<sup>42</sup> Bayle hatte die Repressalien, die die Regierung Ludwigs XIV. für die französischen Protestanten brachte, aus unmittelbarer Anschauung erfahren müssen. Seit 1661 (dem Zeitpunkt des Regierungsantritts des Sonnenkönigs) führte eine gezielt vorgenommene restriktive Auslegung des Edikts von Nantes dazu, daß die Protestanten ihre zivilrechtliche Gleichstellung mit den Katholiken allmählich verloren. Wohnrechte wurden verkürzt, protestantische Seelsorge in Krankenhäusern behindert, Sterbende calvinistischer Konfession mit katholischen Seelsorgern konfrontiert. Es wurde eine Kontrolle über die evangelische Predigt eingerichtet, die dem Priester das Recht gab, Predigten zu unterbrechen. Konversionen zum evangelischen Bekenntnis wurden verboten und sogenannte „Relaps“ (d.h. solche, die nach einem Übertritt zum Katholizismus wieder abtrünnig werden und wieder zum Protestantismus zurückkehren) mit Verbannung bestraft. Verbannung erwartete auch jene Pfarrer, die einem zum Katholizismus Konvertierten die Rückkehr zum evangelischen Bekenntnis ermöglichten. Jede Kirche, in die ein solcher „Relaps“ auch nur den Fuß setzte, wurde mit Zerstörung bedroht. Restriktionen was Berufswahl und Eheschließung anging, Zwangsbekehrungen bei Kindern sowie die Einrichtung und Handhabung einer Konversionskasse lösten schon in den Jahren 1661 bis 1680 eine gewaltige Übertrittswelle zum Katholizismus aus. Hinzu kamen seit 1681 die gefürchteten Dragonnaden, Einquartierungen von Dragonern in protestantische Häuser, wo dann durch Plünderungen und Folter für Konversionen gesorgt wurde. Vgl. zu den Maßnahmen unter Ludwig XIV. Ligou, *Le Protestantisme* (wie Anm. 32) 218–242. - Pierre Bayle, der nach kurzem Studium an der evangelischen Akademie von Puy-laurens zum Katholizismus konvertiert war – wohl um an der jesuitischen Universität in Toulouse studieren zu können –, und siebzehn Monate später mit einem erneuten Konfessionswechsel wieder zum Protestantismus zurückkehrte, konnte als „Abtrünniger“ nicht länger riskieren, ein Leben in seiner Heimat Frankreich zu führen. Im Jahre 1670 floh er nach Genf. Sein weiterer Lebensweg führte ihn zwar noch einmal nach Frankreich zurück, wo er Professor der Philosophie an der calvinistischen Akademie in Sedan und Kollege des dortigen Theologieprofessors Pierre Jurieu (1637–1713) wurde. Aber die Aufhebung der Akademie 1681 und das Ende der konfessionellen Toleranz veranlaßten Bayle, nach kurzem Aufenthalt in Paris, nach Rotterdam auszuweichen. Hier wurde er an der neu gegründeten „Ecole illustre“ Lehrer für Philosophie und Geschichte und setzte sich auch für die Ernennung seines ehemaligen Kollegen und Vertrauten Jurieu ein, der jedoch bald darauf zu seinem erbitterten Gegner wurde. Zur Biographie Bayles vgl. vor allem Labrousse, *Pierre Bayle I* (wie Anm. 3) 1963.

wurde. Zwar gewinnt der Leser den Eindruck, daß die Mohammedaner die sittlich Besseren seien, ihre *Religion* jedoch stellte Bayle als gezielten Betrug dar. Die Information des Artikels, läßt sich wiederum in drei Punkten zusammenfassen: 1. Mohammed war ein Betrüger, der vorgab, Offenbarungen gehabt zu haben, der seine lasterhaften Neigungen in einer ebenso lasterhaften Existenz auslebte sowie religiös legitimierte und sich als Religionsstifter verehren ließ. Dennoch hat – 2. – der Islam vortreffliche Gebote zur Beförderung der Tugend und Vermeidung des Lasters hervorgebracht sowie zahlreiche Anhänger gewonnen. Deshalb können – 3. – weder die geographische Ausdehnung noch die größere sittliche Kraft als objektive Merkmale für die wahre Kirche von den Christen für sich geltend gemacht werden, denn in beidem zeigt sich der Islam dem Christentum überlegen. Fazit ist also, daß die Religion keineswegs ausschlaggebend für den erreichten Grad an Sittlichkeit ist und daß ein höherer Grad an moralischem Wohlverhalten kein Ausweis für die wahre Religion sein kann. Flagrantes Beispiel dafür ist nach Bayles Darstellung die Verfolgung Andersgläubiger. Während der Islam Vernichtung der Glaubensfeinde und Bekehrung durch Feuer und Schwert gebietet, zeige die Geschichte, daß er keineswegs immer die Gewalt zur bekenntnismäßigen Vereinheitlichung eingesetzt und sich damit sogar *gegen* die eigenen Gesetze verhalten habe. Das Christentum dagegen, das gemäß dem Tauf- bzw. Missionsbefehl (Mt 28, 18–20) durch *Lehren* und *Predigen* Anhänger gewinnen soll, verfare schon jahrhundertlang umgekehrt. Bayle zeichnet das Bild einer verkehrten Welt, um es sodann auf die Ereignisse in Frankreich anzuwenden. Es sind die Dragoner, die, im Dienst einer christlichen Konfession stehend, sich so verhalten, wie es dem Islam anstünde. Hätte Mohammed sie gehabt – so führt er aus<sup>43</sup> –, dann hätte er sogar auf seine Offenbarungen verzichten können. „Man frage die franzo[e]sischen Dragoner“, so heißt es in Gottscheds Übersetzung, „welche 1685 zu dieser Handthierung gedient haben [gemeint ist zum Einholen von erzwungenen Konversionsunterschriften]: sie werden antworten, daß sie wohl die ganze Welt zur Unterschreibung des Alkorans bringen wollten, wenn man ihnen Zeit ließe, die Maxime gu[e]ltig zu machen, compelle intrare, no[e]thige sie, herein zu kommen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Mahomet, wenn er gewußt ha[e]tte, daß er so gute getreue, und zum Siegen bestimmte Soldaten gehabt ha[e]tte, sich nicht so viel Mu[e]he gegeben haben wu[e]rde, Offenbarungen zu erdichten, sich in seinen Schriften anda[e]chtige Minen zu geben, und viele aus dem Christenthume und Heidenthume genommene Stu[e]cke zusammen zu flicken. Er wa[e]re, ohne daß er sich mit allem diesem Plunder verwirren du[e]rfen, versichert gewesen, seine Religion u[e]berall einzufu[e]hren, wo seine Waffen ha[e]tten siegen ko[e]nnen ...“<sup>44</sup>. Bayle, für den nach zweimaliger Konversion als sogenannter Relaps ein Leben in seiner Heimat Frankreich unmöglich gewor-

<sup>43</sup> Vgl. Art. Mahomet, Anm. N, in: Dictionnaire Historique et Critique III, <sup>5</sup>1740 (wie Anm. 6) 259 f. u. Historisch-Kritisches Wörterbuch III (wie Anm. 6) 262.

<sup>44</sup> Art. Mahomet, Anm. N, in: Historisch-Kritisches Wörterbuch III (wie Anm. 6) 262.

den war<sup>45</sup>, bringt seine Leser so zu dem Fazit, daß Intoleranz und Gewaltanwendung offenbar typisch christliche Gebräuche seien<sup>46</sup> und ganz und gar nicht dazu taugten, um den Islam im Vergleich mit dem Christentum als falsche Religion zu überführen. Im Gegenteil: die Anwendung von Zwang bringt gerade das Christentum in moralischen Mißkredit, da es sich eigentlich durch seine Sittlichkeit von anderen Religionen unterscheiden sollte.

Über diese allgemeingültigen Überlegungen hinausgehend zeigt auch dieser Artikel „Mahomet“ deutlich seine Einbindung in die Kontroverse mit Jurieu. Am Verhalten seines Kollegen demonstriert Bayle, daß die Intoleranz denen gegenüber, die man für die Ungläubigen hält, gegenwärtig fort-dauert. Denn Jurieu hatte im Blick auf seine Parteinahme für Wilhelm von Oranien die reformierten Prinzen in eine Reihe mit den Königen von Israel und den römischen Kaisern gestellt und das Vorgehen gegen den römischen Katholizismus mit der gerechten Ausmerzung des Heidentums durch jene Könige und Kaiser legitimiert<sup>47</sup>. Aber auch jenseits der bereits erwähnten Kontroverse mit Jurieu wegen dessen „anti-absolutistischem Radikalismus“<sup>48</sup> wird deutlich, daß Bayle den jeweiligen Exklusivitätsanspruch einer Glaubensgemeinschaft im Hinblick auf dessen Unüberprüfbarkeit in Frage stellt. Die Calvinisten – so sieht es Bayle – würden sich bei geeigneter politischer Konstellation den Papisten gegenüber genauso intolerant verhalten wie diese derzeit im Umgang mit den Calvinisten. Dabei hatte der französische Protestantismus angesichts der konfessionellen Zersplitterung allmählich bereits begonnen, seine exklusive Haltung aufzugeben. Man war sogar bereit zu glauben, daß sich auch unter den Altgläubigen durchaus Prädestinierte befinden könnten. Bayle stellt darüber hinausgehend den nicht zu rechtfertigenden, kriminellen Charakter jeglicher Verfolgung heraus, wobei weder Identität und Bekenntnis der Verfolger noch Identität und Bekenntnis der Opfer für ihn eine Rolle spielen<sup>49</sup>.

Bereits in seinem „Commentaire philosophique“ hatte er die biblische Fundierung eines gewaltsamen Vorgehens gegen Häretiker<sup>50</sup> zunichte gemacht. Hier hatte Bayle herausgestellt, daß auch Lk 14,23, das Wort „nötige sie hereinzukommen“, nicht als Legitimation für eine gewaltsame Ausübung des geistlichen Regiments geltend gemacht werden könne. Bayle unterwirft dagegen die Deutung des biblischen Zeugnisses dem Grundsatz, daß jede Auslegung einer Schriftstelle, die auf eine Verpflichtung zu Verbre-

<sup>45</sup> Vgl. dazu oben Anm. 42.

<sup>46</sup> Vgl. dazu auch die Anmerkung C des Artikels Macon, in: Dictionnaire Historique et Critique III, <sup>5</sup>1740 (wie Anm. 6) 249 f., u. Historisch-Kritisches Wörterbuch III (wie Anm. 6) 252.

<sup>47</sup> Vgl. Art. Mahomet, Anm. O, in: Dictionnaire Historique et Critique III, <sup>5</sup>1740 (wie Anm. 6) 260 u. Historisch-Kritisches Wörterbuch III (wie Anm. 6) 262 f.

<sup>48</sup> Hans R. Guggisberg, Religiöse Toleranz (= Neuzeit im Aufbau 4) Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 217.

<sup>49</sup> Vgl. zu Bayles Eintreten für eine Ziviltoleranz insgesamt Labrousse, Pierre Bayle II (wie Anm. 3) 520–543.

<sup>50</sup> Bayle unterscheidet nicht zwischen dem Verhalten gegenüber der Häresie und gegenüber dem Heidentum; vgl. dazu Labrousse, Pierre Bayle II (wie Anm. 3) 532 f.

chen hinausläuft, falsch sein muß<sup>51</sup>, zumal ein solches Verständnis nicht nur dem Geist des Evangeliums widerspreche, sondern durch die Verwechslung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auch den Ruin einer jeden Gesellschaft heraufführe<sup>52</sup>. Dazu führt Bayle aus: „Ich wäre sehr neugierig zu erfahren, wie sich ein Beichtvater verhalten würde, wenn ihm ein Dragoner beichtet, er habe seinen hugenottischen Gastgeber geschlagen. Wenn der Beichtvater dies nicht für eine Sünde hält, dann wird er in den unangenehmen Zwiespalt geraten ..., daß eine Tat, die ein Verbrechen ist, dann aufhört ein Verbrechen zu sein, wenn sie gegen den Anhänger einer falschen Religion, den man auf die Seite der rechten ziehen will, gerichtet ist. Wenn der Beichtvater dies aber als Sünde wertet, wie er es tun muß, folgt daraus, daß die letzte Verfolgung die Soldaten notwendigerweise und unvermeidlich dazu gebracht hat, unendlich viele Sünden zu begehen, weil sie ihre Gastgeber ... an Hab und Gut, Leib und Leben geschunden haben; mit anderen Worten, wenn man auf die Anwendung von Zwang verzichtet hätte, hätte man nicht den Worten des Sohnes Gottes entsprechend gehandelt [die angeblich auf Nötigung insistieren]. Ob nun der Dragoner das Unrecht, das er seinem Nächsten getan hat, beichtet oder nicht, die Tat hört nicht auf, gegen das Verbot des Evangeliums zu sein, nämlich unseren Nächsten *nicht* zu mißhandeln“<sup>53</sup>.

Das vernünftige Urteil des menschlichen Verstandes wird somit zum Maßstab für einen rechten Umgang mit den in der Bibel begegnenden Diskrepanzen. Der Widerspruch zwischen Literalsinn und Vernunft wird zum Indikator für ein notwendiges Abweichen von der herkömmlichen Auslegungsweise. Die Schrift wird demnach nicht mehr als im Sinne der „sufficientia“ aus sich selbst heraus verständlich gewertet, sondern die Vernunft muß sich im Blick auf ein rechtes Verständnis in Dienst nehmen lassen und eine wegweisende Funktion ausüben.

Bayle ging es mit all diesen Überlegungen um die Herstellung öffentlichen Friedens, in dem für ihn oberstes gesellschaftliches Ziel und christlich moralische Forderung zusammenfallen. Dies machte ihn gleichwohl nicht zum Ireniker im interkonfessionellen Sinne, in deren Bemühen um Union auf der Grundlage gemeinsamer Fundamentalartikel er nur eine relative „tolérance ecclésiastique“ mit politischer Schlagkraft gegen den Katholizismus und im Grunde also ein Alibi für eine nicht gewollte, umfassende

<sup>51</sup> „Je m'apuie, pour le réfuter invinciblement, sur ce Principe de la Lumiere Naturelle, QUE TOUT SENS LITERAL, QUI CONTIENT L'OBLIGATION DE FAIRE DES CRIMES, EST FAUX“, so im *Commentaire philosophique I* (wie Anm. 34) 136.

<sup>52</sup> Vgl. *Commentaire philosophique I* (wie Anm. 34), Cap. III und IV, 159–169 und 169–179.

<sup>53</sup> Vgl. *Commentaire philosophique I* (wie Anm. 34), Cap. VI, 201 f.; Übersetzung und Hervorhebung von mir [I.D.]. – Gegen den Einwand, daß die Dragoner doch immerhin im Auftrage der Obrigkeit handelten, wie z.B. der Henker, und sich deshalb auch nicht aufgrund der Ausübung ihrer Pflicht schuldig machten, wendet Bayle ein, daß die Tatsache, daß die Soldaten ihre Befehle mit Freude an Qual und Leiden ihrer Opfer ausführten, unvermeidlich schuldig würden. An dieser Stelle wird besonders eindrücklich, daß Bayle in seiner Argumentation auch von den Tatsachen des Erlebten geleitet ist bzw. nicht davon abstrahieren kann.

„tolérance civile“ erkannte<sup>54</sup>. Er plädierte deshalb für eine solche Lösung, die der konfessionellen Vielfalt Raum schafft und so die negativen Auswirkungen des religiösen Exklusivitätsanspruchs neutralisiert.

Die hier am Beispiel zweier Artikel erörterte Fragestellung nach der Rolle des Historisch-Kritischen Wörterbuchs auf der Folie seiner historischen Einbindung macht deutlich, daß Bayle mit seinem Werk einerseits zwar in Auseinandersetzung mit der calvinistischen Orthodoxie eintrat und die Strukturen der herrschenden Theologie am biblischen Beispiel in Frage stellte, daß er aber andererseits nicht mit der eigenen religiösen Herkunft brach, um pure Skepsis an diese Stelle zu setzen. Er hielt an der Gültigkeit von christlicher Offenbarung und Glaube durchaus fest, machte aber der Theologie und den christlichen Konfessionen den Anspruch streitig, Kriterien für wahrhaft christliches Handeln kritiklos aus der Heiligen Schrift erheben zu können. Die Beantwortung der Frage nach dem sitzlich Gebotenen muß – und diese Erkenntnis gewinnt Bayle auf dem Hintergrund erlebter Glaubensverfolgung und politischer Propaganda – stets die Vernunft als leitende, wenn auch nach wie vor der Offenbarung untergeordnete Instanz in Dienst nehmen.

Dieselbe Ambivalenz tritt auch im Blick auf Bayles politische Haltung zutage. Die ungebrochene Loyalität des Calvinisten gegenüber dem rechtmäßigen Herrscher steht in Kontrast zu der Tendenz, die Einheit von weltlicher und geistlicher Macht in der Hand des absolutistischen Herrschers aufzubrechen. Unter Aufnahme von Tendenzen, die ein Zweig der calvinistischen Orthodoxie bereits selbst auszubilden begann, situiert sich Bayle auch mit seiner Forderung nach Toleranz an der Schwelle von der Orthodoxie zur Aufklärung.

---

<sup>54</sup> Vgl. Labrousse, Pierre Bayle II (wie Anm. 3) 539.

# MISZELLEN

## Johann Gerhards biblische Exzerptbücher

### Zwei Autographen-Funde und die Suche nach mehr

Von Johann Anselm Steiger

In seiner „Methodus Studii Theologici“, einem Leitfaden für das Studium der Theologie, empfiehlt Johann Gerhard seinen Studenten dringend, sich für die exegetische Arbeit Exzerptbücher anzulegen. Diese Bücher – „duo in folio“ für das Alte und „duo in quarto“<sup>1</sup> für das Neue Testament – sollen dem biblischen Kanon gemäß eingeteilt werden und für jedes Kapitel der Bibel zwei bis fünf Seiten vorsehen. So habe man die Möglichkeit, während der Lektüre der Heiligen Schrift, aber auch der Kirchenväter und anderer Autoren Notizen<sup>2</sup> zu machen. „In hunc librum referantur quaecunq; vel in accurata Bibliorum lectione, vel etiam in aliorum scriptorum Theologicorum lectione occurrunt“<sup>3</sup>. Auf diese Weise – so Gerhard – sei gewährleistet, daß mit der Zeit ein Schatz biblisch-theologischer Lesefrüchte entsteht, ein „eruditionis Theologicae thesaurus“<sup>4</sup>, der sowohl für das Theologiestudium als auch für die künftige Tätigkeit reiches Material zu bieten im Stande sei. Diesen Thesaurus soll ein Theologe „per totum Theologici studii cursum“ nicht nur, sondern „per totam hominis vitam“<sup>5</sup> ergänzen und erweitern.

Gerhard fordert hiermit nichts, was er nicht auch selbst geübt hätte. Bei der Sichtung der handschriftlichen Gerhard-Bestände der „Bibliotheca Gerhardina“<sup>6</sup> in der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha tauchte ein Band

---

<sup>1</sup> Johann Gerhard, *METHODUS STUDII THEOLOGICI*, Publicis praelectionibus in Academia Jenensi Anno 1617 exposita [...], Jena 1620 (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel [HAB] 919.157 Theol. [2]), 158.

<sup>2</sup> Folgende Arten von Notizen nennt Gerhard ebd. 159: „Summa & scopus cujusque capituli. 2. Ejusdem generalis partitio. 3. Singulares vocum vel phrasium emphases. 4. Diversae veterum vel recentiorum Ecclesiae Doctorum interpretationes. 5. Apparentium contradictionum solutiones. 6. Singulares doctrinae & observationes [...] 7. Nervosa Patrum dicta.“

<sup>3</sup> Ebd. 158.

<sup>4</sup> Ebd. 159.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. Helmut Claus, *Bibliotheca Gerhardina*. Eigenart und Schicksal einer thüringischen Gelehrtenbibliothek des 17. Jahrhunderts (= Veröffentlichungen der Landesbibliothek Gotha 13), Gotha 1968. Eine kritische Edition des handschriftlichen Kataloges und die bibliographische Rekonstruktion dieser Bibliothek befinden sich in Vorbereitung. Vgl. Johann Anselm Steiger, *Der Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie Jo-*

in Folioformat auf, der für die künftige Gerhard-Forschung eine unschätzbare Quelle sein dürfte, insbesondere auch für die Kommentaranarbeit im Zuge der Erstellung von Editionen von Werken Gerhards<sup>7</sup>. Der Band umfaßt 404 Blätter. Für jedes Kapitel der Bibel hat Gerhard ein Blatt vorgesehen. Allerdings handelt es sich nur um einen Teil des ursprünglich mehrere Bände umfassenden biblischen Exzerptwerkes Gerhards, freilich um einen sehr gewichtigen. Der Codex bietet Gerhards Annotationen zu Ps 51 bis Mal 4 sowie – auf dem letzten Blatt – einige Notizen zum „Liber Pastoris“, dem „Hirten des Hermas“. Besonders ausführliche Lesefrüchte hat Gerhard v.a. zum Psalter, aber auch zu Jes und den kleinen Propheten schriftlich fixiert. Die verschiedenen Schriftbilder verraten, daß Gerhard über einen längeren Zeitraum hinweg in dieses Buch Eintragungen vorgenommen hat. Leider ist nicht ersichtlich, wann er hiermit begonnen hat.

Erfreulicherweise sind in den letzten Jahren eine Menge von Handschriften-Beständen, die im Zuge des Zweiten Weltkrieges ausgelagert worden oder Beutegut geworden sind, aus Rußland, Armenien, Georgien und anderen Territorien nach Deutschland zurückgekehrt<sup>8</sup>. Auch die Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek hat auf diese Weise eine beträchtliche Anzahl von Autographen zurückbekommen. Zu diesen Beständen gehört auch ein Band mit der Signatur Theol. 1012, der im gedruckten Handschriftenkatalog als verschollen bezeichnet war<sup>9</sup>, 1990 jedoch aus Moskau wieder nach Hamburg kam und im jüngst publizierten Nachtragsband verzeichnet werden konnte<sup>10</sup>.

Der insgesamt gut erhaltene Band<sup>11</sup> – ebenfalls aus der „Bibliotheca Gerhardina“ stammend, wie das Exlibris ausweist, und über die Sammlungen Zacharias Conrad von Uffenbachs (1683–1734) und Johann Christoph Wolfs (1683–1739) in die Hamburger Bestände gelangt<sup>12</sup> – ist darum von so

---

hann Gerhard (1582–1637) und ein Forschungsprojekt, in: KuD 43 (1997) 58–76, hier 69–71.

<sup>7</sup> Als erster Band ist erschienen: Johann Gerhard, *Meditationes Sacrae* (1603/4). Mit einem Faksimile des Autographs. Kritisch hrg. und kommentiert von Johann Anselm Steiger (= *Doctrina et Pietas* I,2), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu den höchst spannend zu lesenden Beitrag: Otto-Ernst Krawehl, Verlagert – verschollen – zum Teil restituiert. Das Schicksal der im 2. Weltkrieg ausgelagerten Bestände der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, in: ZVHaG 83 (1997) 237–277. Ich danke Frau Dr. Eva Horvath (Hamburg) für den Hinweis auf diesen Aufsatz.

<sup>9</sup> Die theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 1. Die Foliohandschriften, beschrieben von Peter Jörg Becker (= *Kataloge der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg* II/1), Hamburg 1975, 5.

<sup>10</sup> Die theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 4. Nachträge, beschrieben von Nilüfer Krüger (= *Kataloge der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg* II/4), Hamburg 1998, 3.

<sup>11</sup> Mir ist bislang nur ein kleinerer Textverlust (fol. 1v) aufgefallen.

<sup>12</sup> Ein anderer umfangreicher Folioband aus der „Bibliotheca Gerhardina“ ist von Gerhards Sohn Johann Ernst im Mai 1652 nach Hamburg verschenkt worden, nämlich die väterliche Ausarbeitung der loci „De bonis operibus“, „De sacramentis“ und „De baptismo“ (Theol. 1241; vgl. Handschriftenkatalog 1 [wie Anm. 9] 181). Dies dürfte eine der wichtigsten ungedruckten Quellen für denjenigen sein, der eine kritische Ausgabe der „Loci theologici“ Johann Gerhards in Angriff zu nehmen den Mut hätte.

hohem Wert, da er einen weiteren Teil des biblischen Exzerptwerks Gerhards darstellt. Er umfaßt 355 Blätter und bietet Gerhards Annotationen zu Lev 1 bis einschließlich Ps 50. Wie der in Gotha aufbewahrte Band enthält auch dieser eine große Menge von hebraistischen und textphilologischen Detailerklärungen sowie Exzerpte aus den Schriften der Kirchenväter, aber auch aus der mittelalterlichen Tradition und den Werken Luthers sowie eine erstaunlich hohe Anzahl von Auszügen aus rabbinischen Quellen<sup>13</sup>. Besonders zahlreich sind die Notizen zu Dtn, Jos sowie Ps 1–50.

Im Unterschied zum Gothaer weist der Hamburger Teil zum einen weniger leergebliebene Blätter und zum anderen auch Eintragungen von anderen Händen auf. Eine derselben läßt sich unschwer als diejenige von Gerhards Sohn Johann Ernst ausmachen<sup>14</sup>. Die übrigen Passagen könnten von Gerhard diktiert worden sein<sup>15</sup>. Darüber hinaus ist eine weitere Besonderheit auffallend: Fast sämtliche Einträge zum Dtn bis einschließlich Dtn 22 sind durchgestrichen. Da diese Notizen Eingang in den Dtn-Kommentar Gerhards gefunden haben, ist offensichtlich, daß Gerhard sie „abgearbeitet“ und nach Berücksichtigung im Manuskript seiner Dtn-Auslegung wohl eigenhändig gestrichen hat. Hieraus folgt zweierlei: Gerhards Exzerptbuch fungierte als Materialsammlung für seine – insbesondere exegetische – Publikationstätigkeit. Zudem wird hieraus deutlich, daß Gerhard, der seine Kommentierung des fünften Buches Mose (bis auf dessen letzte sechs Kapitel) noch kurz vor seinem Tod vollenden konnte<sup>16</sup>, seinen biblischen The-

<sup>13</sup> Vgl. zu letzterem: Johann Anselm Steiger, Die Rezeption der rabbinischen Tradition im Luthertum (Johann Gerhard, Salomo Glassius u.a.) und im Theologiestudium des 17. Jahrhunderts. Mit einer Edition des universitären Studienplanes von Glassius und einer Bibliographie der von ihm konzipierten Studentenbibliothek (in Vorbereitung).

<sup>14</sup> Dies betrifft insbesondere fol. 88r–99v, z.T. auf eingeklebten Blättern. Offensichtlich hat J. E. Gerhard, der den Dtn-Kommentar seines Vaters (vgl. Anm. 16) für den Druck fertigstellte, im Zuge dieser Arbeit eigene Notizen ergänzt. Die Folierung allerdings läuft durch und stammt eindeutig aus späterer Zeit.

<sup>15</sup> Vgl. Handschriftenkatalog 4 (wie Anm. 10) 3. Eindeutig ist nicht das Ganze „Diktat des Autors“, sondern vermutlich nur die Passagen, die nicht von Gerhards oder seines Sohnes Hand sind.

<sup>16</sup> Dies wird deutlich aus dem, was Johann Major in seiner Leichenpredigt auf Gerhard sagt: Johann Major, *Christliche / Wehemütige Trauer= vnd Leichpredigt aus der 2. Corinth. 12. v. 9. Laß dir an meiner Gnade genügen / denn meine Krafft ist in den Schwachen mächtig. Bey der Volckreichen / Trawrigen Leichbestattung Des thewren werthen Manns Herrn JOHANNIS GERHARDI, Weitberühmten und Hochverdienten Theologiae Doctoris vnd Professoris auff der Fürstl. Sächsischen Universitet Jena / Gehalten in der Pfarrkirchen den 20. Augusti 1637, Jena 1637 (HAB Wolfenbüttel Db 1524; Edition in Vorbereitung), fol. G 3v: „Jetzo seyn sub prelo commentaria in Genesin, vnd werden künftigt folgen vber die beyden epistolas Petri, vber die 1. vnd 2. ad Timotheum, vber die Epistel ad Hebraeos, vber Deuteronomium, so er bis auff die 6. letzten capita zu End gebracht.“ Major übertreibt allerdings, wenn er sagt, das Werk befinde sich schon unter der Druckerpresse. Denn im Druck erschien der Dtn-Kommentar, von Johann Ernst Gerhard herausgegeben, erst im Jahre 1657: *Commentarius Super Deuteronomium, In quo Textus Declaratur, Quaestiones dubiae evolvuntur, Observationes eruuntur, & loca in speciem pugnantia conciliantur [...]*, Jena 1657 (HAB Wolfenbüttel 457.1 Theol.).*

saurus bis ans Lebensende benutzt hat – so wie er dies auch seinen Studierenden zu tun empfohlen hat.

Sollte es gelingen, auch die bislang noch nicht ermittelten „missing links“, also Gerhards Notizen zu Gen und Ex sowie zu den neutestamentlichen Schriften aufzufinden, so wäre dies in vielerlei Hinsicht erfreulich. Vielfältige Einblicke in die Geschichte der Biblexegese innerhalb der Epoche der lutherischen Orthodoxie und mannigfaltigen bildungsgeschichtlichen Aufschluß bezüglich der Frage, wie im 17. Jahrhundert Theologie studiert wurde, gewähren jedoch schon diese beiden Codices. Sollte jemand über den Verbleib der fehlenden Teile unterrichtet sein, so erbittet die Johann Gerhard-Forschungsstelle (Universität Heidelberg, Praktisch-Theologisches Seminar, Karlstraße 16, 69117 Heidelberg) eine entsprechende Mitteilung.

# A(da)lbert Bobowski und seine osmanisch-türkische Bibelübersetzung

Von Michael Knüppel

## 1. Die frühen türkischen Bibelübersetzungen

Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes sind der Pfortendolmetscher<sup>1</sup> A(da)lbert Bobowski, besser bekannt als Ali Bey, und dessen Übersetzung der Bibel ins Osmanische. Wann und von wem die Bibel oder Teile der Bibel erstmals in eine türkische Sprache übersetzt wurden, ist nicht bekannt und wird sich wahrscheinlich auch nie genau ermitteln lassen. Osmanische Texte der Heiligen Schrift sind seit dem XV. Jahrhundert bezeugt. In der wohl frühesten eindeutigen Erwähnung von turkophonen Christen in Kleinasien, einem Bericht der das Konzil von Basel (1431–1438) über die Situation der griechisch-orthodoxen Kirche informieren sollte, wird folgendes berichtet<sup>2</sup>:

*Notandum est, quod in multis partibus Turcie reperiuntur clerici, episcopi et archiepiscopi, qui portant vestimenta infidelium et locuntur linguam ipsorum et nihil aliud sciunt in grece proferre nisi missam cantare et evangelium et epistolas. Alias autem orationes multi dicunt in linguam Turcorum.*

Dieser Bericht war am 30. Juli 1437 in München abgefaßt worden. Der Verfasser dieser Beschreibung berichtete, daß in vielen Teilen der Türkei der Klerus, einschließlich der Bischöfe und Erzbischöfe, nicht nur die Kleidung der *türkischen Ungläubigen* getragen, sondern auch deren Sprache gesprochen habe. Lediglich die Liturgie, die Evangelien und die Epistel seien in Griechisch vorgetragen worden. Die Predigten dagegen in Türkisch. Es ist anzunehmen, daß diese turkophonen Christen bereits türkische Bibeltexte benutzt haben.

Ausdrücklich erwähnt wird die Verwendung religiöser Bücher bei den turkophonen Orthodoxen Zentralanatoliens von dem italienischen Historiker Gian-Maria (Giovanni Maria) Angiolello<sup>3</sup>. Dieser war im Jahre 1468 gemeinsam mit seinem Bruder Francesco Angiolello nach Negroponte gelangt. Nach der Eroberung der Insel durch den Osmanen Mehmed II. Fatih

<sup>1</sup> Hierzu siehe unten.

<sup>2</sup> Spyridon Paulou Lampros: Ὑπόμνημα περὶ τῶν ἑλληνικῶν χωρῶν καὶ ἐκκλησιῶν κατὰ τὸν δέκατον πέμπτον αἰῶνα. In: Νέος Ἑλληνομνήμων 7 (1910) 363–374, hier bes. 366.

<sup>3</sup> Gian-Maria Angiolello wurde 1451 oder 1452 in Viacenza geboren und starb 1526 ebenda.

(1451–1481) am 12. Juli 1470, bei der sein Bruder ums Leben kam, wurde er zusammen mit anderen Überlebenden nach Konstantinopel verschleppt. Von 1472 bis 1474 war er drei Jahre lang Gesellschafter des Prinzen Mustafa-Çelebi, der der Lieblingssohn Mehmeds II. war. Nach dem Tod Mustafa-Çelebis (1475) blieb Angiolello bis zum Ableben Mehmeds II. (1481) in dessen Nähe. Auch nach dem Tod des Sultan verblieb er weiter im osmanischen Hofdienst. Im Jahre 1490 begab er sich nach Viacenza und amtierte dort, bis zu seinem Tod im Jahre 1525, als Präsident des Notar-Kollegiums (*Collegio del Notai*). Nach seiner Rückkehr verfaßte er eine türkische Geschichte (*Historia Turchesca*), in der die historische Entwicklung des Osmanenstaates von seinen Anfängen bis zum Ende der Regierungszeit Bayezid's II. (1481–1512) dargestellt wurde<sup>4</sup>. Viele seiner tatsächlichen oder angeblichen Erlebnisse wurden dort ebenfalls dargestellt<sup>5</sup>.

In seinem Werk erwähnt Angiolello die turkophonen Orthodoxen Konyas, dessen Vorstadt Meram nach seinen Angaben ausschließlich von *christlichen Griechen* bewohnt wurde, von welchen nur wenige Griechisch sprachen, die meisten aber turkophon gewesen sind. Ihre religiösen Bücher seien in türkischer Sprache mit arabischer Schrift abgefaßt gewesen<sup>6</sup>:

*Cristiani greci che pochi di loro sanno parlar, ma parlano turco, et hanno libri della fede christiana in lettera araba et scritti in lingua turca.*

In Europa wurden die ersten Versuche einer Übersetzung der Bibel ins Türkische im 16. Jahrhundert auf Anregung des Johannes Ungnad, Baron von Sonegg (1493–1564), unternommen<sup>7</sup>.

## 2. A(da)lbert Bobowski und seine Bibelübersetzung

Die erste vollständige und zugleich auch eindeutig zuzuordnende Übertragung der Bibel ins Osmanisch-Türkische war das Werk des jüdischen Übersetzers Yahya Bin Ishak (genannt „Haki“) <sup>8</sup>. Sie entstand in den Jahren 1658/1659. Zwar ist dies die erste bekannte Übersetzung der gesamten Heiligen Schrift in eine Turksprache überhaupt, aber sie wurde niemals gedruckt und blieb auch für spätere Bibelübersetzungen vollkommen folgenlos. Etwas anders verhielt es sich mit dem Werk des Polen A(da)lbert Bobowski (Albertus Bobovius) <sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Giuseppe Caraci, Angiolello, Giovanni Maria, in: Enciclopedia Italiana, Band III, Rom 1949 (1950) 314–315; Jean Reinhard, Essai sur M. J. M. Angiolello, Angers 1913.

<sup>5</sup> Angiolello stellt eine Reihe historischer Ereignisse so dar, als wäre er Augenzeuge gewesen; obwohl er sich wohl nicht selbst am Ort des Geschehens befunden haben dürfte.

<sup>6</sup> Donado de Lezze (Hrg.), Giovanni Maria Angiolello: *Historia Turchesca*. Bukarest 1909, 66.

<sup>7</sup> Jean Deny, A propos des traductions en turc osmanli des textes religieux chretiens, in: *WI 4* (1956) 30 f.

<sup>8</sup> Barbara Flemming, Zwei türkische Bibelhandschriften in Leiden als mittelosmanische Sprachdenkmäler, in: *WZKM 76* (1986) 111–118.

<sup>9</sup> Zu Bobowski siehe auch: Felixa Bentkowskiego, *Historia Literatury Polskiej*, Band II, Warschau-Vilnius 1814, 596–598; Ş. Elçin, Ufkı, Ali, in: *Türk Ansiklopedisi*,

Bobowski, dessen Lebensweg ebenso außergewöhnlich wie abenteuerlich war, wurde um 1610 in Lwów<sup>10</sup> als Sohn des Anton Bobowski geboren<sup>11</sup>. Nach anderen Angaben stammte Bobowski aus dem polnischen Aleksandrów<sup>12</sup>. Er soll als Kind mehrere gute Schulen besucht haben. Als Junge wurde er bei einem Überfall tatarischer Reiter entführt und als Sklave an eine wohlhabende Familie in Istanbul verkauft. Später ging er in den Besitz des Sultanspalastes über<sup>13</sup>. Hier erhielt Bobowski eine umfassende Ausbildung in der Palastschule (*Enderum Mektebi*)<sup>14</sup>. Er verbrachte zunächst zwanzig Jahre in Istanbul und wurde dann als Sklave nach Ägypten geschickt. Noch in Istanbul trat er zum Islam über und nahm den Namen *Ali* an. Er soll über die bemerkenswerte Fähigkeit, Sprachen zu erlernen verfügt haben. Man sagte ihm nach, daß er nicht weniger als siebzehn Sprachen verstand und die meisten davon auch aktiv sprach. Unter den Sprachen die er erlernt haben soll waren auch Französisch, Deutsch und Englisch<sup>15</sup>. Aufgrund dieser besonderen Befähigung und des Umstandes, daß er Muslim war, wurde Bobowski (Ali Bey) im Jahre 1671 zum Pfortendolmetscher (*Tercüman başı*) des Sultans Mehmed IV. (1648–1687) ernannt<sup>16</sup>.

Einige Jahre zuvor war Bobowski mit einem Geistlichen der Levantinschen Gesellschaft, Rev. Isaac Basire (1607–1676) in Kontakt gekommen. Dieser reiste im Jahre 1653 gerade von Aleppo nach Istanbul, als Bobowski ihn kennenlernte. Auf Anregung Basires übertrug er um 1653 den Katechismus der Kirche von England *The Book of Common Prayer* aus dem Englischen ins Türkische<sup>17</sup>. Das Manuskript dieser osmanisch-türkischen Über-

---

Band XXXII, Ankara 1983, 483–485; Stanislaw Kot, *Anglo-polonica*, in: *Nauka Polska* 20, Warschau 1935, 115; Willem Nikolaas du Rieu, *Levini Warneri de rebus turcicis epistolae ineditae 1645–1665*, Leiden 1883; Jacob Spon, *Italianische, dalmatische, griechische und orientalische Reise-Beschreibung worin allerhand merkwürdige, vormalis in Europa unbekante Antiquitäten enthalten ...* 1678, 53 f.; Albert Vandal, *L'Odyssée d'un ambassadeur. Les Voyages du Marquis de Nointel 1670–1680*, Paris 1900; Michała Wiszniewskiego, *Historia Literatury Polskiej*, Band I, Krakau 1840, 83.

<sup>10</sup> Elçin (wie Anm. 9) 483.

<sup>11</sup> Franz (Carl Heinrich) Babinger, Bobowski, in: *Polski Słownik Biograficzny* 2, Krakau 1936, 156 f.

<sup>12</sup> Graf v. Lüttichau: Ali Bey, ein mohammedanischer Sklave, übersetzte vor 300 Jahren die Bibel ins Türkische, in: *Bibelblatt*, Nr. 79, Stuttgart 1953, 9–13, hier bes. 10.

<sup>13</sup> Babinger (wie Anm. 10); Charles T. Riggs, *The Turkish Translations of the Bible*, in: *MW* 30 (1940) 236–248, hier 238; Bobowski wurde nicht 1606 von Tataren entführt, wie Graf v. Lüttichau (wie Anm. 10, 10) angibt, sondern erheblich später.

<sup>14</sup> Lüttichau (wie Anm. 10).

<sup>15</sup> Spon (wie Anm. 9); Lüttichau (wie Anm. 12) 10.

<sup>16</sup> Spon (wie Anm. 9) 53 f.; Lüttichau (wie Anm. 12) 10; zu Funktion und Aufgaben der Pfortendolmetscher vgl. Bertold Spuler, *Die europäische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Frieden von Belgrad 1739*, Teil II, in: *JKGS N.F.* 11 (1935) 171–222; Riggs (wie Anm. 13) 238.

<sup>17</sup> Albert Bobovius, *Turkish and Latin version of The Church Catechism*, Constantinople 1653/54; Isaac Basier, *A Letter relating his Travels and Endeavours to propagate the Knowledge of the Doctrine and Discipline, established in the Britannick Church, among the Greeks, Arabs ...*, London 1661; Deny (wie Anm. 7) 32; Riggs (wie Anm. 13) 238; Graf v. Lüttichau (wie Anm. 12) gibt fälschlicherweise an, daß die Übersetzung des

setzung des Katechismus wird heute im Hunterian Museum (University of Glasgow) aufbewahrt<sup>18</sup>. Neben dem Katechismus übertrug er, ebenfalls auf Wunsch der Engländer, die Psalmen Davids in Türkische<sup>19</sup>. Unterstützt und wahrscheinlich auch assistiert von einem damaligen Gesandten der Generalstaaten<sup>20</sup> bei der Hohen Pforte, Levinius Warner (1619–1665), übersetzte Bobowski um 1662–1666 die gesamte Bibel ins Türkische. Eine vollständige osmanisch-türkische Übersetzung des Neuen Testaments fertigte Bobowski im Jahre 1664 an<sup>21</sup>. Diese wurde noch vor seiner Übertragung der gesamten Bibel ins Türkische vorgelegt. In der Handschrift (Altes und Neues Testament) ist folgende Nachschrift in Lateinisch enthalten<sup>22</sup>:

*Durch den Verstand, den Stil und das Schreiben von Albertus Bobowsky, der einen ewigen Lohn erhofft, wurde zur größeren Ehre des Allgütigen und Allmächtigen Gottes und zur Erbauung des Nächsten, durch die Güte und Gunst Gottes, aber auch durch die Sorge, Spenden und Hilfeleistungen des Herrn Levinius Warner am 16. (6.) Oktober zur Vesperzeit die Übersetzung des ganzen Alten und Neuen Testaments beendet – Im Jahre des Heils 1664. Die Arbeit war Freude, nicht Mühe. Möchten doch in die gute Arbeit nicht ungeeignete Worte eingefügt und die gute Gabe nicht mit verkehrten Reden befleckt werden. Man möge sie zunächst lesen und danach mögen Irrtümer, soweit sie darin sind, gut erkannt werden. Niemand kann über die Übersetzung urteilen, wenn er nicht selbst ein gelehrter Übersetzer ist; ist er dies nicht und verurteilt das Werk, so wird er offenkundig nicht auf Grund eines Urteils, sondern aus Haß verurteilen, was er nicht kennt.*

Aus wessen Hand diese Nachschrift stammt, ist nicht zu ermitteln. Sowohl Levinius Warner, als auch Bobowski selbst kommen hierfür in Frage. Ob der sprachbegabte Bobowski Hebräisch oder klassisches Griechisch beherrschte ist nicht bekannt. Er scheint die Übersetzung ins Osmanisch-Türkische nach Ausgaben in europäischen Sprachen, möglicherweise der lateinischen Vulgata, angefertigt zu haben. Das Türkisch, das Bobowski in seiner Übersetzung verwendete, war sehr einfach und leicht verständlich, jedoch nicht fehlerfrei<sup>23</sup>. Nach einer Auskunft der Amerikanischen Bibelgesellschaft scheint Bobowski einen französischen Text als Vorlage für die Übersetzung verwendet zu haben<sup>24</sup>. Nachdem die Bibel vollständig übersetzt worden war, wurde die Arbeit zusammen mit anderen Manuskripten von

---

Katechismus der Anglikanischen Kirche auf eine Initiative Levinius Warners zurückging.

<sup>18</sup> A Catalogue of the Manuscripts in the Library of the Hunterian Museum, Glasgow 1908, 501, Nr. 352.

<sup>19</sup> Babinger (wie Anm. 10) 156; Kitabü'l-Seferi'l-halika ve mezamir-i Davud, London 1652.

<sup>20</sup> Generalstaaten (= Republik der Vereinigten Niederlande); Anm. d. Verf.

<sup>21</sup> K. Rozemond, Archimandrite Hierotheos Abbatios, 1599–1664, Leiden 1966, 38; bis Oktober 1664 hatte Bobowski die Arbeit am Alten und Neuen Testament abgeschlossen, bis Dezember desselben Jahres waren die Apokryphen übersetzt (die Arbeit wurde nicht erst 1666 beendet, wie Riggs [wie Anm. 13] 238 angibt).

<sup>22</sup> Lüttichau (wie Anm. 12) 12f. (mit einer Photokopie der Original-Handschrift; hier wurde auch die folgende Übersetzung des lateinischen Textes entnommen).

<sup>23</sup> Riggs (wie Anm. 13) 238.

<sup>24</sup> Riggs (wie Anm. 13) 238, Anm. 1.

Levinus Warner im Jahre 1666 zum Druck an die Bibliothek der Akademie von Leiden geschickt<sup>25</sup>. Das Manuskript wurde jedoch, abgesehen vom Druck der ersten vier Kapitel der Genesis im Jahre 1739<sup>26</sup>, nicht weiter vervielfältigt, bis es im Jahre 1814 von der Britischen Bibelgesellschaft aus Leiden ausgeliehen wurde<sup>27</sup>. Warum das Manuskript nicht weiter beachtet wurde, ist nicht bekannt. Die Bibelübersetzung des Ali Bey wurde, abgesehen von der türkischen Übersetzung des Neuen Testaments, die sein Zeitgenosse William Seaman (1606–1680)<sup>28</sup>, im Jahre 1666 in Oxford anfertigte, zur wichtigsten Vorlage für spätere Übersetzungen in andere Turksprachen<sup>29</sup>.

Neben der Bibelübersetzungen verfaßte Bobowski auch noch eine türkische Grammatik und ein Türkisch/Lateinisches Wörterbuch, die allerdings beide verloren gegangen sind<sup>30</sup>. Daneben schrieb er auch noch einige Traktate über dem Islam, versuchte sich an einer Übersetzung des Korans, beschrieb den Osmanenstaat in lateinischer Sprache<sup>31</sup> und verfaßte eine Beschreibung des Sultanspalastes (Saray-i enderûn) auf Deutsch<sup>32</sup>. In letztgenanntem Werk fanden seine eigenen Erfahrungen und Beobachtungen, die er sowohl als Sklave am osmanischen Hof, als auch als Pfortendolmetscher gemacht hatte, ihren Niederschlag. Ferner besorgte Bobowski Übersetzungen von Hugo Grotius' *De veritate religionis christianae*<sup>33</sup> und J. A. Comenius'

<sup>25</sup> Deny (wie Anm. 7) 32; Riggs (wie Anm. 13) 238.

<sup>26</sup> Nicolaus Guilielmus Schroeder, Quator prima capita Geneseos Turcica et Latine. Ex gemino Pentateuchi Mosaici mss. codice Turcico eruits Latine vertit, notulasque adpersit Nicolaus Guilielmus Schroederus, Leipzig 1739; Schröder hatte zwei Ausgaben der Bibelübersetzung Bobowskis, darunter auch ein vokalisiertes Manuskript von seinem Vater Johannes Joachim Schröder (1680–1756) erhalten (Deny [wie Anm. 7] 32).

<sup>27</sup> Siehe unten.

<sup>28</sup> Guillelmi Seaman, Domini nostri Jesu Christi Testamentum Novum turcie redditum opera Gu. Seaman, Oxford 1666; Deny (wie Anm. 7) 33; Riggs (wie Anm. 13) 237; Ewa Siemienieć-Golaś, Forgotten Turkish Translation of the New Testament, in: *FoLoR* 31 (1995) 145 f.

<sup>29</sup> Siehe unten.

<sup>30</sup> Riggs (wie Anm. 13) 238.

<sup>31</sup> Die lateinische Fassung des aus vier Büchern bestehenden Traktats wurde von Thomas Hyde verlegt. Thomas Hyde, Calce exponitur: Tractatus Alberti Bobovii Turcarum Imp(eratoris) Mohammedis IVti olim Interpretis primarii, de Turcarum Liturgia, Peregrinatione Meccana, Circumcisione, Aegrotorum Visitatione, (et) c.: Nonullas Annotationes, pro at occasio se obtalit, passim adjecit Thomas Hyde . . . ., Oxford 1690; einige Jahre später schien eine englische Übersetzung der Traktate: *A Treatise concerning the Turkish Liturgy*, London 1712; die Arbeit über den Osmanenstaat wurde auf Veranlassung Ricauts, einem Konsul in Smyrna, kurz vor Bobowskis Tod gedruckt.

<sup>32</sup> Serai Enderum, Wien 1667 (Babinger [wie Anm. 10] 156); die Arbeit war zunächst in Italienisch verfaßt worden und wurde auf Veranlassung des Marquis de Noingt gedruckt (Spon [wie Anm. 9] 53 f.).

<sup>33</sup> Hugo Grotius, *De Veritate religionis christianae, libri VI. cum Annotationibus*, in: *Critici Sacri: Sive doctissimorum virorum in SS. Biblia Annotatione, (et) Tractatus; Opus summa cura recognitum, (et) in novem Tomos divisum. Tomus IX.* Hrg. von John Pearson – Anthony Scattergood – Fra. Gouldman – Richard Pearson, London-Oxford-Cambridge 1660.

*Ianua linguarum*<sup>34</sup> ins Türkische. Im Jahre 1675 starb er in Istanbul<sup>35</sup>. Die Absicht Bobowskis, von der zahlreiche Autoren fabulieren, unmittelbar vor seinem Ableben zum Christentum zurückzukehren<sup>36</sup>, ist lediglich als eine fromme Legende zu betrachten. Diese Vermutung wird durch keine zuverlässigen Quellen gestützt.

### 3. Zur Bedeutung der türkischen Bibelübersetzung des A(da)lbert Bobowski

Die besondere Bedeutung der Übersetzung des A(da)lbert Bobowski liegt zum einen darin, daß es seine osmanisch-türkische Version der Bibel gewesen ist, die als Vorlage für nahezu aller türkischen Bibelübersetzungen des 19. und 20. Jahrhunderts gedient hat<sup>37</sup>. Zum anderen stellt die osmanisch-türkische Übersetzung Bobowskis eine wahre *Fundgrube* für Philologen, besonders jedoch für Osmanisten, dar<sup>38</sup>.

Wie bereits erwähnt, wurde das Manuskript des Werkes in Leiden aufbewahrt, ohne, abgesehen von der Arbeit Schröders<sup>39</sup>, weiter beachtet zu werden. Vom Beginn des 19. Jahrhunderts an diente die Arbeit Bobowskis jedoch als Vorlage für zahlreiche Bibelübersetzungen in türkische Sprachen. Dies waren zum einen die Übertragungen in das Osmanische sowie das moderne Türkisch-türkische, zum anderen die Übersetzungen in das Karamanisch-türkische<sup>40</sup> und das Armeno-türkische<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> Johann Amos Comenius, eigentl. Jan Amos Komenský, tschechischer Theologe und Pädagoge (1592–1670); Johannes Amos Comenius, J. A. Comenii Jauna Linguarum reserata quinque linguis: Sive compendiosa methodus latinam, gallicam, italicam, hispanicam, et germanicam linguam perdiscendi, sub titulis centum, periodicis mille comprehensa, et vocabulis bis mille ad minimum aucta. Cum quintuplici indice; A Nathanaele Duesio, in idioma Gallicum et italicum translata, et in hac tertia editione accurate emendata atque correcta. Cum interpretatione hispanica ... G. R., Amsterdam 1661. Die Bibliothèque National in Paris besitzt ein Manuskript der Übersetzung (M. E. H. N. Mout, Calvinoturcisme in de zeventiende eeuw. Comenius, Leids Orientalisten en de Turkse Bijbel, in: TG 91 [1978] 576–607, hier bes. 601, Anm. 118).

<sup>35</sup> Babinger (wie Anm. 10) 156 f.

<sup>36</sup> Riggs (wie Anm. 13) 238 f.; Lüttichau (wie Anm. 11) 10.

<sup>37</sup> Zur türkischen Bibelübersetzung vgl. A. A. Cooper, *The Story of the (Osmanli) Turkish Version with a brief account of related Versions*, London 1901; Paul H. Nilson, *Western Turkish Versions of the Bible*. in: BiTr 17 (1966) 133–138; Riggs (wie Anm. 11); Richard Clogg, *The Publication and Distribution of Karamanli Texts by the British and Foreign Bible Society before 1850*, in: JEH 19, Nr. 1, April 1968, 57–81, und Nr. 2, Oktober 1968, 171–193.

<sup>38</sup> Es ist daher um so erstaunlicher, daß Bobowskis Bibelübersetzung bislang gerade von dieser Seite wenig Beachtung zuteil wurde.

<sup>39</sup> Siehe oben.

<sup>40</sup> Als Karamanisch-türkisch wird im Schrifttum die türkische Literatur bezeichnet, die mit griechischen Lettern niedergeschrieben wurde. Die karamanische Literatur wurde vom 15. bis zum Beginn des 20. Jahrhundert von den turkophonen orthodoxen Christen Anatoliens hervorgebracht. Zum Karamanisch-türkischen vgl. János Eckmann, *Die karamanische Literatur*, in: *Philologiae Turcicae Fundamenta (PTF)* 2 (1964)

Erst im Jahre 1814 untersuchte Dr. Robert Pinkerton<sup>42</sup> von der British and Foreign Bible Society (BFBS) das Manuskript in Leiden und traf schließlich eine Vereinbarung mit der Universität, der zufolge die BFBS das Manuskript als Leihgabe für eine Veröffentlichung erhalten sollte<sup>43</sup>. Wenig später traf Pinkerton mit dem ehemaligen preußischen Gesandten in Istanbul, Baron Heinrich von Diez (1751–1817), zusammen. Dieser hatte während seiner Zeit als Gesandter bei der Hohen Pforte tiefgehende Kenntnisse der türkischen Sprache erworben. Von Diez erklärte sich bereit, das Manuskript für den Druck durchzusehen und begann seine Arbeit noch im selben Jahr. Als er jedoch schon 1817 überraschend starb, waren nur die ersten vier Bücher Mose überarbeitet worden. Die BFBS konnte nach dem Tode von Diez' den französischen Orientalisten Jean Daniel Kieffer (1767–1833)<sup>44</sup> für die Fortführung der von Heinrich von Diez begonnenen Arbeit verpflichten. Das Manuskript Bobowskis wurde daher zu Kieffer nach Frankreich gebracht. Als Ergebnis konnte im Mai 1819 in Paris eine osmanisch-türkische Ausgabe des Neuen Testaments in den Druck gegeben werden<sup>45</sup>. Im Jahre 1827 wurde, ebenfalls in Paris, eine Ausgabe der gesamten Bibel veröffentlicht. Nach dem Abschluß der Arbeiten wurde Bobowskis Manuskript nach Leiden zurückgesandt<sup>46</sup>.

In den folgenden Jahrzehnten wurden immer wieder Überarbeitungen und neue Editionen der osmanisch-türkischen Bibel herausgegeben. 1853 wurde von Turan Efendi eine Ausgabe vorgelegt und 1857 eine weitere von James W. Redhouse<sup>47</sup>. Nach ihnen war es der Linguist Wilhelm G. Schauff-

---

819–835; Robert F. M. Anhegger, Hurufumuz Yunanca. Ein Beitrag zur Kenntnis der Karamanisch-türkischen Literatur, in: *Anatolica* 7 (1979–1980) 157–202; ders., Nachfrage zu Hurufumuz Yunanca, in: *Anatolica* 10 (1983) 149–164.

<sup>41</sup> Als armeno-türkische Literatur wird die türkische Literatur in armenischer Schrift bezeichnet. Sie wurde sowohl von den turkophonen Armeniern Anatoliens, als auch von den Armeniern des Balkans und Südrußlands (hier als armeno-kiptschakische Literatur bezeichnet) hervorgebracht. Vgl. Hayk Berbérian, *La littérature arméno-turque*, in: *PTF* 2 (1964) 809–819; Omeljan Pritsak, *Armenisch-Kiptschakisch*, in: *PTF* 1 (1959) 81–85; Jean Deny – Edward Tryjarski, *La littérature arméno-kiptchak*, in: *PTF* 2 (1964) 801–808.

<sup>42</sup> R. Pinkerton hatte als Missionar für die Edinburgh Missionary Society in Karas gearbeitet und war an der Gründung der St. Petersburger und Moskauer Bibelgesellschaft beteiligt. Clogg (wie Anm. 37) 58–63.

<sup>43</sup> Riggs (wie Anm. 13) 239; Nilson (wie Anm. 37) 133; Clogg (wie Anm. 37) 80.

<sup>44</sup> Kieffer stammte aus Straßburg und war 1796 als Dolmetscher der französischen Gesandtschaft nach Istanbul gesandt worden. Nachdem sich die Beziehungen Frankreichs zum Osmanischen Reich verschlechterten, war Kieffer in Istanbul inhaftiert worden und erst 1803 nach Frankreich zurückgekehrt. Später arbeitete er als Professor für türkische Sprache am Collège de France. Riggs (wie Anm. 13) 239 f.; Clogg (wie Anm. 37) 80; Lüttichau (wie Anm. 12) 20 f.

<sup>45</sup> Riggs (wie Anm. 13) 239; Nilson (wie Anm. 37) 133; Samuel Lee, *Remarks on Dr. Hendersons' Appeal to the Bible Society, on the Subject of the Turkish Version of the New Testament printing at Paris in 1819. To which is added, an Appendix, containing certain Documents on the Character of that Version by the Rev. S. Lee, Cambridge 1824.*

<sup>46</sup> Riggs (wie Anm. 13) 240; Lüttichau (wie Anm. 12) 11; Nilson (wie Anm. 37) 133.

<sup>47</sup> Riggs (wie Anm. 13) 239; Sir James W. Redhouse (1811–1892) war ein britischer

ler der sich der Neubearbeitung der türkischen Bibel annahm<sup>48</sup>. Als Ergebnis seiner Tätigkeit wurden 1862 die Apostelgeschichte, 1866 das gesamte Neue Testament und 1868 eine Überarbeitung einer eigenen Ausgabe der Psalmen gedruckt. Alle der genannten Ausgaben fußten auf Bobowskis Werk<sup>49</sup>.

In den Jahren 1832 bis 1839 fertigte Henry D. Leeves (–1845)<sup>50</sup> auf Korfu eine karamanisch-türkische Version des Neuen Testaments an, die ebenfalls auf der Grundlage von Bobowskis Arbeit beruhte und in Athen erschien<sup>51</sup>. Leeves' karamanisch-türkische Version wurde ihrerseits zunächst 1856 von Constantinides Philadelphéos und 1869 von Elias Riggs überarbeitet<sup>52</sup>. In den Jahren 1881 bis 1884 fertigten Riggs, Alexander Thomson, Georgios Kazakos und Avedis Assadourian eine weitere karamanisch-türkische Fassung der Bibel an.

Eine armeno-türkische Übersetzung des Neuen Testaments war zunächst 1819 von der russischen Bibelgesellschaft, unabhängig von der Arbeit Bobowskis, ausgeführt worden. Ende des 19. Jahrhunderts wurden allerdings von einer Kommission, die von den Missionsgesellschaften eingerichtet worden war, Neuübersetzungen der gesamten Bibel, sowohl für das Osmanisch-türkische, als auch für das Karamanisch-türkische sowie das Armeno-türkische, auf der Grundlage der Bibelübersetzung Bobowskis, angefertigt. Das Überarbeitungskomitee wurde 1873 in Istanbul eingerichtet und bestand aus Wilhelm G. Schauffeler, Dr. Riggs und Dr. George F. Herrick vom American Board<sup>53</sup>, R. H. Weakley von der Kirchlichen Missionsgesellschaft in Izmir, sowie den türkischen Übersetzern Şükri Efendi und Şemsi Efendi<sup>54</sup>. Als Ergebnis der Arbeit konnte 1875 eine revidierte Ausgabe des Neuen Testaments vorgelegt werden und im Mai 1878 eine überarbeitete Version

---

Lexikograph, der die bedeutendsten Wörterbücher der englischen und türkischen Sprache im letzten Jahrhundert herausgab.

<sup>48</sup> Schauffler stammte aus dem russischen Odessa und war Musiker und Linguist. Er studierte später in den Vereinigten Staaten Theologie und wurde schließlich Missionar. Riggs (wie Anm. 13) 242; Nilson (wie Anm. 37) 134.

<sup>49</sup> Lediglich Schaufflers Ausgabe der Psalmen war eine eigenständige Übersetzung gewesen, die sich nicht auf den Text Bobowskis stützte.

<sup>50</sup> Eric MacCoy North, *The Book of A Thousand Tongues. Being some Account of the Translation and Publication of All or Part of the Holy Scriptures into more than a Thousand Languages and Dialects. With over 1100 Examples from the Text*, New York 1938, 335; Riggs (wie Anm. 13) 240 f.; Eckmann (wie Anm. 40) 827 f.

<sup>51</sup> Riggs (wie Anm. 13) 240 f.

<sup>52</sup> Eckmann (wie Anm. 40) 831.

<sup>53</sup> Eigentlich „American Board of Commissioners for Foreign Missions“; William Ellsworth Strong, *The Story of the American Board. An account of the first hundred years of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, New York-Chicago 1910; Peter Kawerau, *Amerika und die Orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der Amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens (= AKG 31)*, Berlin 1958; Fred Field Goodsell, *You shall be my witnesses. An interpretation of the history of the American Board 1810–1960*, Boston 1959.

<sup>54</sup> Riggs (wie Anm. 13) 243. Später arbeiteten im Überarbeitungskomitee noch ein Kurde namens Keyfi Efendi und ein protestantischer armenischer Geistlicher, Avedis Konstantian, als Übersetzer mit.

der gesamten Bibel<sup>55</sup>. Nach weiteren Überarbeitungen erschien 1885 eine osmanisch-türkische Fassung, 1888 eine armeno-türkische<sup>56</sup> und 1905 eine karamanisch-türkische<sup>57</sup>.

Mit der Schriftreform der Kemalisten im Jahre 1928<sup>58</sup> war es erforderlich geworden, auch eine neue türkische Ausgabe in lateinischen Lettern vorzulegen. Die Istanbuler Vertreter des American Board stellten sich dieser Herausforderung und wenig später wurden verschiedene Übersetzer gefunden, die die Aufgabe ausführten. Die Ausgabe der osmanisch-türkischen Bibel wurde erneut überarbeitet. Im Jahre 1933 konnte das Neue Testament in modernem Türkeiitürkisch vorgelegt werden, 1941 die gesamte Bibel<sup>59</sup>. Seitdem wurde die türkische Bibelübersetzung ständig neu bearbeitet und an die Sprache der Gläubigen angepaßt. Allerdings ist auch diesen Neubearbeitungen gemein, daß sie in ihrer Gesamtheit direkt oder indirekt auf die Bibelübersetzung des A(da)lbert Bobowski zurückgehen.

<sup>55</sup> Riggs (wie Anm. 13) 244.

<sup>56</sup> Nilson (wie Anm. 37) 135.

<sup>57</sup> Κιτάπη Μουκαττές γιάχοτ "Αχτη 'Ατήκ ιλέ "Αχτη Τζετίτ γιάνι παλαιά βέ Νέα Διαθήκη, İstanbul 1905; Nilson (wie Anm. 37) 135; alle drei Ausgaben erschienen in Istanbul.

<sup>58</sup> Herbert Wilhelm Duda, Die neue Lateinschrift in der Türkei, in: OLZ 1929, Nr. 6, 441–453, und 1930, Nr. 6, 399–413.

<sup>59</sup> Riggs (wie Anm. 13) 246–248; E. Gueron, Visser't Hooft, Patriarch Confer, in: CCen 66, Nr. 50, 14. Dezember 1949, 1495; Nilson (wie Anm. 37) 136.

## Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Irene Dingel, Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Saarstraße 21, 55099 Mainz

Peter Gemeinhardt, An der Schäferbuche 13a, 35039 Marburg

Dr. Achim Hack, Universität Regensburg, Historisches Seminar, Abteilung für Mittelalterliche Geschichte, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg

Dr. Michael Knüppel, Kasselerstraße 54, 34246 Vellmar

Dr. Frans Pieter van Stam, Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam

Privatdozent Dr. Johann Anselm Steiger, Johann-Gerhard-Forschungsstelle, Universität Heidelberg, Praktisch-Theologisches Seminar, Karlstraße 16, 69117 Heidelberg

Prof. Dr. Peter Walter, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für Systematische Theologie, Postfach, 79085 Freiburg

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

*Traditio Augustiniana*. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Adolar Zumkeller und Achim Krümmel (= Cassiciacum 46), Würzburg (Augustinus Verlag) 1994, 597 S., kt., ISBN 3-7613-0176-6.

Der reichhaltige und bunte Blumenstrauch für den Geehrten vereinigt Beiträge zur Lehre Augustins, wie den von C. Mayer (*Confessio – Der Weg des Christen aus der Verflochtenheit von Schuld und Schuldgefühlen bei Augustinus*) und den von T. van Bavel (*Hoffen für andere bei Augustinus*), sowie Darlegungen zur Rezeption Augustinus bis zum Ende des Mittelalters und in der Neuzeit. Dem Anliegen des Würzburger Augustinus-Instituts werden die Aufsätze zur Theologie und Geschichte des Augustinerordens gerecht.

W. Eckermann befaßte sich über viele Jahre mit der Tradition und Rezeption Augustins im Mittelalter und der Neuzeit. Zudem befaßte er sich in größeren Werken und kleineren Beiträgen mit der Theologie einzelner Augustiner und der Geschichte des Augustinerordens wie z.B. „Gottschalk Hollen – Leben, Werke und Sakramentenlehre“ (1967) „Eine unveröffentlichte historische Quelle zur Literaturgeschichte der westfälischen Augustiner des Spätmittelalters“ (1971) oder „Neue Dokumente zur Auseinandersetzung zwischen Johann von Staupitz und der Sächsischen Reformkongregation“ (1977). Aus diesem Grund wurden in die Festgabe auch Beiträge aufgenommen, die sich mit theologischen Fragen bei Mitgliedern des Augustinerordens oder mit dessen Historie beschäftigen. D.h., die Festschrift reflektiert thematisch die wissenschaftliche Arbeit des Gelehrten. Man mag die Zufälligkeit und Beliebigkeit einer Festgabe skeptisch beurteilen, doch in diesem Fall bietet das Buch einen dosierten Einblick in die augustiniische Wirkungsgeschichte und in das, was der Augustinerorden daraus gemacht hat. So ist das Buch zugleich ein geschichtlicher Rechenschaftsbericht über die wissenschaftlichen

Bemühungen eines bedeutenden Ordens, der von Anfang an die Geisteswissenschaften in Europa förderte in der *Traditio Augustiniana*, man könnte sagen ein Leistungspegel, der beeindruckt. Von den 24 Einzelbeiträgen sei pars pro toto K. J. Lesch: „Die Rezeption von Augustins Schrift ‚De catechizandis rudibus‘ durch die katholische Religionspädagogik der Aufklärungszeit“ herausgegriffen, weil der Augsburger Lehrstuhl für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik dieses Thema bereits aufgegriffen hatte. Nach Lesch fällt auf, daß sich Augustins katechetische Grundsätze am Ende der Aufklärungsepoche einer gesteigerten Aufmerksamkeit erfreuten.

„De catechizandis rudibus“ ist ein richtungweisendes katechetisches Werk. Auch für die Gestaltung des heutigen Religionsunterrichts kann Augustinus hilfreiche theologische und didaktische Denkanstöße vermitteln. Doch gibt Lesch zu bedenken: Die heutige Trennung zwischen Gemeindekatechese und schulischem Religionsunterricht bewirkt zusehens die Abhebung vom augustiniischen Taufunterricht für Taufbewerber, also nicht Augustinus *redivivus*, sondern Augustinus reformandus.

Augsburg

Wilhelm Gessel

Alfons Maria Schneider: *RETICVLVM*. Ausgewählte Aufsätze und Katalog seiner Sammlungen, herausgegeben von Hans Reinhard Seeliger (= Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsbd. 25), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1998, 358 S., Frontispiz, 29 Tafeln, Ln. geb., ISBN 3-402-08109-1.

Das Fach „Christliche Archäologie“, institutionell wie wissenschaftsmethodisch in stets neu zu bestimmender Weise zwischen Theologie, Kirchengeschichte, Klassischer Archäologie und byzantinischer Kunstgeschichte situiert, hat es ge-

rade wegen seiner Zwischenstellung in diesem Jahrhundert an den Universitäten und mit den benachbarten Fachgebieten nicht immer leicht gehabt. Um so mehr ist Hans Reinhard Seeliger zu danken, daß er ausgewählte Aufsätze von einem der wichtigsten Vertreter dieses Faches in unserem Jahrhundert gesammelt und herausgeberisch betreut hat. Der Band wird mit einer Biographie und einer Bibliographie Alfons Maria Schneiders (1896–1952) aus der Hand Seeligers eröffnet (3–36 bzw. 37–53). Schneiders Lebensweg wurde nicht nur durch die problematische Situation des Faches geprägt, sondern vor allem auch durch die Schwierigkeiten, in die ein als engagierter Archäologe arbeitender geweihter Priester mit seiner Kirche und ein Gegner des Nationalsozialismus dazu nach 1933 mit den staatlichen Kultusbehörden geraten mußte. Schließlich war er spätestens seit 1933 ein kranker Mann (17), und mehrere Versuche, ihn auf Dozenturen und Lehrstühle zu bringen, scheiterten.

Seeliger dokumentiert ausführlich die mannigfaltigen Konflikte Schneiders mit seinen kirchlichen Oberen in Freiburg; vielleicht hätte man gelegentlich diese Kontroversen und die seelische Lage des Gelehrten mit größerer Zurückhaltung behandeln sollen, zumal dann, wenn aus dem Dickicht von Verleumdungen und Erwägungen keine Klarheit mehr zu gewinnen ist (vgl. z.B. 5 Anm. 13: Seeliger erwägt eine psychologische Deutung der Entscheidung Schneiders, sich zum Priester weihen zu lassen). Man kann auch darüber streiten, ob allgemeine Urteile etwa über „die Untugend der religionsgeschichtlichen Schule, vorschnelle Abhängigkeiten und Entwicklungslinien zu konstruieren“ (5: Seeliger spricht von einer „bis heute noch nicht gänzlich bestandenen Versuchung des Denkens“) oder über das Halten von Hunden (31) und die Gestaltung von Anmerkungen (32) in einen solchen Abriß gehören. Nach Seeliger war Schneider „vielleicht (...) auch kein besonders frommer Priester“ (31), aber Menschen, die den Gelehrten kannten, bestätigen einem, was man nach der Lektüre des vorliegenden Bandes ohnehin ahnt: Er war offenbar ein frommer Katholik, der gerade auch seine Kritik an der Kirche von diesem Hintergrund aus vorbrachte. – Diese kritischen Bemerkungen sollen aber nicht falsch verstanden werden: Der Herausgeber referiert präzise Schneiders Tätigkeiten am Orientalischen Institut der Görres-Gesellschaft in Jerusalem (1929–1936), seine Vorarbeiten für

ein *Corpus Basilicarum Palaestinae* und die diversen Arbeiten in Istanbul und der übrigen Türkei.

Der Band ist in drei Hauptteile gegliedert: Auf drei Reiseberichte (57–65) folgen siebenundzwanzig Aufsätze zu den Rubriken „*Historia religionum* und *Romana*“ (69–95), „Vorarbeiten zum *Corpus Basilicarum Palaestinae* und andere *Palaestiniensia*“ (96–204), „*Constantinopolitana*“ (205–274) sowie „*Varia*“ (275–321), die hier selbstverständlich nicht alle aufgezählt werden können. Einen letzten Hauptteil bildet der Katalog der Sammlungen Schneiders (neben dem Bonner Magierkrug vor allem Ringe, Münzen und Bleisiegel), die sich heute weitgehend im Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike an der Universität Bonn befinden und weitgehend unpubliziert waren (342–358; für die Katalogisierung hat Seeliger sich der Mithilfe von fünf Kolleginnen und Kollegen verschert).

Die recht schwierige Aufgabe, Aufsätze eines Gelehrten, der 1952 starb, im Jahre 1998 weitgehend unverändert herauszubringen, hat Seeliger mit Umsicht gelöst; er hat sich zu kurzen, etwa viertelseitigen Referaten des Forschungsstandes mit Literaturangaben entschlossen. Freilich lassen sich vor allem an dieser Stelle, wo sich der Unterschied zwischen einem reinen photomechanischen Nachdruck, einem schlichten Neusatz und einer sorgfältig betreuten Neuauflage am ehesten zeigt, Ergänzungen und Korrekturen anbringen – vor allem Schneiders Aufsätze über Kirchen im Heiligen Land hätte Seeliger sorgfältiger kommentieren müssen, um den gegenwärtigen Forschungsstand mit knappen Strichen nachzutragen:

Hier fehlen häufig neuere Informationen und Literatur: So stimmen beispielsweise die Kenntnisse des Herausgebers über die Präsentation des Ausgrabungsbefundes in St. Peter in Gallicantu aus einem Übersichtswerk des Jahres 1978 (10 Anm. 57; der Komplex wurde in den vergangenen Jahren durchgreifend renoviert und wird auch erneut ergraben). Essentielle neuere Literatur ist nicht berücksichtigt: Seeliger nennt zwar das „*Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*“ von Asher Ovadia (Theoph. 22, Bonn 1970) samt den Nachträgen (unvollständig: 10 Anm. 55; vollständig im Abkürzungsverzeichnis IX), nicht aber das schlechterdings unentbehrliche Ortsinventar von Yoram Tsafir, Leah Di Segni und Judith Green unter dem Titel „*Tabula Imperii Romani. Iudaea – Palaestina. Eretz*

Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods" (Jerusalem 1994), das zu jeder Ortslage die antiken Belege und die moderne Sekundärliteratur enthält. Auch das vorzügliche Sammelwerk von Klaus Bieberstein und Hanswulf Bloedhorn (Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, TAVO.B 100/1-3, Wiesbaden 1994) wird nicht erwähnt, obwohl dies z.B. für die im Aufsatz „Zu einigen Kirchenruinen Palästinas“ (123-135 = OrChr 30, 1933, 152-160) erwähnten Kirchenreste im Jerusalemer Stadtviertel Abū Tōr einschlägig gewesen wäre, denn „die Kirche auf dem Dschebel Abu Tōr bei Jerusalem“ wird jetzt allgemein mit der literarisch bezeugten Procopius-Kirche identifiziert (Bieberstein/Bloedhorn, Bd. 2, 76). Die „Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land“ wird nicht nach ihrer neuesten, weitgehend überarbeiteten, sondern nach der ersten Auflage von 1978 zitiert. Die Jerusalemer Handschrift der Helena-Legende (BHG 364) kann Schneider kaum 1932 entdeckt haben (so aber Seeliger, 12), da aus ihr schon 1886 von Vasilievskij und 1905 von Nau publiziert wurde (bibliographische Angaben bei F. Halkin [Ed.], Bibliotheca Hagiographica Graeca, SHG 8a, Brüssel<sup>3</sup> 1957, 122).

Ich stelle einige weitere Bemerkungen zu einzelnen wichtigen Ortslagen zusammen: 1934 äußerte sich Schneider zur Kathismakirche, die er auf dem „chirbet abu brēk“ lokalisierte (JPOS 14, 1934, 230f.; ebenso sein Hinweis in einem weiteren Aufsatz, bei Seeliger 110 Anm. 13), d.h. in Abū Bureik/Rāmat Rāhēl, jetzt ist sie freilich bei Straßenbauarbeiten in Bir Qādis-mū direkt an der Straße zwischen Jerusalem und Bethlehem (und damit weit unterhalb von Rāmat Rāhēl) angegraben worden. Die Beobachtungen des nach wie vor grundlegenden Aufsatzes „Bethel und seine altchristlichen Heiligtümer“ (96-102 = ZDPV 57, 1934, 186-190) könnten heute im Gelände nur nachvollzogen werden, wenn man in den Nachbemerkungen eine detailliertere Karte (in der Art von ZDPV 38, 1915, 18) beigegeben hätte; auf den Karten des Survey of Israel im Maßstab 1: 100 000 findet sich Hīrbet el-Maḳarīn nicht (einschlägig ist Blatt 7/8). Zum Aufsatz über „die Kirche von Eṭ-Ṭajjibe“ (117-122 = OrChr 28, 1931, 15-22) hätte man (wie zu anderen Ortslagen) auf die feinen Beobachtungen des verstorbenen Nestors der franziskanischen Archäologie im Heiligen Land, Bellarmino Bagatti, hinweisen können (B.B., Antichi Villaggi

Cristiani di Samaria, SBF.CMi 19, Jerusalem 1979, 31-36); die von Schneider mehrfach erwähnte Kirche des Theodosius-Klosters mit einer Trikonchenanlage (Dêr Dôsi: 119) südöstlich von Jerusalem wurde vollständig mit einer modernen Kirche überbaut. Auch für die „Kirchen in und um El-'abūd“ (Schneider, 125-127) und die „Kirche in el-Messani“ (127-129) hätte man Bagattis Buch heranziehen sollen ('Abūd: aaO., 117-121 ist ein korrigierter Nachdruck des von Seeliger 129 erwähnten Aufsatzes; fig. 45 auf p. 29\* bietet die Skizze, die Voraussetzung für jeden eigenen Besuch der Ortslage ist; Hīrbet el-Messani: 87f.).

Besonders unbefriedigend ist die Nachbemerkerung Seeligers zu Schneiders Aufsatz „Das byzantinische Gilgal (chirbet mefdschir)“ (136-141 = ZDPV 54, 1931, 50-59) ausgefallen. Hier hätte der Herausgeber wesentlich mehr sagen müssen: Gewiß ist „bei der Identifikation der Anlage von chirbet mefdschir als Gilgal (...) die Wissenschaft SCHNEIDER nicht gefolgt“ (Seeliger, 141), denn es handelt sich bei Hīrbet el-Mefḡir ja um nichts anderes als das jedem Touristen wohl vertraute berühmte omayyadische Wüstenschloß bei Jericho, das 1935-1948 im Auftrag des palästinischen Antikendepartements von R. W. Hamilton ausgegraben wurde und dessen ornamentaler Baudekor sich gegenwärtig im Jerusalemer Rockefeller-Museum befindet (cf. R. W. Hamilton, Khirbet al Mafjar, Oxford 1959). Schneiders von Bliß übernommener Plan (Abb. 3, 139) zeigt den Hof des Palastes vor seiner Ausgrabung und entspricht daher überhaupt nicht mehr dem Befund; auch die Datierungen einiger (nicht aller!) Architekturstücke (136-138) sind falsch - all das hätte Seeliger erwähnen müssen. Auf der anderen Seite hat sich aber Schneiders Polemik gegen die Lokalisierung der Ortslage Gilgal bei eṭ-Telēlāt (139f.) als berechtigt erwiesen; die einstige herausgehobene Gestalt der Ortslage Birket Gilḡūliye/Juljulieh (bei Hīrbet en-Nīle: Koordinaten 196/139 auf Blatt 11/12 des erwähnten Survey) ist inzwischen dem forcierten Ackerbau in der Gegend zum Opfer gefallen. Schneiders Annahme, daß mittelalterliche Pilger die byzantinische Gilgal-Kirche mit den monumentalen Resten des Omayyaden-Schlusses identifiziert haben (140f.), ist vermutlich trotz seiner falschen Lokalisierung des byzantinischen Gilgal dort ebenfalls vollkommen zutreffend: Von diesem Komplex standen größere Ruinen aufrecht, die „Kirche der zwölf Steine“ (spätantike Quellen bei Tsa-

frir/Di Segni/Green, 128) dürfte schon damals weitgehend verschwunden sein, vielleicht deswegen, weil die auf der Madaba-Karte deutlich sichtbaren wunderkräftigen Steine bereits von wem auch immer zum Schaden des Bauwerks entfernt worden waren.

Noch einige abschließende Hinweise zu den Aufsätzen über palästinische Ortslagen: Die Inschrift der Kirche von bêt Ša'ār (178 = ZDPV 61, 1938, 96f.) ist wieder publiziert in SEG VIII nr. 238; vgl. B. Bagatti, *Antichi Villaggi di Guidea e Negev*, SBFCMi 24, Jerusalem 1983, 51–54; die Datierung der Inschrift der „Parthenoskirche zu Madaba“ (176f. Anm. 12) ist seit Arbeiten in der Kirche zu Beginn der achtziger Jahre nicht mehr umstritten (M. Piccirillo, *Chiese e Mosaici di Madaba*, SBFCMa 34, Jerusalem 1989, 47f.:  $\mu\upsilon\eta$   $\Phi\epsilon\beta\rho\upsilon\alpha\alpha\eta\theta\omicron$   $\epsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\lambda$   $\text{O}\Delta$   $\iota\upsilon\delta$ ( $\iota$ )( $\kappa$ )( $\tau$ \omega\acute{\nu}\omicron\varsigma)  $\epsilon$ ); zur Frage der dreiapsidalen Kirchen (185f.) hätte verwiesen werden müssen auf Renate Rosenthal-Heginbottom, *Die Kirchen von Sobota und die Dreiapsidenkirchen des Nahen Ostens*, Wiesbaden 1982; für die Theotokoskirche auf dem Garizim vgl. auch meine Bemerkungen unten im vorletzten Abschnitt (S. 263 f.); man hätte mindestens die seit Schneiders Aufsatz neu gefundenen Oktogonalanlagen in Caesarea Maritima und Bir Qādismū erwähnen müssen.

Schneider hat 1934/1935 an der Istanbuler Hagia Sophia und in der sogenannten „Konzilskirche“ von Nicaea/Iznik gegraben, Seeliger druckt vier Aufsätze zu diesem Themenbereich. Angesichts der sorgfältigen und reichlichen Literaturhinweise zur Konstantinopolitaner Kirche (18 Anm. 115; 215) und zu anderen Bauten, die Schneider (mit) ergraben hat, hätte die Marburger Dissertation von Sabine Möllers (*Die Hagia Sophia in Iznik/Nikaia*, Alfter 1994) erwähnt werden müssen, die sich ausführlich und kritisch mit Schneiders Rekonstruktion der Baugeschichte auseinandersetzt (11–13, 68f.). – Ein besonders bedeutungsvoller Aufsatz Schneiders ist sein Beitrag „Liturgie und Kirchenbau in Syrien“ (287–303 = NAWG.PH 1949, 45–68), weil er hier die Aufmerksamkeit auf das im Westen in deutlichem Abstand zum Altar im Osten gelegene Bema lenkt, das sich gegenwärtig in etwa fünfzig syrischen Kirchen nachweisen läßt, und Texte zusammenstellt, die die liturgische Funktion dieses Bemas besser verstehen lassen. Seeliger konzentriert sich bei seinen Literaturnachträgen (303) mit Recht auf diesen Komplex, ich notiere noch: H. Selhorst, *Die Platzanordnung im*

Gläubigenraum der altchristlichen Kirche, Diss. theol., Münster 1931. Außerdem hat die von Seeliger erwähnte Grazer Dissertation von Erich Renhart (*Das syrische Bema. Liturgisch-archäologische Untersuchungen*, GrTS 20, Graz 1995) nochmals die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß die meisten Bemas mit einer transversalen Absperrung der Kirche verbunden waren; darüber schreibt Schneider nichts, obwohl sich an diese archäologische Beobachtung natürlich die Frage anschließt, ob der Altarraum in diesen syrischen Kirchen nicht möglicherweise bis zu eben dieser Absperrung und damit bis in die Mitte der Kirche ausgedehnt war. Da sich die Absperrung auch in Kirchen kleiner Dörfer wie Qirq bize findet (Ch. Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt/M. 1997, 187–191), stellt sich dann freilich sofort die Frage, woher die Mengen liturgischen Personals gekommen sein sollen, die in dieser Freifläche Platz gefunden hätten.

Natürlich kann man bei solchen Auswahlen immer auch nach Texten fragen, die nicht aufgenommen wurden. So ist die vierzigseitige Druckausgabe der Dissertation unter dem Titel *Refrigerium* von 1928 selten; Alfred Stuber (*Refrigerium Interim*. Die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabkunst, Theoph. 11, Bonn 1957) bezieht sich ständig auf sie. Auch Schneiders Probevorlesung über „Syrisch-palästinensischen Kirchenbau“ (17 Anm. 109) hätte man gern gelesen oder wenigstens erfahren, warum der Herausgeber sie nicht abgedruckt hat, ebenso den schroffen Aufsatz über St. Peter in Gallicantu (OrChr 26, 1930, 175–190), der „ihm (...) im Heiligen Land und darüber hinaus nicht nur Freunde eingetragen hat“ (Seeliger, 10). Dafür hätte der frühe und wenig originelle Aufsatz „Zur Geschichte des ‚Madonnenkultes‘“ (69–74 = Kölnische Volkszeitung Nr. 275 vom 13.4.1921), eine Auseinandersetzung mit Friedrich Heiler, nicht unbedingt wieder gedruckt werden müssen.

Der Band ist sorgfältig betreut worden, der Herausgeber hat vor allem die bibliographischen Angaben auf den Stand der Reihe gebracht, nur bei den Photographien hätte man vielleicht gelegentlich versuchen sollen, die alten Aufnahmen technisch aufzubereiten und unter Umständen auch etwas größer zu publizieren.

Bei den Abbildungen zum Aufsatz über „Römische und byzantinische Bauten auf dem Garizim“ (187–204 mit Tafeln 11/12) ist das zwar dankenswerterweise gegen-

über der Erstveröffentlichung in den „Beiträgen zur biblischen Landes- und Altertumskunde“ von 1951 gelungen (auch Abb. 1 auf 193 wurde eingenordet, im Original 219 ohne Angabe, aber nach Süden orientiert), aber ob man die etwas unbeholfene Rekonstruktion der Außenansicht der byzantinischen Kirche in Schneiders Handzeichnung (203 = 233) wirklich reproduzieren mußte, wo doch in einem von Seeliger genannten Band (Y. Magen, *The Church of Mary Theotokos on Mt. Garizim*, in: Y. Tsafir [Ed.], *Ancient Churches Revealed*, Jerusalem 1993) technisch perfektere und archäologisch präzisere Pläne sowie Grund- und Aufrisse vorliegen (p. 84–88), die auch nicht in jeder Bibliothek so leicht wie Seeligers Band zur Hand sein dürften? – Wünschenswert wäre auch gewesen, so schlichte Angaben wie „MIGNE PL 38, 1413“ (76 Anm. 14) durch präzise Angaben zu ergänzen: Augustinus, sermo 309 (Karthago). Wenn man die originale Zeilenabteilung bei ILCV 1571 (p. 301 Diehl = Schneider, 97) wiedergibt, lege sich dies Verfahren eigentlich auch für ILCV 1570 (ebd.) nahe, zumal Schneider dies ausdrücklich seiner eigenen Bemerkungen (bei Seeliger: 157) wichtig war. Mal sind die Angaben der Sabas-Vita auf die mustergültige Edition von E. Schwartz (TU 49/2, 1939) umgestellt, mal nicht (143/169), vielfach fehlt die Zitation von leichter zugänglichen und besseren neueren Ausgaben (z.B. 96 Anm. 3: Plerophorien des Johannes von Maiuma; dito die katechetischen Homilien Theodors 290 Anm. 30, von Schneider „Liturgieerklärung“ genannt), oder der Herausgeber ergänzt Schneiders Stellenangabe einfach durch die Migne-Paginierung (237f.). Gänzlich überflüssig sind allgemeine Hinweise auf eine neue Textausgabe ohne präzise Nachweise der von Schneider zitierten Passagen (288 Anm. 27 nennt Seeliger gleich drei Sources-Chrétiennes-Bände; hier hätte zur Identifikation des Zitates von Schneider einer gereicht: Const. App. II 57,3–16 [SC 320, 312,9–316,75 Metzger, stark gekürzt]).

Das Abkürzungsverzeichnis ist nicht ganz vollständig, leider fehlen auch alle Register; gelegentlich finden sich im Text kleinere Fehler und Versehen (so muß es 12 Anm. 67 „ZNW“ und nicht „ZDPV“ heißen; 204 „Encyclopedia“). – Die vorstehenden kritischen Bemerkungen und ergänzenden Hinweise wollen aber die Leistungen des Herausgebers, vor allem seine Initiative, Schneiders Arbeiten wieder zugänglich zu machen, dann aber auch seine Bemühungen um diese Texte, nicht

schmälern; aber man kann schlecht die Neuausgabe der Werke eines überaus zuverlässigen, äußerst kritischen und höchst peniblen Gelehrten kommentarlos anzeigen und so dessen Qualitätsstandards signifikant unterbieten. Außerdem will Seeliger mit der Wiederveröffentlichung der Aufsätze Schneiders „an eine große Zeit der deutschen Christlichen Archäologie im heutigen Israel (...) erinnern und (...) die Aufmerksamkeit erneut auf den dortigen Denkmälerbestand (...) lenken“ (IV) – man muß aber dann verlangen, daß zunächst die seither erschienenen Arbeiten der im Lande wohnenden und arbeitenden Archäologen in vollem Umfang zur Kenntnis genommen (und anderen zur Kenntnis gebracht) werden.

Jena Christoph Markschieß

Irena Backus (Hrsg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists, I–II*, Leiden – New York – Köln (E. J. Brill) 1997, 29, 1078 S., Ln. geb., ISBN 90-04-09722-8.

Wissenschaftsgeschichtliche Studien und Untersuchungen zur Rezeptionsgeschichte der Kirchenväter haben derzeit Konjunktur. Von Irena Backus, der Direktorin des „Institut d'histoire de la Réformation“ in Genf, wurde ein stattliches Sammelwerk inanguriert und herausgegeben, das einen weiten Bogen vom Hochmittelalter bis in das frühe achtzehnte Jahrhundert schlägt. Wie schon im Vorwort angekündigt wird (XI), ist es als Kompendium angelegt und enthält daher ausführliche Register; Vollständigkeit wird gleichwohl (z.B. in den Fußnoten) nicht angestrebt. Frau Backus bietet (gleichfalls im Vorwort) dankenswerterweise auch eine knappe Zusammenfassung der Aufsätze und ihrer wichtigsten Thesen, die schnelle Orientierung ermöglicht. Die Beiträge werden in der Regel durch ausführlichere Bibliographien abgeschlossen; einzelne Untersuchungen bieten sogar Statistiken und Grafiken, um die Kirchenväterbenutzung eines Werkes zu illustrieren (z.B. Jean Werckmeister, *The Reception of the Church Fathers in Canon Law*, [51–81] 66–70 zum *Decretum Gratianum*). Durch diese spezifische Anlage bleiben nur wenig Wünsche an die Bände als solche offen; im zeitlichen Kontext des Melancthon-Jubiläums überrascht freilich besonders das Fehlen eines eigenen Abschnittes über den Wittenberger Gelehrten. Diese Lücke wird aber

schon allein dadurch ausgeglichen, daß sich im Werk einige wichtige Untersuchungen zu bislang weniger behandelten Themata finden, beispielsweise ein ausführlicher Aufsatz zur Rezeption der Kirchenväter in der *devotio moderna* (N. Staubach, *Memoires pristinae perfectionis, The Importance of the Church Fathers for Devotio moderna*, 405–469). Dieser Beitrag bleibt auch nicht bei der Frage literarischer Rezeption stehen, sondern stellt bildungssoziologische Fragen, untersucht die Bibliotheken der Gemeinschaften auf ihre patristischen Bestände (416–420) und stellt Leseordnungen, Exzerpt- und Übersetzungspraktiken (420–440) zusammen. Im folgenden sollen nicht alle sechsundzwanzig Beiträge vorgestellt werden, sondern nur einige besonders wichtige oder anderswie für das Gesamtwerk charakteristische referiert und kommentiert werden. Dabei wird sich zeigen, daß viele Aufsätze des Werkes keine originären Forschungsbeiträge leisten, sondern lediglich den gegenwärtigen Forschungsstand präzise referieren – aber was heißt in solchen Zusammenhängen schon „lediglich“? Jedenfalls unterscheidet sich der von Frau Backus betreute Sammelband in diesem Punkt deutlich von den Veröffentlichungen, die unter dem Stichwort „Auctoritas Patrum“ Vorträge von Kolloquien zusammenfassen, die Gerhard May und Alfred Schindler organisieren (A. Schindler/M. Wriedt [Hgg.], *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, VIEG 37, Mainz 1993; L. Grane [Hg.], Bd. 2 Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert, VIEG 44, 1998).

Willemien Otten zeigt (*The Texture of Tradition: The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology*, 3–50), daß die Geringschätzung bestimmter antiker christlicher Autoren (vgl. z.B. das bekannte Urteil über Gregor von Nyssa in den *Libri Carolini* II 17) während der Epoche der sogenannten „karolingischen Renaissance“ nicht unbedingt ein Zeichen der geringen Kenntnis dieser Texte sein muß, sondern durchaus auch durch bestimmte theologische Konzepte erklärt werden kann (21). Außerdem warnt sie davor, Eriugenas stupende Kenntnisse griechischer Autoren allzu schematisch einem „lateinischen Provinzialismus“ (38 f. und 21) dieses Zeitalters gegenüberzustellen. Ihre sorgfältige Nachzeichnung des Verhältnisses von „Schrift“ und „Vätertradition“ bei Eriugena (39–44) sollte, allzumal bei evangelischen Kirchenhistorikern, zu

größerer Zurückhaltung bei Pauschalurteilen führen.

E. Ann Matter untersucht die *Glossa ordinaria* (*The Church Fathers and the Glossa Ordinaria*, 83–111), also einen außerordentlich einflußreichen mittelalterlichen Text, und kann zeigen, wie hier ein gutes Beispiel für mittelalterliche Intertextualität vorliegt, „the conscious borrowing and rearticulating of old material in a new form“ (109), obwohl sich die Verhältnisse unter Umständen von biblischem Buch zu Buch unterscheiden. Frau Matter verweist beispielsweise auf die überraschend häufige Zitation des Origenes in der *Pentateuchglossierung* (87); für die Psalmen stellt sich der Befund schon wieder ganz anders dar.

Jacques-Guy Bougerol resumierte in seinem Beitrag (*The Church Fathers and the Sentences of Peter Lombard*, 113–164) weitgehend nur den altbekannten Forschungsstand, wenn er zeigt, daß die Sentenzen des Petrus Lombardus ihre Theologie in eine Sammlung von patristischen Exzerpten einbetten, die der Lombarde zu weiten Teilen seinen eigenen exegetischen Werken und anderen Sammelwerken wie der *Glossa ordinaria* entnommen hat. Für die Augustinuskenntnisse des Pariser Bischofs ist das schon in den Prolegomena der letzten Sentenzen-Edition gezeigt worden (115 f.), für andere Väter folgt Bougerol Bradys Artikel „Pierre Lombard“ (*DSp* 12, 1986, 1604–1612).

Barbara Fleith referiert für die *Legenda aurea* ebenfalls präzise den Stand der Diskussion (*The Patristic Sources of the Legenda Aurea: A Research Report*, 231–287; für die meisten Kapitel ist die Darstellung in Form von knappen tabellarischen Übersichten zur Quellenbenutzung aufgrund bisheriger Untersuchungen angelegt: 251–282). Die Autorin kann aber außerdem ein interessantes Forschungsprojekt und dessen erste Ergebnisse vorstellen: Durch sorgfältige Analysen einzelner Legenden weist sie nach, daß die in der bisherigen Forschungsgeschichte diskutierten Thesen über die spezifische Art der Quellenbenutzung durch den Autor Jacobus de Voragine noch viel zu undifferenziert angelegt sind: Der Genueser Bischof benutzte eine außerordentlich große Menge von Quellen und fügte sie auf sehr unterschiedliche Weise in sein Werk ein (244 f. und 282 f.); von besonderem Interesse ist in jüngster Zeit die *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* des Jean de Mailly OP (<sup>2</sup>1243) gewesen. Dabei bezog Jacobus seine patristischen Kenntnisse vor allem aus zweiter Hand, insbesondere

aus den *Vitae patrum*, aber auch dem *Speculum* des Vincent von Beauvais (anders noch J. J. A. Zuidweg in einer Amsterdamer Dissertation des Jahres 1941) bzw. dem *Liber Pontificalis*. Außerdem bestätigt sich auch an diesem Punkt eine grundsätzliche Differenzierung des Werkes in kaum modifizierte, allenfalls gekürzte und ansonsten wörtlich aus den Quellen übernommene „Primary legends“, „Commentary legends“, die mit Zitaten und Paraphrasen patristischen Materials aufgefüllt sind (238/282), und „Modern legends“ über zeitgenössische Heilige, über die kaum generalisierende Aussagen möglich sind.

Die Rezeption derjenigen Theologen der christlichen Antike, die Thomas von Aquin *sancti doctores* (und nicht *patres ecclesiae*) nennt, ist nach Leo J. Elders (Thomas Aquinas and the Fathers of the Church, 337–366) dadurch gekennzeichnet, daß Thomas neben den üblichen Kompilationen (345) sowohl auf antike als auch auf zeitgenössische Übersetzungen (z.B. die von Werken des Johannes Chrysostomus durch Johannes Burgundio) zurückgreifen konnte (344). Außerdem scheint er der erste lateinische Theologe des Mittelalters zu sein, der *verbatim* aus Übersetzungen der Akten der ersten fünf Konzilien zitiert, die er offensichtlich in Monte Cassino entdeckt hat. Wie stark Thomas von Augustinus geprägt ist, zeigt bereits eine erhellende statistische Übersicht zur Kirchenväterzitation, die auf dem *Index Thomisticus* beruht (347); man hätte hier an der Trinitätstheologie des Aquinaten zeigen können, an welchen Punkten Thomas auch deutlich von Augustinus abweicht: Bekanntlich spitzt er die Lehre des Augustinus von den innertrinitarischen Relationen deutlich zu und verändert sie so nicht unerheblich; Elders ist hier (358 f.) recht unpräzise. Wichtig an dem Beitrag ist, daß er nicht bei den verbreiteten Schemata stehenbleibt, sondern ausführlich dokumentiert, wie stark Thomas auch griechische Theologie rezipiert (362 f.).

Zu den „großen drei Reformatoren“ bietet das Werk ebenfalls drei instruktive Beiträge: Manfred Schulze behandelt Luther (Martin Luther and the Church Fathers, 573–626); er legt dabei u.a. eine neue Deutung des Institutionenzusammenhangs der im Innendeckel seiner Lombardenausgabe befindlichen Notiz über Augustinus vor (WA 9, 29,1–6). Sie unterscheidet sich von der, die H. Jung-hans 1984 vertreten hat (H.J., Der junge Luther und die Humanisten, AKG 8, Wei-

mar 1984, 97 f.; Schulze, 574 f.). Schulze erwägt eine Augustin-Anspielung in Luthers Wormser Rede (625 Anm. 193) und zeigt außerdem, wie Luther zeitgenössische Theologie unter antiken häresiologischen Klischees wie „Pelagianismus“, „Arianismus“ oder „Nestorianismus“ wahrnahm und entsprechend bekämpfte, ohne auf Unterschiede zu achten (579–593). Es wird auch schön herausgearbeitet, wie stark die christologischen Grundoptionen die Abendmahlsdebatte prägen (588–593). Leider wird zu wenig hervorgehoben, daß vor allem die Darstellungen zur Kirchenväterrezeption Luthers aus der Schule Karl Holls (und natürlich solche von deren Begründer) deutlich von den systematischen Prämissen dieser Theologen überformt worden sind; auch die theologische Zäsur, die die Leipziger Disputation 1519 für Luthers Umgang mit Kirchenvätern impliziert, hätte man m.E. wesentlich deutlicher akzentuieren können – ihr geht bekanntlich eine Enttäuschungsgeschichte voraus, in deren Verlauf Luther immer unzufriedener mit Kirchenväterexegesen wird (bei Schulze 608–610 und 614 f.; merkwürdigerweise fehlt übrigens jeder Hinweis auf Ebelings epochemachende Dissertation).

Frau Backus selbst weist in ihrem Beitrag nach, daß Zwingli ein größeres und „wissenschaftlicheres“ Interesse an den Kirchenvätern als Luther hatte (so im Vorwort, XIX), wobei diese etwas unglückliche Profilierung eines Reformators auf Kosten eines anderen auf das Vorwort beschränkt bleibt. In ihrem Beitrag unter dem Titel „Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers“ (627–660) stellt sie die beiden Reformatoren mit so unterschiedlichen Schwerpunkten dar, wie es die Überlieferungslage erfordert: Während sich Zwinglis patristische Bibliothek und die patristischen Bestände von anderen Züricher Sammlungen einigermaßen rekonstruieren lassen, ist man bei Bucer auf die Analyse seines *Florilegium patristicum* angewiesen.

Johannes van Oort schließlich untersucht die Funktion der Kirchenväter im Werk Calvins (John Calvin and the Church Fathers, 661–700) und demonstriert, daß spätestens seit 1536 der Reformator nach humanistischem Brauch ausführlich patristische Texte studierte (664 f.). Die Funktion des patristischen Argumentes bleibt in den folgenden Jahren gleich (677): Die Reformation befindet sich in Übereinstimmung mit den rechtgläubigen Vätern. Van Oort belegt außerdem die Wirkung der Ekklesiologie Cyprians auf

den Genfer Reformator (687), seine besondere, wenn auch wenig überraschende Orientierung an Augustin (682–684. 689 f.) und den bemerkenswert häufigen Rückgriff auf Cyrill von Alexandrien in trinitätstheologischen und christologischen Kontexten (693f.).

Aus der Menge der Beiträge zu frühneuzeitlichen Themen möchte ich nur drei hervorheben: *Enrico Norelli* (The Authority attributed to the Early Church in the Centuries of Magdeburg and the Ecclesiastical Annals of Caesar Baronius, 745–774) stellt die Magdeburger Zenturien und Baronius' Annalen einander gegenüber und vergleicht ihren unterschiedlichen Umgang mit dem ersten Konzil von Nizäa und seiner Autorität: Die Zenturien insistieren auf der Einberufung des Konzils durch den Kaiser; Baronius betont dagegen (gegen die tatsächlichen historischen Abläufe), daß es vom Papst einberufen wurde (763). Wer sich mit der Edition von patristischen Texten beschäftigt, wird besonders für die Beiträge von *Dominique Bertrand* über die Texteditoren aus dem Jesuitenorden (The Society of Jesus and the Church Fathers in the Sixteenth and Seventeenth Century, 889–950; mit einem lexikalischen Teil und eigenem Namensindex) und von *Daniel-Odon Hurl* über diejenigen aus der Mauriner-Kongregation (The Benedictines of the Congregation of St.-Maur and the Church Fathers, 1009–1038) dankbar sein.

Insgesamt kann man also nur mit Respekt und Dank bekunden, daß die Herausgeberin ihr Ziel, ein Kompendium der Kirchenväterrezeption westlicher Theologie vom zwölften bis in das frühe achtzehnte Jahrhundert vorzulegen, erreicht hat. Es spricht für den Reichtum ihrer Sammlung, daß es in diesem Rahmen weder möglich ist, diese Beiträge ausführlicher vorzustellen noch sie kritisch zu diskutieren. Es finden sich relativ wenige Druckfehler, einer der amüsantesten findet sich auf S. 611: Natürlich muß es 1530 heißen, nicht 1930. Im zweiten Band fehlt eine Innentitelei.

Jena

Christoph Marksches

*Volker Press: Das Alte Reich.* Ausgewählte Aufsätze. Hrg. von Johannes Kunisch (= Historische Forschungen 59), Berlin (Duncker & Humblot) 1997, 688 S., kt., ISBN 3-428-09138-8.

Der 1993 als Tübinger Lehrstuhlinhaber im Alter von erst 54 Jahren gestorbene Frühneuzeithistoriker Volker Press war

ein Allgemeinhistoriker, der lange vor dem Einsetzen der Konfessionalisierungsdebatte der Geschichtswissenschaft die Kirchengeschichtsforschung zum 16. und 17. Jahrhundert durch wichtige Arbeiten bereicherte. Das galt bereits für seine 1970 im Druck erschienene Dissertation „Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619“, die – entgegen dem scheinbar in eine andere Richtung deutenden Untertitel – seitdem für die Religionspolitik Kurfürst Friedrichs III. von der Pfalz und für das Reformiertentum in der Kurpfalz seit 1561/63 unverzichtbar wurde. Gemeinsam mit dem ein Jahr zuvor, 1969, erschienenen und von J. F. Gerhard Goeters herausgegebenen Kurpfalz-Band der Sehlingschen „Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts“ und der darin enthaltenen gewichtigen Einführung des 1996 verstorbenen Bonner Kirchenhistorikers bildete Press' Dissertation einen Meilenstein der neueren und von der Kurpfalz ausgehenden Beschäftigung mit dem Reformiertentum im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts. Dabei war der evangelische Christ Volker Press, dem nach seinem Tod ein katholischer Gelehrter und Weggefährte wie Hans Maier die *Laudatio* hielt, ein kirchengeschichtlich interessierter Allgemeinhistoriker, der nicht im Gegensatz zur theologischen Kirchengeschichtsforschung stand, sondern diese kritisch begleitete und aus sozialgeschichtlicher Perspektive ergänzte.

Zugleich war Press ein Historiker, dessen Werk – darin glich er Historikern wie Otto Hintze oder Gerhard Oestreich – sich weniger in Büchern, sondern vor allem in einer großen und schwer zu überblickenden Fülle weit verstreuter Aufsätze niederschlug. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß sich der Kölner Historiker Johannes Kunisch – auch er ein Weggefährte aus Studien- und Assistententagen – entschlossen hat, einen Teil dieser Beiträge in einer Aufsatzsammlung zusammenzutragen. Press' Tübinger Lehrstuhlnachfolger Anton Schindling wird die wichtigsten Arbeiten von Volker Press zur deutschen Adels- und Territorialgeschichte der Frühen Neuzeit in einem weiteren Band vorlegen.

Der von Kunisch zusammengestellte Band ist den Beiträgen von Volker Press zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte gewidmet. Darunter finden sich wichtige Arbeiten zur Kirchengeschichte, so die Aufsätze „*Adel, Reich und Reformation*“ von 1979 mit der seitdem auch von anderen

übernommenen Unterscheidung von drei Phasen in der Haltung des Adels zur Reformation – spontane Einzelaktionen bis etwa 1530, danach Orientierung im territorialen und im reichspolitischen Rahmen, ab 1555 adelige Konfessionsbildung unter den Bedingungen des Religionsfriedens – und „Soziale Folgen der Reformation in Deutschland“ von 1983. Hier arbeitete Press u.a. die Prägung „eine(s) neuen Typ(s) des Geistlichen“ durch das evangelische Landeskirchentum heraus, bei dem „das Modell des juristisch gebildeten Fürstendiener(s) (...) unverkennbar Pate gestanden“ hatte (S. 468). Press gelangte hier auch schon zu der Einsicht, daß der reformierte Bereich in Deutschland dem lutherischen Landeskirchentum sehr ähnlich war: „Das reformierte Presbyterium, oft als Vorläufer demokratischer Formen gefeiert, unterschied sich nicht wesentlich von den Kirchenjuraten oder Senioren im katholischen bzw. lutherischen Bereich“ (S. 471 f.). Aufnahme gefunden haben auch die Aufsätze „Stadt und territoriale Konfessionsbildung“ von 1980 und „Reformatrische Bewegung und Reichsverfassung“ von 1986.

Daß Press nicht nur die theologische Kirchengeschichtsforschung kritisch zu

begleiten mußte, sondern auch die sozialgeschichtliche, zeigt seine Abhandlung „Luther und die sozialen Kräfte seiner Zeit“ von 1984: „Mir scheint, daß die Tendenz, die städtischen Bürgerbewegungen gegenüber der Obrigkeit zu betonen, übergroß ist – eine Folge von Bernd Moellers grundlegender Studie, die der Autor in dieser Konsequenz sicher nicht gewollt hat. Die Reformation als städtisches Ereignis, die Betonung der genossenschaftlichen Strukturen, des Druckes von unten, von Peter Blickle sogar auf die Dorfgemeinden ausgedehnt und zur ‚kommunalen Reformation‘ (‚Gemeindereformation‘) überhöht, scheint eine wichtige und weiterführende Entdeckung zu sein, der freilich heute die Gefahr einer Überbetonung und einer Konstruktion droht – ein wenig erscheint es, als ob man dem Obrigkeitsstaat gleichsam nachträglich abschwören wollte“ (S. 616 f.). Der Band enthält auch ein Verzeichnis der Schriften von Volker Press, das – um wenigstens ein kritisches Wort zu sagen – die Lexikonartikel (z.B. TRE) nur pauschal nennt und die Rezensionen gar nicht erfaßt, mithin unvollständig ist.

Köln

Harm Kluiting

## Alte Kirche

Brakmann, Heinzgerd: TO ΠΑΠΑ TOIC BAPBAPOIC EPION ΘEION. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum. Bonn (Borengässer) 1994, 8, 213 S., 7 Abb., kt., ISBN 3-923946-24-4.

Der Verfasser dieser Studie hat bereits 1992 den Artikel „Axomis (Aksum)“ im Reallexikon für Antike und Christentum, Supplement-Band I, Lieferung 5/6, 718–810, vorgelegt. Darauf basiert seine Monographie, die 1993 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Inaugural-Dissertation angenommen wurde und die seit 1994 nun im Druck vorhanden ist. Gegenüber dem gedrängten RAC-Art. ist das Buch besser lesbar; allerdings hat H. Brakmann viel Gelehrsamkeit in oft langen Anmerkungen untergebracht, so daß die Lektüre immer noch nicht leicht ist. Doch lohnt sich die Mühe unbedingt, da man in zahlreichen schwierigen Fragen mit oft ganz unterschiedlichen Ansichten der Forschung eine nüchterne und verlässliche Wegweisung erhält.

Der Verf. behandelt zunächst knapp die Lage der Stadt Aksum im Schnittpunkt von Handelswegen, die Namen der Stadt und der Bewohner des Reiches ihrer Könige sowie ihre Sprache. Verschwommene geographische Kenntnisse führten dazu, daß griechische Texte von den Indern sprachen, die man durch Zusätze auch von den eigentlichen Indern unterschied. In der Spätantike verwandte man dann die Bezeichnung Äthiopier, die ursprünglich eher die Bewohner des Reiches von Meroë im Gebiet des heutigen Sudan bezeichnete, wenn nicht allgemein alle dunkelhäutigen Menschen südlich von Ägypten gemeint waren. Aufgrund vor allem von Inschriften, Münzen und einzelnen schwer zu datierenden Monumenten wird sodann die vorchristliche Geschichte mit den Bezügen zu Südarabien besprochen: Die frühen Eroberer; die münzprägenden Könige bis 'Ezānā; die heidnischen Königsinschriften; Profan- und Kultbauten. Ein besonderes Augenmerk gilt den Fragen der Religion und der immer wieder geäußerten Vermutung früher jüdischer Einflüsse. In diesem Zusam-

menhang geht der Autor in einem Exkurs kurz auf die sogenannten äthiopischen oder schwarzen Juden ein, deren Übersiedlung nach Israel Aufsehen erregt hat (Selbstbezeichnung: Bēta Esrā' ēl, seit dem 16. Jahrhundert auch Falāṣā genannt). Der abschließende Abschnitt sei hier wörtlich zitiert: „Aufgrund dieses Befundes“ (= christliche Reminiszenzen) „besteht nicht allein die Alternative, daß es sich bei Bēta Esrā' ēl um Nachfahren eines – selbst nur hypothetischen – zwischenzeitlich bibel- und schriftenlos gewordenen Restjudentums aksumitischer Zeit handelt oder um eine im 14./15. Jh. neugestaltete, neben- oder gegenchristliche Reorganisationsform des antiken Synkretismus' der Völker am Roten Meer, sondern ihre Religion könnte auch die radikale, nebenchristliche oder entchristlichte Variante christlich-äthiopischer Israel-Imitation verkörpern. Ist folglich Bēta Esrā' ēl vergleichsweise jung, sicher nicht mehr spätantik..., kann diese Gruppe das antike Christentum in Aksum kaum angeht oder bestimmt haben und fehlende Belege für ein einflußreiches aksumitisches Judentum nicht ersetzen“ (S. 49 f., im Original mit Anmerkungen). Die vorchristliche Religion im Reich von Aksum entsprach dem südarabischen Polytheismus.

Von besonderem Interesse für Leser dieser Zeitschrift ist sodann die Beschreibung der Anfänge des Christentums im aksumitischen Reich. Der Äthiopier von App 8, 26–40 ist natürlich mit dem Reich von Meroë verknüpft und nicht mit Aksum. Erster Bischof von Aksum war Frumentios von Tyros, von Athanasios von Alexandrien geweiht, Zeitgenosse des römischen Kaisers Konstantius' II (337–361) und des aksumitischen Herrschers ʿĒzāna. Seine alexandrinische Bestellung zum Bischof wird auf „eher nach 346 denn vor 339“ datiert (S. 58). Brakmann zitiert den bekannten Abschnitt der Kirchengeschichte des Rufinus 10,9, den dieser ohne Angabe seiner Quelle aus der verlorenen Kirchengeschichte des Gelasios von Caesarea in Palästina übernommen hat und der später häufig wiederholt worden ist, mit folgendem Urteil: „Ob die bei Rufin. h.e. 10,9 parr. erzählte Vorgeschichte von Frumentios' Bischofsweihe insgesamt vertrauenswürdiger Bericht, literarische Gestaltung eines Faktums oder „Missionslegende mit einem greifbaren historischen Kern“ ist, bleibt umstritten, beeinträchtigt aber nicht die Historizität des Frumentios-Episkopates. Enthält, wie wahrscheinlich, die Meropios-Aidesios-Frumentios-Er-

zählung in bezug auf Aksum historisch Zuverlässiges, könnte König ʿĒzāna-Aizanas vom späteren Bischof Frumentios erzogen worden sein“ (S. 65 f.). Die Konversion dieses Herrschers ist aufgrund seiner Inschriften und Münzen ein sicheres Faktum, das Brakmann im Unterschied zu A. Dihle auf die Mitte des 4. Jahrhunderts und nicht erst auf die 60er oder 70er Jahre datiert (S. 77). Die Münzen der Folgezeit „betonen zunehmend den christlichen Glauben der Prägeherrn“ (S. 80). Genaueres ist dann erst wieder über Kälēb bekannt, der auf mehreren Kriegszügen zugunsten der bedrängten Christen in Südarabien intervenierte. Dessen Nachfolger bis ins 7. Jahrhundert sind erneut fast nur durch Münzen bezeugt.

In einem letzten großen Teil behandelt der Autor sodann einzelne Aspekte des Christentums der Aksumiten. Er prüft die meist hagiographischen Erzählungen über frühe Bischöfe und Mönche, wobei mehrfach auf Beziehungen zum pachomianischen Mönchtum Ägyptens hingewiesen wird. Die Verbindung mit Alexandria seit Gründung der Kirche erklärt die schließliche Nichtannahme von Chalcedon. Nach knappen Bemerkungen zu Profan- und Kultbauten werden sodann ausführlich die frühen Übersetzungen aus dem Griechischen zusammengestellt. Im Blick auf die Forschungsgeschichte wird die Frage jüdischer Einflüsse noch einmal zusammenhängend thematisiert: „... ein spätantikes aksumitisches Judentum als Voraussetzung der Christianisierung von Aksum, als Konkurrent der Christen beim Ringen um die Herrschaft über das Reich oder als bestimmender Faktor der frühen aksumitischen Kirchengeschichte ... ist nicht zu beweisen“ (S. 185).

Christian Cannuyer hat in einer ausführlichen Auswertung der Arbeit Brakmanns (Aux origines de l'Église éthiopienne. A propos d'un ouvrage récent: Revue d'histoire ecclésiastique 91 [1996] 863–871) einige wenige Titel zum umfangreichen Literaturverzeichnis nachgetragen und kleine Lücken in der Darstellung vor allem nach arabischen Quellen ergänzt. Weitere Erkenntnisse wird sicher die nun wieder aufgenommene Arbeit der Archäologen in Aksum erbringen. Der Wert der Studie Brakmanns liegt vor allem darin, daß sie präzise und dicht, bestens informiert, problembewußt und mit gutem Urteil das gesicherte Wissen über die frühe Geschichte des Reiches von Aksum und seines Christentums bis ins 7. Jahrhundert zusammenfaßt.

Mainz

Theofried Baumeister

*La passion inédite de S. Athénogène de Pédachthoé en Cappadoce* (BHG 197 b). Introduction, édition, traduction par Pierre Maraval. Passion épique de S. Athénogène de Pédachthoé, édition et traduction (= Subsidia hagiographica 75), Bruxelles (Société des Bollandistes) 1990, 120 S., kt., ISBN 2-87365-000-1.

Dieses Buch gelangte mit beträchtlicher Verzögerung auf den Tisch des Rezensenten und blieb hier leider noch einmal aus verschiedenen Gründen allzulange liegen. Wenn nun an dieser Stelle doch noch auf die Publikation hingewiesen wird, so geschieht dies deshalb, weil sie eine kleine Sensation enthält, die vielleicht nicht genügend beachtet worden ist.

Athenogenes war Landbischof (Chorbischof) im Dorf Pedachthoe (heute Bedohun), etwa 30 km nord-nord-westlich von Sebaste (Sivas) in Kappadokien (unter Diokletian Armenia 1) und historisch bezeugter Märtyrer der diokletianischen Christenverfolgung Anfang des 4. Jahrhunderts (Basilius d. Gr., Martyrologium Syriacum, Martyrologium Hieronymianum). Die legendarische Passio Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG) 197 edierte A. Papadopoulo-Kerameus 1897 nach dem Cod. Hieros. Sabaiticus 242 (10. Jh.), ein Text, der nach Ausweis weiterer später bekannt gewordener Handschriften offensichtlich breit rezipiert war und von dem auch die Kurzfassungen in den Menologien und Synaxaren abhängen. Diesen Text hat Maraval im Anhang auf breiterer Basis erneut ediert und ins Französische übersetzt. Bereits 1874 hatten die Mechitaristen von Venedig eine armenische Passio des Athenogenes gedruckt, die in der Bibliotheca Hagiographica Orientalis (BHO) unter der Nr. 118 verzeichnet ist und zu der 1881 eine französische Übersetzung an entlegener Stelle erschien, die unbeachtet blieb. Diese armenische Passio BHO 118 unterscheidet sich beträchtlich von der griechischen Passio BHG 197 und stimmt weithin überein mit der bislang unveröffentlichten griechischen Passio BHG Novum Auctarium 197 b, nur erhalten im oben schon erwähnten Cod. Hieros. Sabaiticus 242. Papadopoulo-Kerameus kannte auch diesen Text, er hatte sich dessen Veröffentlichung vorgenommen, zu der es dann jedoch nicht gekommen ist (vgl. J. Declerck, in: *Scriptorium* 45 [1991] 175\*). Maraval publiziert nun erstmals vollständig diese griechische Passio BHG 197 b, wobei er an schwierigen Stellen die Übersetzung der armenischen Fassung zu Rate zieht, und

stellt dem griechischen Text eine französische Übersetzung zur Seite. Vorausgeht eine wertvolle Einleitung; den Abschluß des Bandes bilden Register und zwei Karten zur Geographie der genannten Orte.

Der von Maraval herausgegebene neue Text läßt an einigen Stellen erkennen, daß er in seiner Endgestalt abhängig ist von der bisher bekannten Passio BHG 197. Beide Texte enthalten Angaben zur Kultgeschichte in Pedachthoe, wissen jedoch nichts von den Veränderungen zu Anfang des 7. Jahrhunderts: Erhebung des Ortes zum Bischofssitz, Änderung des Namens in Herakleopolis; sie dürften daher vorher verfaßt worden sein. Allerdings gilt es genauer zu differenzieren. Der neue Text BHG 197 b ist zwar in seiner vorliegenden Endgestalt abhängig von BHG 197, doch dürfte er in großen Teilen älter sein und einen früheren Zustand der Ortsgeschichte widerspiegeln. Das für BHG 197 zentrale Kloster wird nicht erwähnt, wohl weil es noch nicht bestand. Genannt werden die Kirche des Ortes und die oktagonale Märtyrergedächtnisstätte mit den Gräbern des Athenogenes und weiterer Märtyrer. Innerhalb dieser Schicht, die eine frühe Sammlung von Ortstraditionen darstellt, fallen dann zwei besondere Abschnitte auf, die sich gänzlich von ihrer erzählenden Umgebung unterscheiden: „Un bloc se detache nettement, celui (= der Teil) des interrogatoires – ceux d'Ariston et de Sévérianos (23–26), puis ceux d'Athénogène et de Sévérianos (31–36). D'abord par son genre littéraire: il est constitué de brèves questions et réponses, précédées de non moins brèves identifications des interlocuteurs, parfois de mentions des actes qui accompagnent l'interrogatoire (essentiellement les actes de torture). Divers indices laissent à penser que le texte reproduit, avec assez peu d'ajouts rédactionnels, un authentique procès-verbal“ (S. 7). Diese Indizien (literarische Brüche, Vokabular ...) werden im folgenden im einzelnen aufgezählt. Der Verf. macht sich selbst den Einwand, daß es auch in gänzlich fiktiven Passiones protokollartige Darstellungen von Verhören der Märtyrer gibt. Doch unterscheiden sich solche Darstellungen, die die Märtyrer als Helden erscheinen lassen wollen, in ihrer Tonart beträchtlich von dem zur Debatte stehenden Text, der durchaus realistisch den durch die Folter bewirkten Zusammenbruch eines Christen nicht verschweigt. Wir müssen also ernsthaft damit rechnen, daß eine Märtyrerakte, die kurz nach der Verfolgung von Christen unter Verwendung offizieller Akten zusammen-

gestellt wurde, durch Aufnahme in die spätere Passio des Athenogenes erhalten geblieben ist. Diese spätere Passio ist darüber hinaus wichtig für die Kult-, Orts- und Kirchengeschichte von Pedachthoe und der ganzen Umgebung. Wir stoßen so auf ein spätantikes ländliches Christentum mit seinen Traditionen im Zentrum der heutigen Türkei. Es wäre gut, wenn Fachleute sich verstärkt den entsprechenden armenischen und georgischen Texten, Ergebnissen der Kultaußbreitung, zuwenden würden, da sie auch für die genaue Erhebung der Textgeschichte von Bedeutung sind. Weiter würde sich eine Studie lohnen, die die Beziehungen zur benachbarten Theodorverehrung in Euchaita untersucht. Auch von Athenogenes erzählte man einen Drachenkampf; in beiden Traditionen spielt eine Eusebia eine Rolle. Während z. B. in Ägypten neue Papyri zum Märtyrer Phileas das Bild der diokletianischen Christenverfolgung ergänzen, stoßen wir für Kleinasien auf eine Passio mit einem Kern, der gut auf die gleiche Zeit zurückgehen kann.

Mainz Theofried Baumeister

*Andreas Merkt: Maximus I. von Turin.* Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (= Supplements to *Vigiliae Christianae* 40), Leiden (Brill) 1997, 342, 18 S., geb., ISBN 90-04-10864-5.

Bei der Bearbeitung des Lemmas: Maximus von Turin (ca. 400–420 Bischof von Turin) für das Lexikon des Mittelalters mußte Karl Suso Frank feststellen, daß es bis dato keine Monographie über diesen ersten sicher bezeugten Bischof der norditalienischen Stadt gab. Mit der 1996 bei Theofried Baumeister an der Johannes-Gutenberg Universität Mainz angefertigten Dissertation von Andreas Merkt liegt diese von Frank vermißte Monographie inzwischen vor.

Grundlage der Arbeit sind neben den 106 von Almut Mutzenbecher in ihrer kritischen Edition der Maximuspredigten (CCSL 23, aus dem Jahre 1962) als echt eingestuft Texten auch der von Mutzenbecher als zweifelhaft beurteilte sermo 14, sowie (Ps.) Max s. 10B (PL 57, 964D-866A), den Raimond Étaiix in der RBen 97 (1987) S. 39–41 als echte Predigt des Maximus erwiesen hat.

Merkt geht es darum, eine im zeit- und theologiegeschichtlichen Zusammen-

hang verankerte *Einführung in die Verkündigung des Maximus* als der eines durchschnittlichen Bischofs und Predigers zu Beginn des 5. Jhds. zu geben, wobei er eine gewisse Enttäuschung darüber, daß sich in den Predigten des Maximus keine wirklich „große Theologie“ findet, nicht ganz verhehlen kann. In seiner Untersuchung kommt es ihm darauf an, die überlieferten Predigten nicht abgehoben von ihrer ursprünglichen Entstehungssituation, sondern in ihrem zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Bezugsrahmen zu verstehen und zu interpretieren.

In einem *ersten Kapitel* (Vom überlieferten Text zum ursprünglichen Kontext, S. 1–38), zeichnet Merkt den Weg von den gehaltenen Predigten bis zur schriftlichen Sammlung in einem Predigtcorpus nach. Sein Hauptinteresse gilt den Besonderheiten der mündlichen Verkündigung des christlichen Glaubens, die im liturgisch hervorgehobenen Raum zwischen der Schriftkultur der Gebildeten und der mündlichen Kultur der illiterati vermittelt.

Im *zweiten Kapitel* (Feritas Barbarorum, S. 39–68) stellt Merkt die Verkündigung des Maximus von Turin in den von Barbareneinfällen und kriegerischen Auseinandersetzungen geprägten zeitgeschichtlichen Kontext der Jahre zwischen 401 bis 412. Ganz bischöflicher Wächter und für seine christliche Civitas verantwortlich, deutet Maximus die Auswirkungen der Kriegswirren als göttliche Strafe für die Untreue gegenüber Gott und ermahnt das Volk, durch gottgefälliges Verhalten zur Abwendung dieses Unheils beizutragen.

Um die Ausprägung einer christlichen Identität dieser Civitas im Sinne ihrer Einordnung in den gesellschaftlichen Kontext geht es im *dritten Kapitel* (Christianisierung der Civitas, S. 69–144). Zu Zeiten des Maximus war Turin noch ein recht junges Bistum, dessen Gründung nicht mehr vollständig aufzuhellen ist. Zumindest äußert sich Merkt sehr zurückhaltend gegenüber der häufig zu lesenden These, daß Turin erst kurz zuvor von Vercelli aus aufgebaut worden sei (S. 73 f.). Im Unterschied zu älteren Bischofsstädten wie Mailand, Brescia, Verona und Aquileia konnte das Christentum in Turin noch nicht sehr tief verwurzelt sein, so daß Maximus erhebliche Mühe darauf verwenden mußte, dem Gemeinwesen eine christlich geprägte Identität in Abgrenzung zu Juden, Heiden und Häretikern zu geben. Interessant ist, daß er das Judentum nicht nur als heilsgeschichtliche Grö-

ße betrachtete, sondern eine zwar kleine, aber politisch nicht unbedeutende jüdische Gemeinde in Turin vor Augen hatte, vor deren Einfluß er seine Zuhörer warnen mußte (S. 93 ff.). Bei der Christianisierung des noch weitgehend heidnischen Umlandes seiner Stadt nahm er wie viele zeitgenössische Bischöfe die Mächtigen, allen voran die Landbesitzer, in die Pflicht, die für die Abschaffung heidnischer Praktiken innerhalb ihres Machtbereiches Sorge tragen sollten. Ausgehend von der nunmehr christlich überformten Vorstellung, daß die Civitas eine Solidar- und Schicksalsgemeinschaft sei, wollte Maximus die Gläubigen einerseits auf die Gefahren aufmerksam machen, die auf die noch keineswegs fest etablierte christliche Gemeinschaft einwirkten, sie andererseits aber dazu anhalten, ihre eigenen Lebensvollzüge in christlicher Verantwortung zu gestalten. Hier gelingt es Merkt, ein sehr anschauliches Bild von den sozialen Verhältnissen der Turiner Predigthörer an der Wende zum 5. Jahrhundert zu zeichnen.

Das sehr ausführliche *vierte Kapitel* (Wege des Lebens, S. 145–266) untersucht die Christianisierung der Zeitvorstellung und stellt die Verkündigung des Maximus damit in den sie inhaltlich bestimmenden liturgischen Kontext. Merkt rekonstruiert den Ablauf des liturgischen Jahres in Turin mit seinen Herren- und Heiligenfesten und fragt nach deren Inhalten und Funktionen für die Verkündigung des Maximus. Es fällt auf, wie deutlich die Predigten des Bischofs auf die Situation seiner noch jungen Gemeinde in einer weitgehend heidnischen Umgebung zugeschnitten sind, da Taufe und Tauftheologie fast durchgängig im Zentrum seiner Auslegungen zu den Herrenfesten stehen. Gleichzeitig erweist er sich in seiner Verkündigung als Vertreter des „neunizänischen“ Glaubens, indem er wiederholt an der „arianischen“ Schriftauslegung scharfe Kritik übt. In Oberitalien und offenbar auch in Turin gab es also

noch zu Beginn des 5. Jahrhunderts heftige Auseinandersetzungen zwischen den Reichsgläubigen und den „Arianern“, wie Merkt konstatiert (S. 111; 284). Das steht jedoch im Widerspruch zu seiner Feststellung, die Häretiker – gemeint sind die „Arianer“ – kämen im Predigtcorpus nur selten vor und hätten demzufolge in Turin keine große Rolle gespielt (S. 110). Zwar sieht Merkt diese Diskrepanz, vermag sie jedoch weder mit der Nähe zu Mailand, das bis 374 eine Hochburg der „Arianer“ war (S. 111), noch mit der Nähe zum „arianischen“ Illyrien und den Einfällen der „arianischen“ Goten (S. 284) überzeugend zu erklären. Die Verkündigung an den Heiligenfesten diente Maximus zur Vertiefung der Christusbotschaft und gab ihm Gelegenheit, seinen Hörern die Heiligen in pädagogisch-didaktischer Absicht als Beispiele gelungener christlicher Lebensführung nahezubringen. Die Apostelfürsten Petrus und Paulus verwandte er dazu, ihnen einige ekklesiologische Aspekte zu vermitteln. So ist Paulus Sinnbild für das Lehramt, Petrus für das Hirtenamt und beide „... Ämter unterstreichen die missionarische Funktion des Bischofs [...] durch Verkündigung und Taufe die Heiden in die Kirche zu führen“ (S. 265).

Die sehr anschauliche und gut lesbare Darstellung eines wenig spektakulären, jedoch für diese Zeit und den italienischen Raum typischen, an Ambrosius geschulerten Bischofs arbeitet heraus, wie stark seine Predigtverkündigung von der Auslegung der Christusbotschaft in die Situation einer jungen Gemeinde bestimmt wird.

Umfangreiche Namen- und Sachregister, sowie ein Register der zitierten Predigtstellen des Maximus erschließen dem Leser den Band. Warum jedoch die Vornamen von Editorinnen und Autorinnen mal ausgeschrieben, mal abgekürzt werden, leuchtet nicht ein.

Mainz

Katharina Greschat

## Reformation

*Flugschriften gegen die Reformation (1518–1524)*, hrsg. und bearbeitet von Adolf Laube unter Mitarbeit von Ulman Weiß, Berlin (Akademie Verlag) 1997, 7, 879 S., Ln. geb., ISBN 3-05-002815-7.

Nach den reformatorischen Flugschriftenbänden zur Bauernkriegszeit (21978),

zur frühen Reformationsbewegung (1518–1524) (2 Bde 1983) und zu den Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535) (2 Bde 1992) legt Adolf Laube in einem stattlichen Band (879 Seiten) erstmals antireformatorische Flugschriften, 40 Stück an der Zahl, vor. Geboten werden ausschließlich volks-

sprachliche Texte, was angesichts der im Vergleich mit den reformatorischen Autoren größeren Bedeutung lateinischer Publizistik bei den Altgläubigen den intendierten Repräsentativitätswert (4) der Auswahl im Vergleich zu den früheren Schriften einschränkt bzw. eine Einengung des Begriffs der Flugschrift ausschließlich auf volkssprachliche Texte mit sich bringen dürfte. Vorwort und Einleitungssessay des verantwortlichen Herausgebers bieten eine Übersicht über die altgläubige Flugschriftenliteratur im ganzen, nicht nur zu den ausgewählten Texten, und geben Anlaß zu Kritik:

1. wird die Intensität religiös-theologischer Fragestellungen des Reformationszeitalters vornehmlich als Reflex „einer als existentielle Bedrohung empfundenen krisenhaften Situation in Kirche und Gesellschaft“ (2) diagnostiziert. Daß es „den Akteuren selbst ... im Kern um den rechten Glauben“ gegangen sei, daß ihnen die – mit dem Stichwort Krise indizierten – „Verursachungen“ aber „in aller Regel gar nicht bewußt“ (2, Anm. 6) gewesen sind, wird als Grundthese vorausgesetzt. Darin vermag ich nichts anderes als die Reformulierung jenes „Eigentlichkeitspathos“ zu sehen, das Religion lediglich als Reflex gesellschaftlicher Konfliktszenarien wahrzunehmen erlaubt. Gerade angesichts der Absicht Laubes, mit den Flugschrifteneditionen einen Beitrag „zur Sozialgeschichte der Reformation“ (4, 6 u. ö.) zu liefern, muß diese Deutungsperspektive der Religion unbefriedigend bleiben.
2. Als problematische Entscheidung bei einer wissenschaftlichen Textedition empfinde ich, daß zahlreiche Texte ohne Angabe eindeutiger Kriterien z.T. auf ein Minimum ihres Textumfangs (Nr. 31 etwa: von 64 Blättern bleiben in der Edition 4<sup>1/2</sup> Druckseiten!) gekürzt wurden, eine vollständige Dokumentation der Druckgeschichte bei vielen Texten fehlt, zitierte, aber nicht edierte Drucke z.T. ohne Nachweise in den gängigen Bibliographien (Köhler bzw. VD 16) geboten werden und die zeitgenössische Blattzählung bzw. Seitenzählungen neuerer Editionen nicht wiedergegeben werden. Von den genannten Gravamina sind die Textkürzungen die ärgerlichsten, da sie die Schriften z.T. bis zur Unkenntlichkeit verstümmeln und ihren Charakter z.T. undeutlich werden lassen; der Rekurs auf die Originaldrucke bleibt also in Einzelfällen unbedingt erforderlich. Dies trifft weniger für die Texte mit kleineren Auslassungen (z.B. Nr. 12, 307; 337 Anm. 19; 308; 337 Anm. 21; Nr. 20, 499 mit 507 Anm. 1) als für diejenigen Texte zu, bei denen mehrere Bögen ausgelassen sind (z.B.: Nr. 9, 261; 268 f. Anm. 158; Nr. 13, 353; 360 f. Anm. 32 [das hier genannte Kriterium der Auslassung, die ‚Tiefgründigkeit‘, hätte vielleicht von kaum einem Text viel übriggelassen! In der jetzigen Form ist die Schrift Heinrichs VIII. jedenfalls für den akademischen Unterricht unbrauchbar!]; Nr. 16, 392; 399; 406 mit 414 Anm. 22, 24; 415 Anm. 49; Anm. 64; Nr. 17, 408; 435; 437 mit Anm. 2; 438 Anm. 15, 17, 19; Nr. 19, 469 mit 481 Anm. 27; 476 mit 483 Anm. 73).
3. Die Absicht, bisher weithin unbekannt oder wenig beachtete, nicht in neueren Editionen vorliegende Autoren und Texte zu edieren (6), ist grundsätzlich plausibel. Sie wird allerdings in einigen Fällen durchbrochen (Nr. 1; 4; 5; 6; 7; 8; 9; [10]; [13]; [18]; 32). Schriften und Texte, die ursprünglich in Latein erschienen sind, deren Übersetzung also sekundär ist, als deutsche Flugschriften zu edieren, wäre m.E. zu diskutieren gewesen (dies trifft z.B. auf Nr. 4; 10; 13; 20; 27; 28; 33 zu). Die Zweisprachigkeit der kontrovertheologischen Auseinandersetzungen mit Luther, die z.T. auch für die begrenzte Wirkung der römischen Publizisten verantwortlich war, wird damit kaum deutlich.
4. Die typographische Entscheidung, Worterläuterungen auf der Textseite, Sacherläuterungen nach dem Text zu bieten, folgt zwar der in den früheren Bänden geübten Praxis, erschwert aber den Gebrauch des Buches beträchtlich.
5. Die Funktionsbestimmung der Ausgabe, „für wissenschaftliche Zwecke brauchbar ... aber auch für Studienzwecke geeignet“ zu sein (7), teilt sie mit jeder kritischen Edition. Das kann doch aber nicht bedeuten, daß man bei der Angabe von Quellenreferenzen (z.B. bei den Kirchenvätern gelegentlich BKV; z.T. CSEL oder MPL, wo CSEL-Editionen vorliegen, vgl. etwa 339 Anm. 69; 342 Anm. 137) uneinheitlich zu verfahren für sinnvoll halten kann.

Der Band dokumentiert den Verlauf, die thematischen Schwerpunkte und die publizistische Dynamik des antireformatorischen Widerspruchs in den Jahren 1518 bis 1524 in bezug auf volkssprachliche Texte. Die chronologischen Schwerpunkte der edierten Texte entsprechen weitgehend der allmählich anwachsen-

den Textflut (1518: eine Schrift Tetzels; 1520: 10 Schriften von 4 Autoren; 1521: 10 Schriften von 5 Autoren; 1522: 16 Schriften von 10 Autoren; 1523: 23 Schriften von 15 Autoren; 1524: 32 Schriften von 17 Autoren [5f.]), die sich im ganzen proportional zum Anstieg der Flugschriftenpublizistik und ihrem Höhepunkt in den Jahren 1523/4 verhält. Freilich wären diese Angaben um Hinweise zu der tatsächlich erreichten Zahl der Nachdrucke zu erweitern gewesen, um wirklich aussagekräftig zu sein. Im statistischen Durchschnitt nämlich erreichte keiner der führenden katholischen Publizisten Eck, Emser, Alvelde, Murner, Cochläus, Dietenberger oder Schatzgeyer, von denen 18 der 40 bei Laube edierten Schriften stammen, kaum je einen Nachdruck seiner deutschen Schriften und war als lateinischer Publizist – jedenfalls gilt dies für Eck und Cochläus – erfolgreicher denn als Verfasser deutscher Flugschriften (vgl. die instructive Tabelle bei A. Zorzin, Karlstadt als Flugschriftenautor [GTA 48], Göttingen 1990, 24). Die notorische Not altgläubiger Publizisten, ihre Schriften in den Druck zu bekommen, behinderte die Stoßkraft ihrer Flugschriftenproduktion neben den internen, dogmatisch begründeten Hemmnissen, sich am Glaubensstreit mittels volkssprachlicher Texte zu beteiligen, phasenweise nachhaltig. Aufs Ganze gesehen kommt dem von Laube edierten Textmaterial für die meinungsbildenden Durchsetzungsprozesse der reformatorischen Flugschriftenbewegung eine statistisch gesehen untergeordnete, allerdings für deren Verlauf höchst instructive Rolle zu. Denn nicht selten boten Schriften der Kontroverstheologen den Anlaß für publizistisch erfolgreichere Repliken oder Dupliken reformatorischer Autoren, die überhaupt erst die Aufmerksamkeit auf die Texte der Altgläubigen lenkten. Dies aber macht es bei zahlreichen Texten erforderlich, die jeweiligen publizistischen Kontexte mit zu berücksichtigen, da manche Schrift nur aus der Kontroverse, in der sie steht, verständlich ist. In diesem strukturell begründeten Sachverhalt ist eine Grenze jeder kritischen Flugschriftenedition zu sehen, die allerdings bei den Texten der altgläubigen Autoren z.T. doch mehr ins Gewicht fallen dürfte als bei den reformatorischen Autoren.

Der Inhalt des Bandes und der Texte ist reichhaltig. Die streng chronologische Anordnung der Texte, die an einigen Stellen durch Datierungsprobleme oder erhebliche Abweichungen zwischen Abfas-

sungs- und Veröffentlichungszeitpunkt wenig plausibel ist, bietet keinerlei Verständnishilfe, denn sie dokumentiert kaum eine sukzessive Verschiebung der kontroverstheologischen Schwerpunktthemen. Am Anfang steht Tetzels Verteidigung des Ablasses (Anfang 1518, Nr. 1); es folgen Schriften Alvelde (Nr. 2/3) zur im Nachgang der Leipziger Disputation aufgebrochenen Kontroverse um Papstamt und Konzilsautorität und zum Verhältnis Luthers zum Hussitismus bzw. zu Luthers Abendmahlslehre nach seinem „Sermon vom Neuen Testament“ (1. Hälfte 1520). Eine von Spalatin im Auftrag der sächsischen Kurfürsten angefertigte deutsche Übersetzung (Oktober/November 1520, Nr. 4) der Bannandrohungsbulle ist weniger als eine „Flugschrift gegen die Reformation“ denn als ein Beispiel reformatorischer Gegenwehr mit Hilfe der ‚Herstellung von Öffentlichkeit‘ zu werten. Die für die Verbreitung der Reformation wie für die Gegenwehr, die sie auslöste, zentral wichtige Adelschrift Luthers ist in dem Band durch eine seine Verbreitung von „Exsurge Domine“ literarisch begleitende Schrift Ecks (Oktober 1520, Nr. 5), die Adelschrift Murners (Dezember 1520, Nr. 7) und Emseres Gegenschrift gegen Luthers Adelschrift (Januar 1521, Nr. 9) dokumentiert. Eine gegen Lazarus Spenglers anonym erschienene erste Lutherapologie gerichtete Schrift, mit der Murner eine anonyme Flugschriftenserie gegen die Reformation eröffnete, ist als weitere Flugschrift des sprachlich elegantesten und literarisch versiertesten frühen Luthergegners aus dem Franziskanerorden (November 1520, Nr. 6) aufgenommen. Mit der deutschen Übersetzung der Verurteilung der Lehre Luthers durch die Pariser Universität (Sommer 1521, Nr. 10) wird noch einmal der durch die Leipziger Disputation eingeleitete, mit dem päpstlichen Bann historisch abgeschlossene Prozeß der lehramtlich-dogmatischen Anathematisierung Luthers berührt. Mit einer Schrift Wulfers, einem Kaplan Herzogs Georgs von Sachsen (Jahresanfang 1522, Nr. 11), tritt der weitere Radius der reformatorischen Wirkungen Luthers und seiner Anhänger, zentriert auf die Aufruhrthematik (Luthers „Treue Vermahnung ... sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“, Dezember 1521), in den Blick. Emseres Replik auf Karlstadts Bilderschrift (April 1522, Nr. 12) und einzelne ältere abendmahlstheologische Äußerungen des neben Luther erfolgreichsten Wittenberger Publizisten führen diese Perspektive weiter. Sie macht zugleich deutlich,

daß die literarische Auseinandersetzung der Gegner der Reformation mit anderen Protagonisten der reformatorischen Bewegung derjenigen mit Person und Lehre Luthers historisch nachgeordnet ist und kaum jene Intensität erreicht hat, die für den publizistischen Kampf gegen den „veisten Ketzzer“ (379, 8), ja den größten Ketzzer aller Zeiten, Luther, charakteristisch ist. Aus der Sicht der altgläubigen Kontroverstheologie der frühen 1520er Jahre ist unstrittig, daß die „initia Lutheri“ die „initia reformationis“ sind und daß alle sich im Verlauf der zwanziger Jahre zeigenden innerreformatorischen Gegensätze letztlich in Luther ihren Grund haben – ein für die Debatte um Einheit und Vielfalt der Reformation (Hamm, Moeller, Wendebourg) instruktiver Beitrag zeitgenössischer Reformationsgegner.

Die Sakramentenfrage ist Inhalt der berühmten Schrift König Heinrichs VIII. gegen Luthers „Babylonica“ (Übersetzung Emsers Juni 1522, Nr. 13). In den Kontext dieser Kontroverse gehört auch eine von Murner übersetzte und herausgegebene Korrespondenz des englischen Königs mit Herzog Georg von Sachsen (Datierung 1522 oder, so Laube: 1523, Nr. 20). Unter Verwendung gereimter Verse führt der Abt des Zisterzienserklosters Altzelle P. Bachmann detailliert vor, daß Luther auf dem „Acker aller alten Ketzerei pflügt“ (Ende 1522, Nr. 14).

Weitere Texte führen in die kleinräumig-mikrokommunikativen Kontexte, die die frühreformatorische Flugschriftenpublizistik spiegelt und die ihren entscheidenden Quellenwert ausmachen. Die reformatorische Ritterschaftsbewegung wird als fatale Wirkung der lutherischen Ketzerei aus der Sicht eines sonst unbekanntem Verfassers (Matthias Slegel, Oktober 1522 – April 1523, Nr. 15), der seinen Besitz im Zusammenhang der Sickingenschen Belagerung von Trier verlor, in den Blick genommen. Die Schärfe der Gegnerschaft („Holl, Teuff, holl sy bald. Schlag todt ... Katzen luterisch“, 387, 4.6) erinnert im Spektrum reformatorischer Texte etwa an den Neu-Karsthans. Eine der theologisch ausführlichsten Auseinandersetzungen mit Luther ist die aufgrund von Druckproblemen erst ca. eineinhalb Jahre nach ihrer Abfassung erschienene „Glosse“ des Cochläus (Druck Februar 1523, Nr. 16), die 154 Thesen Luthers kommentiert und ‚widerlegt‘. In Hinblick auf den Anspruch kompendiöser Vollständigkeit entspricht diese Schrift Emsers Traktat „Wider den falsch genannten Ecclesiasten“ (Frühjahr 1523, Nr. 19),

in der der unter den volkssprachlichen Autoren rühmteste Luthergegner die diabolische Sendung des Wittenbergers und den teuflischen Charakter seiner Lehre darstellt.

Der Versuch einer produktiven, sich nicht in polemischer Abwehr erschöpfenden, sondern zur ‚Wahrheit‘ der ‚alten Kirche‘ zurückführenden Perspektive altgläubiger Publizisten klingt in dem „Arzneibüchlein“ W. Redorffers (Januar 1523, Nr. 17) an. Der ehemalige Rektor der Viandrina und Propst in Stendal möchte einen Wittenberger Arzt, der ihn einstmalig geheilt hat, von dem Infekt der lutherischen Lehre kurieren. Eindeutig reformatorisch ausgerichtet ist allerdings die ursprünglich in Wittenberg erschienene Publikation einzelner Dokumente einer immer weitere Kreise ziehenden Kontroverse zwischen einem evangelisch gesinnten adligen Patron im nordböhmischen Tetschen, der einen „lutherischen Mönch“ auf seine Predigtstelle nimmt und sich den Zorn des Ortspfarrers zuzieht (März 1523, Nr. 18). Die Edition dieser Dokumente in „Flugschriften gegen die Reformation“ ist eher irreführend. Trotz aller Polemik um Verständnis werbend ist eine Predigt des Freisinger Kanonikers Freiberger (1523, Nr. 21), in der das kontroverstheologische Grundthema der autoritativen Schriftauslegung der kirchlichen Hierarchie beherrschend im Vordergrund steht und der ‚Willkür‘ evangelischer Bibelauslegung entgegen gesetzt wird. Luthers Übersetzung des Neuen Testaments (September 1522) steht im Zentrum einer Schrift Emsers (Anfang 1523, Nr. 22), deren Ziel es ist, den Einfluß der volkssprachlichen Bibelausgabe zu brechen und die Ansätze einer laikalen Bibelauslegung zurückzudrängen. Das vor allem in den Jahren 1522/23 virulente Thema des Klosteraustritts ist durch eine Schrift Dietenbergers (Frühjahr 1523, Nr. 23; zu dieser Thematik s. auch eine Schrift Bachmanns von 1524, Nr. 37) dokumentiert. Zwei weitere Schriften des Dominikanerpriors zeigen den Versuch, sich für die Behandlung der reformatorischen Kernfrage nach dem Verhältnis von Glauben und Werken der in der reformatorischen Bewegung seit 1521 besonders erfolgreichen literarischen Gattung ‚Dialogflugschrift‘ zu bedienen (Anfang 1524, Nr. 24; Frühjahr 1524, Nr. 25; vgl. auch Nr. 29). Die kumulative Verwendung von Schriftzeugnissen fällt in diesen Dialogen, in denen die Laien von ihren Priestern von der Unwahrheit der reformatorischen Rechtfertigungslehre überzeugt werden,

besonders auf. Dietenbergers Schriften wurden allesamt von Cochläus in den Druck gegeben, der sich 1523/24 um eine von der Straßburger Offizin Grüningers ausgehende antireformatorische Publikationsoffensive bemühte (vgl. auch die von Dietenberger übersetzte Cochläusschrift ‚Ein Spiegel der evangelischen Freiheit‘, gedrukt 1524, Nr. 26, deren ursprüngliche Abfassung wohl in den Herbst 1521 reicht und sich gegen Luthers Thesenreihe „Iudicium ... de votis“ (WA 8, 323–335) wendet, und Cochläus’ ‚Ob St. Peter zu Rom sey gewesen‘, Nr. 24, die den insbesondere 1520/1 virulenten ‚Traditionsbeweis‘ eines langjährigen Petrusaufenthaltes in Rom führt, gleichfalls 1521 entstanden und 1524 gedruckt, Nr. 27; ähnlich Nr. 28, eine Rede Roms an ihre Tochter Deutschland, sich von den Lutherischen nicht zum Bruch mit dem heiligen Ursprungsort der Christenheit bewegen zu lassen (mit instruktiver Schilderung des dreckigen, barbarischen Wittenberg und Charakterisierung insbesondere Luthers, Karlstadts, Melanchthons und Spalatinus, 623, 41ff [entstanden März 1523, Druck der deutschen Übersetzung 1524]).

Ein weiterer geographischer und sachlicher Schwerpunkt gegenreformatorischer Flugschriften, der in der Edition mit zwei Stücken vertreten ist, betrifft die Eidgenossenschaft: 1. den ersten offiziellen antireformatorischen Abschied der Tagssatzung (Nr. 29, Druck wohl Anfang 1524), der die geltende Kirchenlehre und die bindenden Kirchenrechtsnormen verpflichtend einschärft und 2. eine unter der Autorität des Konstanzer Bischofs veröffentlichte, wohl von Johannes Fabri verfaßte definitive Absage an die Programmik der zweiten Züricher Disputation, besonders zu Messe und Bildern (Sommer 1524, Nr. 31). Die eher der literarischen Form eines königlichen ‚Erlasses‘ entsprechende Verlautbarung einer unter Führung Campeggios und Erzherzog Ferdinands zustandegekommenen Versammlung altgläubiger Reichsstände am Rande des Nürnberger Reichstages 1524 (Sommer 1524, Nr. 32) dürfte ebenso wenig wie die beiden vorher genannten Texte (oder Nr. 33: Reformationsordnung altgläubiger Stände aus dem Zusammenhang des Nürnberger Konvents, Sommer 1524) einem gängigen, auf Agitation und Propaganda, d.h. Beeinflussung der Gemünten und Handlungen abzielenden Begriff einer Flugschrift entsprechen.

Des weiteren bietet der Band: eine Schrift Schatzgeyers gegen die lutherische Billigung einer Wiederverheiratung Ge-

schiedener (Sommer 1524, Nr. 34), eine Predigt des Augsburger Reformationsgegners Kretz zur Messe (Sommer 1524, Nr. 35), eine Apologie der von Luther heftig attackierten Heiligssprechung des Meißner Missionsbischofs Benno (Sommer 1524, Nr. 36) aus der Feder Bachmanns, eine vor allem die desaströsen sozialen Folgen der Reformation darlegende Polemik des Pegauer Benediktinerabtes S. Blick (Spätjahr 1523 / Anfang 1524, Nr. 30), auf die Ursula Weydin replizierte und sich dafür eine im zeitgenössischen Schrifttum an misogynen Schärfe kaum je erreichte oder gar übertroffene pseudonyme Gegenschrift einhandelte (zweite Hälfte 1524, Nr. 38). Der Skandal, der mit dem Auftreten reformatorischer Publizistinnen wie Argula von Grumbach (s. 785), Katharina Zell und Ursula Weydin gegeben war, dürfte in kaum einem zeitgenössischen Text besser faßbar sein als in diesem. Den Schluß bildet ein Gespräch zwischen einem „Wurstbuben, einem Altvater und einem Mönch“ (1524, Nr. 39) in Reimform, das die Überlegenheit des alten, hierarchisch verfaßten und von mönchlicher Virtuosität geprägten Glaubens gegenüber der neuen Lehre und Kirche demonstriert, sowie ein Credo Redorffers (Dezember 1524, Nr. 40), das den überragenden Charakter der römischen Kirchenverfassung und das alleinige Recht der kirchlichen Hierarchie, die Schrift auszulegen, einschärft. An kleineren Mängeln sei vermerkt: die vom Papst verliehene Titulatur Heinrichs VIII. und der Titel von Luthers 95 Thesen (30; 68) sollten doch im lateinischen Wortlaut (soviel Latein darf doch nun wirklich sein!) wiedergegeben werden; die griechischen Begriffe und das hebräische Wort (730, 6. 7) sind vermurkt; die Nummernzählung der Flugschriften geht S. 37 f. nicht mit der Zählung des Inhaltsverzeichnisses überein; die Datierung der Tregerschrift (41) ist in „Ende August“ zu korrigieren.

Summa summarum: Weder die Textauswahl noch die editorische Textdarbietung des Bandes sind wirklich überzeugend. Das Mißverhältnis zwischen öffentlichen Forschungsgeldern, die in den Band geflossen sind, und Ladenpreis einerseits, wissenschaftlicher Qualität andererseits gibt zu Nachdenklichkeit Anlaß. Das Material ist zweifellos interessant und sollte zu eingehender, insbesondere theologiegeschichtlicher Forschung zur katholischen Kontroverstheologie auch unter protestantischen Kirchenhistorikern Anlaß geben. Von den Texten der Verteidiger des papstkirchlichen Systems

und seiner Tradition und ihren wesentlichen Anliegen, der Deutung der Schrift gemäß dem Kanon der orthodoxen Kirchenväterauslegung und der römischen Tradition, dem Verständnis der Messe als Opfer, der Beharrung auf dem Vorrang der Vulgata und der Delegitimierung theologischer Laienkompetenz, auch der Anbindung an das hierarchische Heilsinstitut, dem Insistieren auf den guten Werken auch zu Zwecken der Volkspädagogik und vielem anderen mehr, fällt ein eindrückliches Licht auf die Kohärenz des reformatorischen ‚Systembruchs‘ (B. Hamm).

Die in dem Band vorgenommene Eingrenzung auf das volkssprachliche Material, die nicht durch einen definitivisch präzisen Flugschriftenbegriff gedeckt werden kann, scheint insbesondere bei den Schriften der Reformationsgegner wenig opportun. Für die beabsichtigte Fortsetzung des Editionsunternehmens in der Zeit ab 1525 wäre hier meines Erachtens noch einmal neu nachzudenken. Durch den Band wird der Zugang zu einzelnen wichtigen volkssprachlichen Schriften einiger wichtiger Gegner der Reformation erleichtert, nicht weniger aber auch nicht mehr!

München

Thomas Kaufmann

*Ulrich Hinz: Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation. Das Münstersche Kolloquium (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 9), Tübingen (J.C.B. Mohr) 1997, 12, 357 S., Ln. geb., ISBN 3-16-146777-9.*

Die Arbeit von U. Hinz (= Vf.) ist eine von Kaspar Elm angeregte und betreute Untersuchung, die im Winter 1995/96 am Friedrich-Meinecke-Institut an der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen wurde.

Während die Forschung im 19. und 20. Jahrhundert die spätmittelalterliche *Devotio moderna* und die Brüder vom Gemeinsamen Leben als deren Hauptvertreter teils als eine gewissermaßen vorreformatorische Bewegung charakterisierte, teils eine solche Vorläuferrolle mehr oder weniger eindeutig bestritt, hat es sich Vf. zur Aufgabe gemacht, dieses Verhältnis neu zu beleuchten und dabei nicht nur theologische Gesichtspunkte geltend zu machen, sondern auch die politischen, sozialen, ökonomischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Veränderungen im Gefolge der Reformation einzubeziehen. Er läßt die im oberdeutschen Generalkapitel zu-

sammengeschlossenen mittelrheinischen und württembergischen Gemeinschaften unberücksichtigt, die er mit W. Leesch eher „als Kanoniker statt als Brüder des Gemeinsamen Lebens“ (19) einstuft, und konzentriert sich auf die norddeutschen, sächsischen und hessischen Niederlassungen, die dem 1431 begründeten Münsterschen Kolloquium angehörten und in dieser „überregionalen Organisation ... einen lockeren Verbund“ besaßen, „innerhalb dessen die einzelnen Häuser ihre selbständige Stellung wahrten“ (25 f.). Mit vollem Recht hebt Vf. hervor, daß die Brüder dem im Spätmittelalter verbreiteten „Semireligiosentum“ angehörten, also eine mittlere Stellung zwischen Kloster und Welt einnahmen, die keinen Eintritt in das formelle Mönchtum bedeutete, sondern die Evangelischen Räte in freier Form verbindlich machte (16 f.).

Die Arbeit umfaßt vier Hauptteile. Die Einleitung (I: 1–24) stellt den Forschungsstand dar und benennt die eigenen Ziele. Teil II (25–80) behandelt „Die Erschütterung des gemeinsamen Lebens in der frühen Reformation“. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts bestand bei den Fraterherren eine nicht ganz einheitliche Haltung „zwischen Kolloquium und Union“: Die von Münster aus betriebene und 1499 auch zustande gekommene Errichtung einer formellen Union konnte sich nur teilweise durchsetzen; Hildesheim, Herford, vermutlich auch Kassel und Magdeburg waren nur locker assoziiert und suchten ihre Eigenständigkeit zu bewahren (25–39). „Die Begegnung mit der Reformation“ (40–69) erfolgte besonders in Hildesheim, Münster, Wesel, Köln, Rostock und Herford. Diese Häuser konnten aber trotz der folgenden Wirren ihren Bestand vorerst sichern. Zu einem „Untergang“ kam es dagegen bis in die vierziger Jahre in den sächsischen und hessischen Niederlassungen von Magdeburg, Merseburg, Marburg und Kassel (70–80). „Das Verhältnis der Brüder vom Gemeinsamen Leben zur Reformation“ in geistlich-theologischer Hinsicht ist Gegenstand des III. Teils (81–144). Der „Wertung des gemeinsamen Lebens bei Luther“ (83–92) werden Texte und Beschreibungen des geistlichen Lebens bei dem Münsteraner Johannes Holtmann (93–121) und dem Herforder Gerhard Wilskamp (122–144) gegenübergestellt. Einen etwas disparaten Eindruck machen die fünf Unterabschnitte von Teil IV „Die Existenz unter den Bedingungen der Glaubensspaltung“ (145–281). Hier geht es zunächst um „Die Maßnahmen der neugläubigen Magistra-

te gegen die Fraterhäuser“ (146–176; da Köln hiervon nicht betroffen war, handelt es sich um Hildesheim, Rostock, Wesel, Münster und Herford). Dann werden „der Personalbestand“ (177–201) und „der Besitzstand“ (202–236) besprochen. Angesichts der prekären Situation bei der personellen Besetzung und den ökonomischen Verhältnissen werden weiter die „Bemühungen um die Reorganisation der Fraterbewegung durch das münsterische Brüderhaus Zum Springborn“ (237–256) gewürdigt. Schließlich wird „Die Stellung in der beginnenden katholischen Konfessionalisierung“ (257–281) thematisiert mit den Bestrebungen, die Fraterhäuser nach dem Trienter Konzil aufgrund der Bulle „Lubricum vitae genus“ (1568) für die katholische Reform und die Gegenreformation nutzbar zu machen. Eine Zusammenfassung (V: 282–287), ein kurzer Textanhang, das ausführliche Literaturverzeichnis sowie das Personen-, Orts- und Sachregister (hier sind einige alphabetisch fehlerhafte Einordnungen zu beklagen!) bilden den Abschluß.

Vf. hat durch das von ihm vorgeführte Material erhärten können, daß die zum Münsterschen Kolloquium gehörenden west- und norddeutschen Häuser der Brüder vom Gemeinsamen Leben durch die Reformation sowohl personell wie in ihrer wirtschaftlichen und geistlichen Existenz in eine nicht unerhebliche Krise gerieten, ihre Lebensweise und Selbständigkeit aber im Rückgang auf ihre biblischen und theologischen Traditionen nachhaltig und zäh verteidigten, dem reformatorischen Gedankengut also keineswegs unkritisch sich öffneten und das werdende evangelische Kirchentum nicht ohne weiteres übernahmen. Das gilt selbst für Herford, wo die Beziehungen nach Wittenberg am lebendigsten waren und wo man sich andererseits heftigen Angriffen durch lutherische Prädikanten ausgesetzt sah. Zugleich gerieten die Bruder-Gemeinschaften in den nachtridentinischen Jahrzehnten zunehmend unter den Druck der Gegenreformation, hatten also äußerste Mühe, zwischen den beiden sich herausbildenden Konfessionskirchen nicht ganz zerrieben zu werden – ein tragisches Schicksal, das den oben erwähnten spätmittelalterlichen Status medius in anderer Weise fortsetzte.

Manche Wünsche bleiben offen. Die Quellen zum Fraterhaus Herford, vor allem der reichhaltige Briefwechsel mit den Wittenbergern hätten ausführlicher herangezogen und ausgewertet werden sollen. – In dem Abschnitt über die Einkünfte

und die Wirtschaftsweise der Fraterhäuser (IV.3.1) vermißt man genauere Informationen über die Arbeit und Betätigung der einzelnen Brüder; das Stichwort „Arbeit“ fehlt bezeichnenderweise im Sachregister. Wie es mit den Hausordnungen der verschiedenen Niederlassungen bestellt ist, bleibt ebenfalls eine unbeantwortete Frage. – Das Referat über Luthers „De votis monasticis“ (III.1) basiert allzu sehr auf den Darstellungen von B. Lohse und H.-M. Stamm (bis dahin, daß Luther bisweilen nach ihnen, nicht unmittelbar nach WA 8 zitiert wird!). Vor allem findet sich kein Wort über das entscheidende Kriterium, das den Glauben im reformatorischen Verständnis auszeichnet und woran er Anhalt hat: das Wort oder die Verheißung Gottes bzw. Christi, das uns an Christus und seiner Heilstat Anteil gibt und uns persönlich unseres Heils vergewissert (WA 8,593,29–594,17). – Die Angabe 135 Anm. 81, Biel habe den Titel „Rektor“ für den Vorsteher eines Brüderhauses befürwortet, stimmt nicht; in dem angeführten Text tritt er vielmehr für die Bezeichnung „pater“ ein. Nicht nur hier, sondern auch mehrfach sonst besteht Anlaß, die Lateinkenntnisse des Vf.s in Zweifel zu ziehen; daß „meritum“ auch im Deutschen neutrisch verwendet wird, hätte schon ein Blick in den Duden zeigen können; doch finden sich auch andere Verstöße gegen den deutschen Sprachgebrauch und die Grammatik.

Insgesamt ist die Darstellung des Vf.s verdientlich, aber nicht in jeder Hinsicht abschließend zu nennen.

Tübingen

Wilfrid Werbeck

*Nuntiaturreferate aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken*, 3. Abteilung 1572–1585, 8. Bd., *Nuntiaturreferate Giovanni Dolfins (1575–1576)*, bearbeitet von Daniela Neri, Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1997, 51, 793 S., kt., ISBN 3-484-80149-2.

Mit dieser Publikation ist das Deutsche Historische Institut in Rom der Verwirklichung seines Planes einen Schritt näher gekommen, die Nuntiaturreferate vom Kaiserhof während des Pontifikates Gregors XIII. (1572–85) zu edieren. Zuletzt waren 1990 die Briefe aus den Jahren 1473/74 erschienen, bearbeitet von Almut Bues.

Giovanni Dolfino (1529–84), der einer venezianischen Patrizierfamilie entstammte und dessen latinisierte Namens-

form Dolfino ebenfalls gebräuchlich ist, hat sich besonders lange am Kaiserhof aufgehalten, nämlich von 1571 bis 1578. Dies war ungewöhnlich, weil er von Pius V. nach Wien gesandt worden war. Als dieser 1572 starb, beließ sein Nachfolger Gregor XIII. ihn auf diesem Posten, setzte also ebenfalls Vertrauen in ihn, wies ihn jedoch mit neuen Instruktionen an. 1573 sollte Dolfin dann abgelöst werden. Da der vorgesehene Nachfolger aber vor Arbeitsbeginn starb, blieb Dolfin am Kaiserhof. Diesem Umstand verdanken wir zahlreiche Berichte von ihm.

Die Bearbeiterin D. Neri schildert zunächst (wie A. Bues) die handschriftlichen Quellen und die Nuntiaturlisten Dolfins am Kaiserhof. Er hatte von Gregor XIII. zwei Instruktionen erhalten, eine über politische und eine weitere über religiöse Anliegen. Zu letzteren gehörte die Frage einer Eindämmung und Zurückdrängung der Reformation, was 1575 durch den Antrag der Evangelischen im Böhmisches Landtag nach „religiöse(r) Gleichberechtigung“ besonders aktuell war. Die Kurie tat sich darüber hinaus mit der Einstellung Kaiser Maximilians II. zur Kirche schwer, der sich für die katholische Sache nicht so engagierte, wie sie das für angemessen und erforderlich hielt. Sie konnte sich bestätigt fühlen, als der Kaiser den Empfang der Sterbesakramente ablehnte, und setzte große Hoffnungen auf dessen Sohn Rudolf II., der streng katholisch in Spanien erzogen worden war und der seinem Vater 1576 nach dessen Tod folgte.

Zu den religiösen Fragen gehörte auch die Reform der eigenen Kirche. Dolfin, der 1563 am Konzil von Trient teilgenommen hatte, förderte die Errichtung von Priesterseminaren, die die Konzilsväter gefordert hatten, vor allem in Wien und Prag. Er setzte sich für deren Finanzierung ein und hatte mit seinen Bemühungen durchaus Erfolg. Auch gegen Mißstände in Klöstern und gegen „häretische Prediger“ (die Bearbeiterin hätte auch von „protestantischen Predigern“ sprechen können) versuchte er einzuschreiten.

Die politischen Probleme betrafen einmal das Dauerthema der Türkenabwehr, aber 1576 auch die aktuelle Frage, wer König von Polen werden sollte. Maximilian II., der im selben Jahr die Wahl Rudolfs zum römischen König durchzusetzen vermochte, hätte gerne die polnische Krone übernommen. Aber er vermochte sich gegen Stefan Bathóry nicht durchzusetzen. Auch politische Detailprobleme, die z.T. Italien betrafen, beschäftigten den Nuntius, der sich umfänglich äußerte,

während die Kurie mit kurzen Weisungen auskam.

Die Nuntiaturlisten am Kaiserhof war in diesen Jahren besonders wichtig, weil Maximilian II. seit 1572 keinen Gesandten in Rom hatte. Der Nuntius mußte deswegen vermeiden, daß die Beziehungen zwischen Kaiser und Papst zu sehr abkühlten. Das ist ihm auch gelungen, indem er z.B. Nachrichten der Kurie, die Maximilian enttäuschen mußten, ihm nur nach und nach mitteilte. 1576 wurde er durch den hoch angesehenen und äußerst erfolgreichen Kardinal Giovanni Morone unterstützt, der im Auftrag Gregors als Legat zu einem Reichstag nach Regensburg reiste und der hier den Kaiser im Sinne Roms zu beeinflussen vermochte.

Die Texte sind offenbar zuverlässig ediert und so kommentiert, wie es in dieser Reihe üblich ist. Druckfehler sind selten. Überrascht hat mich, daß die Bearbeiterin das Tridentinum erst 1564 enden läßt oder daß sie im Literaturverzeichnis einen Aufsatz ihres im Vorwort erwähnten Kollegen Georg Lutz dessen verstorbenen Bruder Heinrich zuschreibt. Aber das steht hinter der Tatsache zurück, daß jetzt über einen erweiterten Zeitabschnitt hin die Arbeit der römischen Kurie und eines ihrer Nuntien bequem verfolgt werden kann.

Erlangen

Gerhard Müller

*Reboiras, Fernando Domínguez: Gaspar de Grajal (1530–1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition (= RST 140), Münster (Aschendorff) 1998, 744 S., kt., ISBN 3-402-03804-8.*

Bei der vorzustellenden Arbeit handelt es sich um eine von Ernst Schulin und Heribert Smolinsky betreute und im Wintersemester 1996/1997 in Freiburg angenommene Dissertation. Im Zentrum der Untersuchung steht Gaspar de Grajal, in der Mitte des 16. Jahrhunderts einer der führenden, heute aber fast vergessenen Bibeltheologen der Universität Salamanca. Unter Aufnahme geistes- und sozialgeschichtlicher Fragestellungen wird Grajals akademisches Werk analysiert. Vergleichend werden die führenden Theologen Spaniens vorgestellt, denen Grajal als Lehrer oder im Laufe seines Inquisitionsprozesses begegnet.

Die Arbeit wird eingeleitet durch eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Standortbestimmung, in der Vf. einen

Überblick über den Stand der spanischen Bibelphilologie im 16. Jahrhundert gibt. Zwei prägende Einflüsse werden genannt. Zum einen die von den spanischen Juden des Hochmittelalters betriebene Exegese, die bis in das 16. Jahrhundert hinein lebendig ist. Zum anderen die humanistische Bewegung, die auch in Spanien auf fruchtbaren Boden fällt. Bedeutende Vertreter (wie die sog. Hebraisten von Salamanca, zu denen auch Grajal gehört) und wichtige Zeugnisse bibelwissenschaftlicher Forschung (wie die Complutenser Bibelpolyglotte von 1514) gehen daraus hervor. Unter dem Eindruck reformatorischer Bestrebungen, mit denen die Vertreter des Humanismus vereinfachend identifiziert werden, geraten die Hebraisten aber unter Häresieverdacht und werden rigoros durch die spanische Inquisition unterdrückt (Kap. 1, S. 1–45).

Die sich anschließende Einzeldarstellung ist an den Lebensstationen Grajals orientiert, beginnend mit der Kindheit in Kastilien bis hin zu seinem Tod im Inquisitionsgefängnis von Valladolid. Vf. arbeitet heraus, welche Bedeutung die Herkunft Grajal's, der aus einer zum Christentum konvertierten wohlhabenden jüdischen Kaufmannsfamilie in der kleinen Messestadt Villalón stammt, für sein Verständnis biblischer Exegese hat. Nicht nur die hebräische Sprache, sondern auch die geistige Welt des Judentums ist ihm, obwohl die Hinwendung zum Christentum in seiner Familie bereits eine Generation zurückliegt, von Kindheit an vertraut. Hinzu tritt die humanistische Bildung, die Grajal zunächst auf der Lateinschule von Villalón und dann auf der Grammatikschule in Medina de Rioseco erwirbt, beide in Kastilien gelegen, wo sich das humanistische Bildungsprogramm jedoch gegen Adel und Klerus nicht behaupten kann, zumal mit der Vertreibung der Juden im Jahre 1492 auch die bildungstragende Schicht Kastiliens fortgegangen ist (Kap. 2, S. 46–135). Besser sieht es an der Universität Salamanca, der wichtigsten Bildungsstätte Spaniens, aus. Zwar führt die Artistenfakultät, an der Grajal sein Studium aufnimmt, ein Randdasein neben den Juristen und den Theologen. Andererseits vermag sich gerade hier die humanistische Erneuerungsbewegung mit der Renaissance der klassischen Sprachen durchzusetzen, während sich an der Theologischen Fakultät die Dominikaner jeglicher Reform im Sinne des Humanismus widersetzen. 1555 wendet sich Grajal nach Flandern, um an der Universität Löwen sein Studium fortzusetzen. Die Wahl

ist nicht zufällig. Auch in Löwen blühen unter dem Einfluß des Erasmus die humanistischen Studien, und außerdem wird dort die Auseinandersetzung mit dem Wittenberger Reformator auf hohem, wenngleich theologisch konservativem Niveau betrieben. Nach dreijährigem Studium in Löwen, wo er sich mit den exegetischen Grundsätzen des Jansenismus vertraut macht und das theologische Lizentiat erwirbt, wendet er sich für kurze Zeit nach Paris, setzt am Collège Royal seine Bibelstudien fort, kehrt dann aber wieder nach Spanien zurück (Kap. 3, S. 136–377). In Salamanca wird Grajal nach einigen Auseinandersetzungen, die nicht zuletzt darin ihren Grund haben, daß er das theologische Lizentiat in Löwen, also im Ausland erworben hat, auf den Lehrstuhl für Bibellehrkunde an der Theologischen Fakultät berufen. Zu seinen Hörern zählen Johannes vom Kreuz, Francisco Suárez und Gregor von Valencia. In seiner insgesamt zwölfjährigen Tätigkeit legt Grajal die wichtigsten Bücher des Alten und des Neuen Testaments aus. Aus dem Alten Testament die Psalmen, die Genesis und einige Prophetenbücher; aus dem Neuen Testament die Evangelien und die Paulusbriefe. Unter den Studenten erwirbt sich Grajal dabei einen Namen als ein konsequent nach den Methoden historischer Philologie verfahrenender Exeget: im Mittelpunkt seiner Exegese steht die Erklärung des Literalsinns. Im Unterschied zur zeitgenössischen Exegese zieht er, wie sein Kommentar zum Buch Micha, die einzige vollständig erhaltene Auslegung aus seiner Feder, zeigt, den hebräischen Urtext heran und macht ihn zum Ausgangspunkt der Auslegung (Kap. 4, S. 378–479). Die akademische Tätigkeit Grajals ist von Anfang an umstritten. Vf. erklärt dies nicht allein mit der Rivalität einzelner Kollegen, sondern mit einer grundsätzlichen Neuorientierung, die mit der Wende von Karl V. zu Philipp II. zusammenfällt und durch die schon das Erlernen klassischer Sprachen in die Nähe der Häresie rückt. So ist es keineswegs überraschend, als Grajal im Jahre 1572 aufgrund von anonymen Denunziationen bei der spanischen Inquisition angezeigt und mit der Begründung, seine humanistische, am Literalsinn orientierte Biblexegese gefährde die kirchliche Lehre, ein Prozeß gegen ihn eröffnet wird. Die Dominikaner spielen dabei die treibende Rolle. Minutiös rekonstruiert Vf. die Verhandlungen vor dem Inquisitionstribunal, die sich über dreieinhalb Jahre hinziehen und erst mit dem Tod Grajals am

8. September 1575 ein Ende finden. Der Prozeß ist damit, der Inquisitionspraxis folgend, jedoch nicht beendet, sondern soll, so die Absicht der Ankläger, über den Tod hinaus bis hin zur endgültigen Verurteilung weitergeführt werden. Dazu kommt es jedoch nicht mehr. Das Auftreten neuer Zeugen und die Verlegung der Zuständigkeit des Tribunals – beides führt zum postumen Freispruch Grajals, von dem dann auch die Universität Salamanca in Würdigung Abschied nehmen darf (Kap. 5, S. 480–723).

Es ist das Verdienst dieser Münsteraner Dissertation, in der Perspektive einer biographischen Fragestellung die geistige Situation Spaniens in der Zeit der Gegenreformation beleuchtet zu haben. Vf. zeigt, daß die kulturelle Blüte Spaniens im Hochmittelalter, die in der friedlichen Koexistenz von Christen, Juden und Moslems ihren Grund hatte, trotz der Zurückdrängung der Moslems (Reconquista) und der Vertreibung der Juden bis in das 16. Jahrhundert hinein Auswirkungen gehabt hat. Die spanische Bibelphilologie, zu deren wichtigsten Vertretern Grajal gehört, muß demnach als eine letzte Blüte

mittelalterlicher hebräischer Wissenschaft interpretiert werden. Es ist die von Grajal, der dem Kreis der Hebraisten von Salamanca angehört, aufgeworfene Frage nach der Stellung des lateinischen Bibeltextes, die den Anlaß für die um seine Person ausgetragene Kontroverse bildet. Mit seinem konsequenten Eintreten für eine philologisch begründete Auslegung der Schrift nach dem Literalsinn provoziert er einen keineswegs zufälligen, sondern einen für das katholische Spanien der frühen Neuzeit exemplarischen Konflikt zwischen kirchlicher Lehre und universitärer Wissenschaft. Indem Vf. dieses anhand der bisher nicht ausgewerteten Inquisitionsprotokolle und anderer Quellen eingehend zur Darstellung bringt, liefert seine Arbeit nicht nur die Erinnerung an einen bedeutenden humanistischen Theologen jüdischer Herkunft, sondern auch einen wichtigen Beitrag zum Verhältnis von Inquisition und Wissenschaft und damit zum Verständnis der Universitätsgeschichte im Zeitalter der Gegenreformation.

Rostock

Heinrich Holze

## Neuzeit

*Johannes Wallmann. Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze, Tübingen (J. C. B. Mohr) 1995, 12, 438 Seiten, 1 Abb., ISBN 3-16-146351-X.*

Der Band vereinigt 17 Aufsätze des Bochumer Kirchenhistorikers aus der Zeit zwischen 1977 und 1992. Zum Teil sind diese Arbeiten schwer zugänglich, aber ihre Zusammenschau in einem Band rechtfertigt sich aus der thematischen Konzentration auf ein Thema: Entstehung und Gestalt der von Philipp Jakob Spener angestoßenen pietistischen Reform der lutherischen Kirche.

Fünf großen Themenkreisen lassen sich die Aufsätze (I–XVII) zuordnen: „Johannes Arndt und die Wurzeln des Pietismus“ könnte ein erster (I, II) überschrieben werden. Wallmann legt hier (I) die mittelalterlichen Wurzeln der Mystik Johannes Arndts frei und arbeitet gleichzeitig heraus, wie Arndt dieses Erbe umarbeitete und es als Unterstützung für sein Reformanliegen nutzbar machte, ohne sich selbst auf das mystische Gotteserleben einzulas-

sen. Inhaltlich fast wichtiger für die Entwicklung des Pietismus erscheint daneben der Bezug Arndts auf Paracelsus. Er führte Arndt zur Vorstellung, daß die Erkenntnis Gottes gleichermaßen in der Offenbarung wie im Buch der Natur gründen könne. Fürsten wie Herzog August von Braunschweig und Lüneburg, unter dessen Schutz Arndt schrieb und predigte, sorgten dafür, daß diese herausfordernden Gedanken nach dem Tod Arndts weiter in den Protestantismus hineinwirken konnten (II).

Drei weitere Abhandlungen (III, V, VI) umreißen die theologische Situation in der lutherischen Orthodoxie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts und heben jene Elemente hervor, die für die Ausformung des Pietismus von besonderer Bedeutung wurden. Die Konfessionalisierung von Theologie und Kirchenleben seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts hatte offenbar keineswegs, wie häufig angenommen, zu einem Ausgleich der inneren theologischen Spannungen im Protestantismus geführt. Die zahlreichen theologischen Lehrstreitigkeiten seit dem

Beginn des 17. Jahrhunderts, deren Verlauf Wallmann vor dem Leser ausbreitet (III), erweisen vielmehr, daß die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts in der theologischen Argumentation zunächst nicht als gemeinsame Plattform wahrgenommen wurden. Das theologische Erbe des Protestantismus wies zu viele vorwärtstreibende und irritierende Elemente auf, die von sich aus auf eine Reform des Kirchenlebens und der Glaubenspraxis drängten, als daß die manichäische Verwaltung des Bestehenden, zu der die orthodoxe Theologie sich schließlich zusammenfand, die einzige Entwicklungsmöglichkeit gewesen wäre. Wallmann hebt insbesondere auf den Chiliasmus ab, als dasjenige Element des theologischen Traditionsbestandes, das die pietistische Reform in einem besonderem Maße prägen sollte. Zwar war die Erwartung besserer Zeiten noch vor dem Jüngsten Gericht seit der *Confessio Augustana* und der Konkordienformel im Luthertum marginalisiert, aber seit Beginn des 17. Jahrhunderts wurden die chiliastischen Hoffnungen auch hier wieder lebendig. Valentin Weigel's Schriften und der Rosenkruzerdiskurs gaben den Anstoß für eine Welle des Chiliasmus, wie Johann Gerhard diese säkulare Endzeithoffnung nennen sollte, auf der einen Seite, aber dann ebenfalls für eine intensive Auseinandersetzung und Abwehr durch die traditions-treue Theologie auf der anderen. Die Formierung der lutherischen Orthodoxie wird von Wallmann geradezu als Resultat dieser Abgrenzungsbemühungen gekennzeichnet (V). Je schärfer die Grenzen freilich gezogen und je lauter die Kontroversen geführt wurden desto häufiger waren chiliastische Gedankensplitter auch bei ansonsten der Häresie unverdächtigen Lutheranern anzutreffen. Ein wichtiges Beispiel dafür wird Johann Conrad Dannhauer, der Straßburger Lehrer Philipp Jakob Speners (V).

Den reformierten Einflüssen auf die Ausgestaltung des Pietismus gehen zwei weitere Abhandlungen nach (VII, IX). Wallmann fragt einmal nach der Bedeutung der Schweiz, dann nach den Wirkungen des niederländischen Pietismus auf die deutsche Entwicklung. Beide Betrachtungsweisen führen auf Jean de Labadie und seine Idee der Sammlung der Frommen, wobei Wallmann nachdrücklich hervorhebt, daß Spener keinen direkten Kontakt mit den Genfer Gemeinschaften Labadies hatte und daher von dort nur den Anstoß zur Sammlung frommer Gemeinschaften mitnahm, nicht aber die

Absicht, sie aus den Kirchengemeinden herauszulösen und zu Sondergemeinschaften, Konventikeln oder Sozietäten zu verfestigen.

Damit sind die beiden zentralen Elemente der für Wallmann im Wirken Speners umgesetzten pietistischen Reform benannt: die Idee der *ecclesiola in ecclesia* und die chiliastische Hoffnung auf eine Besserung der Zustände noch vor dem Ende der Zeiten. In der spezifischen Form, die Spener ihnen in seiner Theologie und seiner pastoralen Praxis gab, ist für Wallmann auch die Eigenständigkeit des lutherischen Pietismus gegenüber allen Einflüssen und Vorbildern im Puritanismus und im Reformiertentum gegeben. Der Theologie und dem Wirken Speners sowie der schnell überregional spürbaren Strahlkraft des Pietismus widmet sich daher der breiteste Block der hier versammelten Abhandlungen (X–XIV). Deutlich wird noch einmal, daß der Bruch mit der Orthodoxie im Theologischen lag, während Speners *Collegia pietatis* nicht aus dem bestimmenden Rahmen des lutherischen Gemeindelebens heraustreten sollten. Spener beharrte gegenüber seinen orthodoxen Widersachern auf der Inspiration des Heiligen Geistes als der notwendigen Grundlage aller lebendigen Glaubenserfahrung wie auch der Schriftauslegung, faßte aber sein Konzept der *ecclesiola* in *ecclesia* andererseits bewußt so, daß die Sammlung der Frommen und Wiedergeborenen die Volkskirche nicht sprengen, sondern gerade zu einem sie bessernden Ferment werden sollte.

Die beiden den Band abschließenden Abhandlungen (XVI, XVII) führen die Auseinandersetzung Wallmanns mit seinem schärfsten kirchenhistorischen Kritiker, mit Kurt Aland. Noch einmal geht es um die Bedeutung des Chiliasmus für den Pietismus Speners und vor allem um die Nähe Speners zu Luther und Dannhauer, wobei Wallmann Spener keinesfalls aus dem Einfluß Luthers herausrücken will, es ihm aber gegen Aland vor allem darauf ankommt, die Eigenständigkeit Speners gegenüber der lutherischen Tradition zu betonen. Das *Proprium* der pietistischen Reform liegt für Wallmann nicht zuerst in der Lutherrezeption, sondern in der Originalität und der inneren Rechtfertigung des spenerschen Ansatzes.

Gleichwohl: der Pietismus wuchs aus den bestehenden Kirchentümern, ihrer Frömmigkeit und ihrer Theologie heraus, und deswegen ist für Wallmann diese Entstehungsgeschichte des Pietismus nicht nur eine Geschichte der Abgrenzung von

der Orthodoxie, sondern auch eine Geschichte der wechselseitigen Bezüge, der Aufnahme, Umdeutung und Weiterentwicklung vorhandener Elemente in Frömmigkeit und Theologie des Luthertums wie der reformierten Kirchen. Da Wallmann von dieser Grundperspektive in den Jahren seines Schaffens nicht abrückte, ist aus der Sammlung der Einzelarbeiten ein Band mit fast monographischem Charakter entstanden, der – von einigen thematisch nicht so recht hineinpassenden Einsprengseln abgesehen – einheitlich in den Leitlinien des Fragens, aber doch facettenreich in Themen und Gegenständen einen für Profan- wie Kirchenhistoriker gleichermaßen wegweisenden Beitrag zur Entstehungsgeschichte der pietistischen Kirchenreform darstellt. Wer zu ihm greift, sollte sich allerdings auch der spezifischen Beschränkungen bewußt sein, die sich aus Wallmanns – oder – vielleicht muß man sogar allgemeiner sagen: der kirchengeschichtlichen Methode ergeben. Der Pietismus Wallmanns ist eine „geistige Bewegung“ im Wortsinne, eine theologische Schöpfung, die sich daher auch in Lehrer-Schüler-Verhältnissen, in persönlichen Kontakten, in der Kenntnis bestimmter theologischer Texte usw. entfaltet, sich also in einem scheinbar autonomen, der Gesellschaft enthobenen Raum ausformt und Wirkung tut. Das im Titel des Buches herbeizitierte Zeitalter des Barock bleibt in den Aufsätzen ohne greifbare Konturen, die aus der Theologiegeschichte hinaus in die Profangeschichte führen könnten, und umgekehrt sind in dieser Geschichte der Theologie die allgemeinhistorischen Entwicklungen kaum nachvollziehbar. Entfaltet wird eine fein zisierte Theologiegeschichte, die auch Frömmigkeit nicht als lebensweltliche Praxis faßt, sondern sie ausschließlich in ihren theologischen Grundlagen aufspürt. Mehr als es Wallmann vermutlich beabsichtigt hat – und sicherlich auch gegen die das 17. Jahrhundert tatsächlich prägenden Strukturmuster –, erscheinen Theologie und Frömmigkeit hier bereits gezeichnet vom Prozeß der Säkularisierung, der sie dann im weiteren Verlauf schließlich wirklich als eine Provinz des Lebens umzäunte. Der Band markiert daher möglicherweise in einem doppelten Wortsinne eine Etappe in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung.

Er ist darüber hinaus auch ein Denkmal für das Schaffen des Autors, da die Aufsätze sich zu einem Dokument stупender theologischer Gelehrsamkeit, wissen-

schaftlicher Akribie und fein abwägender philologischer Argumentation fügen. Gerade deswegen wollen allerdings die beiden letzten Abhandlungen so recht nicht hineinpassen. Der Leser erfährt aus der Auseinandersetzung mit Kurt Aland inhaltlich wenig Neues, ist hingegen mit einer eher peinlichen, im Ton harschen, manchmal bis an die Grenze kollegialer Achtung gehenden – man ist angesichts des Gegenstandes versucht zu sagen „unchristlich“ geführten – Auseinandersetzung konfrontiert, bei der er das Für und Wider nur den Argumenten der einen Seite entnehme und sich deswegen auch kein gesichertes eigenes Urteil bilden kann. Der Außenansicht der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung wurde mit dem Wiederabdruck dieser Polemiken kein überzeugender Dienst erwiesen.

Konstanz

Rudolf Schlögl

*Spalding, Johann Joachim: Religion, eine Angelegenheit des Menschen.* Hrsg. von Wolfgang Erich Müller. Neudruck der 3. Aufl. der Orig.-Ausg. Berlin, 1799 (= Bibliothek klassischer Texte), Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1997, 27, 132 S., geb., ISBN 3-534-13641-1.

Es kommt selten genug vor, daß wichtige Werke, zumal wenn sie über Jahrhunderte in Vergessenheit geraten zu sein schienen, wiederentdeckt und ans Licht der – wissenschaftlichen – Öffentlichkeit gefördert werden. Jubiläen zumal bieten geeigneten Anlaß, und bedeutende Verlage kommen der Pflicht gerne nach, im Jubiläumsjahr eine mit wissenschaftlichem Anspruch gestaltete Neuaufgabe trotz der finanziellen Misere öffentlicher Bibliotheken und universitärer Institute in einer anspruchsvoll gestalteten Reihe herauszugeben.

Eine solche Schrift ist Johann Joachim Spaldings „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ von 1797; die dritte Auflage wurde nun von dem Hamburger Privatdozenten Wolfgang Erich Müller neu ediert und hat in der *Bibliothek klassischer Texte* der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft ihren berechtigten Platz im Kontext interdisziplinärer Forschung eingenommen.

Die vielfältigen Einflüsse und Wirkungen von Spaldings Gesamtwerk auf Literatur, Philosophie und Theologie sind bis heute kaum untersucht; von daher ist es prinzipiell sehr zu begrüßen, daß Spal-

dings Religionsschrift jetzt wieder zur Verfügung steht. Die von Müller vorgelegte Edition ist allerdings für wissenschaftliche Zwecke ungeeignet. So hat der Herausgeber offenbar den Text nicht im Original gelesen; seine Einleitung erscheint vornehmlich als Exzerpt von Joseph Schollmeiers Dissertation „Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung“ (1967); Verweise auf die Literatur der letzten dreißig Jahre sucht man vergeblich. Darüber hinaus vermeidet Müller eine Darstellung des zeitgenössischen Kontexts. Die laut Vorwort nicht zu beschaffende vierte Auflage (Müller S. VIII) – Müllers Textrecherche beschränkte sich auf das Ausfüllen eines Fernleihscheins (ebd.) – ist nicht nur in New York, sondern auch in London und Zürich vorhanden und konnte von den Rezensenten problemlos eingesehen werden. Dies zusammengenommen kann es auch nicht verwundern, daß der Herausgeber eine kritische Edition erst gar nicht in Erwägung zog. Bereits die Liste der Corrigenda in der ersten Auflage scheint ihm ebenso entgangen zu sein, wie die immerhin bemerkenswerte Verdopplung des Umfangs zwischen erster und dritter Auflage.

Dabei ist der Text für die gegenwärtige Forschung in verschiedener Hinsicht von Bedeutung. Als führender Neologe war Spalding (1714–1804) vor allem aufgrund seiner allgemeinverständlichen Schriften und verbreiteten Predigtsammlungen in der zweiten Hälfte seines Jahrhunderts bis weit über die preußischen Landesgrenzen hinaus bekannt – auch im europäischen Ausland las man seine der Andacht und Erbauung verpflichteten Schriften. Der beliebte Theologe, der in Berlin als Oberkonsistorialrat und, bis 1788, als Pfarrer an der Nikolaikirche im institutionellen Rahmen der Kirche außerordentlich stark (z.B. in der Ökumene zwischen Lutheranern und Reformierten) engagiert war, wurde nicht nur von gelehrten Männern wie Wieland, Herder, Goethe und Fichte gelesen und diskutiert, sondern war auch noch in seinen Achtzigern ein oft und gern gesehener Gast in den Berliner Salons, etwa im Hause von Markus und Henriette Herz. Dort beeindruckte er durch sein vielzitiertes gütiges Wesen nicht nur die jungen Denker Schelling und Schleiermacher. Die in diesen Zirkeln angesichts der Französischen Revolution viel verhandelten Fragen nach ‚der Religion‘ veranlaßten ihn 1796 als Zweiundachtzigjährigen noch einmal dazu, seine theologische Position, wie schon in seinem seit 1748 fort-

laufend aufgelegten und weitverbreiteten Werk *Die Bestimmung des Menschen*, „in einem, für den größeren Theil des lesenden Publicums faßlichen, Ausdrücke vortragen“ zu wollen (S. 5, alle Seitenangaben nach dem Original).

In einem von nur wenigen Zäsuren durchbrochenen Text breitete er auf 189 Druckseiten seine Überlegungen über die „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ aus. Schon durch die Wahl des Titels hatte sich Spalding von Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ abgegrenzt, die in Deutschland seit ihrem Erscheinen 1793 die Diskussionen um die Religion bestimmte. Gegen das kritisch-spekulative Denken Kants setzte Spalding eine im klassischen Sinne aufgeklärte Anthropologie, die von einem allgemeinen menschlichen Erkenntnisvermögen ausging. Dies geschah jedoch zunächst anonym.

Als die erste Auflage binnen Jahresfrist vergriffen war, überarbeitete Spalding das fortan unter seinem Namen erscheinende Werk beträchtlich; er erweiterte das Textkorpus auf 300 Seiten und unterteilte es in vier Abschnitte, die er auch in der nochmals überarbeiteten dritten Auflage beibehielt. Den ersten Abschnitt der weiterhin nicht systematisch aufgebauten Abhandlung überschrieb er mit „Beziehung und Einfluß der Religion auf die menschliche Natur“ und handelte in ihm das Verhältnis von Religion und moralischem Empfinden ab. Der zweite Abschnitt „Veranlassungen und nichtige Rechtfertigungen der Gleichgültigkeit gegen die Religion“ setzte sich mit den klassischen Argumenten der Atheisten zur damaligen Zeit auseinander; im fast vollständig eingefügten dritten Abschnitt „Aeußerung einer ernstlichen Theilnahme an der Religion“ kritisierte er die von ihm als nebensächlich erachteten Streitpunkte und Grabenkämpfe der zeitgenössischen christlichen Gruppierungen, welche er scharf attackierte. Im letzten Abschnitt über die „Sicherste Art, die Religion dem Menschen angelegentlich zu machen; Anwendung davon“ wandte er seine Überlegungen ins Pädagogische und plädierte als typischer Vertreter der Aufklärung für einen Religionsunterricht, der ein Bewußtsein für die moralischen Empfindungen schaffen sollte, „die der gemeinen menschlichen Natur eigen sind“ (S. 306).

Es scheint nun an den anderen, bahnbrechenden Religionsschriften dieser Zeit, namentlich Kants bereits genannter Schrift und Schleiermachers Buch „Über die Religion. Reden an die Gebildeten un-

ter ihren Verächtern“ (1799), gelegen zu haben, daß die Bedeutung von Spaldings Werk bald verkannt wurde und wie die Aufklärungstheologie insgesamt dem Spott und der Vergessenheit anheim fiel. Dabei erlebte die Schrift nicht nur von 1797 bis 1799 im Jahresabstand drei Auflagen (gefolgt von einer postumen vierten Auflage 1806, nachdem Spalding zwei Jahre zuvor gestorben war), sondern sie markiert auch einen der Bezugspunkte der deutschen Debatte über ‚die Religion‘ überhaupt. Um das vielschichtige Ineinander kurz anzudeuten: Goethe unterhielt sich bereits auf seiner Schweizer Reise im Sommer 1797 über „Spaldings neueste Schrift“ (ihm war der Autor in seiner Anonymität jedenfalls nicht verborgen geblieben). Als Fichte ein Jahr später sein transzendentales Verständnis von Religion polemisch profilierte, tat er dies auch mit Spaldings Formulierungen, aber gegen dessen Absichten; derselbe Fichte berief sich gleichzeitig im berühmten ‚Atheismusstreit‘ auf „Vater Spalding“, den er in seiner „Appellation an das Publicum“ als seinen über alle atheistischen Zweifel erhabenen geistigen Ziehvater zitierte. Aber auch die Gegenseite in diesem Streit verinnahmte den alten Berliner: demonstrativ wurde die eben erschienene zweite Auflage seiner Schrift dem ‚Fichteschen und Forbergischen Atheismus‘ als die richtige Religionstheorie vorgezogen und der Jugend zum Studium empfohlen. Von einem ganz anderen Standpunkt polemisierte Herder in seiner Religionsschrift von 1798 gegen Kant und dessen Religionsbegriff und verwies dabei gleich zu Beginn auf Titel und Inhalt von Spaldings Werk als einer adäquaten Bestimmung von Religion. Zuletzt grenzte sich Schleiermacher, ein regelmäßiger Gast im Hause Spalding, in seinen „Reden über die Religion“ 1799 implizit von seinem Altvater ab – gleichzeitig nahm er nicht wenige von dessen Überlegungen auf.

Der Inhalt von Spaldings Schrift ist also wesentlich Teil der zeitgenössischen Debatte, die vor der Aufspaltung in Fachdiskussionen noch über alle Grenzen der Einzeldisziplinen hinweg geführt wurde. Die gegenseitigen Abhängigkeiten genau zu untersuchen, die Spaldings ‚Essay‘ von 189 auf 365 Seiten anschwellen ließen und dadurch umgekehrt wieder die Antworten der Zeitgenossen herausgefordert haben, und so den Wert oder Unwert der Schrift im Rahmen der Religionsdebatte zu bestimmen, dürfte ein Hauptinteresse weiterer Forschung darstellen. Denn als eigenständiger Entwurf gelesen hält Spal-

dings Konzeption kaum dem Vergleich mit Kant, Herder und Schleiermacher – oder auch seinem spöttischen Antipoden Hamann – stand.

Der oben genannte Ansatz wurde in den letzten Jahrzehnten von Wissenschaftlern verschiedenster Couleur, etwa den Theologen Reinhart Staats und Frank Thomas Brinkmann, dem Philosophen Norbert Hinske oder den Literaturwissenschaftlern Gerhard Kaiser, Karl Eibl und jüngst Hans-Georg Kemper vertreten. Sie haben in ihren jeweiligen Disziplinen an Spaldings ungemein populäre Theologie der Erfahrung erinnert, in einzelnen Arbeiten deren Folgen und Wirkungen aufgezeigt und nicht zuletzt auf deren (daraus resultierende) Bedeutung reflektiert. Dies wird in der Einleitung des Herausgebers nicht erwähnt. Auch eine inhaltliche Auseinandersetzung über den theologie- und geistesgeschichtlichen Ort von Spaldings Werk und die Motivation einer heutigen Lektüre sucht man vergeblich. Eine grundsätzliche thematische Reflexion, in der etwa Spaldings Rolle als Sprachschöpfer der neuen deutschen Gelehrtensprache („Tatsache“, „Unmündigkeit“ [!?!], „Bestimmung des Menschen“) anklingt, fehlt; die nach wie vor ungeklärten Abhängigkeiten Spaldings von Kant (bzw. umgekehrt, wofür Frieder Löttsch mehrfach argumentiert hat) werden keiner inhaltlichen Analyse unterzogen. Müller bemerkt keine Ähnlichkeiten; er erörtert jedoch überhaupt nicht den Bereich, in dem Spalding sich selbst als Kantianer sieht (die Tugend als Recht und Gesetz apriori anzuerkennen), sondern die Verbindung von Moral und Religion, wo die Unterschiede zwar deutlich, aber auch von niemandem, am wenigsten Spalding selbst, bestritten worden sind. Die Ansätze jüngerer Zeitgenossen Spaldings, wie Fichte oder Schleiermacher, werden bei Müller nicht diskutiert. Weder hat der Herausgeber sich für die unmittelbare Wirkungsgeschichte der Schrift interessiert noch generell die interdisziplinäre Forschungsliteratur wahrgenommen.

Die Textgestaltung der anzuzeigenden Ausgabe ist grundsätzlich zu kritisieren: Wolfgang Erich Müller hat sich nicht nur für einen lediglich schwach motivierten Abdruck der dritten Auflage von Spaldings Schrift entschieden, sondern auch Rechtschreibung und Zeichensetzung des Originaltextes willkürlich und ohne Angabe von Richtlinien „modernisiert“ (Müller, S. VIII). „Lautstand, Formenbestand und Syntax“ wurden dabei aber nicht etwa, wie behauptet, „beibehalten“

(ebd.), sondern ebenfalls ‚korrigiert‘ und ‚modernisiert‘. Allein die Fehlerliste der Rezensenten zu diesem nicht gerade umfangreichen Buch füllt mehr als drei DIN-A4-Seiten: der Herausgeber hat Überschriften eingefügt (die ersten Seiten sind jedenfalls nicht von Spalding als „Einführung“ [Müller S. 7] bezeichnet worden), er hat Absatzmarken übersehen (Müller S. 15, 37, 45 u.ö.), er hat durch massive Eingriffe in die Interpunktion und eine ‚korrigierte‘ Groß- und Kleinschreibung immer wieder den Sinn verändert (Müller S. 9, 13, 17 u. ö.), und auch augenfällige Kleinigkeiten wie das Datum der vorangestellten „Erinnerung bei der dritten Auflage“ sind schlicht falsch wiedergegeben: Nicht „am ersten“ (Müller S. 6), sondern „am 21sten Januar 1799“ (S. XIV) datierte sie Spalding. In Spaldings originelle, stilbildende Sprache wurde ebenfalls (z.B. durch die Eliminierung vieler echter Genitive) in unverantwortlicher Weise eingegriffen. Dies soll anhand weniger Stilblüten illustriert werden: Nicht etwa, „sich ... auf schädliche Abwege zu verwirren“ (Müller, S. 5) fürchtet Spalding, sondern sich auf ihnen „zu verirren“ (S. XII); nicht von der „unträglich verbürgten Wahrheit“ (Müller S. 13), sondern von der „unträglich verbürgten Wahrheit“ (S. 16) ist die Rede. Bezeichnet Spalding den Vorgang der praktischen Gotteserkenntnis als „Hinausstreben zu dem äußersten Ziele“ (S. 36), so liest Müller „Hinausstreben“ (Müller S. 19) und zitiert seine fehlerhafte Lesung auch noch im Inhaltsreferat der Einleitung, wo von der „Richtung der Handlung als ‚Hinausstreben ...‘“ (Müller S. XIX) gesprochen wird; der alte Aufklärer wird zum verkappten Romantiker! Klagt Spalding eine „gewissenlose geistige Tyranney“ an (S. 149), so liest man nun etwas über angebliche „geistige Tyrannen“ (Müller S. 58), auf die Müller – notabene und um das Maß voll zu machen – erneut explizit im Vorwort als „gewissenlose geistige Tyrannen‘...“, die sich einer falschen Religion bedient hätten“ (Müller, S. XX), rekurriert! Es kann dann kaum überraschen, daß bei Spalding auch nicht von „Barbaren“ (Müller S. 114), sondern von der „Barbarey“ (S. 314) die Rede ist. Und schon bei oberflächlichem Lesen ahnt man, zu Recht, daß es Spalding nicht um die „Beisetzung[!] ... aller religiösen Begriffe“ (Müller S. 57), sondern um deren „Beyseitzung“ (S. 144f) geht! Die Reihe haarsträubender ‚Versehen‘ und ‚Korrekturen‘ ließe sich noch eine ganze Weile fortsetzen.

Zum Abschluß sei auf zwei Bemerkungen verwiesen: Zum einen Goethes Würdigung in „Dichtung und Wahrheit“ (II. Teil, 7. Buch), wo er Spalding als einen der Wegbereiter für einen neuen, „guten und reinen Stil“ und eine „gefällige Schreibart“ bezeichnet. Dies vermag die anzuzeigende Edition nicht mehr zu vermitteln. Zum anderen auf die Randbemerkung Luthers zum Motto von Spaldings Schrift („Bist du weise, so bist du dir weise.“), das Müller bedauerlicherweise nicht nachgewiesen hat; es steht in den Sprüchen Salomos 9,12.

Die Ausgabe verfehlt, ein Desiderat der Forschung zu erfüllen, indem sie sich in der Einleitung um dreißig Jahre, in der Art der Textpräsentation aber um ein volles Jahrhundert verspätet hat.

Cambridge  
Zürich

Tobias Jersak  
Georg Wagner

*William] R[eginald] Ward: Faith and Faction.*  
London (Epworth Press) 1993, 10, 404 S., brosch., ISBN 0-7162-0490-8.

„Auf Verlangen guter Freunde“ seien im 18. Jahrhundert oft bestimmte Predigtbände veröffentlicht worden: So gehe es ihm – William Reginald Ward – mit den nun gesammelt vorgelegten Studien aus z.T. entlegenen Publikationen (S. VIII). Vf. ist Prof. em. für Neuere Geschichte an der Universität Durham/GB. Er war Präsident der „Ecclesiastical History Society“, danach Vizepräsident der „Royal Historical Society“. Die Theologische Fakultät der Universität Basel verlieh ihm den Doktor der Theologie ehrenhalber.

Ward hat einen guten Namen als für die Kirchengeschichte immer angeregender Neuzeithistoriker – übrigens auch als gewissenhaft-zuverlässiger Rezensent, oft in JEH. Nun liegen 22 Studien, in den Jahren 1971 (Nr. 14) bis 1990 (Nr. 4.13.21) veröffentlicht, und vier unveröffentlichte Beiträge (Nr. 1.13.18.22) gesammelt vor. Sie sind dem doppelten Anliegen verpflichtet, die Bedeutung des europäischen Festlandes für England zu erhellen und die Wirkung des Christentums im allgemein-öffentlichen Leben, im guten wie im schlechten Sinn, herauszuarbeiten. Fünf Teilen sind die Beiträge eingeordnet: „Orthodox, Evangelical and Rational Religion“, „Revival“, „Methodism“, „Christianity and Society“ und „Mysticism“. Diese nicht ganz chronologische Anordnung entspricht sachlich den verschiedenen Forschungsschwerpunkten Wards: Wech-

selbeziehungen zwischen Politik und anderen Formen des Zusammenlebens (Wirtschaft, Bildung, Religion), Verhältnis von Anglikanismus und Methodismus, Baptismus, Kirchengeschichtsschreibung Gottfried Arnolds (s. dazu auch S. IX), Ökumenische Kirchengeschichte, „Social Christianity“, besondere Forschungsarbeit zu J. Wesley mit der Ausweitung der Fragerichtung auf das Denken seiner Zeit („mentalité“), was zu dem intensiven Blick auf das späte 17. und das 18. Jahrhundert mit dem Ineinander von Orthodoxie – Aufklärung – Pietismus führt. „[...] papers on Pietism, Hallesian, and radical [...]“ kündigt Vf. als Ergänzung an (S. X; gemeint sind ein Beitrag zu J. Chr. Edelmann in Stuart Mews: *Modern Religious Rebels*. London 1993, eine Tersteegen-Studie in Jane Garnett / Colin Matthew: *Revival and Religion since 1700*. London 1993, sowie ein Forschungsbericht „German Pietism 1670–1750“, in *JEH* 44, 1993).

Die großen Figuren des Pietismus, Philipp Jacob Spener (Nr. 1), August Hermann Francke (in Nr. 5), Gottfried Arnold (Nr. 21) und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (Nr. 6–8) bieten schon reichlich Gelegenheit, nach ‚rückwärts‘ (Orthodoxie) und ‚vorwärts‘ (Aufklärung) zu fragen; hinsichtlich Speners anhand der interessanten Frage des Unterschiedes seiner und Abraham Calovs Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus, bei Zinzendorf die in die Zukunft weisenden Elemente geistes- wie wirtschaftsgeschichtlich aufspürend. Und für G. Arnolds Wirkung etwa auf Gerhard Tersteegen reklamiert Ward nicht einen ‚gezühten‘ Arnold, sondern den Arnold der Sophia- und Mystik-Theologie (vgl. auch D. Blaufuß/ Friedrich Niewöhner: Gottfried Arnold. 1995, S. 5–19.317–329 u.o.). Erweckung, Freikirchentum, Methodismus, soziale Frage im Protestantismus wie im Katholizismus (im Zusammenhang des Gedenkens an „Rerum Novarum“ vom 15. 5. 1891; *Denz-Hü* Nr. 3265–71) behandelt Ward in gründlichen Studien. Dabei begrenzen ihn keine verengenden Definitionsversuche von „Pietismus“/„Erweckung“ etc., aber immer wieder vermag er die Allgemeine Geschichte mit den partikularen Bewegungen in ihr zu vermitteln, so wenn auf die Kirchengeschichte Schlesiens oder diejenige ‚Österreichs‘ im 18. Jahrhundert das Augenmerk gerichtet wird. Selbstredend kommen die europäischen, aber etwa mit Samuel Urlsperger (S. 157.171 Anm.23ff.) auch die überseeischen Horizonte in Blick (vgl. Rein-

hard Schwarz: Samuel Urlsperger. 1996). Die Kirchengeschichtsschau wird verschiedentlich angesprochen, ob es sich (S. 162 [fehlt im Register].173 Anm. 50) um Georg Konrad Riegers Darstellung der Böhmisches Brüder handelt (vgl. dazu meine Studie in Ferdinand Seibt: *Jan Hus*. 1997, 375–384) oder um Johann Rudolf Schlegels 1784–96 erschienene dreibändige „Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts“, „a model of enlightened scholarship“ (S. 57 [nicht im Reg.].70 Anm. 35; vgl. S. 162 mit S. 173 Anm. 55).

Ein ausführlicher Index erfaßt Orte, Begriffe, Korporationen und Personen, Vff. freilich nur, wenn sie in der Darstellung hervorgehoben sind. Die Anmerkungen werden in gezielter strenger Auswahl berücksichtigt (vgl. etwa sub ‚Bohemia‘, ‚Buddeus‘, ‚Ireland‘, u.a.). „Spencer“ für Spener ist in einer englischen Setzerei natürlich verzeihlich ... Auch sonst begegnen Unstimmigkeiten selten (s. die Zählung/Jahre der „Studies in Church History“).

W. R. Wards Studien-Band reiht sich hinsichtlich des Komplexes Orthodoxie – Aufklärung – Pietismus würdig ein in die Reihe renommierter vergleichbarer Unternehmungen etwa von Kurt Aland (1960), Martin Schmidt (1969 und 1984), Winfried Zeller 1970, 1971, 1978, Carl Hinrichs (1971) und Erich Beyreuther (1980), in jüngster Zeit Johannes Wallmann (1995) und – über 600 Seiten! – Martin Brecht (1997). Und die englische Sprache sollte auch für Studenten kein Hinderungsgrund sein, sich durch W. R. Ward den Horizont weiten zu lassen.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

*Cornel Dora: Augustinus Egger von St.Gallen 1833–1906. Ein Bischof zwischen Kulturkampf, sozialer Frage und Modernismusstreit. Hg. vom Staatsarchiv und Stiftsarchiv St.Gallen (= St. Galler Kultur und Geschichte 23), St. Gallen 1994, 668 S., geb., ISBN 3-9080048-23-0.*

Die vorliegende Arbeit – eine vom Zürcher Historiker Peter Stadler betreute und im Wintersemester 1993/94 von der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich angenommene Dissertation – ist dem St.Galler Bischof Augustinus Egger (1882–1906) gewidmet. Sie schildert auf breiter archivalischer Basis (herangezogen wurden hauptsächlich die Bestände des Bischöflichen Archivs St.Gallen und des Archivs der Katholischen Administration des Kantons St. Gallen) Eggers Leben

und Wirken in der bewegten Zeit „zwischen Kulturkampf, sozialer Frage und ‚Modernismus‘“.

Erger, Sproß einer wohlhabenden Toggenburger Bauernfamilie, absolvierte seine theologischen Studien an der Universität Tübingen und öffnete sich in dieser Zeit dem philosophischen System des Wiener Theologen Anton Günther (1783–1863). Die römische Verurteilung Günthers 1857 bedeutete indes auch für Erger „einen entscheidenden Wendepunkt“, indem er sich von Günther abkehrte und in den folgenden Jahren „immer mehr neuscholastischen Anschauungen“ (62) zuwandte. Seine kirchliche Laufbahn verlief geradlinig: Nach der Priesterweihe wurde er der Reihe nach Vikar, Präfekt am Bischöflichen Knabenseminar, für drei Jahre Pfarrer der Landpfarre Oberriet, Domkatechet, um dann 1872 zum Domdekan und in Personalunion zum Generalvikar und Official, schließlich 1882 zum Bischof von St.Gallen aufzusteigen. Als Domdekan und Generalvikar wurde Erger engster Mitarbeiter des Bischofs Karl Johann Greith (1862–1882), der bedeutendsten schweizerischen Bischofsgestalt im 19. Jahrhundert und des Wortführers des Schweizer Episkopats im Kulturkampf. Wenngleich Erger nicht das Profil Greiths besaß und er im Unterschied zu seinem Bischof vorbehaltlos infallibilistisch gesinnt war, zeigte er sich im schwierigen Verhältnis zwischen Kirche und Staat doch stets gesprächs- und friedensbereit und setzte hierin die Politik seines Vorgängers fort. Mit seiner kirchenpolitisch kompromissbereiten Haltung hatte Erger maßgeblichen Anteil an der Aussöhnung mit der liberalen Kantonsregierung (etwa durch die Bejahung der revidierten Kantonsverfassung 1890) und am Ausgleich der Kulturkampfwirren auf nationaler Ebene. Diese Haltung trug ihm seitens der integralistisch gesinnten „Jungen Schule“ im St.Galler Klerus, die seit 1861 herangewachsen war, viele Anfeindungen ein, bis hin zur Desavouierung des Bischofs in Rom, welche allerdings angesichts der bewährten Kirchentreue Eggers keine Konsequenzen nach sich zog. Die größte Leistung Eggers lag in seinem Engagement in der „Sozialen Frage“, auch wenn für ihn die Arbeiterfrage zeitlebens primär ein moralisch-sittliches und nicht ein ökonomisch-gesellschaftliches Problem darstellte. Der Bischof initiierte nicht nur eine Diskussion über die Arbeiterfrage innerhalb des schweizerischen Episkopats, sondern er bot vor allem auch Hand zur Bildung einer christlich-sozialen Bewegung,

die sich dann um die Jahrhundertwende von St. Gallen aus über die ganze Schweiz auszubreiten begann. Selber blieb er unermüdlich in seinem Einsatz gegen den Alkoholismus und förderte intensiv das katholische Vereinswesen und die katholische Presse. Insgesamt entwirft Dora das Bild „eines zwar orthodoxen, aber gesprächs- und friedensbereiten Bischofs“ (607), ein Befund, der nach Auffassung des Autors auch für Eggers Haltung in der damaligen innerkirchlichen Kontroverse um Reformkatholizismus und „Modernismus“ zutrifft, in welcher der Bischof einen streng kirchlichen Standpunkt vertrat.

Die Untersuchung ist mit zahlreichen Abbildungen dokumentiert und durch ein Personenregister erschlossen. Sie überzeugt in ihrer Verbindung von biographischer und bistumsgeschichtlicher Darstellung und leistet einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Bistums St.Gallen und zur Kirchen- und Katholizismusgeschichte der Schweiz in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

St. Gallen

Franz Xaver Bischof

*Norbert Friedrich: Die christlich-soziale Fahne empor.* Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung (= Konfession und Gesellschaft 14), Stuttgart – Berlin – Köln (Kohlhammer), 1997, 320 S., kt., ISBN 3-17-014978-14.

Die Bochumer geschichtswissenschaftliche Dissertation hat Reinhard Mumm (1873 bis 1932), den geistigen Sohn und Erben Stöckers, einen Pfarrer und christlich-sozialen Politiker aus dem zweiten Glied des konservativen Sozialprotestantismus, zum Gegenstand. „Die christlich-soziale Fahne empor-“ zuhalten (Vortrag 16. 12. 1929, Berlin) war das Ziel des Parteipolitikers und Abgeordneten, des Architekten des konservativen Verbandsprotestantismus in Deutschland, des Vorkämpfers für die Sozialarbeit in der evangelischen Kirche.

Die Untersuchung kann sich auf eine fast vollständige Bibliographie (292 f., 299) des Reden-, Zeitschriftenartikel-, Flugblatt- und Kleinschriftenmaterials stützen. Der Nachlaß Mumms ist bis auf Teile der Familienkorrespondenz im Bundesarchiv Potsdam erhalten (18).

Die „Biographisch-organisationsgeschichtliche Studie“ (9) versteht in der Tradition von R. v. Thadden, U. Wehler, G. Hübinger (18) Geschichte der Kirche – auch als Gemeinschaft der Gläubigen – als

Gesellschaftsgeschichte. Ihr Hauptinteresse gilt der Geschichte des deutschen Verbandsprotestantismus. Die Darstellung folgt Mumms unveröffentlichter Autobiographie „Erinnerungen“ (293). Sie untersucht minutiös das von dem konservativen Protestanten geprägte Geflecht von Vereinen, Parteien, Arbeitskreisen und Geschäftsstellen.

Das I. Kapitel trägt die in Mumms Biographie wirksamen Einflüsse zusammen: Lutherische und reformierte Familientraditionen, Erweckungsfrömmigkeit; J. H. Wichern und die „Kathedersozialisten“; R. Seebergs „Positive Theologie“ und kirchlich-soziale Bewegungen in England und Holland, bis die Vatergestalt Stöcker um das Jahr 1896 kaiser- und kirchentreu, christliche, nationale und soziale Interessen bündelt. Das II. Kapitel beschränkt sich auf das Jahrzehnt zwischen dem „sozialpolitischen Frühling“ 1890 und Mumms Eintritt in die Christlich-soziale Partei im Jahr 1900. Das III. Kapitel bearbeitet den organisierten sozialkonservativen Protestantismus zwischen 1900 und 1918: Als Reichstagsabgeordneter der Christlich-sozialen Partei (ab 1912), als Generalsekretär der Freien Kirchlich-Sozialen Konferenz (ab 1900) und als Vorsitzender der Sozialen Geschäftsstelle (1907 bis 1932) konnte Mumm kirchlich-soziale und rechtskonservative Zielsetzungen mühsam über die Zeit retten. Das IV. Kapitel bietet eine Übersicht über die christlich-sozialen Schwerpunktthemen dieser Zeit. Das V. Kapitel – Mumm ist Reichstagsabgeordneter der Deutsch-Nationalen Volkspartei – legt die Tragödie des Monarchisten offen, der auf seine Weise zur Destabilisierung der Weimarer Demokratie beigetragen hat. Im VI. Kapitel werden die von Mumm im Rahmen des Kirchlich-Sozialen Bundes (ab 1919) erarbeiteten kirchlichen Strukturmodelle erörtert. Das VII. Kapitel läßt Mumm am Vorabend des Dritten Reiches an seinen Lebenserinnerungen entlang mit den tragischen anmutenden Selbstrechtfertigungen eines konservativen Christen selbst zu Wort kommen. Eigener Rückfragen enthält sich der Autor dabei weitgehend.

Friedrichs Untersuchung markiert am Beispiel Mumms die Grenzen konservativer Sozialethik und Sozialpolitik, wo sie die Soziale Frage als Glaubens- und Sittlichkeitsfrage, nicht aber als Strukturfrage der Gesellschaft versteht. Dabei vermittelt sie differenzierte Einblicke in das konservative Milieu des sozialen und politischen Protestantismus zwischen Jahrhundertwende und Drittem Reich. Unzählige im

Verbandsprotestantismus entwickelte Aktivitäten haben die „Gleichschaltung“ überdauert und kamen als Ideenmaterial dem Aufbau eines demokratischen Sozialstaates nach 1945 zugute. Der organisations- und milieusozilogische Ansatz von Friedrichs Untersuchung selbst aber zeigt deutlich seine Grenzen: Eine ideen- und organisationsgeschichtliche Rückbindung zum „Societäten-Wesen“ der Erweckungsbewegung, J. H. Wicherns Innerer Mission und zu R. Todts Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie hätte vielfältige Querverbindungen zwischen theologisch-frömmigkeitlicher Prägung, bürgerlichem Milieu und konservativer Sozialpolitik in den Blick kommen lassen. Die Christlich-soziale Bewegung fängt ja nicht mit den „Kathedersozialisten“ und Stöcker an. Mumms Theorienläufe des Praktikers und die sozialetischen und sozialpolitischen Tragiken dieser Biographie fordern zur Rückfrage nach dessen theologisch-sozialetischen Begründungszusammenhängen und sozialpolitischen Modellvorstellungen geradezu heraus: Was beinhaltet für ihn die „christlich-soziale Idee“, die „christliche Durchgestaltung des sozialen und politischen Lebens“ (47)? Zieht sich da nicht ein schwarzer „roter Faden“ etwa durch Mumms Auseinandersetzung mit Naumann und dem ESK hindurch? Der volle Ertrag von Mumms Biographie wäre von einem erweiterten interdisziplinären Ansatz her zugänglich zu machen. Dabei könnten sich weit über diese Biographie hinausreichende Einblicke in Entwicklungsfähigkeit und Grenzen des sozialkonservativen Gedankenguts ergeben.

Reutlingen

Walter Göggelmann

*Tilmann Eysholdt: Evangelische Jugendarbeit zwischen „Jugendpflege“ und „Jugendbewegung“.* Die deutschen Schülerbibelkreise (BK) von 1919 bis 1934 (= SVRKG 124), Köln (Rheinland-Verlag GmbH) 1997, 9 u. 552 S., Ln. geb., ISBN 3-7927-1671-2.

Die sich auch auf Hans-Christian Brandenburgs verdienstvolle Untersuchung der Frühzeit der Schülerbibelkreise zwischen 1883 und 1919 (SVRKG 109, 1993) beziehende Kieler philosophische Dissertation von 1994 wendet sich – auch in zahlreichen Rückgriffen auf die Zeit vor Weimar – der Geschichte einer aus dem Umkreis des Neupietismus und der Gemeinschaftsbewegung kommenden,

dann aber auch in Richtungskämpfe mit „freideutschen“ (Erfurt) und dann vor allem mit „bündischen“ Bestrebungen verwickelten, zunehmend aber auch von reformierten Theologen und von der Diakonalen Theologie beeinflussten Arbeit an Höheren Schülern zu und zeichnet diese in den sozial-, kultur- und kirchengeschichtlichen Kontext ein. Sie ist ein gelungenes Beispiel dafür, wie über den (allerdings um die Dimensionen gelebte Frömmigkeit, subjektiver Glaube und theologisches Bildungswissen erweiterten) Theorierahmen Sozial- bzw. Mentalitätsgeschichte (die BK im Horizont des „krisengeschüttelten Bildungsbürgertums“ und des „Jugendkultes“) auch religions- und kirchengeschichtliche Materialien in ihrer allgemeinen Bedeutung (wieder)entdeckt werden. So versteht der Vf. seine Arbeit mit Recht auch als Beitrag zur Erforschung der Religiosität der Jugendbewegung (458), ja der „Geschichte der Jugendreligiosität“ überhaupt (464).

Ein Hauptproblem dieser Arbeit ist das Finden einer gemeinsamen Sprache zwischen Sozial- und Kirchengeschichte, vor allem die Gewinnung trennscharfer deskriptiver Begriffe (465ff.). Dies ist auch notwendig, um die Materialfülle (viele Zitate!) und die mit der Kombination von ereignisgeschichtlicher und problemorientierter Darstellung verbundene „Redundanz“ einigermaßen zu bewältigen. Dies führt immer wieder zu Vereinfachungen und Schablonen sowie zu „Versäulungen“, denen der Vf. durch Hinweise auf gemeinsame „Schnittstellen“ und „Kontinuitäten“ zu begegnen versucht. Trennscharfe Begriffe: So gewinnt z.B. der Begriff „bürgerlich“ je nach dem Gegenüber, von dem man sich abgrenzt (z.B. Adel, Volksschullehrerschaft, Arbeiterschaft), eine verschiedene Bedeutung. Noch schwieriger wird es bei den Begriffen wie Pietismus, Jugendbewegung, Neokonservatismus usw., die die Arbeit wesentlich strukturieren. Die Titelbegriffe „Jugendpflege“ und „Jugendbewegung“ sind bis in die Gegenwart hinein auch Kampfbegriffe bzw. jugendpolitische Erkennungszeichen (im 1968er Sprachgebrauch: Systemstabilisierung gegen Emanzipation). Die Spannung zwischen einer eher plakativen und einer eher differenzierenden Verwendung der zentralen Begriffe durchzieht die ganze Arbeit, was ihre Lektüre nicht erleichtert. Diese Bandbreite hat ihre Ursache auch in der Sache selbst. So war z.B. die Diskontinuität zwischen Aufklärung und Erweckung weniger tief, als die Erweckten selbst vorgaben

(36). Ohne Aufklärung sind Erfahrungsreligion und Sozietätsgedanke nicht vorstellbar; endzeitliches, elitäres Bewußtsein (109) wurde durch die pietistische Tradition auch in den freideutschen und bündischen Kontext hinein vermittelt, ebenso die vom Vf. mit Max Webers Ausdruck „Virtuosenetik“ (ein Lieblingsbegriff Eysholdts!) bezeichnete exklusive ethische Haltung: „So barg der bündische Dienst-Gedanke letztlich eine den pietistischen Anforderungen nur zu verwandte ‚Virtuosenetik‘ in sich ... Die bündischen Bkler gaben ihrem ‚Ethos‘ nur stärker das Flair der Selbsterziehung und einen ausgeprägteren Weltbezug. Pietisten wie Bündische Glaubenshaltungen bargen ausgesprochen elitäre Züge.“ (187) In der antiliberalen Grundstimmung waren sich sonst „feindliche Brüder“ wie Erweckte, der „Kanzler“ des vom BK 1920 abgespaltenen „Bundes der Köngener“ Jakob Wilhelm Hauer, der mit seiner „Deutschen Glaubensbewegung“ im Kirchenkampf die Gemüter erregte, Jugendbewegte (397) und Anhänger der Diakonalen Theologie mit ihrem Kampf gegen den Neuprottestantismus einig. Ja: „Pietistischer und jugendbewegter Elitarismus ... schafften politische Vorstellungen, von denen aus der Sinn demokratischer Mehrheitsentscheidungen bezweifelt werden mußte. ... Die für die Bünde spezifische Mischung aus Demokratie und unbestrittenem charismatischen Führertum wurde auch auf staatlicher Ebene angestrebt“ (359f.), was für eine demokratische Haltung nicht günstig war. Aber nicht nur „Neukonservative“ vertraten die Irrationalität als Programm (123), die Forderung nach einem Glauben statt einem Dogma, die Feindschaft gegen Intellektualismus und Wissenschaft. Auch die Religiosität der eher dem linken Spektrum zugehörigen Freideutschen (361) trug solchen ausgesprochenen Erlebnischarakter. Erfahrungen mit konkreter (linker) Demokratie z.B. in Preußen (der „Zehn-Gebote-Hoffmann“) und Bayern (Kurt Eisner, Johannes Hoffmann) 1918/19 werden vom Vf. nur am Rande erwähnt (170, 358, 361 ff.).

Die vorliegende Arbeit liegt insofern im Trend unserer Zeit, als die Frage nach Beziehungen des Themas zum Nationalsozialismus fast den Charakter eines „Probersteins“ hat. Für den Vf. läßt sich zwar eine „besondere Affinität pietistischer, freideutscher, bündischer oder jüngerer bibelorientierter Bkler für die Deutsch-Religiosität“ nicht nachweisen (317); gleichwohl sei offenkundig, daß man

1932 „auch in den Bibelkreisen antidemokratischen und illiberalen Einstellungen nahestand“ (360).

Der „fanatische rassistische Antisemitismus“ wurde abgelehnt, nicht so sehr der politische (367). Als Grundtendenz wird ausgemacht: „Die bewußt irrationalen Eigenschaften der Erlebnisreligiosität der Bkler – hier Bekehrungserlebnis, also Wiedergeburt, da Ganzheitserlebnis, also Immanenz Gottes in Natur und Gemeinschaft – übertragen sich auch auf ihre politischen Haltungen, ebenso ihre verbale ethische Konsequenz. Politik wurde zu einer Frage der Weltanschauung und des Bekenntnisses, Kompromisse oder parteipolitische Prozesse der Konsensfindung hatten hier keinen Platz.“ (454)

Was die Richtungskämpfe innerhalb der Bibelkreise anbelangt, so benutzt der Vf. auch das Interpretament „Generationenkonflikte“ (316 f., 454, 458), das er – auch im Kontext der Generationentheorie von Karl Mannheim (7 ff.) – modifiziert aufnimmt: „Die Unterscheidung von Vorkriegs- und älterer Kriegsgeneration, Frontgeneration und Nachkriegsgeneration öffnet den Zugang zu den Auseinandersetzungen auch innerhalb der Schülerbibelkreise.“ (11) Ich würde dies gerne noch erweitern: Wer aus der bündischen Jugend kommt (Rez. kommt aus CP), weiß, daß nicht wenige der hier historisch festgemachten Probleme im Grunde „Dauerprobleme“ derselben sind. Es geht um verschiedene artikulierbare und aktualisierbare Verhaltensmuster psychologischer und gesellschaftlicher Art, die auch theologisierbar und damit wertmäßig aufladbar sind. Darüber sollte eine sich eher rational-distanziert gebende Betrachtungsweise nicht hinwegtäuschen. Hier sehe ich eine Grenze der sonst verdienstvollen Arbeit. Sodann habe ich an nicht wenigen Stellen den Eindruck, daß der Vf. „Pietismus“ – wie auch (mit umgekehrtem Akzent) die „Freideutschen“ – als Chiffren für heutige (sozialpädagogische) Kontroversen benutzt. Endlich: Warum hat der Vf. seine „Nachträge“ nicht an den Anfang gestellt? Dies hätte die Lektüre erleichtert!

Darmstadt

Karl Dienst

*Claus Günzler: Albert Schweitzer. Eine Einführung in sein Denken (= Beck'sche Reihe 1149), München (C. H. Beck) 1996, 195 S., kt., ISBN 3-406-39249-0.*

Albert Schweitzer wird wieder zitiert. Bislang als philosophischer und theologi-

scher Außenseiter angesehen, gewinnt der rühmreiche „Urwald doktor von Lambarene“ neuerdings vor allem im Rahmen der Ökologiedebatte zunehmend an Bedeutung (vgl. bes. Günzlers Literaturverzeichnis, S. 186–191, sowie die 1990 begründeten „Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung“ und Günter Altner's Arbeiten, die Schweitzer als Vorreiter der Bioethik würdigen). Die Aktualität Schweitzers möchte auch die vom Karlsruher PH-Professor und langjährigen Vorsitzenden des Deutschen Hilfsvereins für Lambarene vorgelegte Darstellung unterstreichen, die die zwischen 1931 und 1945 verfaßten Manuskripte zum dritten Band von Schweitzers Kulturphilosophie heranzieht und somit erstmals dessen philosophischen Gesamtentwurf in Augenschein nimmt. Unter dem Titel „Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben“ sollen diese demnächst in der Schweitzer'schen Nachlaßausgabe, Bd. 4 (ca. 2000), veröffentlicht werden, womit sie die Kulturphilosophie I und II von 1923 abschließen.

Ursprünglich als Antwort auf die im Ersten Weltkrieg offenbar werdende Kulturkrise formuliert, versteht sich Schweitzers Denken als Erneuerung des abendländischen Rationalismus, die in der Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben“ gipfelt und als Alternative zu Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht der Kultur einen neuen Weg zu weisen sucht. Günzler nähert sich diesem Ansatz, indem er zunächst Schweitzers „Denkform“ skizziert: als Anknüpfung an die problemgeschichtliche Tradition wie auch als „elementares“, auf die (Alltags-)Praxis abzielendes Denken und als „grenzüberschreitende Wahrheitssuche“ (Kap. 1). Sodann charakterisiert er Schweitzer als Philosophen der Aufklärung, der im Humanitätsethos der deutschen Klassik wurzeln und verweist in einem instruktiven Exkurs auf dessen Begegnung mit Ernst Cassirer im Jahr 1934, der ihn als „Anreger einer Wende vom Schulbegriff zum Weltbegriff der Philosophie“ (S. 40) würdigte (Kap. 2).

Der dritte Abschnitt behandelt die Genese der Ehrfurchtsethik, die sich, wie von Günzler ausführlich herausgearbeitet, vor allem einem äußerst spannungsgeladenen Doppelerbe verpflichtet weiß: einerseits methodisch Kant (und dem apriorischen Grundgesetz des Sittlichen), andererseits inhaltlich Schopenhauer (und der empirischen Prämisse des individuellen Lebenswillens). Beide gleichsam „ineinsdenkend“, gelange Schweitzer auf „kantischen Wegen zu einem nicht-kantischen

Fundament“, indem er ein denkwürdiges „allgemeingültiges Grundgesetz des Sittlichen von der rationalen Vertiefung in den je individuell vorfindlichen Lebenswillen“ und dessen „mystischen Verbundensein mit allem Lebendigen“ erhoffe. Schopenhauers metaphysischen Pessimismus habe er dabei durch Goethes stauend-bejahende Ehrfurcht vor der Natur und Nietzsches höhere Lebensbejahung ersetzt (S. 69–72). Die überdies in Schweitzers Denken sichtbar werdenden Anregungen der zeitgenössischen Lebensphilosophie (bes. in seiner Vorstellung vom Erkennenden „Erlebnis des Lebens“) hat Günzler allerdings etwas verkannt, wenn er sie lediglich auf den Leitbegriff des Lebens begrenzen möchte (S. 29). Schließlich hätte man wohl noch die offensichtlich vorhandenen Einflüsse Fichtes und Schellings erwähnen sollen, auf die zuletzt Ulrich H. J. Körtner hingewiesen hat („Ehrfurcht vor dem Leben – Verantwortung für das Leben, in: ZThK 85 (1988), S. 339f.).

Im vierten Abschnitt zeigt Günzler sodann die aus obigen disparaten Denksätzen resultierende – in der Ethikgeschichte wohl einzigartige – Balance auf zwischen dem „mystisch erschlossenen Verbundenheitsbewußtsein für alles Lebendige“ und der vom „rationalen Subjekt zu leistenden Begründung eines allgemeingültigen Prinzips“. Aus ihr vermöge Schweitzer eine „elementare Philosophie“ zu gewinnen: eine unter universalen Vorzeichen stehende, lebensbejahende „ethische Mystik“ respektive eine „biophile Vernunftethik“, die – über die Artgrenze des Menschen hinaus – eine ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung für alles Lebendige einschließe und zum Einswerden mit dem Sein, dem universalen Willen zum Leben, führe (S. 144f.). In ihr finde der grenzüberschreitende Denker Schweitzer auch die religiöse Wahrheit wieder, eine ethische Universalreligion, die besonders in der christlich-jesuanischen Liebesethik zum Ausdruck gelange (S. 145–54). Das Schweitzer überdies nachhaltig beeinflussende indisch-monistische Denken (bes. den Brahmanismus), das ihn in die Nähe eines ökophilen Pantheismus führte, blendet Günzler an dieser Stelle fast gänzlich aus (Kap. 4).

Eine rationalistische Letztbegründung liege, wie Schweitzer unbeirrt annahm, seiner Ethik freilich nicht zugrunde (S. 162), ebensowenig stelle sie die von ihm erstrebte umfassende Weltanschauung dar, mit der er nicht weniger als die letztmögliche Synthese aller bisher vorgelegten Lösungen zur Weltanschauungsfrage gefunden zu haben meinte. Statt dessen erweise sie sich, wie Günzler zu Recht meint, als eine plausible, Orientierung vermittelnde „Lebensanschauung der mystischen Weltverbundenheit“, in der Denken und ethisch-weltverbindendes „Erleben des Lebens“ gleichsam zusammenfließen (S. 179). Einzig im „universal-normativen“ Leitprinzip der „Ehrfurcht vor dem Leben“ wurzelnd, von dem her das denkende Ich seine konkreten Entscheidungen unmittelbar zu treffen habe, realisiere sie sich als eine im Zeichen der „Interexistentialität“ des Menschen stehende (S. 143) tragfähige Gesinnungsethik, deren Geltungsbereich (S. 130–139; bes. hinsichtlich Ökologie, Tierschutz und Welthunger), aber auch Grenzen und Schwächen Günzler schließlich aufzeigt. Diese rührten von Schweitzers „im Letztbegründungsrationismus verwurzelten Überzeugung“ her, „aus einem einzigen ethischen Prinzip heraus das gesamte Feld der sittlichen Entscheidungen erfassen“ zu können, was von einer „verkürzten, weil rein naturphilosophischen Wahrnehmung der Realität“ zeuge und die soziale und „gesellschaftlich-institutionelle Wirklichkeit mit den ihr eigenen Konflikten“ (S. 162) übersehe (Kap. 5).

Das mit kritischer Sympathie verfaßte Buch, das nicht nur das philosophische Fachpublikum ansprechen möchte, stellt nunmehr ein profundes Pendant zu Erich Gräfers bekannter Abhandlung über „Schweitzer als Theologen“ von 1979 dar. Bleibt zu hoffen, daß im heutigen Zeitalter der postmodernen Beliebigkeit die darin entfaltete angewandte Philosophie mit „Schwielen an den Händen“ (Schweitzer) praktische Bedeutung erlangt, besonders angesichts der sich mehr und mehr abzeichnenden ökologischen Krise.

Dusslingen

Werner Raupp

# UNTERSUCHUNGEN

## Augustinus im Orient

Von Alfons Fürst

Über den enormen Einfluß, den Augustinus auf die Entwicklung von Christentum, Kirche und Theologie im Abendland ausübte, braucht man kein Wort mehr zu verlieren, auch wenn er noch nicht in jeder Hinsicht so gründlich erforscht ist, wie das vielleicht wünschenswert wäre. Ohne den Bischof von Hippo ist die Geschichte des abendländischen Christentums weder zu beschreiben noch zu begreifen. Es gibt aber noch andere Kirchen neben der lateinischen, die koptische etwa, oder – um nur einige aufzuzählen – die syrische, die armenische, last not least die griechische und byzantinische. Wie steht es mit Augustins Rolle in diesen Kirchen? Kommt er in ihnen überhaupt vor, und lassen sich auch in diesen Traditionen Spuren seines Werkes ausmachen?

Im Rahmen der immensen Forschung über Augustinus gehören solche Fragen zu den wenigen, die eher selten thematisiert werden. Für die orientalischen Kirchen ist hierzu noch überhaupt nichts geleistet (sofern mir im Ozean der Augustinusliteratur nicht etwas entgangen ist und falls diese Fragestellung überhaupt ergiebig ist, was man wohl bezweifeln darf). Im folgenden liegt das Augenmerk auf Augustinus in der griechischen und byzantinischen Kirche. Hierzu liegen einige Arbeiten älteren wie neueren und neuesten Datums vor – in jüngster Zeit wird die Forschung auf diesem Feld ein wenig reger –, deren Ergebnisse zusammengetragen und im Blick auf Augustins Ansehen und Einfluß in diesen Traditionen ausgewertet werden sollen. In einem ersten Teil geht es um die Rolle, die Augustinus zu Lebzeiten in den griechischsprachigen östlichen Kirchen des römischen Reiches gespielt hat. Sie steht im Zusammenhang mit dem Streit um den Pelagianismus im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts. Ein zweiter Teil ist Spuren und Einflüssen der Schriften Augustins in Byzanz gewidmet, konkret im Streit um den Palamismus im 14. Jahrhundert. Das Interesse daran gilt in beiden Fällen historischen Abläufen und Zusammenhängen. Die involvierten theologischen Probleme werden lediglich insofern zur Sprache kommen, als sie untrennbar zur geschichtlichen Entwicklung dazugehören. Ziel des Aufsatzes ist es, die zu dieser Thematik gehörenden Texte samt Editionen und Literatur zu dokumentieren und so aus vielen Einzelheiten ein Bild von Augustins Nachleben in den griechischsprachigen Traditionen des Christentums zu entwerfen.

## 1. Augustinus und der Pelagianismus im Osten

Augustinus verbrachte sein Leben ausschließlich im Westen des römischen Reiches, mit Ausnahme von ein paar, für seinen Weg in das katholische Christentum allerdings entscheidenden Jahren, die ihn von 383 bis 388 nach Italien führten (nach Rom, Ostia, Mailand und Cassiciacum), im westlichen Nordafrika, wo er Bischof von Hippo Regius war, aus reichsweiter Perspektive einer zweitrangigen Provinzstadt in Numidien (heute Bône in Algerien). Auch seine Kontakte beschränkten sich mit wenigen Ausnahmen auf Personen im Westen des Reiches. In seinem umfangreichen Briefcorpus gibt es von rund 300 erhalten gebliebenen Schreiben von und an ihn (darunter einige offizielle Dokumente) lediglich drei, die an Bischöfe im griechischen Osten gerichtet sind. Zwei davon sind erst seit den siebziger Jahren dieses Jahrhunderts bekannt. Zuvor hatte man nur *Epistula* 179 an Johannes von Jerusalem aus dem Jahr 416. Durch Johannes Divjaks Fund von 27 neuen Augustinusbriefen<sup>1</sup> sind zwei hinzugekommen: *Epistula* 4\* an Kyrill von Alexandrien von 417<sup>2</sup> und *Epistula* 6\* an Attikos von Konstantinopel, die in die Jahre 420/21 zu datieren ist<sup>3</sup>. Ferner geht aus einem weiteren neu gefundenen Brief, *Epistula* 19\* an Hieronymus von 416, hervor, daß Augustinus sich in diesem Jahr brieflich noch an weitere Personen im Osten wandte<sup>4</sup>, namentlich an Eulogios von Caesarea, den Primas von Palästina<sup>5</sup>. Davon ist freilich nichts erhalten. Da Augustins Briefcorpus nicht komplett überliefert ist, wird man weitere Briefe an Griechen nicht ausschließen dürfen, doch wissen wir darüber nichts.

In den drei vorhandenen *Epistulae* 179, 4\* und 6\* ist jeweils Augustinus der Initiator. Er rührt sich von sich aus. Keiner der drei Bischöfe hatte sich an ihn gewandt<sup>6</sup>. Lediglich mit Kyrill in Alexandrien hatte es insofern Kontakt gegeben, als dieser Augustinus die Akten der Synode von Diospolis zu-

<sup>1</sup> Editio princeps: Sancti Aureli Augustini Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae, rec. Johannes Divjak (= CSEL 88), Wien 1981. Editio correctior: Œuvres de Saint Augustin: Lettres 1\*–29\*, nouvelle édition du texte critique et introduction par Johannes Divjak, traduction et commentaire par divers auteurs (= BAug 46B), Paris 1987.

<sup>2</sup> Es handelt sich wohl um den Brief, den Julian in *Ad Florum* laut Aug. c. Iul. op. imp. 4,88 (PL 45, 1389) erwähnt: ... *illa epistola, quam Alexandriam destinasti*.

<sup>3</sup> Dazu, besonders zu den Datierungen: Marie-François Berrouard, Les Lettres 6\* et 19\* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise „pélagienne“, in: REAug 27 (1981) 264–277; Jean-Paul Bouhot, Une Lettre d'Augustin d'Hippone à Cyrille d'Alexandrie (Epist. 4\*), in: Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak, Paris 1983, 147–154; Gerald Bonner, Some remarks on Letters 4\* and 6\*, in: ebd. 155–164 = ders., God's Decree and Man's Destiny. Studies on the Thought of Augustine of Hippo, London 1987, Kap. XII.

<sup>4</sup> Aug. epist. 19\*,1 (CSEL 88, 91; BAug 46B, 286): ... *rescripseram ... aliis ... et quibusdam*.

<sup>5</sup> Ebd. 19\*,4 (88, 93; 46B, 290).

<sup>6</sup> Epist. 179,1 (CSEL 44, 691): ... *tuae sanctitatis scripta non merui*; epist. 6\*,1 (CSEL 88, 32; BAug 46B, 126): ... *tuae sanctitatis non acceperim litteras*.

kommen ließ<sup>7</sup>, um deren Übersendung Augustinus freilich nicht Kyrill, sondern Johannes von Jerusalem gebeten hatte<sup>8</sup>. Einzig Attikos hat nach Nordafrika geschrieben, doch nicht an Augustinus, sondern an Aurelius von Karthago<sup>9</sup>. Für den Patriarchen von Konstantinopel ist der Primas der nordwestafrikanischen katholischen Kirche natürlich der erste Ansprechpartner. Über Augustinus hatte Attikos gerüchtweise die falsche Nachricht erhalten, er sei verstorben, und vermochte das Gegenteil nicht zweifelsfrei in Erfahrung zu bringen<sup>10</sup>. Das ist bezeichnend für die Verhältnisse. Man kennt sich nicht und weiß im Grunde nichts voneinander. Für die griechischen Bischöfe des Ostens, in diesem Fall die drei Patriarchen der – neben Antiochien – führenden kirchlichen Metropolen Konstantinopel, Alexandrien und (mit Abstrichen) Jerusalem, ist Augustinus „ein Bischof aus dem Land der Afrikaner“, wie Justinian im 6. Jahrhundert sagen wird<sup>11</sup>. Das wirft ein Licht auf Augustins Stellung und Bedeutung in der Kirche aus griechischer Perspektive.

Umgekehrt zeigen die Briefe, daß Augustinus keine Kontakte zu griechischen Theologen und Bischöfen hat. Er wird vorstellig wie ein Unbekannter, der Kontakt sucht. Unverhohlen, fast ein wenig zudringlich, bittet er Johannes und Attikos, ihm zu schreiben<sup>12</sup>. Ob das geschehen ist, wissen wir nicht. So einfach war ein brieflicher Austausch ja nicht. Ein wichtiger Grund für die Kontaktprobleme geht aus dem Brief an Johannes hervor. Augustinus will nicht zu viel schreiben und dadurch vielleicht lästig werden, weil er weiß, daß sein lateinischer Brief Johannes wird übersetzt werden müssen<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Epist. 4\*,2 (CSEL 88, 26; BAug 46B, 108): ... *misisse te nobis gesta ecclesiastica habita in provincia Palestina, ubi Pelagius putatus catholicus absolutus est.*

<sup>8</sup> Epist. 179,7 (CSEL 44, 695): *Peto etiam nobis transmittere, quibus perhibetur esse purgatus, ecclesiastica gesta digneris.* Wie es dazu kam, daß die an Johannes herangetragene Bitte von Kyrill erfüllt wurde, bleibt ein historisches Rätsel. Mögliche Auflösungen diskutiert mit aller gebührenden Behutsamkeit Yves-Marie Duval in BAug 46B (wie Anm. 1) 431–435 514 f.

<sup>9</sup> Auf ihn nämlich ist ziemlich sicher Augustins Notiz in epist. 6\*,2 (CSEL 88, 32; BAug 46B, 128) zu beziehen: ... *litteras beatitudinis tuae ad unianimum fratrem meum missas.*

<sup>10</sup> Ebd. 6\*,1 (88, 32; 46B, 126): Augustinus versichert, er sei *incolumis propitio deo et adiutorio orationum tuarum*, und erklärt dazu: *Nam cum aliud fama iactasset, sicut mihi supra-dictus frater* (sc. Innocentius, der Briefbote) *rettulit, tamquam de homine credidisti; quid enim tam credibile est quam cum dicitur mortuus esse mortalis, quod procul dubio cuilibet in carne venti quandoque venturum est? Sed cum ab aliis recentioribus nuntiis me vivere audisset atque indicasset dilectioni tuae, plurimum te fuisse gratulatum et deo gratias egisse narravit, licet vobis adhuc esset incertum.*

<sup>11</sup> Justin. epist. adv. tria capit. 6 und 73: Αὐγουστίνος ἐπίσκοπος ἐκ τῆς τῶν Ἄφρων χώρας, ähnlich edict. rect. fid.: Αὐγουστίνου τοῦ ... ἐπισκόπου ἐν Ἀφρικῇ, zitiert nach der Edition von Eduard Schwartz, Drei dogmatische Schriften Iustinians, Mailand 21973, 86 124 166.

<sup>12</sup> Aug. epist. 179,1 (CSEL 44, 691): ... *agam domino et tuae benignitati uberes gratias, si me litteris fueris visitare dignatus; epist. 6\*,2 (CSEL 88, 32; BAug 46B, 128): ... rescriptorum debitum ... fidentior et avidior iure caritatis exposco.*

<sup>13</sup> Epist. 179,5 (CSEL 44, 693): *Quid pluribus agam apud sanctitatem vestram, quando quidem me onerosum sentio, maxime quia per interpretem audis litteras meas?*

Wie hoch auch immer man Augustins Griechischkenntnisse veranschlagen mag, um in dieser Sprache korrespondieren zu können, reichten sie demnach nicht. Umgekehrt kann man davon ausgehen, daß seine griechischen Adressaten kein Latein konnten. Es gab einfach eine Sprachbarriere, die einem engeren Austausch im Wege stand.

Alle Briefe Augustins an griechische Bischöfe, die erhalten sind oder von denen wir wissen, stehen in Zusammenhang mit dem Streit um Pelagius. Die diskutierten Fragen sind typische Themen der westlichen, lateinischen Kirche, wie Orosius einmal treffend bemerkt<sup>14</sup>. Dadurch, daß die führenden Pelagianer Caelestius, Pelagius und Julian von Aeclanum in den Osten gehen, wird der Streit auch dorthin getragen. Da ihre Ansichten der griechischen Spiritualität und Theologie jedoch näher stehen als Augustins von nordafrikanischen Traditionen geprägten Gedankengängen, sind sie dort auf weniger Reserven und teilweise sogar auf Akzeptanz gestoßen. Während Caelestius in Karthago 411 die Priesterweihe verweigert und seine Thesen verurteilt wurden, wurde er 414 oder 415 in Ephesus zum Presbyter geweiht und erst 417 von Attikos aus Konstantinopel vertrieben. Pelagius fand Unterstützung bei Johannes von Jerusalem. Nicht Griechen, sondern aus dem Westen angereiste oder in Palästina ansässige Lateiner agitierten gegen ihn: der Spanier Orosius, den Augustinus zu diesem Zweck 415 in den Osten schickte, Hieronymus in Bethlehem, ferner die von ihren Amtssitzen Arelate (Arles) und Aquae Sextiae (Aix) nach den Wirren um den Usurpator Konstantin III. vertriebenen gallischen Bischöfe Heros und Lazarus. Bei einem Disput, der am 28. oder 30. Juli 415 in Jerusalem unter dem Vorsitz des Johannes stattfand, blieb Pelagius jedoch unbehelligt, die Synode von Diospolis (Lydda), auf der unter dem Vorsitz des Eulogios von Caesarea vierzehn palästinische Bischöfe versammelt waren, erklärte Pelagius am 20. Dezember 415 für rechtgläubig. Erst Praylios, Johannes' Nachfolger, wandte sich gegen Pelagius. Julian von Aeclanum schließlich fand Zuflucht zuerst bei Theodor von Mopsuestia, dann bei Nestorius in Konstantinopel, der sich für ihn und einige der wie Julian abgesetzten italienischen Bischöfe in Rom einsetzte. Dort approbierte der Grieche Zosimus 417 Pelagius' und Caelestius' Theologie, ehe er sie auf energischen Widerstand der Afrikaner unter Führung Augustins hin 418 in einer nicht erhalten gebliebenen *Epistula tractoria* doch verurteilte. Erst auf der von Kyrill gelenkten Synode von Ephesus, die als drittes ökumenisches Konzil gezählt wird, wurde der Pelagianismus 431 auch im Osten offiziell verurteilt, doch auch dann nicht eigentlich als solcher, sondern in Verbindung mit der nestorianischen Christologie<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Oros. apol. 6,4 (CSEL 5, 610): ... *clamaremus Latinum esse haereticum, nos Latinos, haeresim Latinis magis partibus notam Latinis iudicibus disserendam.*

<sup>15</sup> Darüber ausführlicher: M.-Th. Disdier, *Le pélagianisme au Concile d'Éphèse*, in: EOr 30 (1931) 314–333; George de Plinval, *Pélagie. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne u.a. 1943, 252–384; Julius Gross, *Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre*, in: ZKG 65 (1953/54) 1–15; Heinrich Ulbrich, *Augustins Briefe zum Pelagianischen Streit*, Diss. Göttingen 1958, 104–109; ders., *Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites* (von den Verhandlungen in Jerusalem und

Diese theologiegeschichtliche Konstellation hat Augustinus durchaus erkannt. Ihm lag deshalb daran, die Bischöfe des Ostens auf die Mängel und Gefahren der pelagianischen Theologie aufmerksam zu machen. Im Brief an Johannes geht es um Pelagius' Vorstellung von Gnade, in dem an Kyrill um die Sündenstrafen, in dem an Attikos um Ehe und Sexualität, also um die Thematik, an der sich Augustins langer Disput mit Julian entzündete. Augustinus schrieb aber nicht nur solche ‚Aufklärungsbriefe‘. Zudem versuchte er, die griechischen Bischöfe möglichst umfassend über die theologischen Kontroversen und kirchenamtlichen Entscheidungen zu informieren, indem er eine ganze Reihe von Schriften und Dokumenten in den Osten schickte.

Man trifft hier auf ein interessantes Phänomen, nämlich auf die für die Spätantike typische Form von Streitkultur. Kontroversen wurden publizistisch ausgefochten, indem man Schriften und Gegenschriften verbreitete. Die vielfältigen Reise- und Kontaktmöglichkeiten und ein hoch entwickeltes Buchwesen mit den zugehörigen Berufen der Tachygraphen und Kalligraphen boten die materialen Voraussetzungen, die intensiv genutzt wurden, auch im pelagianischen Streit. So schrieb Hieronymus einen ausführlichen antipelagianischen Brief an den ansonsten unbekanntenen Pelagiananhänger Ktesiphon (*Epistula* 133 in seinem Briefcorpus), gegen den sich der Pelagianer Anianus von Celeda in einer nicht identifizierbaren Gegenschrift wandte<sup>16</sup>, die Hieronymus seinerseits zu widerlegen plante, was er aber nicht mehr ausführte<sup>17</sup>. Gegen seinen Dialog gegen die Pelagianer wandten sich Pelagius mit der Schrift *De libero arbitrio* und Theodor von Mopsuestia, ein Helfer Julians. Bekannt sind Augustins zahlreiche Schriften gegen Pelagius und gegen Julian. Wichtige davon versuchte er auch im Osten bekannt

---

Diospolis im Jahre 415 bis zur Verdammung des Pelagius im Jahre 418), in: REAug 9 (1963) 51–75 235–258, hier 67–71; Henri-Irénée Marrou, Les Attaches Orientales du Pélagianisme, in: CRAI 1968, Paris 1968, 459–472; Jakob Speigl, Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus, in: AHC 1 (1969) 1–14; Otto Wermelinger, Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432 (= PuP 7), Stuttgart 1975, 46–87 91–93 134–146 163–165 209–238; Flavio G. Nuvolone – Aimé Solignac, Pélage et pélagianisme, in: DSP 12 (1986) 2889–2942; Frank Morgenstern, Die Briefpartner des Augustinus von Hippo. Prosopographische, sozial- und ideologiegeschichtliche Untersuchungen (= Bochumer Historische Studien. Alte Geschichte 11), Bochum 1993, 49–52.

<sup>16</sup> Kate Cooper, An(n)ianus of Celeda and the Latin Readers of John Chrysostom, in: StPatr XXVII, Leuven 1993, 249–255, hier 249 f.

<sup>17</sup> Hieron. epist. 143,2 (CSEL 56/1, 293): *Quod autem quaeritis (Augustinus und Alypius hatten 418/19 in einem verlorenen Brief angefragt), utrum rescripserim contra libros Anianiani, pseudodiaconi Celedensis, ... sciatis me ipsos libros in schedulis (das ist die Langschrift des stenographierten Diktats, die dem Autor vor der Reinschrift zur Endkorrektur vorgelegt wurde) missos ... suscepisse non ante multum temporis et exinde vel ingruentibus morbis (Hieronymus' letzte Lebensjahre waren von Altersbeschwerden und Krankheit gezeichnet, so daß er mit Ausnahme von knappen Billetts nichts mehr geschrieben hat) vel dormitione ... Eustochiae (sie starb Anfang 419) ita doluisse, ut propemodum contemnendos putarem ... Si autem dominus vitam tribuerit (laut Prosp. epit. chron. 1274 [MGH.AA 9, 451] starb Hieronymus am 30. September 420 oder, wie man heute annimmt, 419) et notariorum habuerimus copiam, paucis lucubratiunculis respondebimus.*

zu machen. So gab er Orosius 415 seine erste antipelagianische Schrift von 411/12 mit, *De peccatorum meritis et remissione et De baptismo parvulorum*, ferner *Epistula* 157 an Hilarius von Syrakus<sup>18</sup>, die bei den Debatten in Jerusalem und Diospolis vorgelesen wurde<sup>19</sup>. Im Jahr darauf sandte er Pelagius' Buch *De natura* und seine Replik, *De natura et gratia* – ein zentrales Werk in seiner Auseinandersetzung mit Pelagius, weil er dessen Gnadenverständnis darin erstmals direkt angreift –, zusammen mit *Epistula* 179 an Johannes nach Jerusalem<sup>20</sup>. Ebenfalls dorthin ging 418 Augustins Antwort auf Pelagius' *De libero arbitrio*, das Doppelwerk *De gratia Christi et De peccato originali*, weil die Adressaten, die Pelagiusfreunde Albina, Melania die Jüngere und deren Mann Pinianus, sich dort aufhielten und einen letzten Versuch der Verständigung zwischen Augustinus und Pelagius unternahmen<sup>21</sup>. Ferner gelangte das zweite Buch von *De nuptiis et concupiscentia* nach Konstantinopel und Kilikien, wogegen Julian die acht Bücher *Ad Florum* richtete, auf die wiederum Augustinus mit dem unvollendet gebliebenen Opus gegen Julian reagierte<sup>22</sup>.

Dazu kommen einige offizielle Dokumente, so die Verurteilung des Caelestius 411 in Karthago, die Orosius im Gepäck hatte<sup>23</sup>. Mit *De gratia Christi et De peccato originali* trifft 418 sogar ein ganzes Paket in Jerusalem ein: ein Dossier über Caelestius, der Widerspruch der afrikanischen Synode vom Spätherbst 417 gegen die Approbation der pelagianischen Theologie durch Zosimus, dessen *Epistula tractoria* von 418, die als offizielles Schreiben des römischen Bischofs sowieso in allen Kirchen verbreitet wurde, sodann *Epistula* 177 in Augustins Briefcorpus, ein Gemeinschaftsbrief der Bischöfe Aurelius von Karthago, Alypius von Thagaste, Augustinus von Hippo, Evodius von Uzalis und Possidius von Calama vom Jahr 416 an Innocentius I. von Rom mitsamt dessen Antwort, *Epistula* 183 im Corpus der Augustinusbriefe<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Auf beide Schriften beruft sich Hieronymus Ende 415 in dial. adv. Pel. 3,19 (CChr.SL 80, 123) und weist Augustinus Anfang 416 in epist. 134,1 (CSEL 56/1, 262) ausdrücklich darauf hin: *Certe et in dialogo, quem nuper edidi, beatitudinis tuae, ut dignum fuerat, recordatus sum.*

<sup>19</sup> Das berichtet Orosius in apol. 3,5 (CSEL 5, 607): ... *extare etiam in manibus meis epistolam supra memorati episcopi* (sc. Augustinus), *quam nuper* (in den Jahren 414/15) *ad Siciliam ordinasset, in qua multas quaestiones haereticorum retudit: quam etiam ibidem* (sc. in Jerusalem) ... *legi.*

<sup>20</sup> Aug. epist. 179,5 (CSEL 44, 694): ... *ipsum librum misi* (Brieftempus) *et meum, quo ei respondi.*

<sup>21</sup> Grat. Christ. 2 (CSEL 42, 125): *Scriptistis mihi cum Pelagio vos egisse, ut ...*

<sup>22</sup> Julian bei Aug. c. Iul. op. imp. 3,166 (CSEL 85/1, 469): ... *apud Constantinopolim Manichei* (so tituliert Julian Augustinus) *epistula* (die beiden Bücher *De nuptiis et concupiscentia* sind ursprünglich zwei selbständige Brieftraktate an den comes Valerius) *inventata et atque ad has directa partes* (sc. nach Kilikien).

<sup>23</sup> Das darf man wohl aus Oros. apol. 3,4 (CSEL 5, 607) schließen: *Exposui* (sc. Orosius bei der Verhandlung in Jerusalem Ende Juli 415) ... *Caelestium iam ad honorem presbyterii subrepentem apud Carthaginem plurimis episcopis iudicantibus proditum auditum convictum confessum detestatumque ab ecclesia ex Africa profugisse.*

<sup>24</sup> Aug. grat. Christ. 32 (CSEL 42, 149 f.): ... *ut de Caelestii opusculis interim taceam vel libellis eius, quos iudicii ecclesiasticis allegavit, quae vobis omnia cum aliis quas necessarias existi-*

Das ist eine ansehnliche Liste. Sie belegt, daß Augustinus seinen Kampf gegen Pelagius' Theologie nicht auf den lateinischen Westen beschränkte, sondern auch im griechischen Osten energisch dagegen aktiv wurde. Sein wichtigster Verbündeter war dabei ein Lateiner: Hieronymus<sup>25</sup>. Der Mönch in Bethlehem ist die einzige Persönlichkeit von Rang, die Augustinus im Osten überhaupt kannte, und zwar von ihrem Briefwechsel in den Jahren zwischen 394/95 und 405 her. Da Hieronymus gegenüber die Sprachbarriere nicht existierte, war es nur natürlich, daß Augustinus ihn als Verbündeten und Mittelsmann für seine antipelagianischen Aktivitäten gewinnen wollte, was ihm auch gelang. Von fast allen Briefen, Schriften und Dokumenten, die Augustinus in den Osten schickte, ließ er Hieronymus Abschriften zustellen und informierte ihn jeweils ausführlich über seine Maßnahmen (*Epistula* 19\* ist ein solches reines Informationsschreiben)<sup>26</sup>. Daß der Lateiner Hieronymus Augustins wichtigster Verbündeter gegen Pelagius im Osten war, ist auf neue Weise ein Indiz für Augustins fehlende bzw. mangelhafte Kontakte zu den griechischen Kirchen.

Über die Resonanz von Augustins Aktivitäten, insbesondere der von ihm in den Osten gesandten Schriften, kann man weitgehend nur Vermutungen anstellen. Erneut stellte die Sprachbarriere ein nur mühsam zu überwindendes Hindernis dar. Die Zweisprachigkeit, jahrhundertlang Merkmal wie Voraussetzung der griechisch-römischen Hochkultur, neigte sich im 5. und 6. Jahrhundert rapid dem Ende entgegen. Am Pelagianismusstreit ist erstmals exemplarisch zu studieren, inwiefern bloße Sprachschwierigkeiten zur Entfremdung zwischen griechischer Ost- und lateinischer Westkirche beigetragen haben<sup>27</sup>. In Diospolis mußten die lateinischen Dokumente den

---

*mavimus litteris mittenda curavimus; pecc. orig. 8 (CSEL 42, 171): ... ex Africano episcoporum concilio rescripta ... cuncta legite, quia cuncta transmisimus (Brieftempus); ebd. 9 f. (42, 172): Quid ergo ... Innocentius iudicavit, ... et in litteris eius, quas nobis rescripserit (Epistula 183), legere possitis et commemoratum, cum ... Zosimo synodus Africana respondit, quod vestrae caritati cum ceteris instructionibus misimus; ... epistula, quam ei (sc. Innocentius) quinque episcopi scripsimus (Epistula 177); ebd. 24 (42, 183): ... litteris suis, quas conscripsit per orbem catholicum perferendas ... Zosimus ..., sicut legere potestis.*

<sup>25</sup> Augustins Aktivitäten gegen Pelagius im Osten sind im Blick auf seine Kontakte mit Hieronymus zwischen 415 und 419 ausführlich beschrieben bei Alfons Fürst, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (= JAC.E 29), Münster 1999, 210–220.

<sup>26</sup> Aug. epist. 19\*,1 (CSEL 88, 91; BAug 46B, 286): ... *litterarum mearum exemplaria necessaria quae simul ei (dem Briefboten Innocentius) edidi ad tuam perferat sanctitatem; ebd. 19\*,4 (88, 93; 46B, 290): Quae (sc. alle zuvor genannten Briefe) ita in mandatis dedi, ut ad tuam sinceritatem omnia perferantur. Quaecumque autem mihi occasio proxima occurrerit omnium earundem epistolarum exemplaria manu mea subnotata ... tuae germanitati ... curabo dirigere.* – Aus ihrem früheren Briefwechsel geht hervor, daß Hieronymus von Augustins Schriften im Jahr 403 nichts besaß außer die *Soliloquia* und die *Enarrationes in Psalmos* 1–32: Hieron. epist. 105,5 (CSEL 55, 246): ... *nec horum exemplariorum (sc. von Schriften Augustins) apud nos copia est praeter Soliloquiorum tuorum libros et quosdam commentariolos in psalmos.* 405 schickte ihm Augustinus das große Werk *Contra Faustum Manichaeum*: Aug. epist. 82,17 (CSEL 34/2, 368): ... *scribens contra Faustum Manichaeum ... legere poterit ... benignitas tua ... haec scripta nunc misi (wieder Brieftempus).*

<sup>27</sup> Gustave Bardy, Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes, in: BLE 49 (1948) 3–20; Pierre Courcelle, Les lettres grecques en occident de Macrobe à

griechischen Synodalen erst übersetzt werden<sup>28</sup>. Wie verlässlich ging das vonstatten, zumal in diffizilen theologischen Problemen, wo doch mit jedem Übersetzen Bedeutungsverschiebungen und -transformationen verbunden sind? Orosius jedenfalls beschwerte sich über das schlechte Übersetzen des Dolmetschers bei der Verhandlung in Jerusalem<sup>29</sup>. Die Griechen konnten Augustins lateinische Schriften in aller Regel nicht lesen. Sind sie übersetzt worden? Aufgrund der Quellenlage und nicht einfach zu deutender Auskünfte ist das eine heikle Frage.

Bevor sie angegangen wird, ist es nützlich, sich zur Orientierung die antiken Verhältnisse, was das Übersetzen betrifft, generell klar zu machen. Grundsätzlich steht es bekanntlich so, daß der Rezeptions- und Übersetzungsprozeß in der gesamten Antike, der nicht-christlichen wie der christlichen, vom Griechischen in das Lateinische verlaufen ist, sei es – um nur zwei der bekanntesten Vermittler zu nennen –, daß Cicero Platon, sei es, daß Hieronymus Origenes übersetzte und in vielem nachzuahmen versuchte. Verglichen mit diesem monumentalen Transformationsprozeß und seiner enormen Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung der abendländischen Kultur und Zivilisation, ist der umgekehrte Weg immer die Ausnahme geblieben, die immer wesentlich weniger relevant blieb. Gleichwohl wurden einige lateinische Texte paganer wie christlicher Provenienz in das Griechische übersetzt, so etwa der älteste christliche lateinische Text überhaupt, die Akten der Märtyrer von Scili aus dem ausgehenden 2. Jahrhundert, ferner die Akten der Perpetua und Felicitas, sodann etwa Tertullians *Apologeticum*, Briefe und vielleicht Traktate Cyprians (*Epistula* 70, wohl auch *Epistulae* 64 und 71), Novatians *De trinitate*, von Ambrosius *De fide* und *De incarnatione*, von Hieronymus die Mönchslegenden, die ihn als Schriftsteller berühmt machten (*Vita Pauli*, *Vita Malchi*, *Vita Hilarionis*), *Epistula* 22 an Eustochium über die Jungfräulichkeit, sein wohl berühmtester Brief, und *De viris illustribus*, schließlich zum Beispiel noch Werke Cassians und Gregors des Großen. Dazu kommen Übersetzungen offizieller Dokumente (Briefe, Konzilsakten) sowie liturgischer und hagiographischer Texte<sup>30</sup>. Wie steht es in diesem Kontext also mit Augustinus?

---

Cassiodore, Paris 1948, 389–392; Heinrich Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen (= STA 14), München 1974, 20–25.

<sup>28</sup> Aug. gest. Pel. 2 (CSEL 42, 53): ... *episcopi, Graeci homines et ea verba* (sc. des Pelagius) *per interpretem audientes*; ebd. 4 (42, 56): *Hoc etiam pios iudices cogitasse credendum est, si tamen hoc quod in libro eius Latino est diligenter interpretatum, satis intellegere potuerunt, sicut eius* (sc. Pelagius') *responsionem Graeco eloquio prolatam* (Pelagius hat sich also in Palästina gegen Griechischkenntnisse angeeignet, um in dieser Sprache parlieren zu können) *et ob hoc facile intellectam alienam non esse ab ecclesia iudicaverunt*.

<sup>29</sup> Oros. apol. 6,1 (CSEL 5, 610): ... *nostris propter imperitiam ignoti nobis interpretis – quem saepissime ... Passerio et Avitus ... et Dominus* (in Jerusalem anwesende Lateiner, die offenbar Griechisch konnten) ... *vel prave interpretantem vel plura subprimentem vel alia ex aliis suggerentem confutaverunt – nostris, ut dixi, actionibus vel interpolatis plerumque vel tacitis*; ebd. 7,4 (5, 612): *Quomodo Latinum expers Latinitatis Graecus audivit?* Abhängig davon Aug. gest. Pel. 39 (CSEL 42, 95): ... *in quo eum* (sc. Johannes von Jerusalem) *fefellerit Latinus interpres, etsi non studio mentiendi, certe alienae linguae minus intellectae nonnulla difficultate*.

<sup>30</sup> Diese und des öfteren unsichere weitere Beispiele bei Eligius Dekkers, *Les traduc-*

Possidius, der Biograph Augustins, berichtet bald nach dessen Tod ganz allgemein, Bücher Augustins – Plural – seien bereits zu seinen Lebzeiten in das Griechische übersetzt worden<sup>31</sup>. Da das, wie aus obigem Überblick zu ersehen ist, so häufig nicht vorkam, notiert Henri-Irénée Marrou diese Nachricht als „besondere Seltenheit“ und wertet sie als Indiz dafür, „daß Augustins Berühmtheit sogar die Grenzen des lateinischen Sprachraums überschritt“<sup>32</sup>. Possidius' Notiz wirft allerdings ein Problem auf, das Marrou mit folgender lapidaren Bemerkung vom Tisch wischt: „Wir kennen diese Übersetzungen nicht.“<sup>33</sup> Kritischer gesagt: Die Behauptung des Possidius läßt sich nicht verifizieren. Die Suche nach einer bestimmten Schrift Augustins, die tatsächlich in das Griechische übersetzt worden ist, hat vielmehr erst eine einzige vage Spur erbracht, die aber auch nicht so recht ans Ziel führt. Im 9. Jahrhundert bezieht sich Photios, der Patriarch von Konstantinopel, in seiner Bibliothek auf Augustins an Aurelius von Karthago adressierte Schrift *De gestis Pelagii*, in der Augustinus die Akten der Synode von Diospolis kritisch bespricht<sup>34</sup>. Nun wissen wir aus der neu entdeckten *Epistula* 4\* an Kyrill zwar, daß diese Schrift sich 417 in Alexandria befand, allerdings nicht im Besitz eines Griechen, sondern eines dorthin übergesiedelten, ansonsten unbekanntem Lateiners namens Justus<sup>35</sup>. Ob aus der Referenz bei Photios, der kein Latein konnte, allerdings zu folgern ist, daß *De gestis Pelagii* ganz in das Griechische übersetzt worden ist<sup>36</sup>, bleibt unsicher. Photios' Bericht über den Pelagianismus erweckt nämlich den Eindruck, als würde er sich auf das Dossier einer abendländischen, vielleicht römischen Synode des 5. Jahrhunderts beziehen, in das aus Augustins *De gestis Pelagii*

---

tions grecques des écrits patristiques latins, in: SE 5 (1953) 193–233. Siehe auch Gustave Bardy, *La Question des Langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948, 150 f., und für pagane Texte Victor Reichmann, *Römische Literatur in griechischer Übersetzung* (= Ph.S 34/3), Leipzig 1943 (ebd. 101–130 zur *Passio Perpetuae*).

<sup>31</sup> Poss. vit. Aug. 11: ... *libros editos atque in Graecum sermonem translatos*, zitiert nach: Sancti Augustini Vita scripta a Possidio episcopo, ed. by Herbert T. Weiskotten, Diss. Princeton 1919, 62.

<sup>32</sup> Henri-Irénée Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn u.a. 1995, XXXVI Anm. 9.

<sup>33</sup> Ebd. Ebenso Weiskotten, Vita (wie Anm. 31) 154 Anm. 2 zu Kapitel XI.

<sup>34</sup> Phot. bibl. 54 zur Synode von Diospolis: Ὁ μέντοι Πελάγιος ἐν Παλαιστίνῃ συνόδου οὐστίασις (τεσσαρεσκαίδεκα δὲ τὴν σύνοδον ἐπλήρουν ἀρχιερεῖς) ἠθωώθη, τὰ μὲν τῶν κεφαλαίων παντελῶς ἐξαρησάμενος ὡς μωρὰ καὶ ἀναθεματίσας, τὰ δὲ εἰρηκέναι μὲν φήσας, οὐχὶ δὲ ὡς οἱ κατήγοροι ἐξειλῆφασι, συμφώνως δὲ μᾶλλον τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ (das ist Augustins Diospolisinterpretation). Οἱ μέντοι κατηγοροῦντες αὐτοῦ Νέπορος ἦν καὶ Λάζαρος οἱ Γάλλοι ἐπίσκοποι, οἱ οὐδὲ παρεγένοντο ἐν τῇ ἐξετάσει αὐτοῦ, διὰ τὴν κάκωσιν θιατέρου αὐτῶν τὴν παρουσίαν παραιτητάμενοι. Οὕτως Αὐγουστίνος ἐν τοῖς πρὸς Αὐρήλιον τὸν Καρταγένης πάπαν διέξεισι. Zitiert nach: Photius, *Bibliothèque*, Tome I, ed. René Henry, Paris 1959, 43 f.

<sup>35</sup> Aug. epist. 4\*,3 (CSEL 88, 27; BAug 46B, 110): *Hunc ... librum meum ... haberet iste ... Iustus*.

<sup>36</sup> So Berthold Altaner, *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*, in: HJ 71 (1952) 37–76, hier 52–55 75 = ders., *Kleine patristische Schriften*, hrg. v. Günter Glockmann (= TU 83), Berlin 1967, 57–98, hier 73–76 97. Schon die Mauriner, PL 44, 319, bezogen Photios' Referat und Possidius' Notiz auf *De gestis Pelagii*.

wahrscheinlich nur Auszüge aufgenommen waren, auf die Photios seinerseits rekurriert<sup>37</sup>. Zudem lassen sich dessen Angaben alle in die Schlußparagrafen von *De gestis Pelagii* zurückführen<sup>38</sup>, die möglicherweise als eine Art antipelagianisches Manifest separat veröffentlicht und eventuell auch in das Griechische übersetzt worden sind, um im Osten verbreitet zu werden<sup>39</sup>. Das sind freilich alles hypothetische Konstruktionen. Vielleicht also sind Bücher Augustins schon zu seinen Lebzeiten in das Griechische übersetzt worden und hat sich davon nichts erhalten, vielleicht aber hat Possidius aus panegyrischen Motiven einfach übertrieben.

So hat Augustinus also im pelagianischen Streit auch Kontakt zu griechischen Bischöfen und Theologen aufzunehmen und einige seiner Schriften im Osten bekannt zu machen versucht. Die ausbleibende Resonanz weist indes darauf, daß seine Bemühungen im Grunde erfolglos waren. Auch in den folgenden Jahrhunderten sind Augustinus und sein Werk in der griechischen Kirche kaum präsent. Lediglich in dogmatischen Florilegien und Testimoniensammlungen – in denen im übrigen Ambrosius weit häufiger zitiert wird als Augustinus – finden sich schwache Spuren. Diese beruhen jedoch in nicht einem Fall auf direkter Kenntnis der Werke Augustins, sondern sind oft durch Lateiner vermittelt, stammen nicht selten aus zweiter und dritter Hand und sind manchmal pseudo-augustinischen Ursprungs<sup>40</sup>. Die höchste Anerkennung, die Augustinus von griechischer Seite zuteil wurde, war, daß Theodosius II. ihn zum Konzil von Ephesus ausdrücklich einlud, doch traf diese Einladung erst nach seinem Tod – er starb am 28. August 430 – um Ostern 431 in Karthago ein<sup>41</sup>. Immerhin also kannte man im Osten seinen Namen. Zusammen mit den Lateinern Hilarius, Ambrosius und Leo dem Großen wird er in einer Liste orthodoxer Theologen des zwei-

<sup>37</sup> So Dekkers, Traductions grecques (wie Anm. 30) 208–210.

<sup>38</sup> Aug. gest. Pel. 61–65 (CSEL 42, 115–121).

<sup>39</sup> So die Thesen von Wermelinger, Rom und Pelagius (wie Anm. 15) 113 mit Anm. 160.

<sup>40</sup> Detailliert mit Vorführung des disparaten Materials und Klärung der oft komplexen quellenkritischen Zusammenhänge eruiert von Altaner, Augustinus in der griechischen Kirche 55–76 = ders., Kleine patristische Schriften (wie Anm. 36) 76–98. Weiteres bei dems., Zu den Augustinus-Testimonien Kaiser Justinians in seinem „Schreiben gegen die Drei Kapitel“, in: ZRGG 1 (1948) 170 f. = ders., ebd. 179 f.; ders., Zum Schrifttum der „skythischen“ (gotischen) Mönche. Quellenkritische und literarhistorische Untersuchungen, in: HJ 72 (1953) 568–581 = ders., ebd. 489–506.

<sup>41</sup> Das berichtet Capreolus von Karthago in einem lateinisch und griechisch überlieferten Brief an das Konzil von Ephesus (PL 53, 845): *Theodosii imperatoris litterae ad manus nostras perlatae eiusmodi erant, quae ... Augustini praesentiam peculiari ratione efflagitabant. Verum cum eae litterae illum iam tum e vivis excessisse comperissent, ego regiam illam significationem, licet ad praedictum Augustinum praecipue destinata videretur, excipiens ...* In den Konzilsakten findet sich eine abgewandelte, in der Sache aber identische Version: conc. Ephes. coll. Veron. 18,1 (ACO 1/2, 64): *Imperatoris Theodosii tales litterae ad manus venerunt, quae ... Augustini praesentiam specialiter exigebant, quae praedictae litterae in hac vita invenire eum nullatenus potuerunt. Unde ego ... qui ipsam imperialem notitiam, licet praedicto destinata viderentur, accepi missam ...* – Bis in das 6. Jahrhundert wurden lateinische Originaltexte mit griechischen Übersetzungen in die Konzilsakten aufgenommen: Eduard Schwartz, Zweisprachigkeit in den Konzilsakten, in: Ph. 88 (1933) 245–253.

ten Konzils von Konstantinopel 553 erwähnt<sup>42</sup> und im 7./8. Jahrhundert neben Ambrosius und neun Päpsten in der griechischen Jakobusliturgie<sup>43</sup>. Besonders als Bestreiter des Pelagianismus hat er es zu einem gewissen Ansehen gebracht. Seine Theologie freilich blieb in der griechischen Kirche zu seinen Lebzeiten und in den folgenden Jahrhunderten unbekannt und daher bedeutungslos.

## 2. Augustinus und der Palamismus in Byzanz

Das sollte sich indes ändern, jedenfalls tendenziell. Es kam eine Zeit, in der etliche Werke Augustins in das Griechische übersetzt wurden, und zwar im spätbyzantinischen Reich des 13. und 14. Jahrhunderts. Der als solcher bekannte geschichtliche Kontext dieser nach der geschilderten Vorgeschichte ziemlich überraschenden Augustinusrezeption in Byzanz läßt sich in raschen Zügen wie folgt umreißen:

Nach dem Schisma von 1054 haben das Massaker an den Lateinern in Konstantinopel 1182 und die Eroberung und Plünderung der Stadt 1204 durch die Soldaten des vierten Kreuzzugs den Bruch zwischen römischer und byzantinischer Kirche vertieft, in weiten Kreisen der Bevölkerung auf beiden Seiten regelrecht zu Feindseligkeit und Haß aufeinander geführt und die Beziehungen zwischen der lateinischen und griechischen Christenheit auf lange Zeit belastet und vergiftet. Trotz aller Mißverständnisse, Reibereien und Konflikte gab es freilich immer wieder auch Gespräche mit dem Ziel der Rückgewinnung der Einheit. Den Höhepunkt der Unionsbestrebungen des 13. Jahrhunderts bildete das zweite Konzil von Lyon 1274. Kaiser Michael VIII. Palaiologos, der Konstantinopel 1261 von den Lateinern zurückerobert hatte, stimmte der von Papst Gregor X. initiierten Union zu, doch regte sich in Byzanz massiver Widerstand. Auch dieser Einigungsversuch scheiterte daher, der Union auf dem Konzil von Ferrara und Florenz 1438/39 erging es ebenso, und so kam es nie zu einer Aussöhnung Roms mit dem 1453 von den Osmanen eroberten zweiten Rom.

Eines der vielen Hindernisse bei der Verständigung zwischen beiden Kirchen bildete die gegenseitige Unkenntnis der theologischen Literatur. Dieses Manko wurde von den unionsfreundlichen Kräften auf beiden Seiten erkannt. Um ihm abzuhelpfen, beschäftigte man sich verstärkt mit der jeweils anderen Tradition. Die äußere Voraussetzung dafür bildete die allmähliche Wiederkehr der Zweisprachigkeit, die mit dem Ende der Antike weitgehend – nie ganz – abhanden gekommen war, so daß Griechischkenntnisse selbst auf simpelstem Niveau zu einer seltenen Ausnahme geworden waren,

<sup>42</sup> Conc. Constant. II actio III 4,3 (ACO 4/1, 37) in den nur lateinisch erhaltenen Konzilsakten: *Super haec sequimur per omnia et sanctos patres et doctores ecclesiae ... Augustinum ... et suscipimus omnia quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt.*

<sup>43</sup> La Liturgie de Saint Jacques, ed. B.-Ch. Mercier (PO 26/2), Paris 1946, 216: Μνήσθητι, κύριε, τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν καὶ διδασκάλων ... Ἀὐγουστίνου ... Weiteres dazu bei Sévérien Salaville, Une mention de Saint Augustin dans les diptyques de la liturgie grecque de Saint Jacques, in: ATH 11 (1950) 52–56.

ausgenommen in Rom und im südlichen Italien, wo die Kontakte zur griechischen Kirche und Kultur von Byzanz nie abbrachen. Ständig trifft man im 12., 13. und 14. Jahrhundert auf Leute, die Latein und Griechisch konnten und als Vermittler zwischen beiden Kulturkreisen fungierten. Eine große Menge griechischer Texte gelangte in dieser Zeit aus dem Orient in den Okzident, nicht nur Christliches wie die *Πηγὴ γνώσεως* des Johannes von Damaskus, deren dritter Teil 1148 von dem Juristen Burgundio von Pisa unter dem Titel *De fide orthodoxa* in das Lateinische übersetzt wurde, sondern auch Heidnisches, um nur an den bedeutendsten Fall zu erinnern, an die Entdeckung des griechischen Aristoteles<sup>44</sup>.

Umgekehrt fingen griechische Theologen an, sich mit lateinischer Theologie zu beschäftigen. Im Zuge dessen entstand eine insgesamt beträchtliche Anzahl von Übersetzungen lateinischer Texte in das Griechische. Nach der Mitte des 14. Jahrhunderts übertrug Demetrios Kydones die *Summa contra gentiles* und die *Summa theologiae* (und zwar die *Pars Prima*, die *Prima Secundae* und die *Secunda Secundae*) des Thomas von Aquin, Ende des Jahrhunderts der byzantinische Dominikaner Manuel Kalekas Boethius' *De trinitate* und *Cur deus homo* von Anselm von Canterbury, um nur wenige Beispiele zu erwähnen. Die Griechen interessierten sich aber nicht nur für die zeitgenössische scholastische Theologie der Lateiner, sondern auch für deren Tradition. Aus diesem Grund wurden auch Schriften Augustins, und zwar gleich eine ganze Reihe, in das Griechische übersetzt.

Den Anfang machte Maximos Planudes, ein unermüdlicher Polyhistor, der sich auch antiken Klassikern wie den *Disticha Catonis*, Ciceros *Somnium Scipionis* (mit Macrobius' Kommentar dazu), Ovids Metamorphosen und Heroiden sowie Boethius' *Consolatio philosophiae* widmete: Um 1280 (sicher vor 1282) übersetzte er in Konstantinopel Augustins fünfzehn Bücher *De trinitate* (Περὶ τριᾶδος)<sup>45</sup>. Das ebenfalls von Planudes übersetzte, unter anderem unter dem Namen Augustins gehende und im Mittelalter viel gelesene Werkchen *De duodecim abusivis saeculi* (auch: *De duodecim abusionum gradibus*: Περὶ τῶν δώδεκα βαθμῶν τῆς παραχρήσεως) entstand in Irland in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts<sup>46</sup>. Planudes folgten im 14. Jahrhundert

<sup>44</sup> Aus der Fülle an Literatur über diese sprach- und kulturgeschichtliche Entwicklung nur: Walter Berschin, Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues, Bern-München 1980; Marie-Thérèse d'Alverny, Translations and Translators, in: Robert L. Benson – Giles Constable (Hrg.), Renaissance and Renewal in the twelfth Century, Oxford 1982, 421–462.

<sup>45</sup> Lateinischer Text: CChr.SL 50 und 50A. Nach S. Valoriani, Massimo Planude traduttore di S. Agostino, in: IKBS 8, Rom 1953 [ND Nendeln 1978], Bd. 1, 234, ist die älteste Handschrift der griechischen Übersetzung Cod. Oxon. Laud. gr. 71 der Bodleian Library in Oxford von 1342.

<sup>46</sup> Der lateinische Text wurde ediert von Siegmund Hellmann, Pseudo-Cyprianus. De XII abusivis saeculi (= TU 34/1), Leipzig 1909, 1–60, der griechische, unter anderem in Cod. Athos 2128 (Cod. 115 des Klosters Esphigmenou) fol. 158<sup>r</sup>–185<sup>v</sup> überlieferte, mit neugriechischer Einführung und Erläuterungen von Georgios N. Yannakis, Μάξιμου Πλανουδῆ μεταφράσι τοῦ Ἐπιτομῆς τῶν δώδεκα βαθμῶν τῆς παραχρήσεως τοῦ Ψεῦδο-Αὔγουστίνου, in: Dodone 3 (1974) 217–258. W. O. Schmitt, Pseudo-Cyprians „De duodecim abusivis saeculi“ in der Übersetzung des Maximos Planudes, in: SB II (= BBA 44),

der schon genannte Demetrios Kydones und sein weniger bekannter, als fähiger Übersetzer jedoch bedeutender, jüngerer Bruder Prochoros Kydones. Neben pseudo-augustinischen Schriften wie der Sentenzensammlung aus Werken Augustins des Prosper Tiro von Aquitanien<sup>47</sup>, dem an Augustins *Enchiridion* angelehnten dogmatischen Kompendium *De fide ad Petrum seu De regula fidei* des Fulgentius von Ruspe<sup>48</sup> oder den unechten Soliloquien, einem wahrscheinlich nach 1215 verfaßten mittelalterlichen Erbauungsbuch<sup>49</sup>, dessen griechische Version in zahlreichen Handschriften Verbreitung fand und 1799 von Nikodemos Hagioreites unter dem Titel Ἐπιτομή ἐκ τῶν προφητανακτοδαβιτικῶν ψαλμῶν in Istanbul ediert wurde (nachgedruckt Athen 1864), übersetzte Demetrios Kydones Exzerpte aus Augustins *Contra Iulianum*<sup>50</sup> und aus den Predigten zum Johannesevangelium<sup>51</sup>. Wichtig sind Prochoros' Augustinusübersetzungen: *De vera religione* (Περὶ τῆς ἀληθοῦς θρησκείας)<sup>52</sup>, *De beata vita* (der griechische Titel ist nicht bekannt, weil nur ein Fragment vorhanden ist)<sup>53</sup>, *De libero arbitrio* (Περὶ τῆς αὐτεξουσιότητος)<sup>54</sup>, ferner *Epistulae* 132, 137, 138, 92, 143, 28, 147 und 82, deren erste sechs in dieser Reihenfolge – Prochoros hat lediglich 135 und 136 als an Augustinus gerichtete Briefe ausgelassen – am Anfang der im Mittelalter am weitesten verbreiteten Sammlung von Augustinusbriefen stehen; die Wahl der beiden letzten dürfte sich daraus erklären, daß *Epistula* 147 thematisch zu 92 und 82 zu 28 gehört<sup>55</sup>. Dazu kommen weitere, meist

Berlin 1973, 13–36, untersucht die Übersetzungsmethode anhand des vierten und neunten Gradus. Nicht zugänglich war mir Johannes Irmscher – Peter Nagel, Ps.-Cyprianus epistula „De duodecim abusivis saeculi“ translata per Maximum Planudem, Berlin 1984.

<sup>47</sup> CChr.SL 68A, 213–365. Griechisches Autograph: Cod. Vat. gr. 1096 fol. 171<sup>r</sup>–199<sup>r</sup>; ferner Vat. gr. 606 fol. 198<sup>r</sup>–220<sup>r</sup>.

<sup>48</sup> CChr.SL 91A, 709–760: Cod. Vat. gr. 1096 fol. 199<sup>v</sup>–221<sup>v</sup>, ferner etwa Vat. gr. 606 fol. 220<sup>r</sup>–238<sup>v</sup>.

<sup>49</sup> PL 40, 863–898: Cod. Vat. gr. 607 fol. 1<sup>r</sup>–56<sup>v</sup>.

<sup>50</sup> PL 44, 641–874: Cod. Vat. gr. 1096 fol. 222<sup>r</sup><sup>v</sup> (die einzelnen Fragmente vermochte ich nicht zu identifizieren).

<sup>51</sup> Aug. tract. in Io. 94,3–5 (CChr.SL 36, 563 f.); ebd. 95 (36, 564–568); ebd. 96,1 f. 4 f. (36, 568,10–570,18; 571 f.); ebd. 99,2–9 (36, 583,24–587,23); ebd. 100,1. 3 f. (36, 588,9–36; 590,24–7[sic]); Cod. Vat. gr. 1115 fol. 83<sup>v</sup>–90<sup>r</sup>. Weitere Einzelheiten zu Demetrios' Augustinusübersetzungen bei Martin Jugie, Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, in: EOR 27 (1928) 385–402, hier 396, und besonders Franz Tinnefeld, Demetrios Kydones. Briefe, Bd. 1/1 (= BGrL 12), Stuttgart 1981, 68 f.

<sup>52</sup> Ver. rel. 1–15 (CChr.SL 22, 187–197,25 *ut diem dei vident*): Cod. Vat. gr. 1096 fol. 149<sup>r</sup>–156<sup>r</sup>.

<sup>53</sup> Beat. vit. 4–8 (CChr.SL 29, 66,80–70,61): Cod. Vat. gr. 609 fol. 173<sup>r</sup><sup>v</sup>.

<sup>54</sup> Lib. arb. 1,1–90 (CChr.SL 29, 211–229): Cod. Vat. gr. 609 fol. 180<sup>r</sup>–184<sup>r</sup>.

<sup>55</sup> Im Cod. Vat. gr. 609 sind folgende Stücke der griechischen Übersetzung dieser Briefe erhalten: epist. 132 (CSEL 44, 79 f.): fol. 185<sup>r</sup>; epist. 137 (CSEL 44, 96–125): fol. 185<sup>r</sup>–188<sup>r</sup>; epist. 138 (CSEL 44, 126–148): fol. 188<sup>r</sup>–190<sup>r</sup>; epist. 92 (CSEL 34/2, 436–444): fol. 190<sup>r</sup><sup>v</sup> (es fehlen die letzten beiden Sätze: ebd. 92,6 [34/2, 443,18–444,3]); epist. 143 (CSEL 44, 250–262): fol. 190<sup>v</sup>–191<sup>r</sup>; epist. 28 (CSEL 34/1, 103–113): fol. 191<sup>v</sup>; epist. 147,46–53 (CSEL 44, 321,19 *et quod* – 329,24 *sicut*): fol. 202<sup>r</sup><sup>v</sup>; epist. 82,1–7 (CSEL 34/2, 351–357,13 *posuisse*): fol. 209<sup>r</sup><sup>v</sup>.

nicht sicher identifizierbare Augustiniana, Pseudo-Augustiniana und Exzerpte von unbekanntem Übersetzern – darunter vielleicht Eugenios Bulgaris, der 1806 eine kurze Biographie Augustins verfaßte<sup>56</sup> – sowie, neben weiteren Unechten, Übersetzungen, die mit Byzanz nichts mehr zu tun haben, der Vollständigkeit halber jedoch genannt seien, nämlich die von *De gratia et libero arbitrio* (Περὶ χάριτος καὶ αὐτεξουσίου) durch Johannes Casomates, einen Lutheraner im 16. Jahrhundert<sup>57</sup>, und der aus Augustins Epistula 211 gewonnenen sogenannten Augustinusregel (Κανὼν μοναστικὸς)<sup>58</sup> im 17. Jahrhundert durch Augustinus Erz, einen Augustinerchorherrn in Gars am Inn, der seinen deutschen Namen zu Chalkos gräzisiert hat<sup>59</sup>. Die zum großen Teil auf dem Athos, wo Prochoros Kydones Priestermonch in der Megiste Laura war, entstandenen byzantinischen Übersetzungen Augustins sind oft nur fragmentarisch erhalten – was gewiß damit zusammenhängt, daß Prochoros Kydones 1368 als Häretiker anathematisiert wurde – und, mit Ausnahme der Exzerpte aus den Predigten zum Johannes-evangelium<sup>60</sup>, eines Auszugs aus *De vera religione*<sup>61</sup>, vor einigen Jahren dann der Briefe<sup>62</sup>, von *De libero arbitrio*<sup>63</sup> und neuerdings von *De trinitate*<sup>64</sup>, nicht ediert<sup>65</sup>.

<sup>56</sup> Cod. Athos 6029 (Cod. 522 des Klosters Panteleemonos) Nr. 21 fol. 95<sup>r</sup>.

<sup>57</sup> PL 44, 881–912; Cod. Vat. gr. 1701 fol. 28<sup>r</sup>–63<sup>v</sup>.

<sup>58</sup> Epist. 211,5–16 (CSEL 57, 359–371); Cod. Mon. gr. 573 fol. 61<sup>v</sup>–74<sup>v</sup>, ediert von Séverien Salaville, Une version grecque de la règle de Saint Augustin, in: Hellenika 4 (1931) 81–110.

<sup>59</sup> So ders., L'auteur du Codex grec 573 de Munich. Augustin Chalkos, in: EOr 30 (1931) 444–451.

<sup>60</sup> In PG 147, 1131–1158, ist die alte Ausgabe des mit Rom unierten Petros Arkudios, Sancti Augustini Opuscula aurea theologica circa processionem Spiritus Sancti, Rom 1630 [ND 1670] 631–670, abgedruckt. Neuere Edition: Angelo Mai, Novae Patrum Bibliothecae I, Rom 1852, 415–427.

<sup>61</sup> Nämlich ver. rel. 1. 2 (Anfang). 12 bei Mai, ebd. 429 f.

<sup>62</sup> Herbert Hunger, Prochoros Kydones. Übersetzung von acht Briefen des Hl. Augustinus (= WSt.B 9), Wien 1984.

<sup>63</sup> Ders., Prochoros Kydones' Übersetzungen von S. Augustinus, De libero arbitrio I 1–90 und Ps.-Augustinus, De decem plagis Aegyptiorum (= WSt.B 14), Wien 1990. Bei der zweiten von Hunger hier edierten Schrift (Παράλληλα τῶν δέκα νομικῶν παραγγελμάτων καὶ τῶν δέκα Αἰγυπτιακῶν πληγῶν) handelt es sich um eine anonyme Kompilation, die unter Augustins Namen ging und als solche von Prochoros übersetzt wurde. In der modernen Edition ist sie Caesarius von Arles zugewiesen: CChr.SL 103, 407–413; die wichtigste Handschrift ist Cod. Athos 2128 (Cod. 115 des Klosters Esphigmenu) fol. 185<sup>v</sup>–193<sup>v</sup>, im Anschluß an die von Planudes übersetzte pseudo-augustinische Schrift *De duodecim abusivis saeculi* (siehe oben Anm. 46).

<sup>64</sup> Manolis Papatomopoulos – Isabella Tsavari – Gianpaolo Rigotti, Αὐγουστίνου Περὶ Τριᾶδος βιβλία πεντεκαίδεκα ἅπερ ἓκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης. Εἰσαγωγή, ἑλληνικὸ καὶ λατινικὸ κείμενο, γλωσσάριο. Editio princeps (= Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 3), 2 Bde., Athen 1995. Zuvor war lediglich ein Bruchstück, die Übersetzung von trin. 15,27–37 (CChr.SL 50A, 501–514), ediert: Arkudios, Opuscula (wie Anm. 60) 587–613, abgedruckt in PG 147, 1111–1130, ferner vier Fragmente bei Mai, Bibliothecae I (wie Anm. 60) 428 f.

<sup>65</sup> Diese und weitere Informationen bei Michael Rackl, Die griechischen Augustinusübersetzungen, in: Scritti di Storia e Paleografia. FS Francesco Ehrle, Bd. I (= StT

Die wichtigste dieser griechischen Augustinusübersetzungen ist gewiß die von *De trinitate* durch Maximós Planudes, die komplett oder in Auszügen in 30 noch erhaltenen Handschriften weite Verbreitung fand. Mit der großen und selbstredend kontroversen Bedeutung, die der vielfach übersetzte Thomas von Aquin und die für die griechischen Theologen in erster Linie mit seinem Namen verbundene scholastische Methode der Lateiner in Byzanz erlangten<sup>66</sup>, kann der Einfluß, den Augustins Trinitätslehre mittels der Übersetzung des Planudes ausübte, sich zwar nicht messen. Gleichwohl läßt sich hier und da ein solcher feststellen. Die Erforschung dieses weitgehend unbekanntes Zweiges des augustininischen Nachlebens steckt noch ganz in den Anfängen, hat aber schon ein paar Ergebnisse gezeitigt, die kurz vorgestellt seien.

Augustinus gehört zu den antiken Theologen, die sich gegen den Skeptizismus wandten. Seine erste erhaltene Schrift richtet sich *Contra Academicos* (die Skeptiker heißen „Akademiker“, weil die Mittlere und Neuere Akademie durch Arkesilaos im 3. und Karneades im 2. Jahrhundert v. Chr. zu einer skeptischen Philosophie gemacht worden ist). In *De civitate dei* steht Augustins berühmt gewordenes antiskeptisches Argument: *Si enim fallor, sum*<sup>67</sup>. In *De trinitate* entwickelt er aus dem Zweifel folgende Argumentation gegen die Skepsis: „Doch wer könnte daran zweifeln, daß er lebt und sich erinnert und erkennt und will und denkt und weiß und urteilt? Denn auch wenn er zweifelt, lebt er; wenn er zweifelt, erinnert er sich, woran er zwei-

---

37), Rom 1924, 1–38 (dazu die Ergänzungen von G. M. [Giovanni Mercati?], *Opuscoli di S. Agostino tradotti dal Bulgaris*, in: ebd. 457 f.), dessen Angaben zu den Briefen nach Hunger, Übersetzung von acht Briefen (wie Anm. 62) 7–18, zu korrigieren sind. Ferner Giovanni Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV (= StT 56)*, Rom 1931, 28–32; André Wilmart, *La tradition des grands ouvrages de saint Augustin*, in: *Miscellanea Agostiniana II*, Rom 1931, 257–315, hier 272; Giovanni Salanitro, *Sulle opere latine tradotte in greco dal XIII al XV secolo. Nuove prospettive di studio*, in: *Sileno 14* (1988) 69–71, hier 70; ders., *Traduzioni e critica testuale*, in: *Salvatore Nicosia* (Hrg.), *La traduzione dei testi classici. Teoria, Prassi, Storia*, Neapel 1991, 231–236, hier 233 f.; Gianpaolo Rigotti, *Massimo Planude traduttore del De Trinitate di S. Agostino*, in: *Claudio Moreschini – Giovanni Menestrina* (Hrg.), *La traduzione dei testi religiosi (= Religione e Cultura 6)*, Brescia 1994, 185–196. Siehe auch demnächst Josef Löbl, *Augustine in Byzantium*, in: *JEH 50* (1999) (im Druck). – Nicht zugänglich waren mir die italienischen Dissertationen zu diesem Thema: S. Valoriani, *Il De Trinitate di S. Agostino nella inedita traduzione greca di Massimo Planude*, Diss. Genua 1947/48; L. Endrizzi, *Le opere di Sant'Agostino nelle versioni greche del sec. XIV*, Diss. Padua 1962/63; L. Battaglia, *Massimo Planude traduttore del „De Trinitate“ di S. Agostino*, Diss. Padua 1969/70; Gianpaolo Rigotti, *Massimo Planude traduttore di S. Agostino. Saggio di edizione del I libro del De Trinitate nella versione greca*, Diss. Mailand 1990/91.

<sup>66</sup> Dazu Stylianos G. Papadopoulos, *Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435 (sic; 1453?)*, in: *ThPh 49* (1974) 274–304, mit der ebd. 274 Anm. 1 aufgelisteten älteren Literatur, ferner etwa Gerhard Podskalsky, *Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403–1472)*, in: ebd. 305–323. Für die geschichtlichen Umstände siehe Donald M. Nicol, *Church and society in the last centuries of Byzantium*, Cambridge u.a. 1979, 75–85.

<sup>67</sup> *Aug. civ. dei* 11,26 (CChr.SL 48, 345).

felt; wenn er zweifelt, erkennt er, daß er zweifelt; wenn er zweifelt, will er Gewißheit; wenn er zweifelt, denkt er; wenn er zweifelt, weiß er, daß er nicht weiß; wenn er zweifelt, urteilt er, daß er nicht leichtfertig zustimmen darf. Jeder also, der an irgendetwas zweifelt, darf an alledem nicht zweifeln; denn wäre all das nicht gegeben, könnte er an nichts zweifeln.“<sup>68</sup> Diese Argumentation Augustins taucht nahezu wörtlich in einer byzantinischen Schrift des 14. Jahrhunderts auf, die sich als Kommentar zu Aristoteles' *Metaphysik* gibt<sup>69</sup>. Tatsächlich handelt es sich um eine minderwertige Kompilation aus älteren Werken, die Emil Heitz bereits vor über hundert Jahren im einzelnen identifiziert hat<sup>70</sup>. Zu einem Passus, der einen Angriff auf den antiken Skeptizismus enthält, vermochte er die Quelle jedoch nicht ausfindig zu machen<sup>71</sup>. Lawrence P. Schrenk gelang nun vor ein paar Jahren der Nachweis<sup>72</sup>, daß der Abschnitt aus Texten montiert ist, die aus der griechischen Übersetzung von Augustins *De trinitate* stammen<sup>73</sup>, darunter das oben deutsch wiedergegebene Zitat<sup>74</sup>. Der anonyme Autor des Kommentars versuchte damit, dem im späten Byzanz kurzzeitig auflebenden antiken Skeptizismus philosophische Argumente entgegenzusetzen, die er sich mit Hilfe von Planudes' Übersetzung aus Augustins *De trinitate* holte.

<sup>68</sup> Trin. 10,14 (CChr.SL 50, 327 f.).

<sup>69</sup> Überliefert in Cod. B.O.Z. Cim. 142 fol. 1<sup>r</sup>–98<sup>v</sup> der Warschauer Nationalbibliothek, 1604 in Samość ediert von dem polnischen Humanisten Szymon Szymonowicz (latiniert Simon Simonides), und in Cod. Vat. gr. 1442, ediert von Angelo Mai, *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum IX*, Rom 1837, 513–593.

<sup>70</sup> Emil Heitz, *Die angebliche Metaphysik des Herennios*, in: SPAW Berlin 1889, 1167–1190.

<sup>71</sup> Com. in Met. 3,6: B.O.Z. Cim. 142 fol. 12<sup>v</sup>–13<sup>v</sup> bzw. Mai, *Classicorum auctorum IX* (wie Anm. 69) 523 f.

<sup>72</sup> Lawrence P. Schrenk, *Augustine's De Trinitate in Byzantine Skepticism*, in: GRBS 30 (1989) 451–456.

<sup>73</sup> Stücke aus trin. 15,21 (CChr.SL 50A, 490–493) sowie ebd. 10,13 f. (50, 326–328).

<sup>74</sup> Zur Illustrierung seien die drei Fassungen dieser Stelle nebeneinander gestellt. Aug. trin. 10,14 (CChr.SL 50, 327,38–328,45): *Vivere se tamen et meminisse et intellegere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat de his omnibus dubitare non debet quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.* Plan. nach der Edition von Paphomopoulos – Tsavari – Rigotti (wie Anm. 64) 583,40–47: Ζῆν δὲ ἑαυτὸν καὶ μνησθῆναι καὶ νοεῖν καὶ θέλειν καὶ λογίζεσθαι καὶ γινώσκειν καὶ κρίνειν τίς (ἂν) ἀμφιβάλλοι; Ὅποτε καὶ εἰ διατάζει, ζῆ· εἰ διατάζει, πόθεν διατάζει μνησθῆναι· εἰ διατάζει, διατάζοντα ἑαυτὸν νοεῖ· εἰ διατάζει, πληροφορηθῆναι βούλεται· εἰ διατάζει, ἀναλογίζεται· εἰ διατάζει, οἶδεν ἑαυτὸν μὴ εἰδότα· εἰ διατάζει, κρίνει μὴ προπετῶς ἑαυτὸν δεῖν συντίθεσθαι. Ὅστις ἄρα ἐτέρωθι διατάζει, περὶ τούτων πάντων διατάζειν (οὐκ ὀφείλει, ἂ εἰ μὴ εἶεν, περὶ τίνος πράγματος διατάζειν) οὐκ ἂν δύναιτο. Com. in Met. 3,6 nach dem bei Schrenk (wie Anm. 72) 453,24–30 abgedruckten Text: Εἶναι δὲ ἑαυτὸν καὶ ζῆν καὶ νοεῖν καὶ μνησθῆναι καὶ θέλειν καὶ λογίζεσθαι καὶ κρίνειν, οὐδεὶς ἀμφιβάλλει· ὅποτε καὶ εἰ διατάζει, καὶ ἔστι καὶ ζῆ καὶ νοεῖ· εἰ διατάζει, διατάζοντα ἑαυτὸν νοεῖ· εἰ διατάζει, μνησθῆναι ὅτι διατάζει· εἰ διατάζει, οἶδε ἑαυτὸν μὴ εἰδότα, καὶ πληροφορηθῆναι βούλεται· εἰ διατάζει, ἀναλογίζεται· εἰ διατάζει, κρίνει. Ὅστις γοῦν ἐν ἑτέροις διατάζει, περὶ τούτων πάντων διατάζειν οὐκ ἂν δύναιτο.

Durchaus rätselhaft bleibt eine kleine Entdeckung, auf die Linos G. Benakis jüngst aufmerksam gemacht hat<sup>75</sup>. In einer unedierten philosophischen Schrift des 13./14. Jahrhunderts schließt der anonyme Autor eine Reflexion über das Schicksal unerwartet mit einem Hinweis auf Augustinus: „Wer, wie der göttliche Augustinus sagt, die menschlichen Verhältnisse dem Schicksal zuschreibt, weil er mit diesem Begriff den Willen und die Macht Gottes ausdrücken will, der soll diese Ansicht beibehalten, aber seine Ausdrucksweise korrigieren.“<sup>76</sup> Bei diesem Satz handelt es sich um die wörtliche Übersetzung einer Aussage Augustins in *De civitate dei*<sup>77</sup>. Das Merkwürdige daran ist, daß von einer Übersetzung dieses Werkes in das Griechische nichts bekannt ist. War der byzantinische Autor in der Lage, Augustins Schrift im lateinischen Original zu lesen, und hat er den Satz eigenständig in das Griechische übersetzt?

Ungleich interessanter als solches Zitieren ist die Wirkung, die Planudes mit seiner Übersetzung von *De trinitate* mittelbar auf die orthodoxe Theologie ausübte. Verschiedentlich wurde er aus theologischen Gründen philologisch kritisiert, so im 15. Jahrhundert von Georgios Scholarios (als Patriarch von Konstantinopel Gennadios II.), der zwischen Akzeptanz und Kritik der sogenannten psychologischen Trinitätslehre Augustins schwankte<sup>78</sup> und Planudes zu Unrecht vorwarf, bei der Wiedergabe von *procedere* nicht zwischen *ἐκπορεύεσθαι* in Bezug auf den Vater und *προϊέναι* in Bezug auf den Sohn differenziert zu haben, um die verschiedenen Möglichkeiten des Hervorgehens des heiligen Geistes zu unterscheiden; in Wirklichkeit hat Planudes *procedere* mit drei Verben wiedergegeben: *ἐκπορεύεσθαι*, *προϊέναι* und *προέρχεσθαι*. Das führt mitten in die Kontroversen um das *filioque* der Lateiner<sup>79</sup>. Auch der Kommentar zu Augustins *De trinitate*, den der kretische Unionstheologe Maximos Margunios auf der Basis des lateinischen Originals 1588 in Venedig seinerseits in Latein anfertigte (*Elucidatio librorum divi Augustini „De Trinitate“*), steht im Zusammenhang mit diesem Dauerstreit<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> Linos G. Benakis, Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen philosophischer Texte, in: Costas N. Constantinides u.a. (Hrg.), ΦΙΛΕΛΛΗΝ. FS Robert Browning, Venedig 1996, 35–42, hier 37.

<sup>76</sup> Cod. Paris. gr. 1868, zitiert ebd. (ohne Folio-Angabe): Φησὶ δὲ ὁ θεὸς Ἀύγουστίνος, εἴ τις τῇ εἰμαρμένῃ τὰ ἀνθρώπινα ἀποδίδωσιν, ὅτι καὶ αὐτὴν τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἢ δύναμιν τῷ τῆς εἰμαρμένης ὀνόματι καλεῖ, τῆς μὲν δόξης ἐχέσθω, τὴν δὲ γλώτταν σωφρονιζέσθω.

<sup>77</sup> Aug. civ. dei 5,1 (CChr.SL 47, 128): *Quae* (sc. *regna humana*; es geht um das römische Reich) *si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat.*

<sup>78</sup> Martin Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium* II, Paris 1933, 279–285.

<sup>79</sup> W. O. Schmitt, Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen des Maximos Planudes und die moderne Forschung, in: JÖB 17 (1968) 127–147, hier 131 f.; Antonio Garzya, *Traduzioni di testi religiosi latini a Bisanzio*, in: Moreschini – Menestrina, *Traduzione* (wie Anm. 65) 171–184, hier 177–180; ferner Rigotti, ebd. (wie Anm. 65) 194 f., und ders. in den italienischen Prolegomena zur *Editio princeps* der griechischen Übersetzung von *De trinitate* (wie Anm. 64) LVI–LVII.

<sup>80</sup> Ediert von Giorgio Fedalto, Massimo Margunio e il suo commento al „De Trinitate“

Brisant und in der Byzantinistik entsprechend umstritten sind insbesondere mögliche Einflüsse Augustins auf Gregorios Palamas. Der Palamismus mit seiner Unterscheidung von Wesen und Wirken (Energie) Gottes – das ist der dogmatische Kern der 1351 kirchlich approbierten Theologie des Palamas – gilt manchen gegenwärtigen orthodoxen Dogmatikern nämlich regelrecht als Schibboleth griechischer Theologie im Gegensatz zur lateinischen, stark von Augustinus und Thomas von Aquin geprägten Tradition. Läßt sich freilich nachweisen, daß Palamas selbst bei der Formung seiner Theologie lateinisches Gedankengut aufgegriffen hat, dann wäre diese moderne Frontstellung historisch an einer entscheidenden Stelle durchbrochen. Dies wiederum könnte fruchtbare Konsequenzen für den ökumenischen Dialog zwischen östlichen und westlichen Kirchen haben.

Eine Beeinflussung des Palamas durch Augustinus hat erstmals 1932 der Byzantinist Martin Jugie behauptet<sup>81</sup>. Augustinus beschreibt den Heiligen Geist in den psychologischen Triaden, mit denen er die Trinität veranschaulicht, unter anderem als Liebe zwischen Vater und Sohn<sup>82</sup>. In seinem Hauptwerk, den *Capita*, entwirft Palamas ein trinitarisches Modell, in dem der Geist als „eine Art unaussprechliche Liebe“ des Vaters zum Sohn beschrieben wird, deren sich auch der Sohn dem Vater gegenüber „bedient“<sup>83</sup>. Die These, diesen Gedanken habe Palamas Augustinus entlehnt, stößt bei Byzantinisten auf Zustimmung wie auf Vorbehalte. Nachdrücklich verteidigt wird sie neuerdings von Reinhard Flogaus<sup>84</sup>. Er sucht sie zu stützen, indem er an einer Reihe von Stellen in den *Capita* des Palamas (näherhin capit. 125–135) wörtliche Übernahmen aus Planudes' Übersetzung von Augustins *De trinitate* detailliert nachweist<sup>85</sup>. Weniger direkt, an „zahlreichen Stich-

---

te“ di S. Agostino (1588) (= StCr 1), Brescia 1967. Das Autograph befindet sich in der Zentralbibliothek des Jerusalemer orthodoxen Patriarchats, Cod. 63 der ehemaligen Bibliothek des Kreuzklosters; ferner ebd. Cod. 328 der Bibliothek des Metochion des heiligen Grabes in Konstantinopel, fol. 64–101.

<sup>81</sup> Martin Jugie, Palamas Grégoire, in: DThC 11 (1932) 1735–1776, hier 1766 f.

<sup>82</sup> Die Stellen sind gesammelt bei Ferdinand Cavallera, La doctrine de Saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du „De Trinitate“, in: RThAM 2 (1930) 365–387; 3 (1931) 5–19, hier 2 (1930) 382–386, etwa die von Palamas aufgegriffenen Ausführungen (siehe unten Anm. 87) in trin. 6,7 (CChr.SL 50, 235 f.) und 15,27–37 (50A, 501–514); zur zweiten Stelle siehe auch oben Anm. 64.

<sup>83</sup> Pal. capit. 36: Ἐκεῖνο δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνωτάτω λόγου, οἷόν τις ἔρωσ ἐστὶν ἀπόρρητος τοῦ γεννήτορος πρὸς αὐτὸν τὸν ἀπορρήτως γεννηθέντα λόγον· ὃ καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ πατρὸς ἐπέραστος λόγος καὶ υἱὸς χρῆται πρὸς τὸν γεννήτορα. Zitiert nach: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Bd. 5, ed. Panagiotēs K. Chrestou, Thessaloniki 1992, 9–119, hier 54.

<sup>84</sup> Reinhard Flogaus, Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins *De trinitate* durch Gregorios Palamas, in: JÖB 46 (1996) 275–297; ders., Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch (= FSÖTh 78), Göttingen 1997, 98–109 143–158.

<sup>85</sup> Im einzelnen handelt es sich um folgende, bei Flogaus in beiden Arbeiten jeweils ausführlich nebeneinander ausgeschriebene Texte (die Seiten- und Zeilenzahlen zu Aug. trin. beziehen sich auf CChr.SL 50 und 50A, die zu Planudes' Übersetzung und zu Palamas' *Capita* auf die oben in Anm. 64 bzw. 83 genannten Editionen): trin. 5,5 f. (Aug. 209,1–4.17–210,26.3[sic]; 211,20–22; Plan. 349,3–5; 351,18–28.6[sic]; 353,22 f.); Pal.

wortverbindungen<sup>86</sup> jedoch ablesbar sind die Verbindungen, die zwischen dem umstrittenen Passus, in dem der Geist als Liebe charakterisiert wird (capit. 36 im Kontext von capit. 34–40), und Augustins *De trinitate* in Planudes' Übersetzung bestehen<sup>87</sup>. Die literarischen Zusammenhänge, die Flogaus aufzeigt, sind zweifelsohne vorhanden. Durch seine minutiösen Recherchen kann als erwiesen gelten, daß Palamas Planudes' Übersetzung von *De trinitate* gelesen und ziemlich ausgiebig benutzt, anders als sein Gegner Gregorios Akindynos, der in den *Refutationes posteriores* Augustinus offen (und ablehnend) zitiert<sup>88</sup>, seine Rekurse jedoch nicht als solche kenntlich gemacht, sondern gewissermaßen versteckt hat.

Indes bleibt nach der theologischen Valenz und Reichweite dieser Rezeption zu fragen. „Mitunter höchst eklektisch“ entnimmt Palamas Augustins Texten nur das, was in seinen Augen als rechtgläubig gelten kann, und modifiziert die Zitate und Anklänge im Sinn seiner Theologie<sup>89</sup>. Etwas zugespitzt ausgedrückt: Palamas übernimmt Texte Augustins, in denen er nicht Augustinus, sondern sich selbst entdeckt. Kann man aber – um ein paar Fragen aufzuwerfen, die an dieser Stelle freilich nicht geklärt werden können – nicht auch mit den Worten eines anderen das Gegenteil zu dessen Aussagen formulieren<sup>90</sup>? Und ist nicht Augustinus in vielem von trinitarischen Spekulationen der Griechen direkt und indirekt beeinflusst, so daß auch dort,

---

capit. 127 (106,31–107,8); trin. 5,9 (Aug. 215,23–216,31; Plan. 363,25–33); Pal. capit. 133 (110,10–14); trin. 5,12 (Aug. 218,1–219,13; Plan. 367,4–369,16); Pal. capit. 132 (109,13–26); trin. 5,14 f. (Aug. 220,1–221,15; 222,2–5; 223,33–37; Plan. 371,4–373,17; 375,4–7; 377,37–41); Pal. capit. 132 (109,26–110,9); trin. 15,5 (Aug. 463,21–464,34; Plan. 857,23–35); Pal. capit. 125 (105,23–106,8).

<sup>86</sup> Flogaus, Rezeption (wie Anm. 84) 288.

<sup>87</sup> Zum umstrittenen Stück in capit. 36 (54,25–55,6) finden sich Anklänge in trin. 6,7 (Aug. 235,1–6; Plan. 399,3–8) und bes. ebd. 15,27.29.37 (Aug. 501,2–5; 504,64–68; 513,139–143; Plan. 929,8–11; 933,69–73; 951,145–148). Ferner: trin. 14,11 (Aug. 436,4–7; Plan. 803,6–9); Pal. capit. 27 (50,1–6); trin. 15,7–9 (Aug. 468,15 f.34–37.42 f.; 470,50–54; 471,4–8; Plan. 865,17 f.; 867,35–38.43 f.; 867,51–869,54; 871,7–11); Pal. capit. 34 (52,24–53,9); trin. 7,4 (Aug. 251,13–16; Plan. 431,15–18) und ebd. 15,20.25 (Aug. 487,16–23; 488,40–46; 498,34–500,78; Plan. 901,20–27; 903,43–49; 923,37–925,81); Pal. capit. 35 (53,26–54,6); trin. 6,11 (Aug. 242,29–35; Plan. 413,30–37); Pal. capit. 36 (55,8–15); trin. 9,18 (Aug. 310,61–77; Plan. 549,63–78); Pal. capit. 37 (55,16–22).

<sup>88</sup> Flogaus, Theosis (wie Anm. 84) 99 Anm. 89, notiert folgende Stellen: trin. 1,21 (Aug. 59,66 f.; Plan. 85,71–73); Akind. refut. post. 2,9 (CChr.SG 31, 96,31–35); trin. 6,8 (Aug. 237,27–7[sic]; Plan. 403,30–9[sic]), 7,1 (Aug. 244,18 f.; Plan. 417,20–22) und 7,6 (Aug. 254,102–108; Plan. 439,106–111); Akind. refut. post. 3,15 (CChr.SG 31, 189,22–42). – Johannes Kantakuzenos, der kaiserliche Beschützer des Palamas, zitiert in der *Refutatio Prochori Cydonii* I,31 (CChr.SG 16, 43,1–44,22) zwar trin. 1,28.30 (Aug. 70,23–29; 71,38 f.; 74,99–101; Plan. 103,23–31; 103,39–105,40; 109,99–101), ist dabei aber abhängig von Prochoros Kydones, *De essentia et operatione* 6,3,4; Manuel Candal, *El libro VI de Prócoro Cidonio (Sobre la luz tabórica)*, in: OCP 20 (1954) 247–297, hier 264,11–16.

<sup>89</sup> So Flogaus, Rezeption (wie Anm. 84) 297 (das Zitat) und 285, weswegen er, ebd. 287, strenggenommen nicht formulieren dürfte, daß Palamas in capit. 125–135 Augustinus „einfach abgeschrieben hat“.

<sup>90</sup> Ebd. 287 gibt Flogaus selbst ein Beispiel dafür.

wo Palamas einen Gedanken aus Planudes' Übersetzung von *De trinitate* aufgreift, noch nicht allein dadurch ohne weiteres ausgemacht ist, daß er damit in der Sache von lateinisch-westlichem Denken beeinflusst ist und nicht doch im Grunde in der griechischen Tradition verbleibt? Gerade in der Christologie etwa bewegte sich Augustinus konventionell in den Bahnen der patristischen Denkmuster. So konnte Palamas in einem Traktat über die Ökonomie der Inkarnation, der sogenannten 16. Homilie, Augustins *De trinitate* eben deshalb problemlos benutzen<sup>91</sup>, weil Augustins Aussagen sich mit der griechischen Tradition spannungsfrei decken.

Wie diffizil derartige Abhängigkeiten zu beurteilen sind, zeigt der jüngst erschienene Beitrag von Jacques Lison zu eben diesem Problem<sup>92</sup>. In seiner Ausgabe von Palamas' *Capita* hat Robert E. Sinkewicz Jugies These aus zwei Gründen rundheraus verworfen: Die Ähnlichkeit der um den Geist als Liebe gruppierten trinitarischen Modelle Augustins und Palamas' sei nur eine scheinbare, und Palamas habe Anhaltspunkte und Elemente für seine Konzeption in der griechischen Tradition finden können, was einen Rekurs auf Augustinus überflüssig mache<sup>93</sup>. Diese Argumente will Lison nicht direkt ablehnen<sup>94</sup>, doch modifizieren: Die Identifizierung des Geistes mit der Liebe sei in der griechischen Theologie erst bei Theoleptos von Philadelphia, einem Lehrer des Palamas, zu finden, der rein aus chronologischen Gründen jedoch seinerseits von Planudes' Übersetzung von *De trinitate* beeinflusst sein kann. Zumindest ein indirekter Einfluß Augustins auf Palamas ist also möglich<sup>95</sup>. Da beider Konzeptionen der Trinität jedoch völlig unterschiedlich sind, sei der eventuelle Einfluß – von dem nach Flogaus' Entdeckungen nunmehr sicher auszugehen ist – allerdings ein ausgesprochen oberflächlicher<sup>96</sup>. Diese Diskussion vermittelt den Eindruck, daß es sich bei Augustins Wirkung auf den Palamismus um eine filigrane Verschränkung griechischer Traditionen mit augustinischem Gedankengut handelt, deren Eigenart, Vorgehensweise und theologische Bedeutung nur in akribischer Kleinarbeit an den Texten nachgezeichnet und nachvollzogen werden kann und in denen das griechische Element doch deutlich dominant bleibt. Mehr Licht in diese komplexe, durch die vorgestellten Arbeiten eben erst aufgeworfene Problematik werden weitere Spezialstudien zu bringen haben<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> Die zahlreichen Zusammenhänge deckt Flogaus, *Theosis* (wie Anm. 84) 238–261, auf.

<sup>92</sup> Jacques Lison, *L'Esprit comme amour selon Grégoire Palamas. Une influence augustiniennne?*, in: *StPatr* XXXII, Leuven 1997, 325–331.

<sup>93</sup> Robert E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters* (= STPIMS 83), Toronto 1988, 16–34.

<sup>94</sup> Wie das Flogaus, *Rezeption* (wie Anm. 84) 278 f., sehr rasch tut.

<sup>95</sup> Für einen solchen plädiert M. Edmund Hussey, *The Palamite Trinitarian Models*, in: *SVTQ* 16 (1972) 83–89, hier 87 f. – Auch Augustins Einfluß auf Manuel Kalekas ist eher ein indirekter: Jean Gouillard, *Les influences latines dans l'œuvre théologique de Manuel Calécas*, in: *EOr* 37 (1938) 36–52, hier 40–43. Nicht zugänglich war mir Agostino Pertusi, *Gli studi latini di Manuele Caleca e la traduzione del De Trinitate*, in: *FS Giovanni Galbiati*, Mailand 1951, Bd. 3, 283–312.

<sup>96</sup> So das Fazit von Lison, *Influence* (wie Anm. 92) 330 f.

<sup>97</sup> Flogaus' Entdeckungen werden zustimmend aufgegriffen von Josef Lössl, *Au-*

Bereits im jetzigen Stadium wird man allerdings sagen dürfen, daß Augustins Theologie zwar auch in der byzantinischen Kirche nicht ohne Einfluß geblieben ist, dieser aber nicht überschätzt werden darf. Erst in der modernen Orthodoxie des 18. und verstärkt des 19. und 20. Jahrhunderts interessiert man sich vor allem in Griechenland und Rußland (über theologische Kreise hinaus) mehr für ihn, wie zum Beispiel die von der Kiewer Akademie veranstaltete russische Übersetzung seines Gesamtwerks in acht Bänden (1879–1895) zeigt. Das entspricht der enormen Aufmerksamkeit, die Augustinus und seinem Werk in der wissenschaftlich betriebenen Theologie des Westens entgegengebracht wird, und wie er in dieser umstritten ist, ist er es auch im Osten<sup>98</sup>. Für die Jahrhunderte davor wird man es indes mit Nikodemus Hagioreites halten. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts bedauerte er, daß Augustins Werke im Orient zu wenig bekannt geworden seien, und bezeugte dem „großen Lehrer und brillanten Genie“ im selben Atemzug seine Hochachtung<sup>99</sup>.

Auch wenn Augustins Einfluß auf die Theologie der byzantinischen Orthodoxie also ausgesprochen gering blieb, hat er es schließlich doch auch im Osten hier und da zu dem Ansehen gebracht, das er im Westen seit je genießt. Überschwengliches Lob spendete Demetrios Kydones in der Verteidigung Thomas von Aquins gegen den Antilateiner Neilos Kabasilas dem „höchst weisen Augustinus ... der bei allen seiner Tugend und Weisheit wegen in hohem Ansehen steht, dessen Ruhm noch größer ist wegen seiner theologischen Gelehrsamkeit, um derentwillen ihm von der Kirche Gottes die höchsten Lobsprüche und Vertrauenskundgebungen gespendet wurden, in viel höherem Maße und viel zahlreicher, als sie den anderen Lehrern zuteil wurden; Augustinus, dem gegenüber du [Kabasilas] übrigens selbst nicht den Mut hattest, rücksichtslos ihn der Lorbeeren zu berauben, womit man ihn bekränzte, da er dir doch in deiner langen Abhandlung gegen die Lateiner ins Gedächtnis kam. Wie mir scheint, hast du doch vor der überra-

---

gustine's *On the Trinity* in Gregory Palamas's *One Hundred and Fifty Chapters*, in: AugSt 30 (1999) 61–82.

<sup>98</sup> Näheres bei Martin Jugie, *Saint Augustin dans la littérature théologique de l'Église russe*, in: EO 29 (1930) 385–395; Sévérien Salaville, *Saint Augustin et l'Orient*, in: Ang. 8 (1931) 3–25, hier 22 f., der außer auf Spuren Augustins in der russischen und rumänischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts auf eine 1738 in Aleppo angefertigte, anonyme arabische Übersetzung augustinischer Schriften verweist, darunter das *Enchiridion*, *De fide et symbolo*, *De fide et operibus* und *Epistulae* 136 und 137 von bzw. an Volusianus; Constantine Kern, *Les traductions russes des textes patristiques. Guide bibliographique*, Chevotogne 1957, 7–9 13 57; Aidan Nichols, *The Reception of St Augustine and his Work in the Byzantine-Slav Tradition*, in: Ang. 64 (1987) 437–452, hier 437–439 447–452; Hermenegild M. Biedermann, *Augustinus in der neueren griechischen Theologie*, in: Adolar Zumkeller (Hrg.), *Signum Pietatis. FS Cornelius P. Mayer* (= Cass. 40), Würzburg 1989, 609–643; Coelestin Patock, *Augustinus in der sowjetischen Lexikographie*, in: ebd. 645–657; Hannelore Tretter – Coelestin Patock, *Russische Augustinus-Übersetzungen und Literatur russischer Autoren über Augustinus*, in: ebd. 659–663 (eine Bibliographie). – Eine populäre Würdigung der Person und der Theologie Augustins aus orthodoxer Sicht ist Seraphim Rose, *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*, Platina/Kalifornien 1983.

<sup>99</sup> Zitiert nach Salaville, *Mention* (wie Anm. 43) 52 Anm. 1.

genden Heiligkeit dieses Mannes Scheu empfunden und Rücksicht genommen auf die ehrenden Zeugnisse, die ihm von allen Konzilien zuteil wurden wegen der Erhabenheit seiner Theologie, wegen seiner tiefen Erkenntnis des göttlichen Wortes und der segensreichen Verkündigung desselben und wegen seiner sonstigen Größe.<sup>100</sup> Da Demetrios zur lateinischen Kirche konvertierte, ist dieses Lob allerdings nicht repräsentativ.

Den Höhepunkt des Ansehens, das Augustinus in der orthodoxen Kirche zuteil wurde, markieren Gebete in Versform von Caesar Dapontes<sup>101</sup> sowie ein Hymnus, „die Verse des Michael Kritobulos aus Imbros auf den heiligen Augustinus“<sup>102</sup>. Ob es sich bei dem Verfasser um den byzantinischen Geschichtsschreiber dieses Namens im 15. Jahrhundert handelt oder ob zufällige Namensgleichheit vorliegt, ist nicht zu entscheiden<sup>103</sup>. Der griechische Text ist nicht metrisch, doch besteht jede Zeile aus zwölf Silben. Da unter dem „geistigen Licht“ (φῶς νοερόν) in Zeile 15 das Taborlicht der byzantinischen Mystik zu verstehen sein dürfte, ist Augustinus hier zum Hesychasten stilisiert. Diese Rarität sei zum Abschluß in deutscher Fassung wiedergegeben:

„Dessen Verstand Liebe zu Gott erfüllte,  
in dessen Herz das Feuer der Liebe brannte,  
ganz ergriffen von Sehnsucht nach dem Herrn,  
ganz berauscht von Begeisterung für Gott,  
ihn bewundere über alle Maßen,  
den fürwahr göttlichen, ehrwürdigen Augustinus,  
durchglüht von Liebe und Leidenschaft,  
begeistert von Gott, ohne Maßen.  
Denn ganz ließ er seine Seele strömen  
in die Liebe zu Gott, seinem Bildner,  
ganz verzückt, ganz verwandelt  
in wahrhaft göttlicher Wandlung, grenzenlos.  
Diesem Buche widme dich ohn' Unterlaß,  
ständig meditierend, betend zum Schöpfer,  
das geistig' Licht laß ein ins Herz!  
Denn das ist er, der Pfad der Umkehr,  
die Pforte des Lebens, die ins Heile führt.“

<sup>100</sup> Zitiert aus Rackl, Augustinusübersetzungen (wie Anm. 65) 20, der den unedierten Text nach Cod. Vat. gr. 1103 fol. 36<sup>r</sup>v und Vat. gr. 614 fol. 121<sup>v</sup>–122<sup>r</sup> übersetzte.

<sup>101</sup> Cod. Athos 2585 (Cod. 252 des Klosters Xeropotamu) fol. 62<sup>v</sup>.

<sup>102</sup> Griechischer Text bei Rackl, Augustinusübersetzungen (wie Anm. 65) 38, nach mehreren Handschriften, etwa der in der vorigen Anm. genannten, fol. 62<sup>r</sup>.

<sup>103</sup> Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453), München<sup>2</sup>1897 [ND New York 1970], Bd. 1, 311.

# Das historische Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden

Von Jürgen Sarnowsky

Die geistlichen Ritterorden entstanden in engem Zusammenhang mit der Kreuzzugsbewegung, teils im Heiligen Land, teils aber auch in Spanien und im Baltikum<sup>1</sup>. In ihnen verband sich die ältere monastische Tradition der geistlichen, dem Gehorsam, der Armut und der Keuschheit verpflichteten, Kämpfer Gottes mit den Idealen der entstehenden ritterlichen Welt. Diese neue Form geistlicher Orden wurde jedoch anfangs von vielen als eine unzulässige Kombination von Gegensätzen verstanden. So geriet der älteste dieser Orden, der der Templer, bald nach seiner Gründung unter den Zwang, seine Existenz zu rechtfertigen. Die Antwort darauf war „Das Lob der neuen Ritterschaft“ (*De laude novae militiae*) Bernhards von Clairvaux, der zwar selbst der Kombination von „Mönchtum“ und „Rittertum“ nicht unkritisch gegenüberstand, mit seinem Plädoyer für die neue Art der Ritterschaft aber den Templern zum Durchbruch verhalf<sup>2</sup>. Stärkere Kritik erhob sich erst wieder angesichts der wachsenden Bedrohung der Kreuzfahrerstaaten im 13. Jahrhundert und angesichts nachlassender Kreuzzugsbegeisterung<sup>3</sup>. Die Vorwürfe gegen die Ritterorden erreichten einen neuen Höhepunkt, nachdem 1291 mit Akkon die letzten christlichen Besitzungen im Heiligen Land verlorengegangen waren, und führten letztendlich auch zum Vorgehen gegen den

---

<sup>1</sup> Für einen Überblick über die frühe Geschichte der Ritterorden vgl. u.a.: Alan Forey, *The Military Orders from the Twelfth to the Early Fourteenth Century*, Basingstoke-London 1992; sowie die Beiträge in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hrg. von Josef Fleckenstein / Manfred Hellmann (= Vorträge und Forschungen 26), Sigmaringen 1980.

<sup>2</sup> Dazu vgl.: Josef Fleckenstein, *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift ‚De laude novae militiae‘ Bernhards von Clairvaux*, in: *Die geistlichen Ritterorden* (wie Anm. 1) 9–22; Kaspar Elm, *Die Spiritualität der geistlichen Ritterordens des Mittelalters*, in: *‚Militia Christi‘ e Crociata nei secoli XI–XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio*, Mendola, 1989 (= *Miscellanea del Centro di studi medioevali* 13), Mailand 1992, 477–518, hier 492 f. [auch in: *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, hrg. von Zenon H. Nowak (= *Ordines militares. Colloquia Torunensia Historica* 7), Toruń 1993, 7–44]; Malcolm Barber, *The New Knighthood. A History of the Order of the Temple*, Cambridge 1994, bes. 44 f. – Der Text von *De laude novae militiae* in: S. Bernardi Opera. III: *Tractatus et opuscula*, hrg. von Jean Leclercq / Henri M. Rochais, Rom 1963, 212–239.

<sup>3</sup> Aber schon nach 1187 erhob sich wieder erste Kritik, z.B. von Walter Map, vgl. Barber (wie Anm. 2) 61 f.

Templerorden, der seit 1307 schwerster Vergehen angeklagt und schließlich 1312 von Papst Clemens V. für aufgelöst erklärt wurde<sup>4</sup>. Ähnlich wie andere geistliche Orden reagierten die Ritterorden auf die gegen sie vorgebrachte Kritik unter anderem mit der Ausbildung eines historischen Selbstverständnisses, das die eigene Existenz und ihre Rahmenbedingungen durch die geschichtlichen Entwicklungen rechtfertigte und an gewisse historische Vorbilder band<sup>5</sup>. Faßbar wird dies an vielen Stellen in den Zeugnissen der Ordensgeschichte, in den Regeln, Urkunden und Akten. Wichtige Hinweise darauf gibt aber auch die „ordenseigene“ Geschichtsschreibung, die in einigen der Ritterorden entstand<sup>6</sup>. Dabei bildete sich auch so etwas wie ein gemeinsames Bewußtsein aus. Diesem historischen Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden soll im folgenden nachgegangen werden, und zwar zunächst für die allgemeineren Quellen (I), dann für die Historiographie (II).

<sup>4</sup> Zum Templerprozeß vgl. u.a.: Malcolm Barber, *The Trial of the Templars*, Cambridge 1978; ders. (wie Anm.2) 280–313; Kaspar Elm, *Der Templerprozeß*, in: *Macht und Recht. Große Prozesse in der Geschichte*, hrsg. von Alexander Demandt, München 1990, 81–101; Sophia Menache, *The Templar Order: A Failed Ideal*, in: *The Catholic Historical Review* 79 (1993) 1–21.

<sup>5</sup> Allgemein zu diesem Problem vgl. u.a.: Kaspar Elm, *Die Bedeutung historischer Legitimation für Entstehung, Funktion und Bestand des mittelalterlichen Ordenswesens*, in: Peter Wunderli (Hrg.), *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, Sigmaringen 1994, 71–90; ders., *Elias, Paulus von Theben und Augustinus als Ordensgründer. Ein Beitrag zur Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung der Eremiten- und Bettelorden des 13. Jahrhunderts*, in: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*, hrsg. von Hans Patze (= *Vorträge und Forschungen* 31), Sigmaringen 1987, 371–397.

<sup>6</sup> Zur Ordensgeschichtsschreibung vgl. u.a.: Jürgen Sarnowsky, *Die geistlichen Ritterorden*, in: *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, hrsg. von Peter Dinzelbacher / James M. Hogg, Stuttgart 1997, 329–348, hier 343–345; Anthony Luttrell, *The Hospitalers' Historical Activities: 1291–1400, 1400–1530*, in: *Annales de l'Ordre Souverain Militaire de Malte* 24 (1966) 126–129 und 25 (1967) 145–150 [ND in: ders., *The Hospitalers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West, 1291–1440* (= *Collected Studies Series*), London 1978, Nr. XVII (hier gezählt als S. 1–10; danach im folgenden zitiert), bzw. ders., *Latin Greece, the Hospitalers and the Crusades, 1291–1440* (= *Collected Studies Series*), London 1982, Nr. II]; Erich Maschke, *Die ältere Geschichtsschreibung des Preußenlandes*, in: *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit VI*, hrsg. von Walther Hubatsch / Udo Arnold, Frankfurt a.M. 1968, 1–21; Udo Arnold, *Deutschordenshistoriographie im Deutschen Reich*, in: *Die Rolle der Ritterorden in der mittelalterlichen Kultur*, hrsg. von Zenon H. Nowak (= *Ordines militares. Colloquia Torunensia Historica* 3), Toruń 1985, 65–87; Derek W. Lomax, *La historiografía de las ordenes militares en la Península Ibérica (1100–1500)*, in: *Hidalguía* 23 (1975) 711–724, hier bes. 712; ders., *The Medieval Predecessors of Rades y Andrada*, in: *Iberoromania N.F.* 23 (1986) 81–90.

## I. Das historische Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden nach ihren Regeln sowie nach Urkunden und Akten

Bei den Ritterorden bot zumeist bereits der Kontext der Regel Anlaß zur historischen Selbstvergewisserung. Das galt schon für die Templer, deren Regel mit einem Bericht über die für die weitere Entwicklung bedeutsame Synode von Troyes im Januar 1129 beginnt, auf der der erste Meister, Hugues de Payns, die bisherige Lebensweise der Ritter beschrieb und wo die erste Regel formuliert wurde<sup>7</sup>. Auch bei den jüngeren Ritterorden, dem seit den 1130er Jahren „militarisierten“ Hospitalorden der Johanniter, dem 1190 gegründeten Deutschen Orden und den schon zuvor (1158–1176) entstandenen spanischen Ritterorden, ist der Regel in der Überlieferung oft ein historischer Abriß vorangestellt. So schildert z.B. das – allerdings nicht von einem Mitglied des Ordens verfaßte – Proömium zur Regel des Ordens von Santiago dessen Anfänge und seine Gründung aufgrund der besonderen spanischen Situation<sup>8</sup>.

Beim Deutschen Orden enthält der Prolog gleich eine doppelte historische Anbindung. Der erste Teil orientiert sich am „Bericht über die Anfänge des Deutschen Ordens“ (also an der *Narratio de primordiis ordinis Theutonici*), dem ältesten Werk der vielgestaltigen Deutschordensgeschichtsschreibung, und schildert die Gründung eines Hospitals durch norddeutsche Kaufleute 1190, die Förderung durch die Stauer und die Umwandlung der gewachsenen Hospitalbruderschaft in einen Ritterorden<sup>9</sup>. Auf diesen Überblick über die Frühzeit des eigenen Ordens folgt im zweiten Teil eine Anbindung an die biblische Geschichte, die Gültigkeit für alle Ritterorden beanspruchen kann. Die „Ritterschaft der Gläubigen gegen die Ungläubigen“, wie es in der Quelle heißt, wird dabei bereits auf Abraham zurückgeführt, der seinen Bruder Loth aus der Gefangenschaft befreite<sup>10</sup>. Eine neue Ritterschaft sei dann auch

<sup>7</sup> La Règle du Temple, hrg. von Henri de Curzon, Paris 1886, 13–16; vgl. Barber (wie Anm.2) 14–18; Marie Luise Bulst-Thiele, *Sacrae Domus Militiae Templi Hierosolymitani Magistri*. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19–1314, Göttingen 1974, 22 f.; Rudolf Hiestand, Kardinalbischof Matthäus von Albano, das Konzil von Troyes und die Entstehung des Templerordens, in: ZKG 99 (1988) 295–325. – Auf ein weiteres Beispiel „historischer“ Rechtfertigung im Kontext der katalanischen Überlieferung der Templerregel verweist Judi Upton-Ward, *The Surrender of Gaston and the Rule of the Templars*, in: *The Military Orders. Fighting for the Faith and Caring for the Sick*, hrg. von Malcolm Barber, Aldershot 1994, 179–188.

<sup>8</sup> Enrique Gallego Blanco, *The Rule of the Spanish Military Order of St. James, 1170–1493*, Leiden 1971, 76–82; zur Verfasserschaft des Proömiums und zum historischen Kontext siehe ebd. 4 f.; Lomax, *Predecessors* (wie Anm.6) 81.

<sup>9</sup> Max Perlbach (Hrg.), *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*, Halle a.d.S. 1890 [ND Hildesheim-New York 1975], 22 f. (nicht in der lateinischen und in der französischen Fassung), die *Narratio* ist ediert ebd., 159 f., sowie *Scriptores rerum Prussicarum VI* (wie Anm.6) 24–29; zum Text vgl. u.a. Udo Arnold, *De primordiis ordinis Theutonici narratio*, in: *Preußenland 4* (1966) 17–30, sowie (mit grundlegend anderem Ausgangspunkt) ders., *Entstehung und Frühzeit des Deutschen Ordens*, in: *Die geistlichen Ritterorden* (wie Anm.1) 81–107.

<sup>10</sup> Gen 14,14–16.

in der Offenbarung Johannis angekündigt<sup>11</sup>, und für sie lassen sich biblische Vorbilder wie insbesondere die Makkabäer anführen, die die Heiden besiegten, die heiligen Stätten wiederherstellten und Frieden schufen<sup>12</sup>. Dieser alttestamentliche Bezug, der bereits bei Bernhard von Clairvaux angelegt ist<sup>13</sup>, findet sich so und ähnlich bei den geistlichen Ritterorden immer wieder. So haben sich wohl schon die Templer in dieser Tradition gesehen, wenn sie in den beiden wichtigsten päpstlichen Privilegien für den Orden um 1140 als „wahre israelitische Kämpfer“ (*veri Israelite bellatores*) und als „neue Makkabäer“ (*novi Machabei*) bezeichnet werden<sup>14</sup>. Da auch die jüngeren Ritterorden zum Teil bis in den Wortlaut übereinstimmende, ähnliche Privilegien erhalten haben<sup>15</sup>, spiegelt diese Gleichsetzung zweifellos ein gemeinsames historisches Selbstverständnis wider. Die Tendenz einer solchen Identifikation ist eindeutig: Die Existenz der geistlichen Ritterorden wird nicht nur durch ihre Aufgabe, sondern auch durch ihre in die alttestamentliche Zeit zurückreichende Tradition gerechtfertigt.

Bei den Johannitern ergibt sich jedoch kein einheitliches Bild, weil den Statuten in der Überlieferung verschiedene Fassungen der historischen Einleitung vorangestellt sind<sup>16</sup>, die den alttestamentlichen Bezug unterschiedlich gestalten. Eine ältere, in zahlreichen französischen Regelhandschriften überlieferte Version führt die Anfänge des Jerusalemer Hospitals, aus dem der Orden hervorging, in die Zeit Cäsars und – historisch unvereinbar – des Judas Makkabäus zurück. Zu dieser Zeit soll ein Priester namens Melchiar das Grab Davids zerstört und die reichen Grabbeigaben geraubt haben. Deshalb wurde er nach dem Bericht der Quelle vor Antiochus angeklagt, den Cäsar über Jerusalem eingesetzt hatte. Gottes Eingreifen bewirkte jedoch,

<sup>11</sup> Offb 3, 12.

<sup>12</sup> Perlbach (wie Anm.9) 23–25, mit einigen Unterschieden in den verschiedenen Fassungen; zum Rückgriff der Ritterorden auf die Makkabäer vgl. Elm, Bedeutung (wie Anm. 5) 74; speziell zu den Statuten des Deutschen Ordens siehe: Bruno Schumacher, Die Idee der geistlichen Ritterorden im Mittelalter, in: Altpreußische Forschungen 1 (1924) 5–24 [ND in: Helmut Beumann (Hrg.), Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters (= Wege der Forschung 7), Darmstadt 1963, 364–385, hier 380].

<sup>13</sup> So in den Zitaten im Abschnitt über die Lebensführung der Templer, *De laude* (wie Anm.2) 220 f.

<sup>14</sup> In den mehrfach erneuerten Privilegien *Omne datum optimum* (1139 März 29) und *Milites Templi* (1144 Jan. 9, für einen Hinweis auf eine frühere Bulle siehe: Rudolf Hiestand, Papsturkunden für Templer und Johanniter [= Vorarbeiten zum Oriens Pontificus 1], Göttingen 1972, Nr. 7, 213); *Cartulaire général de l'ordre du Temple, 1119?–1150*, hrg. von Guigue A. M. J. A. Marquis d'Albon, Paris 1913, Nr.V und VIII, 375–379 und 381.

<sup>15</sup> Dazu vgl. den Hinweis bei Hiestand (wie Anm.14) 201 f.; ein Beispiel ist die Erneuerung von *Milites Templi* für den Deutschen Orden, als *Milites Hospitalis*, durch Honorius III. (1221 Jan. 16), *Tabulae ordinis Theutonici*, hrg. von Ernst Strehlke, Berlin 1869 [ND (mit Einleitung von Hans E. Mayer) Toronto 1975], Nr. 321, 290 f., in der auch die Deutschordensbrüder als *novi Machabei* bezeichnet werden.

<sup>16</sup> Verschiedene Fassungen dieser Einleitung sind (zusammen mit anderen Texten) ediert in: *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux V*, Paris 1895, 399–435; Näheres dazu im folgenden.

daß der Priester nicht hingerichtet, sondern zum Leiter eines Hauses für die Armen bestellt wurde, das Antiochus mit Hilfe der im Grab Davids gefundenen Gelder errichtete. Bald nahm Melchiar weitere Brüder für den Dienst an den Armen auf; Judas Makkabäus aber, der die Gründung des Hospitals begrüßt hatte, stiftete ihm 12000 Drachmen<sup>17</sup>. Danach nahmen auch Jesus und seine Jünger im Hospital Unterkunft und wirkten dort zahlreiche Wunder<sup>18</sup>. Von der anschließenden tausendjährigen Geschichte bis zu den Kreuzzügen wird vor allem die Armut des Hospitals durch die sarazenische Eroberung des Heiligen Landes erwähnt. Nach einer Erzählung über Gerald, den ersten historisch belegten Leiter des Hospitals, der die hungernden Teilnehmer des Ersten Kreuzzugs bei der Belagerung Jerusalems mit Brot versorgt haben soll<sup>19</sup>, folgt schließlich der Hinweis auf Raymond du Puy, auf den die ersten Statuten des Ordens und viele Häuser- und Burgenbauten zurückgeführt werden<sup>20</sup>. Anders als die Templer und der Deutsche Orden stellten die Johanniter somit eine unmittelbare Beziehung zu den Makkabäern her, über das namensgebende Jerusalemer Hospital. Dabei fand jedoch die Militarisierung des Ordens seit den 1130er Jahren kaum einen Niederschlag. Ohne die Erwähnung der von Raymond du Puy erbauten Burgen wußte man nicht, daß die Anfänge eines Ritterordens geschildert werden. Auch Judas Makkabäus erscheint nur als Förderer des Hospitals. Das ältere historische Selbstverständnis der Johanniter knüpft somit fast ausschließlich an die Hospital-Tradition des Ordens an.

Dies ändert sich in der jüngeren Version, im Kontext der überarbeiteten Regel, die 1489 unter der Leitung des Vizekanzlers der Johanniter, Guillaume Caoursin, abgeschlossen wurde und der wiederum eine historische Einleitung vorangestellt ist<sup>21</sup>. Diese Darstellung setzt ebenfalls bei den Makkabäern an, die nach dem Tode Alexanders d.Gr. die Heiden aus dem Heiligen Land vertrieben, Jerusalem eroberten und sich in langen Kämpfen behaupteten. Judas Makkabäus soll angesichts der vielen Toten und Verwundeten angeordnet haben, an geeigneten Orten für das Totengedächtnis und die Krankenpflege zu sorgen. Sein Nachfolger Johannes Hyrkanos [I.], der sich gegen Antiochus [VII.] zu Wehr setzen mußte<sup>22</sup>, gründete schließlich in dieser Tradition mit Geldern aus dem Grabe Davids und einem Teil des

<sup>17</sup> Recueil (wie Anm. 16) 411–413, in einer kürzeren und einer längeren Version. Parallel herangezogen wurde das unter anderem auch der Edition zugrundeliegende Manuskript Paris, Bibliothèque Nationale, Franç.17255, fol. 24r–26r, das ebenso wie die italienische Fassung in National Library of Malta, Valletta, Libr. (künftig: NLM) 501, fol. 1r–5v, einige Varianten aufweist. Für eine lateinische Fassung, die Josephus zugeschrieben ist, siehe Recueil (wie Anm. 16) 405–410.

<sup>18</sup> Ebd. 415–418.

<sup>19</sup> Ebd. 418–420.

<sup>20</sup> Ebd. 420 f.; in NLM 501, fol. 6r–9v, folgt eine italienische Fassung der noch anzusprechenden kleinen Schrift des Guglielmo di S. Stefano (französisch in Recueil [wie Anm. 16] 422–427).

<sup>21</sup> Recueil (wie Anm. 16) 430–432, nach NLM 244, fol. 20v–22v; eine französische Fassung wiederum in Recueil 433–435; zu dieser Version der Frühgeschichte des Ordens vgl. Luttrell, *The Hospitallers' Historical Activities ... 1400–1530* (wie Anm. 6) 149 f.

<sup>22</sup> Dazu vgl. u.a. Dionys Schötz, Hyrkanos, in: LThK 5 (21960) 585 f.

Schatzes des Antiochus das Hospital. Wieder folgt die Anwesenheit Jesu; dann wird über mehrfache Zerstörungen und Erneuerungen des Hospitals berichtet, wobei die Kontinuität der Institution ausdrücklich erst seit Gerald angesetzt wird. Anders als in der älteren Fassung ist nun auch die Militarisierung des Ordens aufgenommen. Auf Anstoß Papst Lucius' II. hätten sich fromme Männer dem Orden angeschlossen, um das Hospital und die Pilger vor den Angriffen der Heiden zu schützen. Sie würden nun als wahre Nachfolger des Judas Makkabäus und des Johannes Hospitalität und Waffengebrauch gleichermaßen ausüben<sup>23</sup>. Diese Version der eigenen Geschichte erlaubte es den Johannitern somit, das biblisch-historische Vorbild der Makkabäer für die gegensätzlichen Bereiche der Aktivitäten des Ordens, für den Heidenkampf und für das Hospitalwesen, in Anspruch zu nehmen. Zugleich wurde mit der jüngeren Fassung den tatsächlichen Verhältnissen im Orden stärker Rechnung getragen, denn der Ritterordenszweig hatte längst das Übergewicht gewonnen. Das historische Selbstverständnis der Johanniter glied sich damit zugleich dem der anderen Ritterorden weitgehend an.

Die unter der Leitung von Guillaume Caoursin erarbeitete Regelversion bietet auch ein Beispiel dafür, wie Geschichte innerhalb eines geistlichen Ritterordens als Argument verwandt werden konnte. Fast alle zentralen Abschnitte der Statuten beginnen mit einer als *consuetudo* bezeichneten, aber nicht auf die älteren Gewohnheiten zurückgehenden, kurzen historischen Einleitung<sup>24</sup>. Dabei bleibt nur das Kapitel über die Hospitalität den eingangs entwickelten, alttestamentlichen Traditionslinien verpflichtet, denn für den Dienst an den Armen Christi wird dort wieder auf das Beispiel des Judas Makkabäus und des Johannes Hyrkanos verwiesen. In den übrigen Abschnitten aber steht die faktische Ordensgeschichte im Zentrum des Arguments. So werden die Konventualbaillis – die großen Amtsträger im Konvent, vom Großpräzeptor bis zum Turkopolier – damit begründet, daß die ersten Brüder erkannt hätten, daß dem Meister für die bessere Verwaltung der dem Orden übergebenen Güter und für die bessere Leitung des Ordens ein Rat zur Seite stehen müsse<sup>25</sup>. Ausdrücklich wird dafür auf das Vorbild der weltlichen Herrschaft [*res publica*] verwiesen und einmalig auch der Begriff *senatus* synonym mit *consilium* (Rat) gebraucht. Die historische Begründung bezieht somit die im Bereich der weltlichen Herrschaft schon länger geübte Praxis der Beteiligung der Großen an den Entscheidungen des

<sup>23</sup> *Veri igitur et clarissimi Jude Machabei et devotissimi Joannis [-nes Ms.] imitatores, hospitalitatem et pro cultu divino catholiceque fidei defensione arma omni studio exercent ...*, Recueil (wie Anm. 16) 431 f. (nach der Handschrift korrigiert).

<sup>24</sup> Es handelt sich um die „Einführungen“ zu den Abschnitten über die Kirche, über die Hospitalität, über das Kapitel, das Sgardium, die Baillis, über Zahl und Ursprung der Zungen und über die Meisterwahl, NLM 244, fol. 33r, 42v, 57r, 64v, 72v, 82r-v und 102v; einige Beispiele seien im folgenden herausgegriffen.

<sup>25</sup> *Der origine baiulorum. Ab ordinis nostri primordiis eoque gratia divina coales[c]ente et pre-diis christicolarum zelo et munificentia donato, munito, ornato, quibus magister hospitalis preerat, ut regimini atque gubernationi consiliorum opitulante suffragio maturius intenderent, nostri predecessores maiorum ac bene institute rei publice vestigia imitati senatum consiliumque, quod magistro adesset, instituerunt et viros graves titulis dignitatum insignitos senatu ascripserunt ...*, ebd. 72v.

Herrschers ein<sup>26</sup>. Ähnlich knüpfen die Ausführungen über den Ursprung und die Zahl der Zungen, der Baillis und der Priore an tatsächliche Entwicklungen an. So erfolgte die Einteilung in Zungen und in von den Prioren geleitete Provinzen, um den Ordensbesitz besser verwalten und seinen religiösen und sonstigen Pflichten besser nachkommen zu können. Die Zungen im Konvent wurden dann den Konventualbaillis unterstellt; ihnen traten durch Beschluß der Generalkapitel weitere Baillis, die Kapitularbaillis, an die Seite<sup>27</sup>. Die Johanniter nutzten somit die Geschichte des Ordens zur Rechtfertigung der gewachsenen Strukturen, wobei sie zugleich in einer wohl nur für die Ritterorden vorstellbaren Weise auch die Entwicklung weltlicher Herrschaft einbezogen. Das Gewachsene, das Alte war – wie auch sonst oft für die mittelalterlichen Menschen – das Gute und Ehrwürdige und mußte bewahrt werden.

Eine ähnliche Haltung gegenüber der Geschichte des eigenen Ordens spiegelt sich auch in den Rechtfertigungsversuchen der Templer in den letzten Jahren ihrer Existenz. Als Clemens V. im Juni 1306 an Johanniter und Templer mit dem Vorschlag herantrat, beide Orden für eine effektivere Verteidigung der christlichen Territorien im östlichen Mittelmeer zu vereinen, reagierte der Großmeister der Templer, Jacques de Molay, mit einer „Denkschrift“, die gegen die Union auch historische Argumente ins Feld führt<sup>28</sup>. Zunächst verwies er darauf, „daß es keine Ehre sein würde, jetzt solche alten Orden, die im Heiligen Land wie auch sonst so viel Gutes getan haben, zu vereinen, denn ... niemals oder selten wird eine Neuerung [*novitas*] eingeführt, die nicht große Gefahren mit sich bringt“<sup>29</sup>. Ein grundlegendes Problem sah der Großmeister zudem in den gewachsenen Strukturen der Orden. Eine Zusammenlegung hätte nach seiner Auffassung zu einer Verminderung der Stiftungen geführt, denn die Johanniter seien auf die Hospitalität gegründet und wären erst in zweiter Linie auch Soldaten, während die

<sup>26</sup> Zu diesem weiten Komplex sei hier nur hingewiesen auf Arthur P. Monahan, *Consent, Coercion and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Leiden 1987, hier 97–111 zur Geschichte des Prinzips *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*.

<sup>27</sup> *Quamvis nostra religio ab sue originis institutione, quum rerum amplitudinem comparasset, consiliarios quosdam titulis dignitatum / ornatos magistro adistentes haberet, necessarium tamen visum est succedente tempore linguas et provincias distinguere et partiri, baiulivos ampliare, priores instituire, ut suis limitibus ac dicionibus religiosi coartati quietius professioni et regimini intenderent. Hinc secuta est olim et pro temporum succedentium opportunitate linguarum octo distinctio baiulivorum conventualium, qui linguis preessent, ampliatio ac priorum institutio, qui provinciis presiderent. Additque sunt quidam tituli qui baiulivi capitulares dicuntur ...*, NLM 244, fol. 82rv.

<sup>28</sup> Georges Lizerand (Hrg./Übers.), *Le dossier de l'affaire des Templiers (= Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 2)*, Paris 1923, 2–15; den eigentlichen Argumenten geht eine kurze, historisch nicht korrekte Übersicht über frühere, ebenfalls gescheiterte Versuche zur Zusammenführung der Ritterorden (seit dem II. Lyoner Konzil 1274) voraus.

<sup>29</sup> *Primo videtur michi quod non esset honor, tam antiquas religiones, et que tanta bon fecerunt tam in Terra Sancta quam alibi, nunc unire, quia [timendum est ne contrarium accidat eorum que huc usque fecerunt, quia] nunquam vel raro fit novitas que non pariat pericula magna*, ebd. 4.

Templer im wesentlichen eine Ritterschaft darstellten, die daneben auch Almosen vergebte. Diese Unterschiede würden bei einem vereinten Orden nicht fortbestehen, so daß sich viele bisherige Spender durch die neue Institution nicht mehr angesprochen fühlen würden. Außerdem habe es sich, so Jacques de Molay, im Heiligen Land bewährt, daß bei größeren Feldzügen einer der beiden Orden die Vorhut, der andere aber die Nachhut bilde. Ein weiteres Argument gründet der Großmeister schließlich auf die Parallele zu den Bettelorden, wo sich ähnlich eine Aufgabenteilung zwischen Franziskanern und Dominikanern entwickelt habe<sup>30</sup>.

Diese „konservative“ Position der Templer findet sich ebenso in den wenigen Versuchen, ihren Orden im Templerprozeß zu verteidigen<sup>31</sup>. Als Jacques de Molay im November 1309 vor der päpstlichen Untersuchungskommission erschien, begann er seine Verteidigung mit dem Verweis darauf, daß der Orden durch den Heiligen Stuhl bestätigt und privilegiert und daß selbst Friedrich II. bei seiner Absetzung (1245) kein solch kurzer Prozeß gemacht worden sei, wie er jetzt den Templern drohe<sup>32</sup>. In einem weiteren Verhör ergänzte er, daß sich der Templerorden seiner Auffassung nach dreifach aus dem Kreis der anderen Orden heraushebe: durch die Ausstattung seiner Kirchen, durch den Umfang der von ihm gegebenen Almosen und durch die Zahl seiner Mitglieder, die im Kampf für die Verteidigung des christlichen Glaubens gefallen seien<sup>33</sup>. Auch wenn er diese – wenigen – Argumente vorbrachte, war jedoch das nicht sehr konsequente Auftreten des Großmeisters kaum geeignet, bei der Kommission Eindruck zu machen. Es waren dann aber vor allem untergeordnete Brüder, die, wenn auch am Ende ohne größeren Erfolg, entschlossen die Verteidigung des Ordens in die Hand nahmen. So ließ eine Gruppe von 20 Templern im April 1310 einen Appell für Wahrheit und Gerechtigkeit übergeben, der unter anderem die Gründung des Ordens auf einem Konzil und durch den heiligen Bernhard in Erinnerung rief<sup>34</sup>. Ähnlich argumentierten andere Brüder, daß ihr Orden ehrenhaft, in Nächstenliebe und zum Heidenkampf innerhalb der römischen Kirche gegründet worden sei, daß seine Mitglieder Gehorsam, Keuschheit, Armut und die Verteidigung des Heiligen Landes gelobt, daß sie im Heiligen Land und in Spanien immer in vorderster Reihe gegen die Sarazenen gekämpft und allein in Akkon 300 Brüder und den Großmeister verloren hätten<sup>35</sup>.

Eine ähnliche Einstellung findet sich auch beim Deutschen Orden, der sich auf dem Konstanzer Konzil gegen die Vorwürfe seiner polnisch-litauischen Gegner verteidigen mußte. Einer Anfang 1415 auf dem Konzil vorge-

<sup>30</sup> Ebd. 10.

<sup>31</sup> Allgemein zum Templerprozeß vgl. Anm. 4.

<sup>32</sup> Jules Michelet (Hrg.), *Le Procès des Templiers* (= Collection des Documents inédits sur l'Histoire de France), 2 Bde., Paris 1841–1851 [ND Paris 1987], hier 1, 32 f.; vgl. Barber (wie Anm. 4) 124.

<sup>33</sup> Michelet (wie Anm. 32) 43; Barber (wie Anm. 4) 128.

<sup>34</sup> Michelet (wie Anm. 32) 121; Barber (wie Anm. 4) 134.

<sup>35</sup> Michelet (wie Anm. 32) 140, 142 f., 167; Barber (wie Anm. 4) 137–140. – Zu den Argumenten gehörte auch der Hinweis, daß zahlreiche Templer den Königen von Frankreich als Schatzmeister und in anderen Ämtern gedient hatten.

legten Denkschrift wohl des Ordensprokurators Peter von Wormditt ist ein knapper Überblick über die Ordensgeschichte vorangestellt, der die Gründung des Ordens aus dem Geist der Makkabäer, seine Rolle für die Verteidigung des Glaubens, die Rettung Polens vor den Angriffen der Prußen und Litauer, die Unterstützung des Ordens durch eine Vielzahl von Kreuzfahrern aus allen Teilen Europas und die vor dem Konzil entstandene Lage in Erinnerung ruft<sup>36</sup>. Hier wie bei Templern und Johannitern wird ein Rückgriff auf das Faktische, auf die konkrete eigene Geschichte deutlich, der die Existenz des Ordens und die Wahrung des *status quo* durch die Einhaltung seiner Stiftungsaufgabe in der Vergangenheit rechtfertigt. Es stellt sich die Frage, inwieweit diese Haltung auch in die im Orden selbst entstandenen historiographischen Werke übernommen wurde.

## II. Das historische Selbstverständnis in der Geschichtsschreibung der geistlichen Ritterorden

Eine umfangreiche Ordenshistoriographie hat sich im Mittelalter allein im Deutschen Orden entwickelt, auch wenn es bei den spanischen Ritterorden und den Johannitern einige Ansätze dafür gab<sup>37</sup>. Bei den Johannitern waren dies bis zum 14. Jahrhundert zum einen kurze Biographien der Meister des Ordens, die in vielen Fällen ebenfalls den Regeln vorangestellt sind<sup>38</sup>, zum anderen Texte wie die des aus der Lombardei stammenden Präzeptors von Zypern, Guglielmo di San Stefano, der am Ausgang des 13. Jahrhunderts Material zu den Anfängen des Ordens zusammenstellte<sup>39</sup>. Die kurzen Lebensbeschreibungen der Meister, wohl aus dem Totengedächtnis erwachsen, gingen ursprünglich über Stereotypen wie etwa die Weisheit und Tapferkeit der verstorbenen Leiter des Ordens und den besonderen Wert der in ihrer Zeit erlassenen Statuten kaum hinaus. Da aber viele Ordenshäuser Kopien der Regel-Handschriften mit dieser *Cronica Magistrorum Defunctorum*

<sup>36</sup> Die Staatsschriften des Deutschen Ordens in Preußen im 15. Jahrhundert. I: Die Traktate vor dem Konstanzer Konzil über das Recht des Deutschen Ordens am Lande Preußen, hrg. von Erich Weise (= Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung 27), Göttingen 1970, Nr. 2, 65–111, hier 70–77. – Die biblische Begründung der Ritterorden findet sich auch in der „amtlichen Entgegnung des Deutschen Ordens auf die 52 Conclusionen des Paulus Wladimiri“, ebd., Nr. 5, 309–380, hier in der *praefatio*, 318–320.

<sup>37</sup> Wie Anm. 6.

<sup>38</sup> So etwa in der bereits angeführten italienischen Regel-Handschrift aus dem 15. Jahrhundert, in NLM 501, fol. 9v–17r.

<sup>39</sup> Luttrell, *The Hospitallers' Historical Activities ... 1291–1400* (wie Anm. 6) 3 f.; Léopold Delisle, *Maître Jean d'Antioche, traducteur, et frère Guillaume de Saint-Étienne, hospitalier*, in: *Histoire littéraire de la France* 33, Paris 1906, 1–40, hier 22–40. – Im 15. Jahrhundert kamen eine – allerdings nicht erhaltene – Ordensgeschichte des Kanzlers bzw. Vizekanzlers Melchior Bandini sowie die Schriften seines Nachfolgers Guillaume Caoursin hinzu, der unter anderem einen Bericht über die Belagerung von Rhodos durch die Osmanen im Jahre 1480 veröffentlichte, vgl. Luttrell, *The Hospitallers' Historical Activities ... 1400–1530* (wie Anm. 6) 146 und 149.

besaßen, wurde sie vielfach ergänzt und immer weiter fortgeführt<sup>40</sup>. Dabei wurden auch für den Orden kritische Situationen geschildert, etwa der Mordanschlag auf den Meister Foulques de Villaret 1317, der sich durch seinen Hochmut alle Brüder des Konvents auf Rhodos zu Feinden gemacht hatte, von ihnen abgesetzt und schließlich trotz vorhergehender Bestätigung auch von Papst Johannes XXII. zur Abdankung gezwungen wurde<sup>41</sup>. Dieses Interesse an der tatsächlichen, nicht an einer verklärten, Ordensgeschichte spiegelt sich auch in den Bemühungen Guglielmos di San Stefano, die Anfänge und die Entwicklung der Johanniter aufzuhellen. Dazu sammelte er Statuten und Urkunden des Ordens sowie weiteres, auch zeitgenössisches, Material<sup>42</sup>. Daran schloß er unter anderem eine eigene Darstellung der Anfänge des Hospitals und des Ordens an, die er – historisch korrekt – in die Zeit der sarazenischen Herrschaft über Jerusalem verlegte und mit einer Gründung italienischer Kaufleute verband. Auch wenn er fälschlich eine Urkunde Gottfrieds III. von Lothringen für das älteste, von Gottfried von Bouillon gewährte, Privileg des Ordens hielt, hob er zu Recht die Rolle des ersten bekannten Leiters des Hospitals, Gerald, für die weitere Ordensgeschichte hervor. Die im Kontext der Regel überlieferten alttestamentlichen Ursprünge des Hospitals jedoch lehnte er ausdrücklich ab, weil er in den von ihm herangezogenen Geschichtswerken keinen Hinweis auf die Gründung durch Melchiar gefunden hatte und weil selbst der Patron des Hospitals, Johannes der Täufer, zur Zeit des Melchiar noch nicht geboren war<sup>43</sup>. Eine solche nüchterne Betrachtungsweise war allerdings für die Ausbildung eines den Orden tragenden historischen Selbstverständnisses weniger geeignet, und so ist es kein Wunder, daß Guglielmos Werk anders als die Legenden über die frühe Entstehung des Hospitals keine weite Verbreitung fand und daß selbst die historische Einleitung zu der unter Federführung Guillaume Caoursins entstandenen Regelversion noch den Kompromiß zwischen den Legenden und der historischen Wirklichkeit sucht.

Einen ähnlichen Weg geht auch das erste große Werk der Deutschordenshistoriographie, die um 1326 entstandene „Chronik des Preußenlan-

<sup>40</sup> Vgl. Anthony Luttrell, Notes on Foulques de Villaret, Master of the Hospital 1305–1319, in: Guillaume de Villaret Ier Recteur du Comitat Venaissin 1274, Grand Maître de l'Ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, Chypre 1296, Paris 1985, 73–90 [ND in: ders., The Hospitallers of Rhodes and their Mediterranean World, London 1992], Nr. IV, hier 75.

<sup>41</sup> So auch z.B. NLM 501, fol. 14r–15r, unter Aufnahme des im Konvent gewählten „Gegen-Meisters“ Maurice de Pagnac; zu den Ereignissen siehe Luttrell (wie Anm. 40) 76–78.

<sup>42</sup> Siehe die Inhaltsübersicht des Manuskripts Paris, Bibliothèque Nationale, Franç. 6049, bei Delisle (wie Anm. 39) 26 f.; unter den gesammelten Zeugnissen war unter anderem auch ein Vorschlag Karls II. von Sizilien für Maßnahmen zur Rückgewinnung des Heiligen Landes.

<sup>43</sup> Recueil (wie Anm. 16) 422–427, hier 424: ... *Ensi fut commenciee [nostre maison] selonc ce que le treieuve as estories. ... Aucun plus ancien comensament est dist qui fut dou tens Melchiar; mais ne est pas trové [en] leuc actorisables. ... La qual maison estoit apelée l'Ospital de Saint Johan de Jherusalem, de lequel Girart estoit gardien. Lequel saint Johan, au tems de Melchiar, n'estoit pas encore nés. Por quoi je apelle cestui le comensament...*

des“ des Ordenspriesters Peter von Dusburg<sup>44</sup>, die bereits auf der *Narratio de primordiis ordinis Theutonici*, dem Prolog der Regel und anderen kleineren historiographischen Texten aufbauen konnte. War die *Narratio* mit ihrer Konzentration auf die Gründung vor Akkon 1190 möglicherweise noch gegen die Vereinnahmung durch andere Ritterorden, insbesondere durch die Johanniter, gerichtet, muß die Chronik Peters bereits vor dem Hintergrund der ersten rechtlichen Auseinandersetzungen mit Polen im Jahre 1320 und unter dem Aspekt einer gewissen Entfremdung der in Preußen lebenden Brüder von den Idealen der Zeit der Kämpfe gegen die heidnischen Prußen gesehen werden. Sie schildert deshalb das erste Jahrhundert der Ordensherrschaft über Preußen unter Umgehung möglicher Konfliktpunkte mit Polen<sup>45</sup> und entwirft in der Darstellung der militärischen Auseinandersetzungen ein Idealbild der Ordensritter, das den lebenden Mitgliedern des Ordens als Beispiel dienen sollte. Peter von Dusburg setzt dafür zunächst ähnlich früh an wie der Regel-Prolog: bei Abraham, der „mit seinen 318 Knechten für die Befreiung des Gott fürchtenden Bruders gekämpft“ habe<sup>46</sup>. Dies war der Anfang der „Streiter Gottes“, der *milites Dei*, wie sie sich auch in den Zeiten Moses', Josuas, Davids und der Makkabäer immer wieder fanden. Auch wenn David besondere Bedeutung zukommt, weil er die zukünftige Ritterschaft vorausgesehen hat, sind doch wieder vor allem die Makkabäer das wichtigste Vorbild. „Ihren heiligen Kriegen tatkräftig nacheifernd“, heißt es im ersten Teil der Chronik, „verdient dieser Ritterorden, d.h. das Haus vom Hospital St. Marien der Deutschen in Jerusalem, sich mit ehrbaren Mitgliedern zu schmücken. ... Sie sind nämlich auserwählte Ritter und Kämpfer, die voller Eifer für das Gesetz der [christlichen] Heimat die Feinde mit starker Hand aufreiben“<sup>47</sup>. Neben dieser Anbindung an historische Vorbilder steht bei Peter von Dusburg wieder die konkrete Frühgeschichte des

<sup>44</sup> Hier benutzt in der leicht korrigierten Ausgabe von Klaus Scholz / Dieter Wojtecki (Hrg./Übers.), *Petri de Dusburg Chronica Terre Prussie / Peter von Dusburg, Chronik des Preußenlandes (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 25)*, Darmstadt 1984; neben der allgemeinen Literatur in Anm. 6 vgl. u.a.: Udo Arnold, *Geschichtsschreibung im Preußenland bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 19* (1970) 74–126; Odilo Engels, *Zur Historiographie des Deutschen Ordens im Mittelalter*, in: *Archiv für Kulturgeschichte 48* (1966) 336–363; Helmut Bauer, *Peter von Dusburg und die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens im 14. Jahrhundert (= Historische Studien 272)*, Berlin 1935; Marzena Pollakówna, *Kronika Piotra z Dusburga (Die Chronik Peters von Dusburg)*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968; Hans Patze, *Mäzene der Landesgeschichtsschreibung im späten Mittelalter*, in: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein* (wie Anm. 5) 331–370, hier 350–359; Schumacher (wie Anm. 12) 381; Marian Dygo, *Die heiligen Deutschordensritter. Didaktik und Herrschaftsideologie im Deutschen Orden in Preußen um 1300*, in: *Die Spiritualität* (wie Anm. 2) 165–176.

<sup>45</sup> Vgl. u.a. Arnold (wie Anm. 44) 76; zur Stellungnahme Peters von Dusburg im Konflikt mit Polen vgl. Patze (wie Anm. 44) 355 f.

<sup>46</sup> Siehe wiederum Gen 14,14–16.

<sup>47</sup> *Quorum bella sacer hic ordo milicie videlicet domus hospitalis sancte Marie Theutonorum in Ierusalem strenue imitans membris honorabilibus meruit decorari. ... Sunt namque milites et bellatores electi zelo legis patrie manu valida hostes conterentes*, Peter von Dusburg (wie Anm. 44) I 1, 46–48, zur Übersetzung ebd. 47–49; die Stelle über Abraham ebd. 44 f.

Ordens, die jedoch gewissermaßen im „Zeitraffer“ präsentiert wird: Auf die Gründung des Hospitals 1190 folgt nahezu unmittelbar die Umwandlung der entstandenen Bruderschaft in einen geistlichen Ritterorden, die eigentlich erst 1198 vorgenommen wurde. Selbst die handelnden Personen sind dem verkürzten Ablauf angepaßt, denn nach Peter war es noch Friedrich von Schwaben, der an Heinrich VI. die Bitte richtete, vom Papst die Bestätigung des Ordens zu erwirken<sup>48</sup>. Analog zum späten Regel-Prolog der Johanniter wird damit hier dem ritterlichen Element im Orden größere Bedeutung zugeschrieben als in der *Narratio*. So beginnt auch der zweite Teil, der die Anfänge der Eroberung Preußens schildert, den „neuen Krieg der Brüder des deutschen Hauses gegen das Volk der Prußen“, mit langen Ausführungen über die „fleischlichen und geistlichen Waffen“<sup>49</sup>. Dabei werden zunächst nacheinander die verschiedenen Waffen in ihrer doppelten Bedeutung abgehandelt, meist mit biblischen Beispielen und Argumenten, unter denen wiederum die Makkabäer eine hervorragende Rolle spielen. Dann werden sechs Gründe aufgelistet, die einen Gebrauch dieser Waffen rechtfertigen können: Er kann um der Übung willen geschehen, wegen der Verfolgungen durch die Feinde, wegen eines offenen Angriffs, um des Friedens willen, für die Rückgewinnung verlorenen Guts und um die Feinde zu beeindrucken<sup>50</sup> – eine Aufzählung, die die mittelalterlichen Vorstellungen über einen gerechten Krieg widerspiegelt<sup>51</sup>. Peter von Dusburg geht somit hier über den Deutschen Orden hinaus und entwickelt eine theologisch-historische Rechtfertigung für die Aktivitäten der geistlichen Ritterorden im allgemeinen. Dem entspricht, daß er im letzten, wesentlich auf Tolomeo von Lucca und Martin von Troppau aufbauenden Teil seiner Chronik<sup>52</sup>, der die preußischen Ereignisse in den Kontext der Reichs- und Weltgeschichte stellt, auch einen kurzen Abschnitt über die Entstehung der geistlichen Orden aufgenommen hat. Die Ritterorden erscheinen dort – mit den Gründungsdaten 1104 für die Johanniter, 1112 für die Templer und 1190 für den Deutschen Orden – als ein Block zwischen den „alten“ Orden und den Bettelorden<sup>53</sup>.

Ansatzpunkte für ein übergreifendes historisches Selbstverständnis, wie sie bei Peter von Dusburg immerhin angedeutet sind, sind in der ohnehin

<sup>48</sup> Peter von Dusburg (wie Anm. 44) I 1, 38–42.

<sup>49</sup> So die Überschriften ebd. 66 und 68.

<sup>50</sup> Peter von Dusburg (wie Anm. 44) II 8–9, 68–90. – Als Waffen werden nacheinander Langschild, Schwert, Speer, Rundschild, Panzer, Bogen und Köcher, Pfeil, Schleuder, Stab und Helm behandelt.

<sup>51</sup> Vgl. allgemein Dietrich Kurze, *Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken*, in: *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. von Heinz Duchhardt (= *Münstersche Historische Forschungen* 1), Köln-Wien 1991, 1–44 [ND in: *Ders., Klerus, Ketzler, Kriege und Prophetien*, hrsg. von Jürgen Sarnowsky / Marie-Luise Heckmann / Stuart Jenks, Warendorf 1996, 344–392]; Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975.

<sup>52</sup> Vgl. Arnold (wie Anm. 44) 77; Maschke (wie Anm. 6) 5.

<sup>53</sup> Peter von Dusburg (wie Anm. 44) IV 14, 472–74; zu den Daten vgl. die Anmerkungen der Herausgeber; im Text wird zugleich auf die Auflösung der Templer 1312 hingewiesen.

nicht reichlich fließenden Geschichtsschreibung der anderen geistlichen Ritterorden kaum zu erkennen, wohl auch aufgrund ihrer sehr verschiedenen „Schicksale“. Selbst bei den sich räumlich und strukturell nahestehenden spanischen Ritterorden enthält erst die 1572 veröffentlichte „Chronik der drei Orden und Ritterschaften von Santiago, Calatrava und Alcantara“ des Priesterbruders aus dem Orden von Calatrava und Kaplans Philipps II., Francisco de Rades y Andrada, Überlegungen in diese Richtung. Zwar wird bezeichnenderweise die Geschichte dieser drei Orden auch hier getrennt behandelt, doch weist der Prolog in vier Punkten auf gemeinsame Elemente hin. Der erste Punkt betrifft das bekannte biblische Modell der Makkabäer und König Davids, dem auch die Gründer der spanischen Ritterorden folgten, der zweite die rasche Bestätigung der Orden durch den Papst, Alexander III. Im dritten und vierten Punkt werden die spanischen Verhältnisse geschildert, zuerst die Notlage der spanischen Königreiche in der Zeit der Gründung der Orden und dann deren Mitwirkung an der Reconquista<sup>54</sup>.

Nur die Geschichtsschreibung des Deutschen Ordens ist über diese – bei den spanischen Ritterorden vor allem regional begründeten – ersten Ansätze hinausgegangen, wohl nicht zufällig in einer Zeit äußerer Bedrängnisse für den Orden nach dem Zweiten Thorner Frieden von 1466, der die Diskrepanz zwischen der Stiftungsaufgabe und der aktuellen Lage des Ordens noch einmal deutlich hervortreten ließ. Zwei unbekannte Ordensbrüder im Reich reagierten darauf unabhängig voneinander am Ende des 15. Jahrhunderts mit Zusammenstellungen der Ordensgeschichte, die die Anfänge des Deutschen Ordens entgegen der älteren Chronistik, auch der sogenannten „Älteren Hochmeisterchronik“, nach Jerusalem verlegten und mit dem dortigen deutschen Hospital identifizierten<sup>55</sup>. Es handelt sich dabei um die sogenannte „Jüngere Hochmeisterchronik“, die in einer niederrheinischen Ballei, wohl in Utrecht, entstand, und um die aus Franken stammende „Chronik der vier Orden von Jerusalem“. Der Autor der „Jüngeren Hochmeisterchronik“ geht in seiner weitausgreifenden Darstellung für die Anfänge der Ritterorden ebenfalls bis in die Zeit Abrahams zurück und referiert die Vorbilder Davids und der Makkabäer, konzentriert sich dabei aber auf eine konstruierte Geschichte des Berges Sion, der zum Ort wichtiger heils-

<sup>54</sup> Francisco de Rades y Andrada, *Chronica de las tres Ordenes y Cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcantara ...*, Toledo (Juan de Ayala) 1572, Prolog [(Teil-) ND Ciudad Real 1980 (nur die *Crónica de la Orden de Calatrava*)].

<sup>55</sup> Die Verbindung zwischen dem Hospital der Deutschen in Jerusalem, das mit seiner Unterstellung unter die Johanniter 1143 urkundlich faßbar wird, und dem 1190 vor Akkon gegründeten Hospital, aus dem der Orden hervorging, war in der Forschung lange umstritten; vgl. u.a. Marie-Luise Favreau, *Studien zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens* (= Kieler Historische Studien 21), Stuttgart 1974; dies., *Alle origini dell'Ordine Teutonico: Continuità o nuova fondazione dell'ospedale gerosolimitano degli Alemanni*, in: *Militia sacra. Gli ordini militari tra Europa e Terrasanta*, hrg. von Enzo Coli / Maria De Marco / Francesco Tommasi, Perugia 1994, 29–47; Arnold, *Entstehung* (wie Anm. 8). Der in den beiden im folgenden zu zitierenden Chroniken vorgenommene Rückgriff auf Jerusalem könnte sich unter anderem auch durch Vorwürfe der polnischen Gegner des Ordens erklären, vgl. die Einleitung zur „Chronik der vier Orden von Jerusalem“, *Scriptores rerum Prussicarum VI* (wie Anm. 6) Anm. 7, 107 f.

geschichtlicher Ereignisse stilisiert wird, die auch die Entstehung der Ritterorden ankündigen<sup>56</sup>. Dieser Berg ist für ihn der Ursprung sowohl des Deutschen Ordens wie der Johanniter, die aus zwei von der Kaiserin Helena, der Mutter Konstantins d.Gr., gegründeten Hospitälern hervorgingen. „Auf dem Berge Sion, wo das *cenaculum* stand, in dem Christus sein Abendmahl aß, ... da machte diese heilige Kaiserin Helena eine schöne Kirche von Unserer Lieben Frau und machte daran ein schönes Hospital, darin man großzügig alle empfangen sollte, die von deutscher Zunge waren, ... und das heißt das Hospital der Deutschen oder das deutsche Haus von Unserer Lieben Frau von Jerusalem. Und kurz danach machte diese heiligen Kaiserin Helena am Berg von Sion ... ein großes und schönes Hospital von heiligen Johannes dem Täufer, und darin sollte man großzügig alle empfangen, die von welscher Zunge waren, ... und das heißt das Hospital von S. Johannis von Jerusalem“<sup>57</sup>. Diese Hospitäler wurden jedoch in späteren Kämpfen zerstört und blieben lange Zeit verfallen. Zu einer Wiederbelebung kam es nach der Darstellung in der Chronik erst wieder nach der Eroberung Jerusalems durch den Ersten Kreuzzug, als König Balduin I. die heiligen Stätten erneuern ließ und das deutsche Hospital dem Deutschen Orden, das zweite Hospital aber den etwas früher gestifteten Johannitern übergeben wurde. Durch Balduins Neffen und Nachfolger, König Balduin II., erfolgte dann 1118 mit Zustimmung von Papst und Kaiser die Gründung des ersten geistlichen Ritterordens, die der Templer, während sein Nachfolger Fulk 1140 die Umwandlung der Johanniter in einen Ritterorden vollziehen ließ. Erst nach einem Überblick über die Geschichte der Kreuzfahrerstaaten bis zum Dritten Kreuzzug wird dann ausführlich die eigentliche Gründung des Deutschen Ordens vor Akkon geschildert. Ähnlich wie bei Peter von Dusburg wird dabei unmittelbar nach der Stiftung eines Feldlazarets durch Lübecker und Bremer Kaufleute auf Anregung Friedrichs von Schwaben ein Ritterorden zu Ehren Mariens mit dem alten Hospital auf dem Berge Sion als Haupthaus gebildet, wobei der „König“ von Jerusalem, Heinrich von der Champagne, mit seinen Plänen für einen dritten Ritterorden den Anstoß gegeben haben soll. Die Aufnahme der ersten Ritterbrüder sei am 19. No-

<sup>56</sup> Schon Bernhard von Clairvaux hat die Templer als Beschützer des Berges Sion (und damit Jerusalems) bezeichnet, vgl. *De laude* (wie Anm. 2) 218; Fleckenstein (wie Anm. 2) 17.

<sup>57</sup> *Opten berch van Syon, dair dat cenaculum gestaen hadt, dair Christus syn aventmael at ... dair dede dese heilige keiserinne Helena maken een schoen kerck van onser lieven vrouwen ende dede dair aen maken een schoen hospitaal, dair men in ontfangen soude van graciën alle die waeren van Duytschen tongen... ende dat heit der Duytscher hospitaal ende dat Dyutsche huys van onser liever vrouwen van Iherusalem. Ende dair nae corts, soe dede dese heilige keyserinne Helena maken aen den berch von Syon ... een groet hospitaal ende schoen in eer van sinte Johannis baptista, ende dair soude men van graciën in ontfangen alle die van Walschen tongen waren, ... ende diet heit dat hospitaal van s. Johannis van Iherusalem...*, Die Jüngere Hochmeisterchronik, hrg. von Theodor Hirsch, in: *Scriptores rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der preußischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft*, hrg. von Theodor Hirsch / Max Toeppen / Ernst Strehlke, V, Leipzig 1874 [ND Frankfurt a.M. 1965], 1–148, hier 48. – Zur Quelle vgl. u.a. Arnold (wie Anm. 6) 78–80.

vember 1190 erfolgt, bald darauf sei mit Heinrich Walpot der erste Meister gewählt worden<sup>58</sup>.

Stellt die „Jüngere Hochmeisterchronik“ die Gründung des Deutschen Ordens somit gleichermaßen in den Zusammenhang der Kreuzzüge und der anderen Ritterorden wie in den der konstruierten Tradition des Berges Sion, steht in der „Chronik der vier Orden von Jerusalem“ – die ihren Namen allerdings erst durch die moderne Forschung (Strehlke) erhalten hat – allein die heilige Stadt im Zentrum. „Wir finden“, heißt es einleitend im Text, „vier gegründete Orden der Kreuzherren, die ihren Ursprung, [ihre] Würde und [ihren] Namen alle von der heiligen Stadt Jerusalem zu erlangen und gewinnen verdient haben, mit dem Kreuz des Herrn geziert und gezeichnet“<sup>59</sup>. Diese vier Orden sind nach ihrem Alter geordnet. Zuerst wird die Geschichte der Kanoniker vom Heiligen Grab<sup>60</sup> geschildert, dann die der Johanniter, dann die der Templer und schließlich, am ausführlichsten, die des Deutschen Ordens. Bei allen vier Orden wird vor allem über die faktische historische Entwicklung von den Kreuzzügen bis in die Gegenwart des Verfassers berichtet<sup>61</sup>; nur im Fall der Kanoniker vom Heiligen Grab setzt der Autor bereits bei den Aposteln an, verweist aber nach einem längeren Überblick auf die Berufung eines Patriarchen und etlicher Chorherren durch Gottfried von Bouillon nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer<sup>62</sup>. Der Johanniterorden wird nach dem Bericht Jakobs von Vitry richtig auf das Johannes-Hospital bei S. Maria Latina zurückgeführt, der Orden der Templer auf Ritter in Diensten des Patriarchen von Jerusalem, die sich unter Hugues de Payns zusammenschlossen<sup>63</sup>. Der Deutsche Orden wird nach seiner Selbstbezeichnung wiederum mit dem Hospital der Deutschen in Jerusalem in Verbindung gebracht, in bewußtem Widerspruch zur „Älteren Hochmeisterchronik“, der der Autor unter anderem das Zeugnis Jakobs von Vitry vorzieht. Für ihn muß sich eine Militarisierung des Ordens bereits in Jerusalem abgezeichnet haben, da auch viele deutsche Ritter in das Hospital kamen, doch wurde diese – wie bei Peter von Dusburg und in der „Jüngeren Hochmeisterchronik“ – erst vor Akkon auf Betreiben Friedrichs von Schwaben umgesetzt<sup>64</sup>. Auch wenn die Geschichte des Deutschen

<sup>58</sup> Ebd. 49–55.

<sup>59</sup> *Wir fynden vier auffgesaczte ordenn der creucziger, die iren ursprung, wirdikeit unnd namen alle vonn der heyligenn stat Jherusalem ze ervolgen unnd ze uberkomen verdient haben, mit dem creuce des herren geziert unnd gezeichnet...*, Chronik der vier Orden von Jerusalem, in: *Scriptores rerum Prussicarum VI* (wie Anm. 6) 106–164, hier 110. – Zur Quelle vgl. u.a. Arnold (wie Anm. 6) 74–76.

<sup>60</sup> Zu ihrer Beziehung zu den Ritterorden aus moderner Sicht vgl. Kaspar Elm, *Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden*, in: *Die geistlichen Ritterorden* (wie Anm. 1) 141–169.

<sup>61</sup> Enthalten sind unter anderem Hinweise auf die Pläne zur Aufhebung des Ordens der Kanoniker vom Heiligen Grab durch Innozenz VIII. (1484–1492), auf die Verteilung von Rhodos durch die Johanniter (1480) und auf das von ihnen gehaltene Kastell S. Peter auf dem Festland, *Chronik der vier Orden* (wie Anm. 56) 114 und 115 f.

<sup>62</sup> Ebd. 113.

<sup>63</sup> Ebd. 114 und 117.

<sup>64</sup> Ebd. 120 f.

Ordens im Zentrum dieser Chronik steht, hat der unbekannte Verfasser zweifellos die mittelalterliche Entwicklung der Ritterorden als eine Einheit verstanden, die sich durch ihren Ausgangspunkt, durch Jerusalem und die heiligen Stätten der Christenheit, bestimmte. Dabei traten – anders als in der „Jüngeren Hochmeisterchronik“ – die biblischen Vorbilder hinter der faktischen Geschichte zurück.

Nach dem Durchgang durch die Zeugnisse für das historische Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden soll der Versuch unternommen werden, trotz der sehr unterschiedlichen Überlieferung und trotz der vielfältigen Differenzen zwischen den Orden eine Summe zu ziehen. Dieses Selbstverständnis äußerte sich immer wieder in einem zweifachen Rückgriff auf Geschichte: einmal in bezug auf biblische und andere Vorbilder, von Abraham über die Makkabäer bis zur Kaiserin Helena, die in einigen Fällen unmittelbar mit der Entwicklung des Ordens in Verbindung gebracht wurden, zum anderen in bezug auf die faktische eigene Geschichte. Gerade dies, vor allem die Entstehung aus der Kreuzzugsbewegung und die Bestätigung durch Päpste und weltliche Herrscher, wurde immer dann verstärkt ins Spiel gebracht, wenn es darum ging, den eigenen Orden gegen konkrete Vorwürfe von außen zu rechtfertigen, sei es die Templer im Templer-Prozeß oder den Deutschen Orden auf dem Konstanzer Konzil. Die tatsächliche Ordensgeschichte wurde aber auch nach innen zur Absicherung bestehender Strukturen eingesetzt, bei Peter von Dusburg zur Erinnerung an die Frühzeit des Deutschen Ordens in Preußen, in der Regelversion Guillaume Caoursins zur Erläuterung einzelner, grundlegender Bestimmungen der Johanniter-Regel. Ein gemeinsames Bewußtsein, das von der allen Ritterorden gemeinsamen Anbindung an die genannten Vorbilder unabhängig war, bildete sich jedoch nur in Ansätzen heraus, vor allem in der Deutschordenschronistik, die die auch am Ausgang des 15. Jahrhunderts noch faßbare Hochschätzung der heiligen Stätten im Bewußtsein der Zeitgenossen als Ausgangspunkt nutzte, um eine historische Einordnung der geistlichen Ritterorden vorzunehmen. Die angeführten Beispiele haben aber zweifellos deutlich gemacht, daß Geschichte für die geistlichen Ritterorden als Argument eine wichtige Rolle spielte.

# Martin Luthers allegorisch-figürliche Auslegung der Heiligen Schrift

von Johann Anselm Steiger

## I. Die Distanzierung Luthers vom ‚Affenspiel‘ der Allegorese

„Litera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagoga“<sup>1</sup>. Diese hier in einem traditionellen Merkvers zusammengefaßte Hermeneutik des vierfachen Schriftsinnes hat Luther anfangs – v.a. in den ‚Dictata super Psalterium‘<sup>2</sup> – noch befolgt und betrieben, wenngleich schon hier bekanntlich eine Verschiebung insofern zu beobachten ist, als Luthers Auslegungsweise eine starke christologisch-prophetische sowie tropologische Akzentuierung erfahren hat<sup>3</sup>. Im Zuge seiner reformatorischen Kehre jedoch hat er die ‚quadriga‘ fallengelassen<sup>4</sup> und, *simplicitas* und *claritas*

<sup>1</sup> Bei Luther zit. WA 5, 644, 37 f. (Operationes in Psalmos, 1519–1521 [– die Titel der jeweiligen Schriften Luthers werden im folgenden nur bei der ersten Zitation angeführt –]); 57/II, 95, 24 f. (Divi Pauli apostoli ad Galathas epistola, Scholie zu Gal 4,24) und WA TR 2, 315, 3 f. (Nr. 2083 a) sowie 316, 12 f. und 317, 6 f. (Nr. 2083 b).

<sup>2</sup> Vgl. als *ein* Beispiel nur WA 3, 295, 25–32.

<sup>3</sup> Hierauf hat schon aufmerksam gemacht: Karl Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen 1932, 544–582. Vgl. zu dieser vielfach und mit je eigener Akzentuierung verhandelten Frage z.B. auch: Erich Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt (= AKG 15), Berlin 1929, bes. 27 f. Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948, 75: „So tötet Luther den vierfachen Schriftsinn bereits, indem er ihn anwendet“. Gerhard Ebeling, Lutherstudien I, Tübingen 1971, 54–68. Hans Martin Müller, Die Figuraldeutung und die Anfänge der Geschichtstheologie Luthers, in: KuD 7 (1961) 221–236, hier: 230. Aus römisch-katholischer Sicht: Albert Brandenburg, Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung (= KKTS 4), Paderborn 1960. Vgl. auch James Samuel Preus, From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther, Cambridge, Massachusetts 1969 und Derrell R. Reinke, From Allegory to Metaphor: More Notes On Luther's Hermeneutical Shift, in: HThR 66 (1973) 386–395, hier: 387. Im letztgenannten Beitrag wird weitere Lit. aus dem englischsprachigen Raum aufgeführt. Zum Thema Melancthon und Allegorese vgl. Hansjörg Sick, Melancthon als Ausleger des Alten Testaments (= BGBH 2), Tübingen 1959, bes. 19–31.

<sup>4</sup> Diesen Prozeß des Bruches Luthers mit der Allegorese, der 1525 zu einem vorläufigen Abschluß kommt, hat gründlich aufgearbeitet: Gerhard Ebeling, Evangelische

scripturae sacrae entdeckend, den *sensus literalis* in den Vordergrund gehoben und ihn als den wahrhaft geistlichen bezeichnet: „Weil ich jung war, da war ich gelertt, vnd sonderlich, ehe ich in die theologia kam, da gieng ich mitt allegoriis, tropologiis, analogiis vmb vnd machte lauter kunst; wens jtzt einer hette, er hilts vor eitell heiltumb. Jch weiß, das ein lauter dreck ist, den nuhn hab ichs faren lassen, vnd diß ist mein letzte vnd beste kunst: Tradere scripturam simplici sensu, denn *literalis sensus*, der thuts, da ist leben, trost, krafft, lehr vnd kunst inen. Das ander ist narren werck, wie wol es hoch geist“<sup>5</sup>. Allein dieser „einfeltige verstande“<sup>6</sup>, der zuvörderst die „Historia“ als „die feinen Exempel des Glaubens und der Liebe“<sup>7</sup> in den Blick nimmt, ist nach Luther geeignet, *consolatio* zu stiften und eine rechte Ethik zu begründen. Alles andere indes, insbesondere die durch den vorgeblichen vierfachen Schriftsinn motivierte Grübeleien, führt auf den „Holzweg“<sup>8</sup>.

Gegen den im Zuge seiner reformatorischen Entdeckung überwundenen Ansatz der ‚*quadriga sensuum*‘ macht Luther geltend, daß dieser die Heilige Schrift auf eine unangemessene Weise zerstückele, den Literalsinn biblischer Texte für in Glaubensdingen unbrauchbar halte, die Klarheit der Schrift nicht anerkenne<sup>9</sup>, vielmehr ihrer vorgeblichen Dunkelheit durch metaphorische Exegese erst aufhelfen zu müssen vermeint und zudem mit der in 2 Tim 3,16 von der Bibel selbst gegebenen Lektüreeinleitung nicht in Einklang zu bringen sei. „Nonne impiissimum est sic partiri scripturas, ut litterae neque fidem neque mores neque spem tribuas, sed solam historiam inutilem? Sic allegoriae fidem, non mores neque spem, Tropologiae mores, Anagogae spem, quasi non Paulus dicat 2. Timo. 3. ‚Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum et ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo dei ad omne opus bonum instructus‘“<sup>10</sup>.

Zudem widerspricht die Exegese nach dem vierfachen Schriftsinn der Hermeneutik des *verbum externum*, derzufolge sich der Heilige Geist nicht anders denn durch das äußerliche Medium des Wortes und des Buchstabens

---

Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, Tübingen <sup>3</sup>1991, bes. 49–89 u.ö.

<sup>5</sup> WA TR 5, 45, 10–17 (Nr. 5285).

<sup>6</sup> WA 16, 70, 30 (Predigten über das 2. Buch Mose, 1524–1527).

<sup>7</sup> WA 16, 70, 30 f.

<sup>8</sup> WA 16, 70, 32–35: „Suchest du und grübelst sonst etwas anders draus, das ist nicht gut, denn du bist auf der unrechten Ban und gehest auff dem holtzwege und hast schon dem Teufel hinden und forne die thür auffgethan und hast ein leichtfertigen Geist, so die heilige Schrift verachtet“.

<sup>9</sup> WA 16, 214, 21 f.: „Denn die heilige Schrift ist sonst helle und klar, und darff keiner seine Treume hieher tragen“.

<sup>10</sup> WA 5, 644, 39–645, 4. Vgl. zum Vorwurf der Zerstückelung auch WA TR 2, 317, 2–11 (Nr. 2083b): „Der Sophisten und Schultheologen Vermessenheit und Kühnheit ist gar ein gottlos Ding, welche auch etliche Patres gebilliget und gelobet haben, nehmlich geistliche Deutung in der heiligen Schrift, dadurch sie jämmerlich zerrissen ist; wie diese ihre Vers anzeigen: ‚Littera gesta docet, quid credas Allegoriae, Moralis, quid agas, quod tendas Anagogia. Der Buchstab lehrt, was geschehn ist, Allegorie, was zu gläubn ist. Moralis lehrt, was man soll thun, Anagogie, wo es naus soll nun.“

vermittelt. Wer die Ansicht vertritt, daß erst die allegorische und anagogische Deutung wahrhaft geistlich sei, während der Literalsinn lediglich die historischen Fakten, die ‚gesta‘, beinhalte, der verkennt nach Luther die Bindung des Heiligen Geistes an das verkündigte und geschriebene Wort. Die traditionell mittelalterliche Hermeneutik und diejenige der Spiritualisten sind letztenendes einer Meinung darin, daß man zum eigentlichen Arkanum der Schrift erst vordringt, wenn man sie uneigentlich-geistlich auslegt. Deswegen sieht sich Luther in seiner Kritik am abus der Allegorese kaum zufällig an diese beiden Fronten gleichzeitig gestellt. Es entspricht nach Luther nicht der bei Paulus in 2 Kor 3,4–11 niedergelegten Verhältnisbestimmung von Buchstabe und Geist, wenn man meint, daß „der Text an jm selbs sey der Buchstabe, der da tödte, und die Allegoria oder heimliche deutung der Geist sey, Wie sie allenthalben in der Schrift furgeben, der Text oder Historia an jm selbs sey nichts denn ein todter Buchstabe, Aber jre deutung sey der Geist“<sup>11</sup>. Denn dies hieße ja, daß der Ausleger erst noch den Geist in den Text hineinzulegen hätte, die Interpretation der Heiligen Schrift letztenendes also reines Menschenwerk wäre.

Der Literalsinn allein kann nach Luther Gewißheit stiften<sup>12</sup>. Nur er verdient, als ‚substantia‘ der christlichen Theologie und des Glaubens bezeichnet zu werden, weil nur er der teuflischen Anfechtung Stand halten kann. Darum nennt Luther den Wortsinn der Schrift einen solchen, „qui solus tota est fidei et theologiae Christianae substantia, qui in tribulatione et tentatione solus subsistit et portas inferi cum peccato et morte vincit atque triumphat in laudem et gloriam dei“<sup>13</sup>. Das ‚sola fides‘ hat demnach im ‚sola historica sententia‘ und im ‚solus sensus literalis‘ seine notwendige Korrespondenz<sup>14</sup>. Daß es sich hierbei geradezu um eine umwälzende Revolutionierung der Hermeneutik handelt, ist Luther durchaus bewußt. Dies bringt sich nicht zuletzt auch darin zum Ausdruck, daß der Reformator dazu auffordert, die herkömmliche Auslegungskunst, derzufolge die Interpretation erst dann zu ihrem höchsten Ziel gelangt, wenn sie in die mystischen Tiefen des jeweiligen Textes vordringt, ‚umzukehren‘ und den Wortsinn der Schrift an die erste Stelle zu rücken. „Darümb so seid gerüst, das ir die Geistlichen bedeutung für ewer geringest studiren haltet, und ergreifet den Glauben, die liebe und das Wort Gottes [...] Dieses las dein höhest studiren sein und denn dasjenige hernach komen, das die Doctores sonst für das Gröste gehalten haben, denn wirstu nützlich predigen und studiren. Du must es umbkeren und die Allegorien zuruck werffen“<sup>15</sup>. Darin besteht das Revolutionäre in

<sup>11</sup> WA 22, 219, 16–19 (Crucigers Sommerpostille, 12. Sonntag nach Trin., 2 Kor 3,4–11).

<sup>12</sup> Vgl. z.B. WA 25, 141, 38–40 (Vorlesung über Jesaja, 1527–29, Scholia 1532/34): „Historiae autem quia semper servatas aut minas Dei aut promissiones testantur, tum fidei tum timorem Dei alunt in cordibus“.

<sup>13</sup> WA 14, 560, 14–17 (Deuteronomion Mosei cum annotationibus, 1525).

<sup>14</sup> Vgl. WA 42, 173, 32 f. (Vorlesungen über 1. Mose, 1535–45): „Sola enim historica sententia est, quae vere et solide docet“. Zu Luthers Genesisvorlesung vgl. Ulrich Asendorf, *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung (1535–1545)* (=FSÖTh 87), Göttingen 1998.

<sup>15</sup> WA 16, 72, 36–73, 12.

Luthers hermeneutica sacra, daß er das Herkömmliche auf den Kopf stellt und damit den Exegeten auf den Buchstaben der Schrift und dessen Wort-sinn zurückwirft.

Retrospektiv beschreibt Luther, wie schwierig für ihn die Abkehr von der ihm geläufigen Art der Exegese gewesen ist<sup>16</sup>, weil er gewohnt war, geradezu zwanghaft alles zu allegorisieren und hierin erst den wahren und tiefsten Sinn der Heiligen Schrift zu finden meinte. „In allegoriis, cum essem monachus, fui artifex. Omnia allegorisabam. Post per epistolam ad Romanos veni ad cognitionem aliquam Christi. Ibi videbam allegorias non esse, quid Christus significaret, sed quid Christus esset. Antea allegorisabam etiam cloacam et omnia“<sup>17</sup>. Mit aller Schärfe wendet sich Luther gegen eine die Allegorese übertreibende Hermeneutik und nennt sie ein „Lappen- und Kinderwerk, ja, Affenspiel“<sup>18</sup>.

## II. Die Allegorie im Dienste der confirmatio fidei

Allerdings wäre es unzutreffend, zu meinen, bei Luther habe eine grundsätzliche Abrogation der typologischen, allegorischen und anagogischen Exegese stattgefunden. Vielmehr hat der Reformator derselben dort ihren berechtigten Platz angewiesen, wo es um die Erläuterung, Ausschmückung, Illustration, Amplifikation und narrative Explikation des zuvor aufgrund des Literalsinnes aus der Schrift Erhobenen geht, wobei Luther auf die Ausbildung einer ‚Allegorie‘, ‚Typos‘, ‚Metapher‘ und ‚Figur‘ genau voneinander begrifflich unterscheidenden Terminologie verzichtet hat<sup>19</sup>. „Neque enim allegoriarum usus alius est, quam ut tanquam ornamenta et amplificationes adhibeantur“<sup>20</sup>. Darum sagt Luther: „Nollem ego Theologum allego-

<sup>16</sup> Vgl. WA 42, 173, 30–32: „Difficilimum autem mihi fuit ab usitato studio Allegoriarum discedere, et tamen videbam Allegorias esse inanes speculationes et tanquam spumam sacrae scripturae“.

<sup>17</sup> WA TR 1, 136, 14–17 (Nr. 335).

<sup>18</sup> WA TR 2, 317, 14 (Nr. 2083 b).

<sup>19</sup> Dies ist mehrfach beobachtet worden. Vgl. z.B. Friedrich Beisser, *Claritas scripturae* bei Martin Luther (= FKDG 18), Göttingen 1966, 43. Martin Brecht, *Zur Typologie in Luthers Schriftauslegung*, in: Ders., *Ausgewählte Aufsätze*. Bd. 1: *Reformation*, Stuttgart 1995, 134–147, hier: 134. Vgl. jedoch Gerhard Krause, *Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten* (= BHTh 33), Tübingen 1962, 190: „In der Sacharja-Auslegung von 1527 unterscheidet er (scil. Luther; A.S.) deutlich ‚figuren, heymliche deutunge und allegorien“ (WA 23, 485, 12).

<sup>20</sup> WA 25, 225, 23 f. Vgl. WA 25, 113, 11–14: „Saepe monui ubique sequendam et retinendam esse historicam sententiam, quae sola certo testimonio confirmare animos et fidem ac timorem alere potest. Allegoriae id non possunt sed sunt tantum ornamenta quaedam, quibus aliquid ornatus accedit tractationi historiae“. Vgl. WA 25, 141, 35–37: „Ego simplices historias maximi facio, allegorias non valde probo. Allegoriae enim ceu ornamenta et amplificationes adhiberi debent“. Vgl. WA 44, 109, 13–15 (Vorlesungen über 1. Mose, 1535–45): „Possunt (scil. figurae; A.S.) tamen adhiberi tanquam lumina et ornamenta ad ornandam et illustrandam doctrinam, vel sensum literalem“. Auch dieser Umstand ist vielfach beobachtet worden, vgl. jüngst: Timothy H. Maschke, *The Authority of Scripture. Luther's Approach to Allegory in Galatians*, in: *Logia* 4 (1995) 25–31.

riis operam dare, donec consumatus legitimo scripturae simplici sensu fuerit<sup>21</sup>. Eine Allegorie hat demnach weder in der Grundlegung der Lehre noch in der kontroverstheologischen Arbeit<sup>22</sup> etwas zu suchen und kann nichts zur Stiftung von Glauben und Gewißheit beitragen. Vielmehr gilt: „Allegoria vero sepius incerta est et ad fulciendam fidem infidelis et minime tuta, ut quae saepius pendeat ab humana coniectura et opinione“<sup>23</sup>. Daß Luther an der Allegorese im begrenzten Maße festgehalten hat, ist bereits vielfach beobachtet worden<sup>24</sup>. Indes scheint mir eine zutreffende Bewertung dieses Sachverhalts noch ausstehen und die Gefahr nicht gering zu sein, die bleibende Bedeutung der Allegorese in Luthers Theologie und Hermeneutik zu unterschätzen.

Haben Allegorien in der Grundlegung von Glaube und Glaubenslehre keine Bedeutung, so sind sie – so Luther – sehr wohl dazu geeignet, den bereits vorhandenen Glauben zu stützen und zu mehren. Schon dies verbietet es, die Allegorie bei Luther zu marginalisieren: „Denn figur und deutungen sind nit gnug den glawben tzu grunden, er muß tzuuor gegrundett seyn mit klarer schrift, eynfeltiglich vorstanden nach laut und meynung der wort. Und alsdenn, nach solchen wortten und grund des glawbens, sind solch deutung der geschicht auff den glawben zu pawen und yhn damit begissen und stercken“<sup>25</sup>. Im brennenden Dornbusch, der durch das Feuer nicht verzehrt wird (Ex 3,2), kann Luther darum Christus allegorisch abgebildet sehen, der die gesamte Sündenlast auf sich nimmt, „und sie schaden im doch nicht“<sup>26</sup>. „Haec allegoria fortificat fidem“<sup>27</sup>. Luther kann jedoch noch einen Schritt weitergehen und den dem Glauben gemäßen Allegoresen eine tröstliche Bedeutung zumessen, was deswegen so erstaunlich ist, weil nach Luther ja gerade die Stiftung von fides und consolatio (nach Röm 15,4) koinzidieren. „Nam aliae, quae ad fidei analogiam referuntur, non solum ornant doctrinam, sed etiam consolantur conscientias“<sup>28</sup>.

Als biblisches Vorbild der feinen Differenzierung zwischen constitutio fidei per sensum literalem und confirmatio fidei per sensum allegoricum sieht Luther den Galaterbrief des Paulus an. Er nämlich arbeite zunächst die Bedeutung des Glaubens und diejenige des Tuns guter Werke, die keine Rechtfertigung erwirken, heraus, um anschließend in Gal 4,22 ff. eine Allegorie zur Unterstreichung des zuvor klar und deutlich Entfalteten hinzuzusetzen, innerhalb deren Hagar, die Magd und Unfreie, mit dem Berg Sinai als Ort

<sup>21</sup> WA 6, 562, 24 f. (De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, 1520).

<sup>22</sup> Vgl. zu letzterem WA 25, 225, 24: „In pugna enim nihil prorsus valent“.

<sup>23</sup> WA 14, 560, 17–19.

<sup>24</sup> Vgl. z.B. Ebeling, *Evangelienauslegung* (wie Anm. 4), 198. 307 u.ö.

<sup>25</sup> WA 10/I, 1, 417, 12–16 (Kirchenpostille, 1522).

<sup>26</sup> WA 16, 87, 15.

<sup>27</sup> WA 16, 86, 11.

<sup>28</sup> WA 42, 367, 38 – 368, 2. Vgl. WA 42, 371, 26 f.: „Ad promissiones enim et fidei doctrinam Allegoriae applicandae sunt, ut consolentur et confirment animos“. Diese in der Tat zentralen Belege hebt in den Vordergrund: Heimo Reintzer, ‚Da sperret man den leuten das maul auff‘. Beiträge zur protestantischen Naturallegorese im 16. Jahrhundert, in: Paul Raabe (Hrg.), *Wolfenbütteler Beiträge* 7. Aus den Schätzen der Herzog August Bibliothek, Frankfurt/M. 1987, 27–56, hier: 34 f.

der Übermittlung der *lex* an das jüdische Volk identifiziert wird, während Sarah, die Freie, mit dem himmlischen Jerusalem parallelisiert wird. „Wie S. Paulus auch also thut, da er lange in der Epistel zum Galatern gepredigt hat, das der Glaube gerecht machet und nicht die Werck des Gesetzes, da kömet er darnach zu letzt auch auff die Allegoriam oder deutunge und lessets dabey bleiben. Damit er anzeigt, das man Allegorien wol füren mag, aber also, das sie sich reimen und dienen zum grunde“<sup>29</sup>. Kurz und bündig kann nach Luther als Regel folgendes gelten: „Wenn ir die Historien gelegt habt, denn thut eine seuberliche Allegoriam darzu“<sup>30</sup>.

Diese Maxime befolgend, allegorisiert Luther z.B. die mit einem Ölblatt im Schnabel zur Arche zurückkehrende Taube (Gen 8,11) dahingehend, daß er – ausgehend vom ‚sola scriptura‘ – in ihr die wahren Prediger christlichen Glaubens abgebildet sieht, die allein das Evangelium im Munde führen. „Was ist aber das öleblat ynn yhrem (scil. der Taube; A.S.) munde? nichts anders denn das lautere Euangelion ynn dem munde der reynen prediger [...] Aus solchem Exempel und figuren solten wir Christen billich ein teglich sprichwort machen widder alle menschen lere und gesetze, das wir ynn unsern reden ganghafftig sein liessen: Die tauben bringt nichts ym mund denn das öleblat, Das ist: man sol ynn der Christenheit nichts anders predigen denn das lauter Euangelion, sonst wo etwas anders zu predigen were, würde sie yrgent ein blat von einem holderbusch odder ein stück von eim faulen ass bringen“<sup>31</sup>.

Die Erzählung innerhalb der Kindheitsgeschichte des Mose, der als Säugling in einem Bastkorb von der Tochter des Pharao aufgefunden wird (Ex 2,3–6), legt Luther allegorisch aus, indem er das Kästlein als Allegorie des *verbum Dei* ansieht, in dem Mose als Prediger eingebettet ist. Das Wort Gottes zeichnet sich durch seine *simplicitas* aus, ja durch seine Unansehnlichkeit, die es auf den ersten Blick hat und die in der simplen Machart des mit Pech abgedichteten Kastens angeschaut wird. „Das kestlin ist das Göttliche wort, Moses ligt in dem kestlin, denn in diesem buch ist Moses ein Prediger und Lerer, der Gottes wort füret und sonderlich das gesetz Gottes predigt, darumb bedeut das Rohrkestlin billich den verstand Göttliches worts und die H. Schrifft, die darinnen ligt verkleibet und verpicht, denn durch die H. Schrifft ists beschrieben und der Göttliche verstand der schrifft darinnen verfasst. Solchs kestlin ist nu nicht schön geschmuckt, als were es mit Golde und Silber uberzogen oder von köstlichem Fladderholtz gemacht, sondern ist von Rohr geflochten und mit pech vergossen oder mit thon verkleibet“<sup>32</sup>.

Scharfe Ablehnung durch Luther dagegen erfahren z.B. die traditionellen mariologischen Allegoresen alttestamentlicher Texte, etwa die gezwungene Deutung der Geschichte vom brennenden Dornbusch. „Diesen grünen pusch, darinnen die Feuerflammen und Gott selbs war, hat man gezogen auff die Jungfraw Maria und im Advent durch die gantze welt gesungen [...]

<sup>29</sup> WA 16, 72, 20–24.

<sup>30</sup> WA 16, 74, 33 f.

<sup>31</sup> WA 24, 193, 8f. 18–24 (Predigten über das 1. Buch Mose, 1527).

<sup>32</sup> WA 16, 81, 26–34.

Wenn nu einer gefragt hette den, der solchs fürgeben und gedeuet hette: wie reimet sichs, das der Pusch sol die Jungfraw Maria sein, die da stehe mit irer Jungfrawenschaft und mit Schwangern Leibe? gib mir des Ursachen? so stünde er als ein Pfeiffer [...] denn wie reimet sichs, Eine Mutter sein oder Schwanger gehen und brennen? Wie kan der Fewerige pusch die Mutter Maria sein? Item, das der Pusch nicht verzeret wird, solle bedeuten, das Maria Jungfrawe bleibet<sup>33</sup>. Die allegorische Zusammenschau der Mutter Jesu mit dem im Feuer nicht verbrennenden Dornbusch hält Luther für beliebig sowie erzwungen und ist der Meinung, daß Ex 3 zu Maria insgesamt paßt „wie eine Faust auff ein Auge“<sup>34</sup>.

### III. Die Allegorie innerhalb der Mimesis des göttlichen Sprachgestus

Das Verhältnis der Allegorese, die keine fundamentaltheologisch-konstruktive Relevanz hat, und der Exegese des *sensus literalis* vergleicht Luther mit demjenigen eines Gebäudes zu seinem Anstrich, der ebenfalls im Hinblick auf die Statik des Baus bedeutungslos ist: „Et sunt (scil. allegoriae; A.S.) plane hoc in docendo, quod est color in aedificio: color nec aedificat nec sustentat domum sed ornat tantum. Sic etiam est allegoria“<sup>35</sup>. Die bildsprachliche Dynamik allegorischer Auslegungen hochschätzend, integriert Luther dieselben jedoch in seine Hermeneutik und Pädagogik des ‚Fürbildens‘. Allegorien sind gewissermaßen ‚metaphorae continuatae‘<sup>36</sup> und stehen im Dienste einer Rhetorik, die um die Abbildung und damit um die Vergegenwärtigung der jeweils gemeinten Sache bemüht ist. Insofern wird man der Allegorese bei Luther eine größere Bedeutung zumessen müssen als eine bloß marginale, da sie – wenn auch nicht sie allein – gewährleistet, daß sich die Theologie einer Sprache und Rhetorik befleißigt, die der Bildlich- und Farbigkeit der biblischen Diktion und damit der Sprache Gottes selbst, wie sie in den biblischen literae bezeugt ist, imitatorisch nahezukommen bemüht ist. Hat es die Exegese des Wortsinns mit der evangelischen dialectica und mit der Glaubensstiftung zu tun, so ist die rhetorica darauf ausgerichtet, die spes des Glaubenden zu nähren<sup>37</sup>. Weil Luther – biblisch – die Hoffnung als die Schwester des Glaubens ansieht, hat das Verhältnis beider Modellcharakter

<sup>33</sup> WA 16, 73, 15–17. 20–23. 29–32. Vgl. zu Luthers Kritik an der mariologisch-allegorischen Erklärung der Sintflutgeschichte WA 16, 73, 32–35.

<sup>34</sup> WA 16, 73, 27.

<sup>35</sup> WA 25, 141, 37 f. Vgl. hierzu Hans-Walter Krumwiede, *Usus legis und usus historicarum. Die Hermeneutik der Theologia crucis nach Luthers Auslegung von Jesaja 13*, in: *KuD* 8 (1962) 238–264, hier: 253.

<sup>36</sup> Vgl. WA TR 2, 649, 10–13 (Nr. 2772 a): „Allegoria est, das man ein dingk furgibt vnd verstehts anders, den die wortt lauten. Et est in sententia, metaphora in verbis et vocabulis. Scriptura sancta et lingua Germanica sunt plenae allegoriis“. Zum Thema vgl. Krause (wie Anm. 19) 194 f. sowie Joachim Ringleben, *Luther zur Metapher*, in: *ZThK* 94 (1997) 336–369.

<sup>37</sup> Vgl. WA 40/II, 27, 8–10: „Sic traho fidem ad dialecticam, spem ad Rethoricam, quae amplificat rem ad Exhortationem et persuasionem, ut non recedat a spe concepta et rethorica et dialectica non weit voneinander“.

auch für die Bestimmung der Relation von *sensus historicus spiritualis* und *sensus allegoricus* bzw. *figura*.

Luther begreift bildliche Darstellungen als Hilfsmittel für eine anschauliche, um die Visualisierung der Inhalte bemühte Verkündigung, insbesondere „umb der kinder und einfeltigen willen, welche durch bildnis und gleichnis besser bewegt werden, die Göttlichen geschicht zu behalten, denn durch blosse wort odder lere“<sup>38</sup>. Luther hält es darum für wünschenswert, daß die biblischen Geschichten in Kirchen, ja auch in Wohnstuben, bildlich dargestellt werden, und regte die Produktion von bebilderten Bibeldrucken an<sup>39</sup>. Im Hintergrund dessen steht Luthers Überzeugung, daß „geistliche ding inn windelein [zu] legen“<sup>40</sup> sind, so wie die biblischen Texte Gott bildlich-bildsprachlich darstellen, „das wir ihn begreifen unnd an ihn klebenn“ können<sup>41</sup>. Geistliches also erscheint in Äußerlichem, mithin auch in Bildlich-Sinnlichem, wird darin nicht nur angeschaut, sondern auch begriffen und ergriffen, weswegen es statthaft, ja notwendig ist, Gott in „ein [...] bilde [zu] malenn“<sup>42</sup>.

Dieser Ansatz verdankt sich christologischer Reflexion. Das wird nicht zuletzt daraus ersichtlich, daß Luther explizit darauf verweist, daß Gott selbst in seiner Deszendenz in Christus als „imago patris“<sup>43</sup> epiphan wird. Ganz ähnlich hat Luther auch die geistliche Schriftauslegung<sup>44</sup> innerhalb der ihr gesetzten Grenzen für nützlich gehalten, da sie es vermag, das lehrhaft zu Sagende vor Augen zu malen und ins Bild zu fassen, damit der Hörer nicht nur höre, sondern auch sein Gesichtssinn affiziert und seine Imaginationskraft angeregt werde. Daher erklärt sich, weswegen Luther die Allegorie mit der *pictura* vergleicht<sup>45</sup> und sie so als sprachliches Gemälde bezeichnet. *Doctrina* und *pictura* stehen im selben Verhältnis zueinander wie *doctrina* und *allegoria*. Ein Grund für Luthers positives Verhältnis zur allegorischen Exegese bei all seiner scharfen Kritik gegen einen zum Selbstzweck verkommenen Mißbrauch derselben ist gewiß seine Liebe zum Alten Testa-

<sup>38</sup> WA 10/II, 458, 17–19 (Betbüchlein, 1522).

<sup>39</sup> Vgl. WA 10/II, 458, 24–30: „Denn ichs nicht fur böse achte, So man solche geschichte auch ynn Stuben und ynn kamern mit den sprüchen malete, damit man Gottes werck und wort an allen enden ymer fur augen hette, und dran furcht und glauben gegen Gott ubet. Und was solts schaden, ob ymand alle furnemliche geschichte der ganzen Biblia also lies nach einander malen yn ein büchlin, das ein solch büchlin ein leyen Bibel were und hiesse?“ Vgl. hierzu Hans Preuß, Martin Luther. Der Künstler, Gütersloh 1931, 51–66 und Walther von Loewenich, Bilder VI, in: TRE 6 (1980) 546–557 (Lit.!), bes. 546–551.

<sup>40</sup> WA 46, 308, 19 (Predigten des Jahres 1538).

<sup>41</sup> WA 46, 308, 21f.

<sup>42</sup> WA 46, 308, 20f.

<sup>43</sup> WA 46, 308, 22f.

<sup>44</sup> Dieser Terminus wird in dieser Studie als Synonym für allegorische bzw. figürliche Schriftauslegung verwendet – eingedenk der Tatsache, daß Luther mahnt: „1. Caput: tractabimus allegorias. Velim ut dicerentur heimliche deuttung, quia scriptura penitus est spiritualis“ (WA 16, 75, 1 f.).

<sup>45</sup> Vgl. z.B. WA 40/I, 652, 12: „Sunt enim quaedam picturae, quasi ob oculos pingitur“.

ment und zur hebräischen Sprache, die durch Allegorien-Vielfalt zutiefst geprägt ist: „Unter allen Sprachen ist keine so reich von Allegorien, als die ebräische“<sup>46</sup>.

Hinzukommt, daß Luther die Allegorese nicht nur innerhalb seiner Kritik an deren *abusus* als Spielerei, Affenspiel o.ä. bezeichnet, vielmehr auch im positiven Sinne von einer spielerischen Schriftauslegung spricht<sup>47</sup>, was keineswegs pejorativ gemeint sein kann, wenn man bedenkt, daß es Luther um das spielerische Lernen<sup>48</sup> und die Gotteskindschaft durchaus ernst ist, zudem Gottes Kind je und je neu zu werden, ja auch Ziel der immer neu (– eben gerade von Erwachsenen –) zu wiederholenden spielerisch-meditativen Beschäftigung mit dem Katechismus<sup>49</sup> als dem Kinderbuch der Kinder Gottes ist. Insofern ist es m.E. nicht ganz zutreffend, zu sagen, daß Luther je länger desto mehr die Allegorese nur noch darum betrieben hat, „um gegenüber denen, die falsch allegorisieren, darin eine Anweisung zum rechten Allegorisieren zu geben“<sup>50</sup>.

Nicht nur mit dem Bild ist die Allegorie nach Luther verwandt, sondern auch mit der Schöpfung, ist sie es doch, die gewissermaßen eine ganze Sammlung von auf Gott verweisenden Allegorien enthält bzw. eine *allegoria continuata* darstellt. Befaßt man sich mit der Allegorese bei Luther, hat man es unweigerlich auch mit seiner Schöpfungstheologie zu tun, also nicht nur mit der Hermeneutik der Heiligen Schrift, sondern auch mit derjenigen der Natur. Gott malt – so Luther – seine ‚theologia‘ innerhalb seiner ihm als Schöpfer ureigenen, bildsprachlichen Rhetorik in den Kreaturen als in Allegorien vor Augen: „Omnes ordinationes creatae sunt dei larvae, allegoriae, quibus rethorice pingit suam theologiam: sol als Christum in sich fassen“<sup>51</sup>. Nur derjenige indes, der diese gleichnishafte Bilderrede Gottes in der Natur wiederum der *analogia fidei* gemäß biblisch dekodiert und auslegt, kann des im Buch der Schrift wie im Buch der Natur ubiquitären Christus ansichtig werden<sup>52</sup>. Auch hat sich Christus selbst der ‚larvae et allegoriae Dei‘ in sei-

<sup>46</sup> WA TR 2, 650, 25 (Nr. 2772 b). Vgl. ebd., 3 f.: „Nulla lingua est tam abundans allegoriis quam sancta lingua“.

<sup>47</sup> Vgl. WA 10/I, 1, 426, 15–17: „Hie wollen wyr, wie S. August. pflegt, eyn wenig spiacern und spielen gehen geystlich“.

<sup>48</sup> Zum Lernen „mit lust und spiel“ vgl. WA 15, 46, 5 (An die RATHERREN aller Städte deutsches Lands, 1524).

<sup>49</sup> BSLK 547, 33 – 548, 6 (Vorrede zum Großen Katechismus, 1529): „Noch tue ich wie ein Kind, das man den Katechismon lehret, und lese und spreche auch von Wort zu Wort des Morgens, und wenn ich Zeit habe, das Vaterunser, zehen Gepot, Glaube, Psalmen etc. und muß noch täglich dazu lesen und studieren und kann dennoch nicht bestehen, wie ich gerne wollte, und muß ein Kind und Schüler des Katechismus bleiben und bleib’s auch gerne“.

<sup>50</sup> Ebeling, *Evangelienauslegung* (wie Anm. 4) 347.

<sup>51</sup> WA 40/I, 463, 9 – 464, 2 (In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius, 1531/1535).

<sup>52</sup> Vgl. hierzu J.A. Steiger, *Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der „fröhliche Wechsel“ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor*, in: NZSTH 38 (1996) 1–28, hier: 19–23.

ner Verkündigung bedient, allen voran in seinen Gleichnissen. Schon hieraus wird deutlich, daß es mit der Aufteilung Literalsinn hier und allegorische Deutung als schmückendem Beiwerk dort nicht getan ist, wenn man nicht in den Gleichnissen Jesu (unsachgemäß) eine eigentliche Sachhälfte von einer sog. Bildhälfte abheben will, wie Adolf Jülichers Theorie dies tut. Die Allegorese natürlicher und heilsgeschichtlicher Dinge gehört vielmehr zum göttlichen Sprachgestus Christi untrennbar hinzu und ist in ihrer biblischen Bezeugung selbst Buchstabe geworden, so daß die Erfassung des sensus literalis hier mit der allegorischen Interpretation koinzidiert.

Gerade weil Christus sowohl in der Schöpfung wie in der Schrift allgegenwärtig ist, hat die Natur- und Bibelallegorese eine konstitutive Bedeutung für die theologische Hermeneutik<sup>53</sup>. Und hierin dürfte die Lösung des Rätsels liegen, das darin besteht, daß Luther fordert, *alles* im Alten Testament sei auf Christus zu beziehen<sup>54</sup> – nötigenfalls, d.h. wenn ein prophetischer Verweis auf Christus nicht auf der Hand liegt, „in figura“ oder „per allegoriam“<sup>55</sup>. Denn nur so wird dem von Luther hermeneutisch verstandenen Wort Jesu Christi ‚Ich bin die Tür‘ (Joh 10,7.9) – nämlich diejenige zu den Texten des Alten Bundes – Rechnung getragen. Und erst so wird greifbar, weswegen Paulus den Felsen, von dem die Israeliten in ihrer Wüstenwanderung tranken (Num 20,8–11), figürlich auf Christus deutet, indem er sagt, daß schon das Volk Israel getrunken hat ‚von dem geistlichen Fels, der mitfolgte, welcher war Christus‘ (1Kor 10,4). Wenn der präexistente Logos Fleisch wird, dann bedeutet dies, daß er sich ubiquitär in den biblischen Texten inkarniert – nicht nur des Neuen, sondern auch des Alten Testaments. Allegorese und Typologese alttestamentlicher Texte haben es daher damit zu tun, diese Inkarnation nachzuvollziehen, sie sichtbar werden zu lassen und eine gesamtbiblische Heuristik zu entwerfen, die dem konkordanten Zusammenhang der Schriften beider Testamente bei all ihrer Verschiedenheit nachzuspüren sich zum Programm macht<sup>56</sup>.

An der von Christus selbst vorgenommenen typologischen Auslegung (Joh 3,14 f.) der Geschichte von der erhöhten Schlange (Num 21,8 f.), die Heil all den Israeliten gebracht hat, die sie anschauten, läßt sich nach Luther lernen, daß alles im Alten Testament auf den Sohn Gottes deutet. Diese eine Stelle im Johannesevangelium führt exemplarisch vor, wie die Schriften des alten Bundes in toto auszulegen sind, und stellt das notwendige methodi-

<sup>53</sup> Brecht (wie Anm. 19) dagegen: „Sieht man genau zu, dann sperrte sich Luthers Christologie gegen eine abschattende Typologie deshalb, weil für ihn Christus im göttlichen Heilshandeln des Alten Testaments geistlich real präsent war“. Dies ist für mein Empfinden eine *contradictio in adjecto*.

<sup>54</sup> Vgl. Krause (wie Anm. 19), 202 f.: „Es ist bisher in der Lutherforschung noch eine durchaus offene Frage, was es im Zusammenhang der neuen Hermeneutik Luthers zu bedeuten habe, wenn er 1520 den alttestamentlichen Opferdienst als ‚an statt vnd figur Christi‘ deutet oder wenn er in Predigten 1524 zu Mi 5,1 ff. äußert: ‚oportet omnes scripturae loci de Christo intelligantur sive aperte sive in figura‘ [...]“.

<sup>55</sup> Belege s.u. Anm. 108 f.

<sup>56</sup> Vgl. WA 3, 12, 29 f. (Dictata super Psalterium, 1513–16): „Si vetus testamentum per humanum sensum potest exponi sine novo testamento, dicam quod novum testamentum gratis datum sit“.

sche Handwerkszeug bereit. „Aber der Herr weiset uns damit den rechten grieff, Moses und alle propheten auszulegen, und gibt zu verstehen, das Moses mit allen seinen geschichten und Bildern auff in deute und auff Christum gehöre und ihnen meine“<sup>57</sup>. Im Hintergrund dessen steht sachlich die hermeneutisch-programmatische Aufforderung Christi ‚Suchet in der Schrift [...] sie ist’s, die von mir zeuget‘ (Joh 5,39). Die Fokussierung der ganzen Heiligen Schrift Alten Testaments auf Christus hin beschreibt Luther sodann metaphorisch-allegorisch, indem er den Sohn Gottes den „punct im Circkel, da der gantze Circkel aufgezoogen ist“<sup>58</sup> nennt. „Den er ist das mittel punctlein im Circkel, und alle Historien in der heiligen schriefft, so sie recht angesehen werden, gehen auff Christum“<sup>59</sup>.

Bei allen Mahnungen, mit der figürlichen Deutung der Schrift höchste Vorsicht walten zu lassen, darf man sich nach Luther jedoch auch nicht durch eine falsch verstandene Übervorsicht den Blick für den allegorisch-typologisch zu erhebenden Mittelpunkt des Kreises verstellen. Darum sagt Luther zur überraschenden, ja skandalösen Zusammenschau der Erhöhung der Schlange und derjenigen des Menschensohnes an das Kreuz: „Aber wer hette diese Historia auff Christum durffen deuten? Ich were also kune nicht gewesen, sie so zu deuten, wie ehns den selbst *hard* gnung ausleget und auff sich zeucht“<sup>60</sup>. Skandalös ist diese typologische Deutung, weil sie von einer gewissen Härte im Umgang mit dem Typos bestimmt ist. Aber nicht dies ist die entscheidende Frage, ob eine figürliche Deutung einem alttestamentlichen Text (vordergründig) Gewalt antut, sondern ganz im Gegenteil muß gefragt werden, ob denn die Härte, mit der die Deutung vorgenommen wird, derjenigen – sachlich gesehen – analog ist, die der Sohn Gottes selbst in seiner typologischen Hermeneutik hat walten lassen.

Um willen der Nachahmung der göttlichen rhetorica, die in der Bibel wie in der kreatürlichen Wirklichkeit hör-, sicht- und greifbar wird, ja sich hier inkarniert, soll auch die Sprache des Predigers und Katecheten die zu lehrenden Inhalte ins Bild fassen, vor Augen malen. Darum hat die Allegorie nach Luther zunächst in der Rhetorik ihren angestammten Sitz im Leben, die sich von der Schrift gewordenen und die Schöpfung aus dem Nichts hervorrufenden Rhetorik Gottes belehren läßt. Insofern ist es unzutreffend, die mitunter durch Figur und Allegorie geprägte Rhetorik Luthers als ein uneigentliches ‚Auch-Noch‘ anzusehen, da sie ihren Bezugs- und Ausgangspunkt in der göttlichen Sprache hat, die nur insofern Sprache ist, als sie fähig ist, sich zu vermenschlichen – und d.h.: *verbum externum* und *Bildrede* zu werden. So hat die Allegorese ihren Ort u.a. in der Predigt und der katechetischen Unterweisung<sup>61</sup>. Allerdings dürfte es nicht angemessen sein, die

<sup>57</sup> WA 47, 66, 18–21 (Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis, 1538–1540).

<sup>58</sup> WA 47, 66, 21 f.

<sup>59</sup> WA 47, 66, 23 f.

<sup>60</sup> WA 47, 66, 9–11 (Hervorhebung von mir).

<sup>61</sup> Vgl. WA 25, 88, 31–33: „Sed (scil. allegoriae; A.S.) possunt pro ornamentis ac amplificationibus adhiberi interdum ad docendum imperitum vulgus, cui eadem alia atque alia forma inculcanda sunt“.

Bedeutung der Allegorese bei Luther auf eine rein homiletisch-pädagogische und propädeutische Instrumentalität zurückzustutzen oder hier lediglich pädagogische Akkommodation am Werke zu sehen<sup>62</sup>. Vielmehr hat Luthers Dringen auf das ‚Fürbilden‘ und ‚Vor-Augen-Malen‘ insofern eine im höchsten Maße eigentliche Relevanz, als sich hierin die Kondeszendenz Gottes selbst in die menschliche Sprache und Bildrede hinein zur Geltung bringt. Diese Entäußerung verlängert sich in der von Menschen zu erlernenden und zu praktizierenden Rhetorik des Wortes Gottes. Hier wird der göttliche Bildsprachgestus zum Modell für eine theologische Sprachlehre, die der Tatsache Rechnung trägt, daß Gott selbst figürlich, bildlich und allegorisch gesprochen hat und durch Menschenmund erneut so sprechen will.

Die allegorisch-figürliche Interpretation biblischer Texte ist bei Luther letztendlich nur ein Spezialfall der Hermeneutik, die es mit der Aufgabe zu tun hat, zu übersetzen, und d.h., eine Sache noch einmal und anders zu sagen, sie zu wenden – also Allegorie zu betreiben. Oder anders: Die Theologie ist darum hermeneutische Wissenschaft, weil es ihre Aufgabe ist, dasjenige noch einmal anders zu sagen, was Gott anders, nämlich sich in die menschliche lingua als Logos inkarnierend, gesagt hat. Letztlich arbeitet Theologie an der Allegorese der Allegorie.

Die rhetorica kann nach Luther nicht ohne die dialectica, die Redekunst nicht ohne lehrhaften Inhalt, sein, ohne zum Gewäsch zu verkommen<sup>63</sup>. Genauso kann auch die allegoria nicht ohne die historia, d.h. ohne schriftgemäße Rückbindung, sein<sup>64</sup>. „Das Corpus, der Leib, ist die Dialectica; Allegoria aber ist die Rhetorica. Nu taug die Rhetorica [...] nichts, ohne die Dialectica, so eine Sache kurz rund faßt. Wenn man rhetorisirt und viel Wort machet ohn Fundament, da nichts hinter ist, so ists nur ein geschmückt Ding, und geschnitzter und gemaletter Götze“<sup>65</sup>. Insbesondere die Erfahrungen, die Luther innerhalb der kursächsischen Kirchenvisitation gesammelt hat, haben ihn dazu veranlaßt, die Mahnung, erst die dem Wort-sinn der Schrift entnommene doctrina zugrunde zu legen, um sie dann rhetorisch und mit Hilfe geistlicher Deutungen auszugestalten, ständig zu wiederholen. Dies spiegelt sich u.a. in Luthers Auslegung des Propheten

<sup>62</sup> Dies scheint mir bei Ebeling der Fall zu sein, der als Motiv für Luthers Festhalten an der Allegorese das „Bestreben“ nennt, „das Evangelium nur ja auf irgendeine Weise dem Volk nahe zu bringen und anschaulich zu machen“ (Evangelienauslegung [wie Anm. 4] 349).

<sup>63</sup> Vgl. WA 40/II, 27, 10–12: „Si rethor non habet dialecticam, tum est wesscher, Si simplex dialecticus, nihil monet. Sed Rethor habens dialecticam, der kans treiben, das lebt“.

<sup>64</sup> Vgl. WA 42, 173, 41 – 174, 2: „Qui igitur Allegoriis volunt uti, hi fundamentum earum ex ipsa historia petent. Historia enim est, quae, ceu Dialectica, vera et indubitata docet. Contra Allegoria quasi Rhetorica pingere historiam debet, ad probandum autem nihil valet“. Vgl. WA 43, 667, 5 f. (Vorlesungen über 1. Mose, 1535–45): „Quia allegoria est pernicioza, quando non congruit cum historia“. Vgl. weiter WA TR 2, 360 (Nr. 2199 b).

<sup>65</sup> WA TR 1, 607, 9–14 (Nr. 1219). Vgl. ebd. 606, 16–18: „Corpus est dialectica, allegoria autem rhetorica. Rhetorica sine dialectica nihil valet. Quando rhetoricam solum sine corpore et fundamento, ists nur ein geschmückt tokken etc“.

Sacharja. Dort stellt er zunächst erfreut fest, daß es inzwischen eine Menge von Predigern und Auslegern gebe, die ihr Geschäft verstünden, ein Fortschritt der Auslegungskunst also in der Tat schon zu beobachten sei. Dann aber berichtet Luther auch davon, Pfarrern begegnet zu sein, die kaum die katechetischen Hauptstücke kennen, geschweige denn dieselben angemessen lehren und predigen können, ihre größte Kunstfertigkeit jedoch beim buntkrausen Allegorisieren beweisen: „Denn ich teglich befinde, das gar wenig prediger itzt sind, die das Vater unser, den glauben, die zehen gebot recht und wol verstehen und leren können fur das arme volck, Und die weil sie ynn Daniel, Hosea, Apocalypsis und der gleichen schweren büchern hoch her fliegen, Jnn des gehet der arme pöfel hin, höret zu und gaffet auff solche herrliche geuckeler mit grossem wunder. Wenns jar umb ist, so können sie widder Vater unser noch glauben noch zehen gebot, Welchs doch die furnemesten stuck sind als der alte rechte Christliche Catechismus odder gemeiner unterricht fur die Christen“<sup>66</sup>.

Gerade indem Luther eine prinzipiell dogmatisch-theologische Relevanz der Allegorese bestreitet und im Anschluß an Augustins Formel „*figura nihil probat*“<sup>67</sup> den Grundsatz vertritt „*allegoriae nihil probant*“<sup>68</sup>, wird er fähig, deren pädagogisch-rhetorische Nutzbarkeit schätzen zu lernen und dieselbe z.B. folgendermaßen gleichnishaft zu loben: „*Allegoriae non pariunt firmas probationes in Theologia, sed velut picturae ornant et illustant rem [...] Est enim pulchrum, iam fideliter iacto fundamento et firmiter probata causa aliunde Allegoriam aliquam addere. Ut enim pictura est ornatus quidam domus iam extractae, ita Allegoria est lux quaedam orationis vel causae alicuius iam aliunde probatae*“<sup>69</sup>. Die geistlich-figürliche Schriftauslegung, die sich die Schönheit der Rede von Gott angelegen sein läßt, ist demnach ein wichtiges Bindeglied zwischen Rhetorik und Kunst, Stimulator einer theologischen Ästhetik. Dies konkretisiert sich z.B. darin, daß Luthers figürliche Schriftdeutung in der Sakralkunst etwa Lucas Cranachs zu einer unschätzbaren Wirkung gekommen ist, in der sich Wortverkündigung und darstellend-predigende Kunst vermitteln<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> WA 23, 485, 28 – 486, 1 (Der Prophet Sacharja ausgelegt, 1527).

<sup>67</sup> Bei Luther zit. WA 44, 109, 9; WA TR 6, 308, 13–15 (Nr. 6989): „St. Augustinus hat eine Regel gegeben, quod figura et allegoria nihil probet, sed historia, verba et grammatica, die thuns. Figura die thut nichts uberall“.

<sup>68</sup> WA 42, 539, 10 f. So auch schon WA 2, 224, 20 (Resolutio Lutheriana super propositione XIII. de potestate papae, 1519).

<sup>69</sup> WA 40/I, 657, 13 f. 19–22.

<sup>70</sup> Vgl. zur Rezeption von Luthers Typologese in der darstellenden Kunst: Friedrich Ohly, Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst (= Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster NF 1), Münster 1985.

#### IV. Die allegorische Auslegung von 1Kor 3,10 f. um willen eines hermeneutischen Regulativs für die Allegorese

Eine hermeneutische Regel für die Allegorese formuliert Luther, indem er 1Kor 3,10 f. – wohlgemerkt allegorisch – auslegt. Er macht damit einen zuvörderst ekklesiologisch einschlägigen Text für die Hermeneutik fruchtbar. Die paulinische Verhältnisbestimmung von Christus als fundamentum und der auf ihm auferbauten Gemeinde – schon dies ist ja nichts anderes als eine figürlich-metaphorische Rede – überträgt Luther auf die Relation des im Literalsinn biblischer Texte gewonnenen Grundes der Lehre zu den geistlichen Deutungen, die auf ihm allein aufruhren müssen. Letztere haben sich daraufhin befragen zu lassen, ob sie dem Kriterium der Schriftgemäßheit entsprechen oder nicht. Die durch allegorische Exegese von 1 Kor 3,10 f. gewonnene regula für den Umgang mit Allegorien lautet: „Proinde hic regula Pauli servanda est, ut allegoriae secundo loco habeantur et pro roboranda et ornanda locupletandaque fidei doctrina aptentur seu, ut I. Cor. 3. dicit, non fundamentum sint, sed super fundamentum aedificentur non sicut foenum, lignum, stipulam sed sicut argentum, aurum, gemmas“<sup>71</sup>. Oder kürzer: Der Literalsinn hat das Fundament der Allegorese zu sein<sup>72</sup> – deren „Kern“, der allein „Krafft, Macht, Safft und schmack“<sup>73</sup> enthält – so wie Christus, der Logos, der einzige Grund ist, auf dem die Kirche als creatura verbi aufruhren kann. Umgekehrt hat sich also jede allegorische Deutung durch den Verweis auf eine Schriftstelle, in der die gebotene Interpretation in einer dem Literalsinn gemäßen Weise enthalten ist, zu legitimieren, so daß Allegorien „nichts gellten, es sey denn am andern ort klerlich ausgedruckt“<sup>74</sup>.

Die Allegorien, die es an sich haben, per se zunächst einmal dunkel zu sein, bedürfen also gewissermaßen der Erleuchtung durch die claritas eines anderen biblischen Textes. Auch diesbezüglich also gilt Luthers aus der patristischen Tradition übernommene<sup>75</sup> hermeneutische Maxime, daß die klaren, hellen Stellen der Schrift Ausgangsbasis für die Lektüre und Entschlüsselung der weniger klaren und düsteren Passagen zu sein haben<sup>76</sup>. Ist diese illuminatio jedoch einmal vollzogen, können auch die ehemals dunklen Texte der Schrift, da sie nun leuchtend geworden sind und von ihnen ein Widerschein ausgeht, zur Erleuchtung des bereits Glaubenden beitragen. Oder anders gewandt: Der vormals dunklen Allegorie wächst in der Beleuchtung durch andere Bibeltexte eine nun nicht mehr übertragene, sondern eigentliche Bedeutung zu, indem ihr ein klarer Sinn übertragen wird. Gilt von allen ‚vocabula‘, daß sie in Christus, d.h. auf Christus angewandt,

<sup>71</sup> WA 14, 560, 34 – 561, 17–20. Vgl. zur diesbezüglichen Verwendung von 1Kor 13,2 auch WA 13, 634, 3 f. (Praelectiones in prophetas minores, 1524 f.).

<sup>72</sup> Vgl. WA 44, 109, 20 f.: „Primum enim praecedat oportet literalis sensus tanquam fundamentum allegoriae“.

<sup>73</sup> WA 16, 72, 14. Vgl. WA 16, 80, 20 f., wo Luther den „schriftlichen verstande“ „grund und kern [...] der heiligen Schrift“ nennt.

<sup>74</sup> WA 18, 178, 30 f. (Wider die himmlischen Propheten, 1525).

<sup>75</sup> Vgl. z.B. Augustin, De doctrina Christiana III, 26.

<sup>76</sup> Vgl. WA 18, 606, 31–39 (De servo arbitrio, 1525).

eine neue *significatio* erhalten<sup>77</sup> und ihre metaphorisch-uneigentliche Bedeutung gegen eine metaphorisch-eigentliche eintauschen<sup>78</sup>, um wieviel mehr muß sich dieser Grundsatz auch in den aus einzelnen *vocabula* zusammengesetzten *metaphorae* in *sententiis*, den Allegorien, als wahr erweisen.

Worin aber hat Luthers um willen einer schriftgemäßen Begründung allegorischer Hermeneutik betriebene Allegorese von 1Kor 3 ihren schriftgemäßen Grund? Darin, daß sie auferbaut ist auf das in Röm 12,7 gelegte Fundament und der Forderung nach *analogia fidei* Rechnung trägt. So gilt auch von jeder anderen Allegorese, daß sie der Analogie des Glaubens im Sinne der ‚*congruentia cum historia*‘<sup>79</sup> gemäß zu sein hat, da sie ihre Plausibilität aus der Konsonanz mit der als Kanon verstandenen Schrift bezieht, nicht aber umgekehrt ein Argument für die Bestimmung dessen sein kann, was dem Glauben analog ist: „*Quod tunc fit, si, iuxta praescriptum Ro. 12., prophetia fuerit analogia fidei, scilicet ut certam praesumas alicubi positam in scripturis sententiam literaliter sensu tractatam. Et huic tum demum tuam allegoriam idem sonantem applices, non ut allegoria probet aut fulciat sententiam sed ut probetur et fulciatur a sententia, ceu aedificium non sustinet fundamentum sed a fundamento sustinetur*“<sup>80</sup>. Gewährleistet ist die Befolgung dieser *regula Pauli* dann, wenn die allegorische Auslegung Christus als die Mitte der Schrift im Auge behält. „*Qui vult querere Allegoriam in scriptura, hoc studeat, ut omnia referat in Christum*“<sup>81</sup>. Das heißt aber nichts anderes, als daß das ‚*solus Christus*‘ und die Rechtfertigungsbotschaft der Prüfstein für die Schriftgemäßheit einer Allegorese zu sein haben. „*Ad iustitiam fidei sol mans tractare, ut Christus mit drin sey*“<sup>82</sup>. Die Testfragen, vermittels deren jegliche geistliche Deutung kritisch geprüft werden muß, lauten: „Wo reimet sich hin? fürets auch zu Christo? schickt sichs auch zum Glauben und Christlichen wesen?“<sup>83</sup> Das ist im Vergleich zu der von Luther vorgefundenen Tradition in der Tat der neue Skopos<sup>84</sup>. Nur wäre dann noch hin-

<sup>77</sup> Vgl. WA 39/II, 94, 17 f. (Disputation de divinitate et humanitate Christi, 1540): „*Certum est tamen, omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata*“.

<sup>78</sup> Vgl. hierzu Eberhard Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: Paul Ricoeur und Eberhard Jüngel, *Metapher*, EvTh Sonderheft, München 1974, 71–122, sowie Ringleben (wie Anm. 36) 357.

<sup>79</sup> Vgl. WA 43, 667, 5 f.

<sup>80</sup> WA 14, 561, 20–25. Vgl. zur Forderung nach Befolgung der *analogia fidei* (Röm 12,7) auch WA 16, 214, 18–20, wo Luther daran erinnert, „das, wer da suchen und forschen wil den heimlichen verstand oder heimliche deutung, welche unter einer geschicht verborgen steckt, das er sie also füre, das sie sich reime mit dem Glauben“, sowie WA 16, 68, 24–28: „Und S. Paulus hat zun Römern am 12. Capitel gesagt: Wenn jemand Propheceien füret, so sollen sie dem Glauben ehlich sein, *Analogia fidei*. Wer heimliche deutung wil füren, der sehe zu, das er sie deute auff den Glauben, das sie sich zum Glauben reimen“.

<sup>81</sup> WA 14, 306, 21 f.

<sup>82</sup> WA 40/I, 653, 4.

<sup>83</sup> WA 16, 73, 23 f.

<sup>84</sup> Vgl. Ebeling, *Evangelienauslegung* (wie Anm. 4) 178 u.ö.

zuzufügen, daß dadurch die Allegorie nicht zu etwas nur Nebensächlichem degradiert wird, vielmehr selbst neu zum Skopos insofern wird, als nun der Blick für eine schriftgemäße Hermeneutik der Allegorie geschärft wird, die nicht mehr in Konkurrenz zum prophetischen Wortsinn der Schrift tritt.

Die besten Beispiele für solche geistlichen Auslegungen, die dem Glauben gemäß sind und Christus als die Mitte der Schrift im Blick behalten, sind diejenigen, die im Neuen Testament zu finden sind. Die allegorische Auslegungskunst wird Luther zufolge also aus der Heiligen Schrift selbst gelernt. Diesbezüglich verweist Luther z.B. auf die typologische Deutung der Erzählung vom Propheten Jona, der drei Tage lang im Bauch des Walfisches weilte und damit nach Mt 12, 39 ff. eine gleichnishafte Vorabbildung der Auferstehung Christi bietet. Als Mahnung aber setzt Luther hinzu: „Und niemand thurste es so deuten, wo es Christus nicht selbst hette gethan“<sup>85</sup>. Bemerkenswerterweise wird Luther durch die in der Verkündigung Christi vorgegebene Jona-Christus-Typologie jedoch dazu ermuntert, auch bei der Interpretation anderer Textpassagen der Jona-Erzählung zu allegorischen Interpretationen zu greifen, indem er u.a. im Verschlungen- und Ausgespienwerden Jonas die Tötung des Sünders vermittelt der *lex accusans* und seine Wiederbelebung durch das Wort des Evangeliums chiffriert sieht. „Da stirbt nu Jona drey tage und nacht ym walfische. Das ist, der sunder ligt ynn solchem schrecken und tods nöthen und ringt mit dem tod, bis er gar verzweyffelt [...] Darnach kompt das lebendige Gotts wort, das Euangelion der gnaden, und spricht zum fische, das ist, es gepeut dem tode, das er den menschen lebendig lasse. Da gehet der glaube an und wird der mensch beyde von sunden und tod ledig und los und lebt also ynn gnaden und gerechtigkeit mit Christo“<sup>86</sup>.

Die zuverlässigsten Allegoresen sind Luther zufolge also diejenigen, die durch die Schrift selbst vorgegeben sind. Derjenige, der bei ihr als Lehrer in die Schule geht, kann dann aber auch – sozusagen den biblischen Faden und dessen Textgefälle fortspinnend – weitere Typologien und Allegorien finden. Eine intertestamentarische Typologese entdeckt Luther z.B. auch bei der Synopse von Ex 12 und der Passion Christi, da Paulus Christus ‚Passahlamm‘ nennt (1 Kor 5,7), was in der Bezeichnung des Gottessohnes als Lamm Gottes durch Johannes den Täufer (Joh 1,29.36) noch zusätzlich eine biblische Erhärtung findet. „Dieses ist eine gewisse deutung, das man aus Christo ein Osterlamb mache und auff ihn füre die heimliche Auslegung, Sölches kan nicht feilen, so wenig Christus feilen kan“<sup>87</sup>.

Dennoch gilt: „Allegoriae sunt periculosae“<sup>88</sup>, da man – wie die Auslegungsgeschichte in vielfältiger Weise zeigt – allzu schnell der Versuchung unterliege, „omnia in allegorias vertere“<sup>89</sup> und mit den Texten ein beliebiges Spiel zu treiben, das keinen Anspruch darauf machen kann, Interpretation

<sup>85</sup> WA 19, 249, 22 f. (Der Prophet Jona ausgelegt, 1526).

<sup>86</sup> WA 19, 248, 29–31; 249, 2–6.

<sup>87</sup> WA 16, 215, 14–16.

<sup>88</sup> WA 40/I, 653, 3.

<sup>89</sup> WA 25, 88, 30: „Quidam omnia in Allegorias vertunt“.

im eigentlichen Sinne genannt zu werden<sup>90</sup>. Gefährlich sind Allegorien für den Predigthörer u.a. darum, weil sie, unkritisch betrachtet, zunächst als sehr eingängig erscheinen, obgleich hinter ihnen nicht viel steckt, und für den Prediger darum, weil er so eine Möglichkeit findet, vor dem auszulegenden Text zu fliehen und seine homiletische Unfähigkeit zu überspielen<sup>91</sup>.

Von Luther recht häufig angeführte abschreckende Beispiele derer, die es mit der Allegorese übertrieben haben (– „*vestigia patrum me terrent*“<sup>92</sup> –), sind Hieronymus, Origenes<sup>93</sup>, Gregor<sup>94</sup> u.a.<sup>95</sup> Weniger scharf geht der Reformator mit Augustin ins Gericht, denn er ist nach Luthers Urteil durch die Notwendigkeit, sich mit Häretikern auseinanderzusetzen, zum Literalsinn der Schrift zurückgerufen worden<sup>96</sup>. Die polemisch-kontroverstheologische Arbeit birgt Luthers Sicht der Dinge zufolge eine heilsame Nötigung zu einer biblischen Theologie in sich. Nicht unwahrscheinlich ist, daß Luther sich diesbezüglich in Augustin wiedererkannt hat. Lag doch gerade in Luthers Zuwendung zur Heiligen Schrift der Grund für die Abkehr von der Scholastik und umgekehrt in der Kritik an der Tradition, in der Luther selbst stand, die immer stärker werdende Rückkehr zur Bibel als einzigem Fundament aller Rede von Gott begründet.

Unter seinen Zeitgenossen hat Luther u.a. Karlstadt vorgeworfen, er allegorisiere innerhalb seiner Abendmahlslehre in einer der Schrift nicht ge-

<sup>90</sup> Ein Beispiel führt Luther WA 42, 15, 29–33 vor Augen: „*Haec res quibusdam occasionem dedit, ut Allegoriam quererent, et exponerent ‚Fiat lux‘, hoc est, angelica creatura. Item ‚separavit lucem a tenebris‘, hoc est, separavit Angelos bonos a malis. Sed hoc est ludere intempestivis allegoriis (Moses enim Historiam narrat), non est interpretari scripturam“.* Vgl. zur Ablehnung der allegorisierenden Verspieltheit z.B. auch WA 6, 562, 15 f. sowie WA 5, 541, 16 f.: „*Sic enim sepe dicimus, non licere in scripturis allegoriis ludere (saltem in contentione), nisi aliis scripturae locis evincatur allegoria“.*

<sup>91</sup> WA TR 4, 317, 16–20 (Nr. 4448): „*Allegoriis ludere in doctrina christiana est periculosum. Sunt plerunque verba suavia sine re. Dienet wol den predigern; quando nesciunt historiam et textum vnd das leder zu kurtz, greiffen sie zu den allegoriis, quibus nihil certi docetur. Ideo ad textum sacrum nos assuescere debemus“.* Vgl. WA TR 2, 317, 43–48 (Nr. 2083 b).

<sup>92</sup> WA 43, 666, 37.

<sup>93</sup> Vgl. z.B. WA 14, 560, 20 ff., aber auch schon WA 6, 509, 12–15: „*Quo consilio recte Origenes olim repudiatus est, quod ligna et omnia quae de paradiso scribuntur, grammatica locutione contempta, in allegoriis verterit, cum hinc possit duci, ligna non esse creata a deo“.*

<sup>94</sup> Vgl. WA 16, 74, 25–28: „*Sehet Gregorium an, wie derselbige Man geuckelt, wenn er das maul auffthut in seinen predigten, So vergisst er des texts der Schrift und sagt nichts vom glauben, von der liebe noch Creutze, Sondern alleine von den geistlichen deutungen“.*

<sup>95</sup> WA 16, 68, 29–34: „*Das rede ich darumb, das ich selbs viel zeit im Gregorio, Hieronymo, Cypriano, Augustino, Origene verderbet und verloren habe. Denn die Veter haben zu irer Zeit eine sonderliche lust und liebe zu den Allegoriis gehabt, sind damit umbher spaceret und alle Bücher vol geklickt. Origenes ist fast ein Fürst und König über die Allegorien und hat die gantze Bibel durchaus vol solcher heimlicher deutung gemacht, die denn nicht eines drecks werd sind“.*

<sup>96</sup> Vgl. WA 43, 666, 41 f.

mäßigen Weise, indem er den klaren Sinn der Worte Christi ‚Das ist mein Leib [...]‘ verdunkelte und zudem das, was Gott äußerlich geordnet habe, verinnerliche, und umgekehrt dasjenige veräußerliche, was Gott innerlich haben will<sup>97</sup>. Aber auch gegen Thomas Müntzer macht Luther geltend, daß dessen Auslegung von Joh 3,6, derzufolge ‚aus Wasser geboren werden‘ nicht auf die Taufe zu beziehen sei, sondern von der geistlichen tribulatio handele, den Text mit Hilfe einer Allegorese unangemessen spiritualisiere und den offen zutage liegenden Schriftsinn verdecke<sup>98</sup>.

#### V. Die Allegorese der circumstantiae textus als Bedingung der Möglichkeit von applicatio

In den Anmerkungen zum fünften Buch Mose begegnet eine knappe, fast aphorismusartige Passage, die jedoch für Luthers Verständnis der Allegorie zentral sein dürfte. Bei der Auslegung von Dtn 1,21, der an das Volk Israel gerichteten Worte des Mose (‚Fürchte dich nicht und laß dir nicht grauen‘), stellt Luther folgenden Grundsatz auf, den er durch Wiederholung unterstreicht. Göttliche Verheißungsworte dürfen nicht allegorisiert werden: „Verba promissionis non possunt allegorizari, ut cum dicit Moses: Noli time-re nec quicquam paveas etc. Haec verba non possunt allegorizari“<sup>99</sup>. Hier verbietet sich eine Allegorisierung, da hierdurch die promissio verdunkelt würde. Sehr wohl aber dürfen die im narrativen Kontext vorkommenden äußeren Umstände allegorisch interpretiert werden. „Sed nomina locorum, regionum, bellorum et bella, pugnae, propria nomina, locorum descriptio et chronographia admittunt allegoriam“<sup>100</sup>. Die promissiones leiden keine Exegese in übertragendem Sinne, weil dadurch die Gewißheit des Glaubens tangiert würde. Gottes Verheißungen sind daher stets wörtlich zu nehmen. Die allegorische Deutung von Zeit, Raum und anderen Äußerlichkeiten aber ist darum für Luther so wichtig, weil allein hierdurch eine applicatio der göttlichen promissio innerhalb der Jetztzeit im Sinne des ‚pro me‘ möglich wird<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> Vgl. WA 18, 178, 8–15: „Es gemanet mich dieser hohen kunst D. Carlstads eben wie der jenigen, die mit allegorijs umbgehen, Wilche S. Hieronymus ym Prologo den keucklern vergleicht, alls wenn ich aus Dietrich von Bern wollt Christum machen und aus dem Rysen mit dem er streytt den teuffel und aus dem zwarge die demut, aus sey-nem gefengnis den tod Christi, odder sonst yrgent eyn ritterspiel oder historien fur mich neme, da ich meyne gedancken an ubet und damit spielet, wie der gethan hat, der Ouidij Methamorphosin gantz auff Christum zogen hat“.

<sup>98</sup> WA TR 6, 308, 9–13 (Nr. 6989): „Münzer der tropirte mit dem 3. Capit. Johannis (scil. Joh 3,5; A.S.) auch also: ‚Nisi quis renatus fuerit ex aqua etc.‘ und sprach: ‚Aqua significat tribulationem, ut in illo loco: Intraverunt in animam meam aquae multae. Sententia ergo est: per tribulationes oportet nos ingredi in regnum coelorum.‘ Das thät Münzer“. Zur diesbezüglichen Auseinandersetzung Luthers mit den ‚Schwärmern‘ vgl. Ebeling, Evangelienauslegung (wie Anm. 4) 314–324.

<sup>99</sup> WA 14, 565, 5 f.

<sup>100</sup> WA 14, 565, 7–9.

<sup>101</sup> Dieser Aspekt scheint mir bei Ebeling, Evangelienauslegung (wie Anm. 4) wie

Wenn Luther also einerseits sagt, die Verheißungen müßten im eigentlichen Sinne genommen werden, die *circumstantiae promissionis* jedoch dürften allegorisiert werden, dann sagt er zweimal – aus verschiedenen Blickwinkeln – dasselbe. D.h. dann aber auch, daß nicht derjenige Gottes Verheißung beim Wort nimmt, der sie als eine Information über einen vor langer Zeit dem Volk Israel gegebenen Zuspruch ansieht, sondern nur derjenige, der sie als eine sich hier und jetzt vergleichzeitigende Rede Gottes an ihn liest. Wenn für Luther der buchstäbliche also nicht gleichbedeutend ist mit dem rein historischen Sinn, sondern immer schon *sensus literalis* pro me ist, dann hat dies zur Voraussetzung, daß die rein historisch bedingten Umstände allegorisch auszulegen sind: Die äußerliche Bedrohung Israels wird meine Anfechtung, die Wüste mein Lebensraum, ein gewisser Abschnitt aus der Geschichte Israels meine Zeit und nur darum auch Gottes *promissio* ‚fürchte dich nicht‘ Zusage an mich. D.h. in letzter Konsequenz: Die Allegorese ist nach Luther nicht nur ein den Literalsinn und die Lehre ausschmückendes und amplifizierendes *superadditum*. Vielmehr ist sie konstitutiv für das, was die *vera religio* ausmacht: die *applicatio*. Oder anders: Das ‚pro me‘ setzt die Allegorese der historischen Umstände, in denen eine überzeitlich gültige Verheißung Gottes ergangen ist, voraus. Insofern bilden *sensus historicus* und *sensus allegoricus* keine Alternative, sondern ersterer umfängt den letzteren, wie auch umgekehrt letzterer den ersteren in sich hält<sup>102</sup>. Nicht derjenige nimmt die göttlichen *promissiones* beim Wort, der sie historisiert, sondern lediglich der, der sie in seine Zeit und in seine Situation hinein allegorisiert und so mit dem betreffenden biblischen Text gleichzeitig wird. Daß die äußeren Umstände einer in der Zeit ergangenen *promissio* Gottes im übertragenen Sinne gelesen werden dürfen, hat damit zu tun, daß es zum Wesen der Verheißung gehört, daß Gott das Verheißene einem jeden, der glaubt, überträgt – überzeitlich.

Es kann nach Luther auch vorkommen, daß ein biblischer Text eine allegorische Auslegung geradezu erzwingt<sup>103</sup>. Es gibt ‚*allegoriae necessariae*‘<sup>104</sup>. In der Auslegung von Jes 9,3 merkt Luther an, daß diese Passage nur dann recht gelesen wird, wenn man sie dahingehend versteht, daß hier vom geistlichen Kampf Christi gegen Tod, Sünde und Gesetz gesprochen wird und nicht von einem gewöhnlichen Krieg. „*Allegorias non multum moror, nisi ubi necessitas hoc nos cogit. Hoc vero loco vel maxime est necessaria al-*

---

auch sonst in der Lutherforschung, insbesondere aber in den Lehrbüchern und Überblicksdarstellungen zu Luther doch etwas zu kurz zu kommen, während die Studien von Beisser (wie Anm. 19) und Reinitzer (wie Anm. 28) m.E. zurecht die bleibende bzw. neue Bedeutung der allegorischen Exegese bei Luther stärker berücksichtigen. Einen absoluten Bruch Luthers mit der Allegorese indes meint Reinke (wie Anm. 3) beobachten zu können.

<sup>102</sup> In eine ähnliche Richtung geht das, was Beisser beobachtet, wenn er sagt, „daß für Luther der Wortsinn die Möglichkeit des allegorischen Verständnisses nicht aussondern einschließt“ ([wie Anm. 19] 50).

<sup>103</sup> Vgl. hierzu z.B. Bornkamm (wie Anm. 3) 80 f. und Beisser (wie Anm. 19), bes. 48 f. 53.

<sup>104</sup> Vgl. z.B. WA 5, 480, 34 f. In der Auslegung von Ps 17,10 merkt Luther an: „*Literam nos deficit, ad Allegoriam ergo eundem est*“.

legoria. Significatur enim hic bellum spirituale, quia Propheta loquitur de occidenda et delenda morte, peccato et lege. Hoc totum bellum itaque accommodandum est ad spirituales Amalechitas ac reliquos hostes et ad Gideonem spirituales<sup>105</sup>. Um diese Interpretation zu stützen, zieht Luther eine weitere allegorische Exegese herbei. Die Erzählung davon, wie das von Gideon angeführte israelitische Heer mit Hilfe nur von Posaunen und Fackeln die Midianiter in die Flucht schlägt (Ri 7,16 ff.), dechiffriert Luther geistlich, wenn er, Jes 9,3 mit Ri 7 verbindend, sagt: „Tuba est proprie vox Euangelii. Dux est Filius ille datus et Puer nobis natus, ille ‚Gideon‘: abbreviator et ‚praecisior‘. Hic ducit exercitum. Quem et qualem exercitum? Apostolos et verbi ministros per orbem terrarum, – quibus armis instructos? Non gladio, non ferro, non flamma aliisve armis corporalibus, ut mundum his armis infestent, evertant ac vastent“<sup>106</sup>. Daß diese Lesart alttestamentlicher Texte dem Glauben analog ist, belegt Luther mit 2 Kor 10,3 f.: „Arma enim militiae nostrae“, inquit Paulus, „non carnalia sunt, sed potentia Deo etc.“<sup>107</sup>.

## VI. Ausblick

Jegliche Allegorese hat nach Luther also Christus als die Mitte der Schrift im Auge zu behalten und mit der Verkündigung der *iustificatio impii* kompatibel zu sein. Aber auch umgekehrt gilt: Jede alttestamentliche Erzählung, die einen geistlichen Bezug auf Christus nicht klar erkennbar enthält, ist vermittlels von allegorischer Deutung auf eben diese Mitte zu beziehen. Daher kann Luther sagen: „Oportet omnes historias referri ad Christum, si non aperte, tamen per allegoriam“<sup>108</sup>. Oder auch: „Oportet omnes scripturae loci de Christo intelligantur sive aperte sive in figura“<sup>109</sup>. Das haben – so Luther – schon die Apostel getan, und denjenigen, die mit der Verkündigung betraut sind, obliegt die Aufgabe, jenen mimetisch zu folgen<sup>110</sup>. Diesen Grundsatz exemplifiziert Luther ausführlich an alttestamentlichen Texten, u.a. anhand der Josephsgeschichte. Eine *necessitas* zu allegorischer oder typologischer Exegese besteht nach Luther jeweils auch dann, wenn der betr. Text selbst schon geistliche Interpretation eines anderen Bibeltexes betreibt. Denn in diesem Fall folgt der Ausleger ja nur dem Literalsinn.

Blickt man in die Geschichte der lutherischen Bibelexegese der nachreformatorischen Zeit, so findet man eine ganze Flut von Quellen, die sich der typologisch-allegorischen Interpretation des Alten Testaments, aber auch von Dingen der Natur u.ä. widmen. Ihnen allen gemeinsam ist die Überzeu-

<sup>105</sup> WA 40/III, 637, 19–23 (Enarratio capitis noni Esaiæ, 1546).

<sup>106</sup> WA 40/III, 637, 32–37. Vgl. WA TR 1, 136 (Nr. 335).

<sup>107</sup> WA 40/III, 637, 37 f.

<sup>108</sup> WA 20, 354, 34 f. (Predigten des Jahres 1526).

<sup>109</sup> WA 15, 413, 4 f. (Predigten des Jahres 1524).

<sup>110</sup> Darum sagt Luther zu Sach 9,16: „Atque ad hunc ritum Nazaraeorum, immo ad omnia sacrificia, comestiones, festa, breviter ad omnes cerimonias legis alludit hic propheta et per allegoriam omnia ad Christum refert, id quod faciunt veri praecones verbi et apostoli“ (WA 13, 633, 33 – 634, 3).

gung, daß derjenige, der vom Alten Testament als ‚viva vox evangelii‘ spricht und sich die Mimesis der sich in die Sinnlichkeit und Bildwelt inkarnierenden Sprache Gottes zum Programm macht, hiermit auch hermeneutisch in der Auslegungspraxis ernstzumachen hat. So entstand eine nahezu unüberschaubare Menge von Schriften, die die allegorische und typologische Exegese zum Gegenstand haben und sich durchgehend auf Luther als den Begründer einer Hermeneutik der Interkontextualität beider Testamente berufen. Luther wird dabei nicht als solcher angesehen, der die figürliche Bibelinterpretation als eine bloße Randerscheinung bezeichnet hätte, vielmehr als derjenige, der durch seine Theologie und Hermeneutik einen sachgemäßen Blick für die vielfältigen Möglichkeiten der typologischen und allegorischen Interpretation überhaupt erst eröffnet hat. Ziel dieser oft handbuchartigen Werke war es u.a., den Pfarrern Material an die Hand zu geben, damit diese dem ersten Kanonteil, auch und v.a. in ihrer Tätigkeit als Prediger neutestamentlicher Texte, das notwendige Augenmerk im Sinne einer gesamtbiblischen Hermeneutik zu schenken im Stande seien. Zu nennen wären in diesem Zusammenhang (weitgehend wohl unbekannt) Namen wie Caspar Goldturm, Jacob Hertel, Nikolaus Erich, Michael Sachse, Wilhelm Bidembach u.v.a. Die Aufarbeitung dieser Tradition<sup>111</sup> ist ein dringendes Desiderat der Forschung<sup>112</sup>, zumal man recht häufig der These begegnet, Luthers Schüler hätten sich grundsätzlich von der typologischen und allegorischen Exegese distanziert<sup>113</sup>. Zudem würde auf diese Weise ein nicht unwichtiges Teilstück der Lutherrezeption und der lutherischen Auslegungsgeschichte in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert Erhellung finden, von der auch eine Stimulanz für eine solche Lutherforschung ausgehen dürfte, die die Art und Weise, wie Luthers Erben mit der Hermeneutik des Reformators umgegangen sind, für ihre eigenen Fragestellungen fruchtbar macht.

<sup>111</sup> Einen wichtigen Anstoß hierzu gibt: Reinitzer (wie Anm. 28). Vgl. auch ders., Zur Herkunft und zum Gebrauch der Allegorie im ‚Biblich Thierbuch‘ des Hermann Heinrich Frey. Ein Beitrag zur Tradition evangelisch-lutherischer Schriftauffassung, in: Walter Haug (Hrg.), Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978 (= Germanistische Symposien, Berichtsbände 3), Stuttgart 1979, 370–387.

<sup>112</sup> Ich plane, mich zu dieser Thematik in näherer Zukunft ausführlicher zu äußern.

<sup>113</sup> Wenn man die lutherischen Theologen der zweiten Hälfte des 16. und des beginnenden 17. Jahrhunderts, ihren eigenen Anspruch ernstnehmend, als Rezipienten und Schüler Luthers interpretiert, wird man kaum sagen können: „An seinen Schülern hat sich Luthers Stellung zur Allegorese dahin ausgewirkt, daß sie die Allegorese nicht gebrauchten“ (Ebeling, Evangelienauslegung [wie Anm. 4] 89). Ähnlich auch Brecht (wie Anm. 19) 145: „Die Zurückhaltung gegenüber der Typologie nahm nicht nur bei Luther selbst zu, sondern wurde von seinen Schülern weitergeführt, wie sich auch an der von ihnen herausgegebenen Genesisvorlesung zeigt“.

# Theologie und Zeitgeist

## Beobachtungen zum Siegeszug der Methode des Petrus Ramus am Beginn der Moderne

Von Christoph Strohm

Im Jahre 1573 erschien in der Offizin des Basler Druckers Peter Perna ein Buch mit dem Titel *Ciceronianus*<sup>1</sup>. Wer das Buch gekauft hatte und aufschlug, entdeckte eine auffällige Neuerung. Gleich auf den ersten Seiten stieß man auf eine Tafel, in der die Biographie Ciceros graphisch dargestellt war. Das Schema besteht größtenteils aus Dichotomien, zuerst der von Leben und Tod Ciceros. Das Leben wird dann wiederum aufgeteilt in Geburt, Eltern und Vaterland auf der einen Seite sowie Studien, Lehren und Werk auf der anderen Seite. Letztere sind wiederum eingeteilt in Kindheit, Jugend, Mannesalter und Greisenalter, wobei Jugend und Mannesalter weiter untergliedert werden, letzteres in das Erlangen öffentlicher Ämter einerseits und die Taten nach der Zeit des Konsulats andererseits. In entsprechender Weise verästelt sich die graphische Darstellung noch weiter<sup>2</sup>.

Diese fast zwanghaft anmutende Schematisierung findet sich auch in den meisten der vielen anderen Schriften des Verfassers, des Pariser Professors Pierre de la Ramée, lat. Petrus Ramus<sup>3</sup>. Zumeist erst von den Herausgebern der Schriften hinzugefügte Schaubilder sollten die innere Stringenz und Ordnung der Ausführungen sichtbar machen. Ramus' gesamtes, umfassendes Werk diene einem Ziel: Im Sinne der humanistischen Kritik an dem maroden Bildungswesen und einem abseitigen scholastischen Wissenschaftsbetrieb sollte eine Alternative aufgezeigt werden. Der spitzfindigen

---

<sup>1</sup> Petrus Ramus, *Ciceronianus*, hrg. von Ioannes Thomas Freigius, Basel 1573; vgl. auch die Erstausgabe: *Petri Rami, regii eloquentiae et philosophiae professoris, Ciceronianus, ad Carolum Lotharingum Cardinalem*, Paris 1557; zu weiteren Ausgaben vgl. Walter J. Ong, *Ramus and Talon Inventory. A Short-Title Inventory of the Published Works of Peter Ramus (1515–1572) and of Omer Talon (ca. 1510–1562) in their Original and in their Various Altered Forms, with Related Material*, Cambridge/MA 1958, 296–299. Zweck des Werkes ist es, anhand von Ciceros Werdegang und Lebensweg Ziele und Methoden der Erziehung zu erläutern.

<sup>2</sup> Das Schema ist abgedruckt in: Walter J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge/MA (1958)<sup>2</sup>1973, 31.

<sup>3</sup> Eine Übersicht über die Werke und ihre verschiedenen Ausgaben bietet: Ong, *Inventory* (wie Anm. 1).

scholastischen Syllogistik sollte die wahre, aus den Traditionen der antiken Rhetorik gespeiste Dialektik entgegengestellt werden. Von einer solchermaßen erneuerten Dialektik ausgehend, versuchte Ramus den gesamten Stoff der artes liberales zu ordnen und mit Hilfe immer neuer, zumeist dichotomischer Einteilungen zu gliedern<sup>4</sup>.

Dieses auffällige Bestreben, das Wissen der Zeit mit Hilfe einer visualisierbaren und zugleich stark simplifizierenden Logik<sup>5</sup> darzustellen, blieb keineswegs eine skurrile Episode der Geschichte. Vielmehr war den Schriften des Petrus Ramus eine außerordentliche Wirkung beschieden, die diesen zum einflußreichsten Logiker der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts machte<sup>6</sup>. Allein seine Dialektik erlebte in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts fast 250 Ausgaben. Von seinem gesamten Schrifttum wurden in diesem Zeitraum mehr als 750 separate Drucke angefertigt<sup>7</sup>. In den verschiedenen Wissensgebieten führten zahlreiche Schüler sein Werk mehr oder weniger eigenständig fort. Dies ging so weit, daß sogar Bücher gedruckt wurden, die von Anfang bis Ende nur aus dichotomisch untergliederten graphischen Darstellungen bestanden<sup>8</sup>. Ramus traf mit seinen Lehren offensichtlich den Geist seiner Zeit. Seine Logik schien

<sup>4</sup> Fast alle Fächer des Triviums, des Quadriviums und der höheren Studien wurden in dieser Weise systematisch und graphisch darstellbar abgehandelt (vgl. die Auflistung in: Ong, *Inventory* [wie Anm. 1] 37–45). Neben einzelnen Werken zur Grammatik (zuerst 1559), Rhetorik (zusammen mit Omer Talon 1545 bzw. 1548), Dialektik (zuerst 1543), Mathematik (Arithmetik 1555; Algebra 1560; Geometrie 1569; vgl. dazu J.J. Verdonk, *Petrus Ramus en de wiskunde* [= Van Gorcum's historische bibliotheek 81], Assen 1966), Physik (1565), Metaphysik (1566) und Ethik (*Liber de moribus veterum Gallorum*, 1559) hat Ramus 1569 auch eine umfassende systematische Gesamtdarstellung unter dem Titel *Scholae in liberales artes* vorgelegt (ND Hildesheim-New York 1970). Aus dem Bereich der höheren Studien liegt nur ein ausgeführtes Werk zur Theologie (siehe unten Anm. 29) vor. Darstellungen der Jurisprudenz und der Medizin verhinderte vermutlich nur sein früher Tod (vgl. Frank Pierrepont Graves, *Peter Ramus and the Educational Reform of the Sixteenth Century*, New York 1912, 202).

<sup>5</sup> Entsprechend negativ sind die Beurteilungen, die Ramus' Logik erfahren hat. „Ramus stellt in der Logik einen kaum noch zu unterbietenden Tiefpunkt dar. Sein Vorwurf gegen Aristoteles, er sei ein Schwätzer (*loquax*), fällt mit viel mehr Recht auf ihn selbst zurück“. Walter Michel, *Der Herborner Philosoph Johann Heinrich Alsted und die Tradition*, Diss. phil. Frankfurt a.M. 1969, 54. – Vgl. auch Carl von Prantl, *Über Petrus Ramus*, in: *Sitzungsberichte der philosoph.-philolog. u. histor. Classe der k.b. Akademie der Wissenschaften zu München*, Jg. 1878, Bd. II, Heft 2, 157–169; Joseph M. Bochénski, *Formale Logik* (= *Orbis Academicus* III/2), Freiburg i.Br.-München <sup>7</sup>1978, 298 f.

<sup>6</sup> In dieser Weise ist das Urteil Wilhelm Totoks zu präzisieren. Vgl. ders., *Handbuch der Geschichte der Philosophie III: Renaissance*, Frankfurt a.M. 1980, 418: „Ramus gilt als einflußreichster Logiker des 16. Jahrhunderts.“

<sup>7</sup> Vgl. Ong, *Method* (wie Anm. 2), 5; vgl. auch Joseph S. Freedman, *The Diffusion of the Writings of Petrus Ramus in Central Europe, c. 1570 – c. 1630*, in: *RenQ* 46 (1993) 98–152.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Georg Andreas Fabricius, *Thesaurus philosophicus sive Tabulae totius philosophiae Systema Praeceptis et Exemplis Artium tam generalium quam specialium praxi et historica institutione complectens*, Braunschweig 1624; George Downame, *An Abstract of the Duties Commanded, and Sinnes Forbidden in the Law of God*, London 1620.

den Bedürfnissen der Zeit in besonderer Weise zu entsprechen. Erst die Ausbreitung der cartesianischen Philosophie seit dem zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts brachte dann einen raschen Abbruch ihrer Rezeption<sup>9</sup>.

Auch in der Theologie wurde die Logik des Petrus Ramus schnell wirksam. Wo man nicht durch eine starre Tradition, durch Vorbehalte gegen den reformierten Protestantismus Ramus oder sogar durch ausdrückliches obrigkeitliches Verbot gehindert war, nutzte man sie für die Darstellung der christlichen Lehre<sup>10</sup>. Dies trifft insbesondere für die reformatorischen Kirchen zu, die sich erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts formierten. Der in den zwanziger Jahren entstandene lutherische Teil des Protestantismus hatte durch Melancthon schon eine umfassende methodische Grundlegung erfahren, so daß hier der Ramismus weniger wirksam wurde. Doch auch hier erlangte die Methode des Petrus Ramus in der modifizierten Form des Semiramismus oder Philipporamismus eine beachtliche Verbreitung<sup>11</sup>.

Wie läßt sich die erstaunliche Wirkung der Philosophie bzw. Methode des Petrus Ramus gerade im reformierten Teil des Protestantismus, d.h. des Calvinismus und Puritanismus, erklären? Die bislang gegebenen Antworten bleiben unbefriedigend<sup>12</sup>. Es reicht nicht, im Rahmen eines theologiegeschichtlichen Erklärungsmodells nach der Übereinstimmung einzelner Inhalte der reformierten Theologie mit ramistischen Anliegen zu suchen. Damit wird man in keiner Weise der Attraktivität ramistischer Logik auch außerhalb des reformierten Protestantismus gerecht. Zudem bediente man sich ihrer keineswegs nur in der Theologie, sondern gleichfalls in der Jurisprudenz und anderen Wissenschaften, um dem Bedürfnis nach Systematisierung nachzukommen<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Die Zahl der Nachdrucke und Bearbeitungen der ramistischen Dialektik erreichte in den beiden letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Schwerpunkte der Ausbreitung waren calvinistisch beeinflusste Länder, insbesondere Deutschland und England.

<sup>10</sup> Verbote der ramistischen Logik an Hochschulen im Bereich der lutherischen Reformation: 1591 Leipzig, 1597 Helmstedt, 1603 Wittenberg. Im Großherzogtum Mecklenburg sah man sich sogar noch im Jahre 1662 genötigt, das 1602 erlassene Verbot zu wiederholen; vgl. Peter Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921 [ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 135 f.]. In Spanien, dem ersten Land außerhalb Frankreichs, in dem der Ramismus sich ausbreitete, machte die Inquisition dem bald ein Ende; vgl. Ong, *Method* (wie Anm. 2) 305.

<sup>11</sup> Vgl. Riccardo Pozzo, Ramismus, Semiramismus, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992) 16 f.; Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit I: 1500–1640*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 178–188.

<sup>12</sup> So hat W.J. Ong den großen pädagogischen Nutzwert als wesentlichen Grund für die umfassende Rezeption der Werke des Ramus genannt; vgl. ders., *Method* (wie Anm. 2) 306. Vgl. auch die Erläuterung Wilhelm H. Neusers: „Seiner Einfachheit und seiner Gegnerschaft zum Aristotelismus verdankt er seine Verbreitung“; ders., *Dogma und Bekenntnis der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, in: *HDThG II*, Göttingen 1980 [Studienausgabe 1988], 315–329. Vielfach wird ferner der Sachverhalt genannt, daß Ramus' Tod als Märtyrer der evangelischen Sache sein Ansehen in der reformierten Welt enorm gefördert habe.

<sup>13</sup> Vgl. z.B. die Äußerung G. Tanners aus dem Jahre 1567: „... in omnibus artibus et disciplinis tabulas requirimus“; zitiert in: Roderich Stintzing, *Geschichte der deutschen*

Das Phänomen des Ramismus *insgesamt* und seiner umfassenden Aufnahme in der reformierten Theologie *im besonderen* am Ende des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts läßt sich nur erfassen, wenn man es *auch* als Ausdruck des Zeitgeistes versteht und diesen auf dem Hintergrund der besonderen Zeitumstände beschreibt<sup>14</sup>. Ich will das im Folgenden in vier Gedankengängen herausarbeiten. Ein erster wird mit ein paar Strichen Leben und Werk des Petrus Ramus zu skizzieren versuchen. Dann folgen exemplarische Bemerkungen zur Wirkung des Ramismus in der reformierten Theologie sowie drittens in der Jurisprudenz und anderen Wissenschaften. Ein vierter Gedankengang wird schließlich den Zeitgeist, der die enorme Ausbreitung des Ramismus ermöglichte, beschreiben.

### 1. Bemerkungen zu Ramus' Leben und Werk<sup>15</sup>

Petrus Ramus wurde 1515 in dem pikardischen Dorf Cuts nahe Noyon, dem Geburtsort Calvins, geboren. Er entstammte einer verarmten Adelsfamilie, der Vater war Kohlenbrenner. Nach dem Schulbesuch in seinem Heimatort gelang es Ramus im Alter von ungefähr zwölf Jahren, nach zwei vergeblichen Versuchen in das Collège de Navarre in Paris aufgenommen zu werden. Das Studium war ihm nur möglich, indem er sich als Diener eines reichen Mitschülers verdingte. Immerhin machte er hier für seinen weiteren Lebensweg wichtige Bekanntschaften, vor allem mit dem späteren Kardinal Charles de Guise<sup>16</sup>. Im Alter von 21 Jahren schloß Ramus 1536 sein Studium mit dem Grad des Magister artium ab.

Die beiden ersten, im Jahre 1543 erschienenen Veröffentlichungen richteten sich gegen die Art, wie die Dialektik in Paris gelehrt wird, und gegen die Rolle, die Aristoteles als der entscheidenden Autorität dabei zukommt<sup>17</sup>.

---

Rechtswissenschaft, Bd. I, 1. Abt. (= Geschichte der Wissenschaften in Deutschland 18), München-Leipzig 1880 [ND 1957] 149.

<sup>14</sup> Zum Begriff „Zeitgeist“ vgl. Hans-Joachim Schoeps, Was ist und was will die Geistesgeschichte? Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung, Göttingen <sup>2</sup>1970, 15–32.

<sup>15</sup> Vgl. auch Christoph Strohm, Ramus, Petrus, in: TRE 28 (1997) 129–133 hier 132 f. neuere Literatur zu Ramus.

<sup>16</sup> Sein Studium umfaßte den traditionellen Fächerkanon der sieben freien Künste, ohne daß schon besondere Veränderungen infolge humanistischer Reformbemühungen nachweisbar sind. Auch im Blick auf Ramus' Lehrer sind keine charakteristischen humanistischen Einflüsse bekannt. Johann Sturm, der von 1529 bis 1538 in Paris lehrte und dort Rudolf Agricolas *De inventione dialectica* mit ihrer Verknüpfung von Rhetorik und Dialektik bekannt machte, scheint nicht zu seinen Lehrern gehört zu haben.

<sup>17</sup> Petrus Ramus, *Dialecticae institutiones. Aristotelicae animadversiones*. Faksimile-Neudruck der Ausgaben Paris 1543, mit einer Einleitung von Wilhelm Risse, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964. Die von seinem Biographen Johann Thomas Freigius überlieferte Magisterthese „Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse“ darf nicht überbewertet werden. Sie ist eher dem Interesse entsprungen, eine pointierte These auf sophistische Weise zu verteidigen, als der frühe Ausgangspunkt eines fundamentalen Antiaristotelismus, der charakteristisch nicht nur für Ramus' Werk, sondern auch

Ramus wirft Aristoteles und seinen Nachfolgern ein völliges Mißverstehen der Logik vor. Er selbst habe zwar als Student die Logik nach Aristoteles gelernt, deren Sinn aber erst mit Hilfe der Sokratischen Dialoge begriffen<sup>18</sup>. Die beiden Schriften von 1543 wurden als grundsätzliche Infragestellung des Lehrbetriebs wahrgenommen und lösten sogleich heftige Gegenreaktionen aus<sup>19</sup>. Franz I. setzte eine Untersuchungskommission ein, aufgrund deren Arbeit am 1. März 1544 ein königlicher Beschluß erging. Ramus dürfe zukünftig ohne besondere königliche Genehmigung auf dem Gebiet der Philosophie weder lehren noch veröffentlichen. Unmittelbare Folge dieses Verbotes war, daß Ramus seine Lehrtätigkeit nun stärker auf die antiken Klassiker und die Mathematik<sup>20</sup> verlagerte. Das Publikationsverbot suchte er dadurch zu umgehen, daß er nun unter dem Namen seines Kollegen und Freundes Omer Talon (Audomarus Talaeus) zu publizieren begann<sup>21</sup>. Nach dem Tode Franz' I. im Jahre 1547 hob der neue König Heinrich II. auf Fürsprache von Ramus' altem Studienkollegen Charles de Guise hin das Veröffentlichungsverbot auf. 1551 wurde Ramus Mitglied des Kreises der vom König ernannten Professoren, den Franz I. ins Leben gerufen hatte und aus dem das Collège de France erwuchs<sup>22</sup>.

Am Beginn der sechziger Jahre geriet Ramus zwischen die Fronten der beginnenden Religionskriege<sup>23</sup>. Schon im Zuge seiner Bemühungen um

---

für den gesamten Ramismus gewesen sei; vgl. Ong, *Method* (wie Anm. 2) 36–41; Risse, *Logik* (wie Anm. 11) 123.

<sup>18</sup> Die *Aristotelicae animadversiones* bieten im Ansatz bereits die später oft wiederholten, zum Teil aber auch wieder zurückgenommenen Vorwürfe gegen den Stagiriten: „1. Aristoteles sei dunkel und unverständlich; 2. der Text seiner erhaltenen Schriften sei verderbt, ihre Echtheit zweifelhaft; 3. bei ihm fehlen die Definition und die Einteilung der Logik; 4. die inventio fehle bei ihm, seine Topik sei falsch; 5. die universalia seien unnützlich; 6. die wahren Kategorien seien die loci, nicht die aristotelischen Kategorien; 7. die aristotelische Urteilslehre und Syllogistik sei durch die Modalitäten, die reductio ad impossibile und die conversio entstellt; 8. der Beweis sei nicht der wesentliche Inhalt der Logik; und 9. Aristoteles vermenge Logik und Rhetorik“. Risse, *Logik* (wie Anm. 11) 141 f., dort Nachweise.

<sup>19</sup> Vor allem der humanistische Peripatetiker Antonius Goveanus verteidigt Aristoteles gegen den Vorwurf, er habe die Logik verdorben, nachdem Platon und andere die richtigen Grundlagen gelegt hätten; vgl. ders., *Pro Aristotele responsio adversus P. Rami calumnias*, Paris 1543.

<sup>20</sup> Vgl. Verdonk, *Petrus Ramus en de wiskunde* (wie Anm. 4); Philippe Desan, *Naissance de la méthode* (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes), Paris 1987, 65–89.

<sup>21</sup> So erschien die Neuausgabe der Dialektik, die *Dialecticae institutiones* von 1546, unter Talons Namen; vgl. Ong, *Inventory* (wie Anm. 1) 49 f.

<sup>22</sup> Im Jahre 1545 war Ramus an das Collège de Presles gewechselt. Als 1565 Pascal Duhamel starb, wurde er dessen Nachfolger als Dekan der „lecteurs du roy en l'université de Paris“. Innerhalb dieses humanistisch inspirierten Kreises hatte Ramus Rhetorik und Philosophie zu lehren. Weiterhin zugleich als Leiter des Collège de Presles tätig, widmete sich Ramus der Studienreform an der Universität in Paris.

<sup>23</sup> So mußte er sich 1562/63 in königlichen Schutz nach Fontainebleau begeben.

<sup>24</sup> In einem Brief an seinen früheren Förderer Charles de Guise aus dem Jahre 1570 nennt er als Zeitpunkt des Wechsels das Religionsgespräch von Poissy 1561 (in französ.

eine Reform des Studiums verdächtigt, heimlicher Anhänger des Protestantismus zu sein, hat er sich diesem wohl Anfang der sechziger Jahre bewußt zugewandt<sup>24</sup>. Sein Tod im Zuge der Massaker an den Protestanten während der Pariser Bluthochzeit vom August 1572 machte ihn zum Märtyrer der protestantischen Sache<sup>25</sup>.

Es ist aus verschiedenen Gründen ausgesprochen schwierig, den Charakter der ramistischen Logik auf den Punkt zu bringen. *Zum einen* hat Ramus seine Dialektik zwischen dem ersten Entwurf von 1543 und der letzten Darstellung von 1572 mehrfach tiefgreifend umgestaltet<sup>26</sup>. Schon von den Zeitgenossen wurde die damit verbundene Uneindeutigkeit und Widersprüchlichkeit heftig kritisiert.

*Zum anderen* vermischen sich in seinem Werk gegenläufige Interessen und Tendenzen. Einerseits teilt Ramus mit dem Humanismus die Intention, die rhetorischen Traditionen der Antike für die Erneuerung der Dialektik

---

Übers. abgedr. in: Charles Waddington, Ramus. Sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris 1855 [ND Genf 1969], 135). Als Ramus 1568 in der Funktion eines königlichen Beauftragten zu einer zweijährigen Reise nach Deutschland und in die Schweiz aufbrach, war der Übergang jedenfalls vollzogen. Die Reise führte ihn ins Rheintal, nach Basel, Zürich, Bern und schließlich auch Genf, in Deutschland neben Straßburg und Heidelberg auch nach Augsburg und Nürnberg. Überall hielt er Vorlesungen und trug so selbst dazu bei, auch in Deutschland und der Schweiz ramistisches Gedankengut zu etablieren. Von Theodor Beza in Genf wegen seines Antiaristotelismus befehdet, wurde er auch von der französischen Nationalsynode in Nîmes 1572 wegen seines Engagements für eine stärkere Beteiligung der Laien an der Leitung der Kirche verurteilt. Ramus hatte sich der Kritik Jean Morély's an der Genfer „Konsistorialaristokratie“ und der Stärkung der Autorität der Pastoren auf Kosten der Laien und der weltlichen Gewalt angeschlossen, ohne daß man ihn deshalb als Protagonisten einer demokratisch ausgerichteten Kirchenordnung in Anspruch nehmen kann. Vgl. Philippe Denis / Jean Rott, Jean Morély (ca 1524 – ca 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'église (= THR 278), Genf 1993, 66–70.

<sup>25</sup> Die königliche Anweisung, ihn von den Protestantenverfolgungen auszunehmen, konnte Ramus nicht schützen. Die häufig geäußerte Auffassung, daß sein alter Gegner Jacques Charpentier für die Tat mitverantwortlich gewesen sei (vgl. Waddington, Ramus [wie Anm. 24] 258–283), läßt sich nicht belegen. Zu Ramus' Auseinandersetzung mit jenem vgl. Sylvain Matton, *Le face à face Charpentier-La Ramée à propos d'Aristote*, in: RSPHTh 70 (1986) 67–86.

<sup>26</sup> So verwandelt sich zum Beispiel die frühe scharfe Abgrenzung gegen Aristoteles später in partielle Zustimmung. Zu den verschiedenen Auflagen und ihren Veränderungen vgl. Ong, *Method* (wie Anm. 2) 30–33; Risse, *Logik* (wie Anm. 11) 144–163, bes. 162; Nelly Bruyère, *Méthode et dialectique dans l'oeuvre de La Ramée. Renaissance et âge classique* (De Petrarque à Descartes 45), Paris 1984, 2–201; zu Ramus' Werk vgl. ferner Michel Dassonville, *La genèse et les principes de la dialectique de Pierre de La Ramée*, in: RUO 23 (1953) 322–359; Reijer Hooykaas, *Humanisme, science et réforme. Pierre de la Ramée (1515–1572)*, Leiden 1958; Neal W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, New York 1960, 129–163; Galina Pavlovna Matvievskaia, *Ramus 1515–1572*, Moskau 1981; Kees Meerhoff, *Rhétorique et poétique au XVI<sup>e</sup> siècle en France*. Du Bellay, Ramus et les autres (= SMRT 36), Leiden 1986, 25–45 145–330; Wilhelm Risse, *Petrus Ramus und sein Verhältnis zur Schultradition*, in: RSPHTh 70 (1986) 49–65; George Huppert, *Petrus Ramus. The Humanist as philosophe*, in: MLQ 51 (1990) 208–223; Richard R. Dickson, *Ramism and the Rhetorical Tradition*, PhD-Diss. Duke Univ. 1992.

fruchtbar zu machen<sup>27</sup>. Andererseits geht Ramus' zum Statischen neigender Einteilungslogik das Dialogische völlig verloren. Zu Recht hat Walter J. Ong seiner grundlegenden Arbeit über Ramus den Untertitel „From the Art of Discourse to the Art of Reason“ gegeben<sup>28</sup>. Nicht argumentatives Vorschreiten mit Hilfe rechter Schlußfolgerungen ist Ramus' Methode, sondern eine Art Sezieren der menschlichen Vernunft, die unmittelbar die Gesetzmäßigkeit der Welt in ihrer mathematischen Ordnung widerspiegelt.

Zum dritten wird die Charakterisierung der ramistischen Logik dadurch erschwert, daß ihre theoretisch entfaltete Konzeption bei der Darstellung der einzelnen Stoffe nicht immer konsequent angewendet wird. So läßt Ramus sich in seiner Darstellung der Theologie, den 1576 postum veröffentlichten *Commentariorum de religione Christiana libri quatuor*, den äußeren Aufbau durch das traditionelle Katechismus-Schema (Credo, Dekalog, Vaterunser, Sakramente) vorgeben<sup>29</sup>. Die aus seiner Konzeption der Logik folgenden dichotomischen Einteilungen erlangen nur bedingt gliedernde Bedeutung.

Nimmt man die letzte zu Lebzeiten Ramus' im Jahre 1572 erschienene Ausgabe der Dialektik<sup>30</sup> zur Hand, so zeigt sich das – auch für die Wirkungsgeschichte – entscheidende Charakteristikum: die Zurückdrängung der in der Scholastik hochentwickelten und formalisierten Schlußfolgerungslehre durch eine Methode des Definierens und (zumeist dichotomischen) Einteilens. *Definitio* als Klärung des Wesens einer Sache und *divisio* als Bestimmung der Arten einer Gattung bzw. der Teile eines Ganzen bilden den Inhalt der ramistischen *Methode*, die an die Stelle der traditionellen, aristotelisch bestimmten Syllogistik tritt. Diese Methode des Definierens und Einteilens steht im Zentrum der Logik des Petrus Ramus und wurde zum Ausgangspunkt der immer stärker schematisierenden Darstellungen seiner Anhänger. Hieraus ergibt sich auch ihr streng deduktiver Charakter. Das induktive

<sup>27</sup> Ramus folgt hier wie viele andere Humanisten der 1515, 35 Jahre nach dem Tode des Verfassers erschienenen Schrift *De inventione dialectica* des Gelehrten, Malers und Musikers Rudolf Agricola (*De inventione dialectica libri tres*. Drei Bücher über die *Inventio dialectica*. Auf der Grundlage der Edition von Alardus von Amsterdam [1539]. Kritische, lat.-dt. Ausg. von Lothar Mundt [= Frühe Neuzeit 11], Tübingen 1992). Im Gegensatz zur scholastischen Dialektik, in der alles auf die Syllogistik konzentriert war, legt Agricola das Gewicht auf die *inventio*, ein Begriff, der aus der antiken Rhetorik Ciceros und Quintilians stammt. Die im traditionellen Sinne eigentliche Dialektik, das *iudicium*, tritt bei Agricola dagegen zurück. Ramus ersetzt die Syllogistik innerhalb des *iudicium* durch seine „Methode“. Besonderes Gewicht legt Ramus ferner auf die Abgrenzung der *loci* von den aristotelischen Kategorien. Vgl. Risse, *Logik* (wie Anm. 11) 128–130; vgl. auch Nelly Bruyère, *Le statut de l'invention dans l'oeuvre de La Ramée*, in: *RSPTh* 70 (1986) 15–24.

<sup>28</sup> Siehe oben Anm. 2

<sup>29</sup> Petrus Ramus, *Commentariorum de religione Christiana, libri quatuor* ... Eivsdem vita a Theophilo Banosio descripta, Frankfurt a.M. 1576 [ND Frankfurt a.M. 1969]; vgl. dazu Paul Lobstein, *Petrus Ramus als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie*, Straßburg 1878.

<sup>30</sup> Vgl. Petrus Ramus, *Dialecticae libri duo*, Paris 1572.

Verfahren, das von Einzelbeobachtungen ausgeht und zu allgemeinen Aussagen gelangt, spielt nur eine ganz nebensächliche Rolle<sup>31</sup>.

Mit diesem Verfahren, das bei den allgemeinen Definitionen einsetzt und dann mit Hilfe immer neuer, zumeist dichotomischer Aufteilungen zu den Einzelheiten fortschreitet, sieht Ramus sein entscheidendes Anliegen verwirklicht, nämlich den jeweiligen Wissensstoff in klarer Ordnung zu präsentieren<sup>32</sup>. Eben damit haben reformierte Theologen wie zum Beispiel Johann Piscator dann auch ihren Rückgriff auf die ramistische Methode begründet<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> In der ersten Ausgabe der Dialektik hatte Ramus die mit seiner Methode verbundene Annahme von dem menschlichen Verstand evidenten Axiomen mit dem Verweis auf dem Verstand von Gott eingegebene Ideen platonisch begründet. Auch wenn er die platonische Begründung in den späteren Ausgaben der Dialektik wieder aufgibt, bleibt die naive Ineinssetzung von Verstandesprinzipien und Gesetzmäßigkeiten der Welt, von Denken und Sein, grundlegend für Ramus' Logik. Die dritte Stufe des *iudicium* vermittelt die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der Welt in ihrer mathematischen Ordnung und damit in die letzten Fundamente allen Denkens und Seins; vgl. Ong, *Method* (wie Anm. 2) 186–190 205–207. Sie entfällt in der zweiten, 1546 unter dem Namen Talons erschienenen Ausgabe der Dialektik – vermutlich eine Folge der Kritik Antonius Goveanus', der sie in den Bereich der Metaphysik verwiesen hatte. Anstelle der platonisch-metaphysischen tritt später eine aristotelische, inhaltslogische Begründung in Gestalt der *Lex veritatis* oder *Lex necessitatis universalis*, der *Lex justitiae* oder *Lex necessitatis cognationis* und der *Lex sapientiae* oder *Lex necessitatis proprietatis*; vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Topica universalis*. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft (= *Paradeigmata* 1), Hamburg 1983, 48.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. *Petri Rami Professoris Regii, et Audomari Talaei collectaneae Praefationes, Epistolae, Orationes* (Pierre de la Ramée / Omer Talon, *Œuvres diverses publiées par Nicolas Bergeron*), Paris 1577 [ND Genf 1971], 16 f. 22 30 f. 33 38 91 103 106 116 127 171 176. W. Schmidt-Biggemann hat zu Recht betont, daß der Ramismus über Erasmus' thematisch organisierte Sammlungen hinaus die Argumente, die als Ergebnis der Invention entstanden waren, zuerst in eine *Ordnung* gebracht habe. „Er steigerte damit die Disponibilität von Wissen und löste das Wissen zugleich auch tendenziell von der Autorität der Bibel und der Antike“; Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* (wie Anm. 31) 53.

<sup>33</sup> Piscator verteidigt Ramus' Logik in einem Brief vom 25. März 1594 gegen dessen Kritik mit dem Argument, daß sie Klarheit und Ordnung gewährleiste; vgl. Ernst Salomon Cyprian (Hrg.), *Clarorum virorum epistolae CXVII e bibliothecae Gothanae autographis*, 1714, Nr. 43, zitiert in: Jürgen Moltmann, Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen (= *Hospitium Ecclesiae*. Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte 2), Bremen 1958, 128, Anm. 81. In ähnlicher Weise argumentiert eine unter dem Pseudonym Guilielmus Tempellus zuerst in England erschienene Schrift gegen die Feinde der ramistischen Methode; vgl. Guilielmus Tempellus, *Admonitio Francisci Mildapetti Navarreni ... de unica P. Rami methodo ...*, (London 1580) Frankfurt a.M. 1589, bes. 79.

## 2. Die Aufnahme der Methode des Petrus Ramus in der reformierten Theologie

Ramus selbst hat das Programm einer Darstellung aller biblischen Loci, die nicht einfach alphabetisch aufgebaut, sondern „methodico ordine constructum“ sein sollte, formuliert<sup>34</sup>. Seine eigene, am traditionellen Katechismus-Schema orientierte Darstellung der Theologie wird, wie angedeutet, diesem Anspruch kaum gerecht. Gleichwohl geht Ramus im Sinne seiner Methode von einer Definition der Theologie insgesamt aus und spezifiziert diese dann mit Hilfe dichotomischer Einteilungen. Ganz im Sinne des Humanismus wird die Theologie als „doctrina bene vivendi“ definiert<sup>35</sup>. Sie wird aufgeteilt in doctrina und disciplina, die doctrina wiederum in Glaube und Werke des Glaubens. Die Werke des Glaubens sind auf der einen Seite Gehorsam und Gebet, auf der anderen Seite die Sakramente<sup>36</sup>. Das ethische Interesse und insbesondere die Sakramentslehre weisen auf den starken Einfluß der Theologie Zwinglis bzw. Bullingers, den Ramus auf einer Reise durch Deutschland und die Schweiz Ende der sechziger Jahre kennen- und schätzensgelernt hatte<sup>37</sup>. Ansonsten findet sich in dem Werk wenig Herausragendes und Spezifisches<sup>38</sup>.

Der Einfluß zwinglianischer bzw. Bullingerscher Theologie und das humanistisch-ethische Interesse haben Jürgen Moltmann in seinem grundlegenden Aufsatz über die *Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus* dazu verleitet, Ramus als Vertreter einer „empiristisch-

<sup>34</sup> „Secundo loco optarem cum sacri libri essent ex voto conversi, elenchum locupletissimum, non alphabetico, sed methodico ordine constructum, quo omnia totius scripturae et maxima et mediocria et minima sive praecepta, sive exempla, sive alia quaevis argumenta essent, ad singula illa doctrinae Christianae capita referrentur, syluaque tot tantarumque rerum licet amplissima latissimaque, tamen brevibus compendiariisque numerorum notis artificiose comprehenderetur. Verborum elenchus, quam concordantiam vocant: mirabili quidem labore ac sudore congestus est, et Theologiae studiosis mirabiles quoque commoditates attulit: At hic rerum elenchus comparatis vndique locis eiusdem generis omnibus non solum ordine subjiceret ante oculos universam quaque de re totius scripturae sententiam, sed ipsa comparatione verum (sicubi controversum esset) eliceret et explicaret; veramque discordantium de sacris literis opinionum concordantiam efficeret“. Ramus, *De religione* (wie Anm. 29) 5. Ramus stellt fest, daß derjenige, der diese Methode zuerst für die Darstellung der Theologie fruchtbar mache, „ein außerordentliches Licht bringen werde, das alle Teile der Theologie hell und klar erleuchte“. Ebd. 3 (Übers. CS).

<sup>35</sup> „THEOLOGIA est doctrina bene vivendi“ (Ebd. 6). „Theologia autem docet bene vivere, id est Deo bonorum omnium fonti congruenter et accommodate: Ethica siquidem paganorum Philosophia beatam hominis vitam caducis et infirmis humanae facultatis viribus fere comprehendit et terminavit, tanquam homo seipso contentus esset ad beate vivendum, suaque natura, doctrina, consuetudine beatitatem sibi per se posset acquirere ...“ (Ebd.).

<sup>36</sup> Die disciplina ist in praxis doctrinae und politia aufzuteilen, was Ramus jedoch selbst nicht weiter ausführt; vgl. ebd. 3.

<sup>37</sup> Siehe oben Anm. 24.

<sup>38</sup> Das Werk ist noch im 16. Jahrhundert dreimal nachgedruckt worden; vgl. Ong, *Inventory* (wie Anm. 1) 393–395.

analytischen Methode“ zu bezeichnen<sup>39</sup>. Weiterhin stellt Moltmann fest, daß die ramistische Methode zur bevorzugten methodischen Grundlage fast aller gegen die Genfer Orthodoxie Theodor Bezas oppositionellen Richtungen in der reformierten Theologie wurde<sup>40</sup>. Moltmann folgend hat Wilhelm H. Neuser seine Darstellung der reformierten Orthodoxie im *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* an der Unterscheidung „calvinistischer Aristoteliker“ und „calvinistischer Ramisten“ orientiert<sup>41</sup>. Damit wird zu Recht der großen Bedeutung des Ramismus in der reformierten Theologie Rechnung getragen. Aber schon die Unterscheidung von „calvinistischen Aristotelikern“ und „calvinistischen Ramisten“ kann nur einen ganz vorläufigen Stellenwert haben, da sich Ramismus und Aristotelismus fast immer vermischt haben. Vor allem aber wird nicht klar zwischen Wirkungen der *Methode* des Petrus Ramus und seiner *Theologie*, die sich ganz im Rahmen humanistischer bzw. zwinglianischer Vorgaben bewegt, unterschieden<sup>42</sup>. Dadurch gerät das Charakteristische seiner Methode aus dem Blick. Zwar kann man sie als analytisch-zergliedernd bezeichnen. Sie ist aber alles andere als „empiristisch“.

Ich kann im Folgenden nur ein paar knappe Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte der spezifisch ramistischen Methode im weiteren Bereich der reformierten Theologie vortragen, und zwar am Beispiel William Perkins<sup>43</sup>. Perkins gilt zusammen mit dem ebenfalls stark ramistisch orientierten William Ames (Amesius)<sup>44</sup> als Vater des Puritanismus. Perkins hat den

<sup>39</sup> Jürgen Moltmann, Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus, in: ZKG 68 (1957) 295–318, hier 305.

<sup>40</sup> „Das sind im 16. Jh. die originalen Strömungen des *Spätzwinglianismus* (Bullinger, Gualter, Molanus), der *Heidelberg-Herborner Föderalthologie* (Olevian, Piscator, Naso) und des *häretischen Humanismus* (Curione, Castellio, Dudith). Es sind im 17. Jh. die jeweils komplexen Strömungen des *Arminianismus* (Wtenbogaert, Arminius), des *Amyraldismus* und des *englisch-niederländischen Vorpietismus* (Perkins, Amesius), die teils mehr von ramistischer Theologie, teils nur von ramistischer Methodik beeinflusst sind“. Ebd. 296 f.

<sup>41</sup> Vgl. Neuser, Dogma und Bekenntnis (wie Anm. 12) 315–347.

<sup>42</sup> W.H. Neuser spricht von einer „Schule des Petrus Ramus“ (ebd. 328–330), was der verschiedenartigen Aufnahme ramistischer Methode und Theologie durch die aufgeführten Autoren jedoch schwerlich gerecht wird.

<sup>43</sup> Vgl. Donald McKim, *Ramism in William Perkins' Theology* (= American University Studies, Series VII, Vol. 15), New York-Bern-Frankfurt a.M.-Paris 1987; ders., The Functions of Ramism in William Perkins' Theology, in: SCJ 16 (1985) 503–517.

<sup>44</sup> Ames' 1623 zum ersten Mal erschienene Schrift *The Marrow of Sacred Theology (Medulla SS. Theologiae)* wurde im 17. Jahrhundert vielfach nachgedruckt und zum wichtigsten Lehrbuch calvinistischer Theologie in England. Vor allem Keith L. Sprunger hat die große Bedeutung ramistischer Logik für dieses und das gesamte Werk Ames' hervorgehoben: Ders., *The Learned Doctor William Ames. Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*, Urbana-Chicago-London 1972, 105–206; ders., Ames, Ramus, and the Method of Puritan Theology, in: HThR 59 (1966) 133–151. Nach Ames' Auffassung konnte die ramistische Logik besser als jede andere Methode die göttliche Offenbarung dem Menschen einsichtig machen. „Seeing, therefore, the powers of logic, let us train ourselves with the aim that we may be able to see distinctly into everything, to judge with certainty, and to remember consistently“; William Ames, *Demonstratio logi-*

Ramismus durch seine Lehrer in Cambridge kennengelernt und auf ihn sowohl in seinen exegetischen als auch seinen systematischen Werken, aber auch in seiner Predigtlehre und den polemischen Schriften zurückgegriffen<sup>45</sup>.

Perkins sieht nicht den geringsten Widerspruch zwischen strenger Orientierung an der Bibel und der Anwendung der ramistischen Logik. Rechte Bibelauslegung *muß* sich vielmehr der Logik bedienen. Denn auch der Heilige Geist als Autor der Schrift hat sich ihrer bedient<sup>46</sup>. Die Texte der Heiligen Schrift sind durch fortschreitende Untergliederungen bestimmt, und die Aufgabe der Exegese ist es, den Argumentationsweg der Texte vom Allgemeinen zum Besonderen durch Definition, Aufteilung und Klassifikation zu rekonstruieren. In diesem Sinne kann Perkins seinen biblischen Kommentaren graphische Darstellungen der dichotomischen Einteilung ganzer Bücher oder auch einzelner Kapitel voranstellen. Ein wichtiges Charakteristikum von Perkins' Exegese ist in der Folge die konsequente Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Verse zum Ganzen des Kapitels und dieser zum Ganzen des jeweiligen biblischen Buches<sup>47</sup>.

Die Charakteristika der Exegese, der Weg vom Allgemeinen zum Besonderen und das starre dichotomische Ordnungsschema, bestimmen ebenso Perkins' systematisch-theologische Werke. So besteht auch die zuerst 1590 erschienene *Armilla Aurea* aus fortschreitenden, zumeist dichotomischen

cae verae (1632), in: Ders., *Philosophemata*, 1643, 158, zitiert in: Sprunger, *Learned Doctor* 141.

<sup>45</sup> Vgl. William Perkins, *Opera theologica*, 2 Bde., Genf 1611–1618.

<sup>46</sup> Dies betont Perkins z.B. in seiner Auslegung von Offb 1,19 („Schreibe, was du gesehen hast, und was da ist, und was geschehen soll darnach“). Der Vers offenbart nach Perkins' Auffassung die dichotomische Gliederung des gesamten Buches und den Sachverhalt, daß sich der Heilige Geist selbst der Logik bediene. „Praecepti verbis totius libri distinctio concluditur, scribe verba quae vidisti: hoc est, *scribe quae in hac visione ostendi tibi, et quae sunt*, hoc est omnia quae tibi aperio de statu ecclesiae praesenti: *et quae ventura sunt huic mundo*: hoc est, quae futurum statum ecclesiae concernunt in finem mundi, quemadmodum tibi ostendam. Ita distinguitur totus hic liber. I. Complectitur quae praesentem statum respiciunt tempore Iohannis. II. Quae futurum statum concernent a temporibus Iohannis in finem mundi. Hinc logicae artis necessitatem animaduerte, concessum in theologia diuidere (secus Spiritus Sanctus non vsus fuisset) atque ita analogos alia argumenta ratiocinandi, ac proinde ars quae canones ac regulas diuisionis tradit, et argumentandi recte legitima et approbata a Spiritu Dei: plurimum ergo hallucinantur homines qui logice et rhetorice artis regulas superfluas dicunt et illegitimas, ita insimulant ac condemnant praxim Spiritus Sancti hoc loco“. William Perkins, *Pia et docta expositio in tria prima Apocalypseos capita*, in: Ders., *Opera theologica* (wie Anm. 45) II, 92.

<sup>47</sup> Ein weiteres Charakteristikum von Perkins' Exegese wie seines gesamten Werkes ist die Fundamentalunterscheidung von Lehre und Praxis (doctrina et exercitium), mit der zum Beispiel der umfangreiche Kommentar zum elften Kapitel des Hebräerbriefes eingeleitet wird. „DVo ad fidem spectantia, a quouis Christiano cognoscenda sunt, 1. eius doctrina. 2. Exercitium. 1. Tota fidei doctrina (verbo Dei nixa, et ex eodem collecta) in Symbolo, quod vulgo, Apostolorum dicimus, continetur: quod cum a nobis explicatum sit, restat vt 2. post doctrinam traditam, ad fidei exercitium veniamus. Quamobrem hoc caput vndecimum ad Hebraeos elegimus, quippe, Scripturae partem, in qua illud fidei exercitium praestantissime, et copiosissime describitur“. William Perkins, *Commentarij in XI. Capvt Epistolae Hebraeos*, in: Ders., *Opera theologica* (wie Anm. 45) I, 923.

Untergliederungen<sup>48</sup>. Sie geht von der Unterscheidung des *Wesens* Gottes und seiner *Werke* aus und gelangt dann mittels immer neuer Aufteilungen zu den menschlichen Handlungen<sup>49</sup>.

Die Aufnahme der ramistischen Methode ermöglicht es, das Ganze des menschlichen Lebens systematisch zu deuten, so daß kein Teilbereich ohne geklärten Bezug zum Ganzen verbleibt. Diesem umfassenden *Deutungsanspruch* korreliert ein ebenso umfassender und konsequenter *Gestaltungsanspruch*, den Perkins dann in seinem *Gewissenspiegel* genauer darlegt<sup>50</sup>. Die systematisch entfaltete Deutung der Wirklichkeit ist unauflöslich verbunden mit dem Bemühen um eine umfassende Reglementierung menschlichen Lebens. Daß hier der Schlüssel zur Beantwortung der Frage nach den Gründen und Wirkungen der Aufnahme des Ramismus in der reformierten Theologie liegt, zeigt der Blick auf die Attraktivität des Ramismus *außerhalb* der Theologie.

### 3. Ramismus in der Jurisprudenz und der enzyklopädischen Wissenschaft

In der Jurisprudenz konnte sich der Ramismus nicht zuletzt darum in besonderem Maße ausbreiten, weil hier im 16. Jahrhundert eine umfassende Methodendiskussion eingesetzt hatte. Man empfand die traditionelle scholastische Jurisprudenz, die das römische Recht anhand der im Mittelalter entstandenen Glossen und Kommentierungen studierte, als nicht mehr zeitgemäß. Die humanistisch gesinnten Juristen wandten sich unmittelbar dem *Corpus iuris civilis* Kaiser Justinians zu. Hier gab es neben den Versuchen

<sup>48</sup> Vgl. William Perkins, *Armillæ avrea, id est, Theologiae descriptio, mirandam seriem causarum et Salutis et Damnationis iuxta Verbum Dei proponens. Acceßit practica Th. Bezae pro consolandis afflictis conscientijs*, Basel 1596.

<sup>49</sup> Vgl. bes. ebd. 15; vgl. auch die im Anhang der englischsprachigen Ausgabe abgedruckten Tafeln: William Perkins, *A Golden Chaine, or The description of Theologie, containing the order of the causes of Saluation and Damnation, according to Gods word. A viewe whereof is to be seene in the Table annexed. Written in Latine, and translated by R. H. Hereunto is adioined the order which M. Theodore Beza vsed in comforting afflicted consciences. The second edition, much enlarged, with a Table at the end*, Cambridge 1597, 199 [richtig: 231]–134 [richtig: 235].

<sup>50</sup> Vgl. William Perkins, *Aureae casvum conscientiae decisiones tribus libris comprehensiae*, in: Ders., *Opera theologica* (wie Anm. 45) I, 1269–1704. Das erste Buch des Werkes behandelt grundsätzliche Fragen der Gewissenslehre, das zweite solche, die das Gottesverhältnis betreffen, und das dritte ethische Fragen im engeren Sinne. Vgl. auch William Ames, *De conscientia et eius ivre vel casibus, libri quinque*. Editio nova, Amsterdam 1635. Schon bei Ramus selbst liegt großes Gewicht auf der praktischen Anwendung der Logik. Durch die vielfachen Überarbeitungen seiner Dialektik hindurch zieht sich die Unterscheidung von *natura*, *ars* und *exercitatio*. Unter dem Stichwort „*natura*“ behandelt Ramus die grundsätzliche Fähigkeit der menschlichen Vernunft, die Ordnung der Wirklichkeit wiederzugeben, da sie selbst von der gleichen Ordnung bestimmt ist, so wie sich das Portrait zum Portraitierten oder eine Landkarte zur Landschaft verhält. Die *ars* entfaltet die Vorschriften zum richtigem Gebrauch der Vernunft und die *exercitatio* deren praktische Anwendung.

einer historisch-kritischen Bearbeitung ein verstärktes Bemühen um *Systematisierung*. Man wollte an die Stelle der Darstellungen, die an der recht zufälligen<sup>51</sup> Gliederung des *Corpus iuris civilis* orientiert waren, eine unmittelbar aus den Grundentscheidungen und -begriffen des römischen Rechts gewonnene Systematik setzen<sup>52</sup>. Das gesamte römische Recht sollte so systematisch stringent dargestellt werden. Der Ramismus mit seinem pointierten Interesse an Definition und Division, an Einteilung, methodischer Ordnung und Systematik entsprach genau diesem Bedarf.

Johannes Thomas Freigius<sup>53</sup> veröffentlichte im Jahre 1571 ein Werk mit dem Titel *Partitiones Iuris Vtriusque*, in dem er den Ramismus auf die gesamte Jurisprudenz, das römische und das kanonische Recht, übertrug<sup>54</sup>. Freigius selbst betont in der Vorrede, daß sein Ziel einer stringenten Ordnung des juristischen Stoffes gerade durch die ramistische Beschränkung der Logik auf Definition und dichotomische Division erreicht werden könne<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Vgl. Hans Erich Troje, Wissenschaftlichkeit und System in der Jurisprudenz des 16. Jahrhunderts, in: Jürgen Blühdorn / Joachim Ritter (Hrg.), Philosophie und Rechtswissenschaft. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert (= SPLNJ 3), Frankfurt a.M. 1969, 71–76.

<sup>52</sup> Hauptvertreter dieser Richtung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war Hugo Donellus (vgl. Carlo Augusto Cannata, *Systématique et dogmatique dans les Commentarii iuris civilis* de Hugo Donellus, in: Bruno Schmidlin / Alfred Dufour [Hrg.], Jacques Godefroy [1587–1652] et l'humanisme juridique à Genève. Actes du colloque Jacques Godefroy, Basel-Frankfurt a.M. 1991, 217–230), vor ihm der Studienfreund Calvin, Franciscus Connanus (zu diesem vgl. Christoph Bergfeld, Franciscus Connanus [1508–1551]. Ein Systematiker des römischen Rechts [= Forschungen zur Neueren Privatrechtsgeschichte 12], Köln-Graz 1968). Vgl. auch Troje, Wissenschaftlichkeit und System (wie Anm. 51) 77–88; ders., Die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluß des Humanismus, in: Helmut Coing (Hrg.), Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte II: Neuere Zeit (1500–1800). Das Zeitalter des gemeinen Rechts, I. Tlbd.: Wissenschaft, München 1977, 700–703 736–754.

<sup>53</sup> Zu Freigius (1543–1583) vgl. Stintzing, Geschichte (wie Anm. 13) 440–449.

<sup>54</sup> Im Jahre 1582 brachte Freigius eine in ramistischem Geist verfaßte juristische Methodenlehre heraus: *De Logica Jureconsultorum, libri duo*, Basel (1582) 1590. Der englische Ramist Abraham Fraunce veröffentlichte 1588 ein Werk, das Ramus' Logik speziell für Juristen darzulegen suchte; vgl. ders., *The Lawiers Logike*, London 1588. Zum Einfluß ramistischer Logik auf Freigius vgl. Aldo Mazzacane, *Scienza, logica e ideologia nella giurisprudenza tedesca del sec. XVI* (= *Ius nostrum* 16), Mailand 1971, 3–30 63–88.

<sup>55</sup> „Iam quod ad formam huius scripti attinet, tantam oeconomiam tantumque ordinem, animaduertes, ut dilucidius, ut aptius in hoc genere fieri nihil possit. Nam illam διχοτομίαν, qua in partiendo, res in duo membra plerunque, quoad fieri potest, discernuntur, tantopere Platoni, tantopere Aristoteli probatum, ita retinuit, ut ubicunque potuerit libenter bimembrem diuisionem instituerit. Cuius rei argumentum est prima statim partitio iuris in Philosophicum et Historicum: quam deinceps intermedijs differentijs ac speciebus ita diduxit, ut methodus tanquam per gradus subalternos, pedetentim descenderet; nec unitas, finisque Platonis in extremam multitudinem, infinitatemque: uel Aristotelis genus in ultima indiuidua repente praeceps iret, ut cum P. Ramo praeceptore loquar“. Ioannes Thomas Freigius, *Partitiones Iuris Vtriusque*, Basel 1571, fol. A 3<sup>r</sup>, zitiert in: Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* (wie Anm. 31) 58 f.

Unter den zahlreichen anderen, durch Ramus' Methode bestimmten Darstellungen des römischen Rechts bzw. der Jurisprudenz insgesamt um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert<sup>56</sup> will ich nur eines nennen, das die Orientierung an Ramus schon im Titel formuliert: Johannes Althusius' *Jurisprudentiae Romanae libri duo ad leges methodi Rameae conformati et tabellis illustrati*<sup>57</sup>. Auch Althusius' wirkungsreiche *Politica methodice digesta*, die man als erste Darlegung der politischen Wissenschaften bezeichnen kann, ist im Geist des Ramismus geschrieben<sup>58</sup>. Nicht mehr die mittelalterlichen Fürstenspiegel oder Aristoteles' Politik bieten hier die entscheidenden Gesichtspunkte für Gliederung und Durchführung, sondern der an Ramus orientierte Anspruch einer methodisch stringenten Systematik.

Noch deutlicher als im Bereich der Jurisprudenz zeigt sich das Bedürfnis, zu systematisieren und methodisch stringent zu ordnen, in den enzyklopädischen Bestrebungen, die am Ende des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts einen starken Aufschwung erlebten. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts nahm die Zahl solcher Werke deutlich zu. Der Ramismus spielte bei diesen Versuchen, das gesamte Wissen der Zeit systematisch zu ordnen, eine herausragende Rolle<sup>59</sup>. Schon Ramus selbst hatte ja in Ansätzen bereits den gesamten an der Universität gelehrtten Fächerkanon methodisch geordnet darzustellen versucht<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Vgl. auch Hermann Vultejus, *Jurisprudentiae Romanae a Justinianae compositae Libri II*, Marburg 1590 u.ö. Der Marburger Professor geht in ramistischer Tradition von einer dichotomischen Gliederung des gesamten Stoffes aus. „Die Jurisprudenz ... handelt zuerst vom jus absolutum, dann vom jus relatum. Jenes ist dasjenige, dessen Kenntniß kein anderes voraussetzt; das jus relatum dagegen setzt die Kenntniß von jenem voraus. So bilden sich zwei Theile der Jurisprudenz, denen die zwei Bücher seiner Schrift entsprechen“ (Stintzing, *Geschichte* [wie Anm. 13] 457; vgl. ebd. 452–462). Diese werden dann weiter mit Hilfe unablässiger dichotomischer Einteilungen entfaltet.

<sup>57</sup> Basel 1586.

<sup>58</sup> Althusius bietet am Anfang des Werkes ein „Schema politicae“, das auf mehreren Seiten den Stoff mit Hilfe dichotomischer Unterscheidungen graphisch darstellt; vgl. Johannes Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn 1614 [ND Aalen 1961], fol. 7<sup>r</sup>–8<sup>r</sup>. Auch Justus Lipsius hat in seinem politischen Hauptwerk, den *Politicoorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant* (Leiden 1589), auf die ramistische Methode zurückgegriffen; vgl. Günter Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin-New York 1978, 228 f.

<sup>59</sup> W. Schmidt-Biggemann hat zu Recht Otto Ritschls Herleitung des Systembegriffs von Melanchthon (vgl. ders., *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Bonn 1906) verworfen und stattdessen den ramistischen Hintergrund hervorgehoben; vgl. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* (wie Anm. 31) 82 und zum Ganzen auch Alwin Diemer (Hrg.), *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation*, Meisenheim am Glan 1968; Ulrich Dierse, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, Bonn 1977. Clemens Timplers systematisches Bestreben hat wichtige Wurzeln im Ramismus, und selbst bei dem scharfen Gegner des Ramismus, Bartholomäus Keckermann, der als erster ein Buch mit dem Titel „Systema“ veröffentlichte, lassen sich ramistische Einflüsse wahrscheinlich machen; vgl. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* (wie Anm. 31) 83–100.

<sup>60</sup> „Petrus Ramus selbst hatte in seiner Lehre den enzyklopädischen Umgang mit

Der Autor der wichtigsten Enzyklopädie der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Johann Heinrich Alsted, war erklärter Ramist<sup>61</sup>. Im Jahre 1602 im Alter von gerade 14 Jahren an der profiliertesten ramistischen Ausbildungsstätte, der calvinistischen Hohen Schule zu Herborn, immatrikuliert, wurde er dort später auch Professor der Philosophie (1610 ao.; 1615 o.) und schließlich der Theologie (1619). Zwar kommen in seinem enzyklopädischen Bemühen auch lullistische und aristotelische Traditionen zur Wirkung, aber die Verbundenheit mit dem Ramismus ist auf Schritt und Tritt sichtbar<sup>62</sup>. Alsteds aus umfangreichen Vorarbeiten<sup>63</sup> entstandene *Encyclopaedia* von 1630 umfaßt zweieinhalbtausend (Folio-) Seiten<sup>64</sup>. Das siebenbändige Werk beginnt mit 38 Tafeln, die den Inhalt aller Wissenschaften mit Hilfe fortlaufender dichotomischer Einteilungen graphisch darstellen<sup>65</sup>. Die Anweisung zum Gebrauch dieser Tafeln beginnt mit den Worten „ordine nihil pulchrius“, „nichts ist schöner als Ordnung“. Und dann folgt ein Lob des „Ordo“, des elementaren Wertes der Ordnung in allen Lebensgebieten: „Niemand kann übersehen, daß nichts schöner, nichts fruchtbarer als der Ordo ist, wenn er nicht weit blinder ist als Teiresias [der blinde Wahrsager in Theben]. Wenn nämlich der Ordo im allumfassenden Geschehen dieser Welt allen Dingen die Erhabenheit verleiht, ist er für diese

dem überlieferten philosophischen und theologischen Stoff praktiziert und in seiner höchst einflussreichen Dialektik ... die Homogenität des Lehrstoffs und die lückenlose Deduktion der Lehrinhalte aus übergreifenden Prinzipien als Methode beschrieben. Diese Methode, die zugleich wissenschaftssystematisch als auch pädagogisch begriffen werden konnte, hatte die Blüte der späthumanistischen Enzyklopädie möglich gemacht“. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Vorwort zu: Johann Heinrich Alsted, *Encyclopaedia septem tomis distincta*. Faksimiledruck der Ausgabe Herborn 1630, in 4 Bdn., Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, V.

<sup>61</sup> Zu nennen sind ferner der St. Galler Rektor Jacob Lorhard und der Herborner Professor Matthias Martinius, die nicht nur als Autoren eines enzyklopädischen Werkes hervorgetreten, sondern auch Ramisten waren; vgl. auch Dierse, Enzyklopädie (wie Anm. 59) 16 f. Unübersehbar ramistisch begründet ist das enzyklopädische Bemühen bei dem bereits genannten Johannes Thomas Freigius und in der *Technometria* des William Ames (zuerst 1633).

<sup>62</sup> Vgl. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* (wie Anm. 31) 100–139.

<sup>63</sup> Vgl. Johann Heinrich Alsted, *Cursus encyclopaediae libris XXVII complectens universae philosophiae methodum, serie praeceptorum, regularum et commentariorum perpetua*, Herborn 1620; vgl. auch ders., *Compendium philosophicum, exhibens methodum, definitiones, canones, distinctiones, et quaestiones, per universam philosophiam*, Herborn 1626.

<sup>64</sup> Siehe oben Anm. 60. Das Werk wurde in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges, in denen die Stadt Herborn nicht nur häufige Einquartierungen zu erleiden hatte, sondern auch abbrannte, verfaßt; vgl. Schmidt-Biggemann, Vorwort zu: Alsted, *Encyclopaedia* (wie Anm. 60) VIII. Alsted definiert Enzyklopädie wie folgt: „ENCYCLOPAEDIA est methodica comprehensio rerum omnium in hac vita homini discendarum“ (Alsted, *Encyclopaedia* 49). „*Encyclopaedia est systema omnium systematum, quibus res, homine dignae, methodo certa explicantur*“ (ebd.).

<sup>65</sup> Vgl. Alsted, *Encyclopaedia* (wie Anm. 60) 1–26. Alsted wendet sich aber auch gegen eine übertriebene Tendenz zur Dichotomisierung („*διχοτομία superstitiosae*“); vgl. ders., *Clavis artis Lullianae, et verae logices duos in libellos tributa*, Straßburg 1609 [ND Hildesheim-Zürich-New York 1983], 2.

wie eine Seele. Der Ordo in der Kirche ist der Nerv des mystischen Körpers. Der Ordo im politischen Gemeinwesen und in der Familie ist das festeste Band ...“ usw.<sup>66</sup>

Alsted versucht, jede einzelne Wissenschaft und ihr Verhältnis zueinander methodisch geordnet darzustellen<sup>67</sup>. Sein auffälliges, fast zwanghaft anmutendes Ordnungsinteresse geht sogar so weit, daß die biblischen Zeitanangaben zu einem genau festgelegten Zeitschema ausgeführt und systematisiert werden. Danach berechnet Alsted die Ankunft des 1000jährigen Reichs für das Jahr 1694<sup>68</sup>. An Alsteds Werk wird auf anschauliche Weise

<sup>66</sup> „ORDINE nihil pulchrius, nihil fructuosius esse nemo non videt, nisi forte Tiresia sit coecior. Ordo siquidem in amplissimo hujus mundi theatro rebus omnibus conciliat dignitatem, et ipsarum est velut anima. Ordo in Ecclesia DEI est nervus corporis mystici. Ordo in rep. et familia est vinculum firmissimum. Ordo denique in schola, praeterquam quod est gluten societatis scholasticae, rebus docendis et discendis animam inspirat. Facit enim ad rerum intelligentiam expeditam, et plurimum confert ad memoriae facilitatem simul ac diuturnitatem, sive impressionem, sive recordationem, sive ipsam redhibitionem intueare: quae tria requiruntur in bona memoria. Haec itaque absque dubio praestat ordo methodicus, quem vocant. Inprimis vero id praestat, quando rerum discendarum synopsis exhibetur certis tabellis, quas non abs re dixeris memoriae matres. Ita enim usuvenit, ut rei amplissimae idea possit animo comprehendere quam facillime, et quam diutissime in memoria conservari. Quae cum ita sint, existimavi me recte facturum, si universae hujus Encyclopaediae methodum perpetuis tabulis adumbrarem, inque iis quasi ossa et nervos disciplinarum delinearem, adeoque illarum quoddam quasi sceleton exhiberem. Tu, lector benevole, spiritum, sanguinem, et carnes pete ex ipsismet systematibus, et ita exple sceleton osseum et nervosum, ut habeas corpus succiplenum“. Alsted, Encyclopaedia (wie Anm. 60) I.

<sup>67</sup> Vgl. auch die treffende Skizzierung durch Walter Michel: „Doch Alsted geht es weniger um Textinterpretation – die ‚textuales‘ kommen bei ihm schlecht weg – sondern um die ‚res ipsae‘. Den reinen Textinterpreten stellt er die Methodiker gegenüber. Von allen Arten der Philosophen sind sie die wichtigsten; denn ‚sie bringen, was von anderen gefunden und entweder völlig verwirrt oder in nachlässiger Ordnung überliefert wurde, in eine bestimmte Ordnung‘. Offenbar will auch er sich als Methodiker verstanden wissen. Doch ist Methode nicht in dem präzisen Sinn zu nehmen, wie sie damals Zabarella darstellte, sondern Methodiker bedeutet für Alsted ungefähr das, was wir heute unter einem Systematiker verstehen“. Ders., Der Herborner Philosoph Johann Heinrich Alsted und die Tradition, Diss. phil. Frankfurt a.M. 1969, 11, mit Zitat aus: Johann Heinrich Alsted, Philosophia digne restituta: Libros quatuor praecognitorum philosophicorum complectens: quorum 1. Archologia, ... 2. Hexilogia, ... 3. Technologia, ... 4. Canonica, ..., Herborn 1612, 1.

<sup>68</sup> Diatribe de mille annis apocalypticis, non illis Chiliastarum et Phantastarum, sed B. Danielis et Iohannis, Frankfurt a.M. (1627) <sup>2</sup>1630; ND in: Jürgen Klein / Johannes Kramer (Hrg.), J.H. Alsted, Herborns calvinistische Theologie und Wissenschaft im Spiegel der englischen Kulturreform des frühen 17. Jahrhunderts. Studien zu englisch-deutschen Geistesbeziehungen der frühen Neuzeit (= Aspekte der englischen Geistes- und Kulturgeschichte/Aspects of English Intellectual, Cultural, and Literary History 16), Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris 1988, 20–71; zur Berechnungsweise des Termins vgl. ebd. 17. Alsteds fanatisches Ordnungsinteresse hat auch in einem äußerst rigiden Studienführer Gestalt gewonnen. In diesem am Beginn seiner Lehrtätigkeit im Jahre 1610 verfaßten „Consiliarius Academicus“ werden, wie das im Ramismus üblich war, zunächst in Tabellen die Definitionen, das Ziel und die Mittel des Studiums vorgestellt.

deutlich, worin die besondere Attraktivität des Ramismus bestand: Er bot die geeigneten Hilfsmittel, dem Bedürfnis nach Ordnung zur Durchsetzung zu verhelfen. Bei Ramus selbst stand das Streben nach klarer und methodisch stringenter Ordnung noch ganz im Dienste eines pädagogischen Anliegens. Bei seinen Schülern und Nachfolgern tritt dieses zurück zugunsten eines grundsätzlichen Bemühens, angesichts einer Welt, die als in Auflösung befindlich empfunden wird, Ordnung zu schaffen<sup>69</sup>. Erst von diesen Zusammenhängen her erschließt sich die Attraktivität des Ramismus im Bereich der reformierten Theologie.

#### 4. Ramismus und Zeitgeist

Der Ramismus hat sich in einer Situation formiert, die durch den Umbruch von der mittelalterlichen feudalen Ordnung hin zu den frühmodernen Territorialstaaten gekennzeichnet war. Diese keineswegs durch die Reformation ausgelöste, aber durch sie verstärkte Entwicklung brachte das Ende des allumfassenden, strikt hierarchisch organisierten und von der Kirche als ideologischem Fundament stabilisierten, einheitlichen Ordo des Mittelalters mit sich. Zugleich bedeutete dies einen fundamentalen Wandel traditioneller Autoritätsverhältnisse. Die personalen Autoritätsverhältnisse der feudalen Welt, in der von unten nach oben ein Herr dem nächsthöheren persönlich verpflichtet war, verloren im frühmodernen Territorialstaat ihre überragende Bedeutung. Gerichtsbarkeit, Steuerpflicht und eventuell Heeresdienst wurden nicht mehr im Rahmen von Personenverbänden organisiert. Charakteristisch für das Entstehen der frühmodernen Territorialstaaten war vielmehr die Konzentration aller obrigkeitlichen Autorität in einer Hand, exekutiert durch eine juristisch gebildete Bürokratie. Das römische Recht und die politischen Schriftsteller der Antike boten in reichem Maße Vorbilder für diese Neuorganisation der politischen Gemeinwesen am Beginn der Moderne. Eine Flut von Ordnungen erging, mit deren Hilfe das Leben der Untertanen bis ins Detail reglementiert werden sollte. Das anschaulichste Beispiel sind die bis in kleinste Einzelheiten ausformulierten Kleiderordnungen, die einen sichtbaren Ersatz für die verlorengegangene,

---

Alsted beschreibt den nützlichen Studenten, der die gloria Dei im Auge habe und der deshalb die Liebe zum Stoff, die Kraft ihn zu bewältigen und Ordnung besitzen müsse. Bis hin zu Diätvorschlägen ist das Leben im Dienste der Aufgabe, den Stoff zu bewältigen bzw. in eine Ordnung zu bringen, reglementiert. Der Studienführer enthält schließlich einen Kalender, in dem der Stundenplan für zwei Jahre genau festliegt. Fast jeder Tag ist für das Lernen verplant, am Ende jeder Woche droht ein Examen über den gelernten Stoff. Vgl. Schmidt-Biggemann, Vorwort zu: Alsted, *Encyclopaedia* (wie Anm. 60) VIII.

<sup>69</sup> Der Ramismus stellt einen wichtigen Beitrag zu der Entwicklung dar, in der sich in den folgenden 200 Jahren die „ordnende Vernunft gegenüber der kontemplativen, Ordnung voraussetzenden Vernunft“ durchsetzt; vgl. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* (wie Anm. 31) 69.

selbstverständlich gültige hierarchische Ordnung des Mittelalters bieten sollten<sup>70</sup>. In Westeuropa war diese Entwicklung am Ende des 16. Jahrhunderts weiter als in Deutschland vorangeschritten<sup>71</sup>.

Um die Bedeutung dieses Wandels zu verstehen, ist mit der französischen Mentalitätsgeschichtsschreibung an die Notwendigkeit zu erinnern, das geistige Rüstzeug, den „outillage mental“<sup>72</sup> der Menschen vergangener Zeiten für die Deutung der Geschichte in Rechnung zu stellen. Jenseits der falschen Alternative von materialistischer oder idealistischer Geschichtssicht ist ernst zu nehmen, daß es niemals eine Welt an sich gibt, sondern immer nur diejenige, die die Menschen mit ihrem jeweiligen geistigen Rüstzeug konstruieren.

Anders als der moderne Mensch, für den Phänomene gesellschaftlichen Wandels immer *auch* die Dimension des Fortschritts oder der Chance emanzipatorischer Entwicklung beinhalten, konnten die Menschen des 16. Jahrhunderts darin nur einen Abfall von der gottgesetzten Ordnung sehen. Diese streng hierarchisch strukturierte Ordnung war das entscheidende Charakteristikum der Schöpfung am Beginn aller menschlichen Geschichte. Gesellschaftliche Veränderung konnte darum nur im Schema von Abfall oder aber Wiederherstellung bzw. Reformation, Renaissance o.ä. gedeutet werden. Die Veränderungsprozesse im Umbruch von der mittelalterlich-feudalen Ordnung zum frühmodernen Territorialstaat gewinnen so den Charakter einer umfassenden, den Bestand des Lebens bedrohenden Krise. Die Klage über die „dissolutio“, die Auflösung der guten Ordnung schwillt im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts gewaltig an, jenseits aller konfessionellen Grenzen<sup>73</sup>. Der Krisenwahrnehmung entsprach ein ausgesprochenes Pathos der Ordnung. Die erwähnte Formulierung Alstedts „nihil pulchrius ordine“, „nichts ist schöner als Ordnung“, trugen auch andere Zeitgenossen

<sup>70</sup> Vgl. Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus (= AKG 65)*, Berlin-New York 1996, 626–637.

<sup>71</sup> Die erste europaweite Untersuchung des Phänomens der „Policey“, der Tätigkeit der inneren Verwaltung durch Befehl und Ordnung, die den frühmodernen Staat vom Spätmittelalter bis zum Ende des Ancien Régimes kennzeichnete, bietet: Michael Stolleis, unter Mitarbeit von Karl Härter / Lothar Schilling (Hrg.), *Policey im Europa der Frühen Neuzeit (= Ius commune, Sonderheft 83)*, Frankfurt a.M. 1996. Im Vorwort des Bandes hebt M. Stolleis die erheblichen Unterschiede zwischen den europäischen Republiken und Städten sowie zwischen Stadt und Land hervor. Gleichwohl kann er einen von West nach Ost verlaufenden Modernisierungsprozeß feststellen. „Westeuropa schreitet seit dem Spätmittelalter voran, Nord-, Mittel- und Südeuropa haben erste Schwerpunkte im 16. und 17. Jahrhundert, während Ostmittel- und Osteuropa erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts zu einer entsprechenden ‚polizya‘ in Theorie und Praxis gelangen“ (Ebd. VII).

<sup>72</sup> Den Begriff hat zuerst Lucien Febvre verwendet; vgl. ders., *Le problème de l'incroyance au XVIIe siècle. La religion de Rabelais (= L'évolution de l'humanité 9)*, Paris [1942] 1988. Vgl. auch Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne (1500–1640). Essai de psychologie historique*, Paris (1961) <sup>2</sup>1974, 91–104.

<sup>73</sup> Vgl. Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus* (wie Anm. 70) 552–573.

auf den Lippen<sup>74</sup>. In diesem Zusammenhang von Krisenwahrnehmung und Ordnungssehnsucht wird der Zeitgeist am Ende des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts greifbar<sup>75</sup>.

Im Blick auf unsere Fragestellung ist es nebensächlich, die Bedeutungsvarianten des Begriffes „Zeitgeist“ zu klären, seit Herder ihn in kritischer Auseinandersetzung mit dem unhistorischen Denken der Aufklärung philosophiefähig gemacht hat<sup>76</sup>. Entscheidend ist, daß es am Schnittpunkt zwischen Mentalität bzw. geistigem Rüstzeug einerseits und theologischer bzw. philosophischer Theoriebildung andererseits den Menschen gemeinsame Wahrnehmungs- und Denkmuster gegeben hat, ohne die letztere – die theologische Theoriebildung – nicht angemessen zu verstehen ist.

Der Calvinismus verdankt seine enorme Ausbreitung in diesen Jahrzehnten nicht zuletzt dem Anspruch, über die Reformation der christlichen *Lehre* hinaus die des christlichen *Lebens* voranzutreiben. Der wahrgenommenen Krise der alten Ordnung begegnete man mit dem verschärften Interesse an der Moral als verinnerlichter Ordnung. Die besondere Attraktivität der ramistischen Philosophie resultierte ebenfalls aus der mit der allgemeinen Krisenwahrnehmung verbundenen Sehnsucht nach Ordnung. Ramus' simplifizierende Logik mit ihren klaren Definitionen und Divisionen war in besonderer Weise in der Lage, die gefährdete Ordnung imaginär darzustellen, und das heißt *Ordnung durch Deutung* zu konstituieren. Am enzyklopädischen Bemühen, an dem ramistisch orientierte Autoren einen entscheidenden Anteil hatten, wird das besonders deutlich.

<sup>74</sup> Vgl. die einführenden Erläuterungen des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus am Anfang seines Kommentars zum Timotheus-Brief: „Vetus est illud ... etiam ab Aristotele vsurpatum, Nihil esse in ipsa rerum vniuersitate pulchrius ordine. Quid enim vel oculis iucundum, vel menti etiam ipsi et animo hominis gratum obuersari potest, quod sit confusum, et nulla partium apta separatione distinctum? Certe quocunque non tantum oculos, sed omnes animi sensus conuerterimus, si quae in eos incurrunt, neque ordine digesta, neque apto situ inter se cohaerentia, neque conuenienti loco et modo collocata a nobis apparebunt: ea neque vtilitatem, neque venustatem aliquam habere statim pronuntiabimus, tantumque ab illis oculorum, animique intuitum auertemus, quantum ea nos ad se rapiunt, quae commoda, propriaque ratione, et dispositione distinguuntur. Hoc in Regno, hoc in Rep[ublica], hoc in oppidis, hoc in pagis, hoc in priuatorum aedibus, hoc in hortis, et cultis sedibus, hoc in solitudine, hoc in rebus quae natura gignuntur, hoc in artificijs quae hominum industria efficiuntur, verum esse ipsa rerum experientia, et publica mortalium omnium, non tantum piorum, sed etiam profanorum hominum vox testatur: denique Mundus ipse, pulcherimum Dei opus, ab ordine κόσμος nominatur“. L. Danaeus, In D. Pavli priorem epistolam ad Timotheum commentarius, Genf 1577, fol. ¶ ij–¶ ij<sup>v</sup>.

<sup>75</sup> Vgl. dazu grundsätzlich Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus* (wie Anm. 70) 540–652.

<sup>76</sup> Vgl. Friedrich Kreppel, *Das Problem Zeitgeist*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 20 (1968) 97–112, bes. 97–102; vgl. auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, Bd. II), Stuttgart-Bad Cannstatt <sup>4</sup>1964, 612ff; Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart <sup>4</sup>1958, 220–227; Theodor Litt, *Philosophie und Zeitgeist* (= *Wissenschaft und Zeitgeist* 1), Leipzig 1935, bes. 45 f.

Die Untersuchung der Ramus-Rezeption im Calvinismus zeigt in exemplarischer Weise die Notwendigkeit, theologische Theoriebildung nicht allein mit Hilfe theologie- und philosophiegeschichtlicher Fragestellungen zu erklären. Das Phänomen erschließt sich erst, wenn man über Theologie und Philosophie hinaus andere Wissenschaften in den Blick nimmt und auch mentalitätsgeschichtliche Aspekte berücksichtigt<sup>77</sup>. An unserem Thema wird auch sichtbar, wie schnell ein rein theologiegeschichtlicher Zugang zu krassen Fehlurteilen führt. „Der Ramismus“ – so heißt es – „bedeutete philosophisch und methodisch den empiristischen Gegenschlag gegen Bezas Aristotelisierung; denn er befreite die Theologie aus ihrer philosophischen Umklammerung“<sup>78</sup>. Geradezu das Gegenteil ist der Fall. Auch die ramistisch orientierten Theologen entkamen nicht dem Zeitgeist. Man kann dem *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* zustimmen, wenn es die ramistisch orientierten calvinistischen Theologen als diejenigen Nachfolger Calvins bezeichnet, die sich eher auf diesen berufen können als die Genfer Orthodoxie Theodor Bezas<sup>79</sup>. Aber es ist eine Verzeichnung und Stilisierung, wenn es dann heißt: Ramus und – so muß man folgern – seine Nachfolger in der reformierten Theologie gehörten in die „Reihe jener sog. ‚existentiellen‘ Denker, die jeweils gegen die Systembildung und den geistigen Schematismus ihrer Zeit, sei es in der Scholastik, sei es in Aufklärung oder Idealismus, den sokratischen Protest erhoben“<sup>80</sup>. Der Blick auf den Zeitgeist belehrt uns eines Besseren. Gerade weil der Ramismus dem Geist der Zeit, der verbreiteten Krisenwahrnehmung und Sehnsucht nach Ordnung, in besonderer Weise Rechnung trug, konnte er am Ende des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts eine so weitreichende Wirkung in der reformierten Theologie – und darüber hinaus – entfalten.

Der Begriff „Zeitgeist“ wird heute meist in einem pejorativen Sinn gebraucht. Für den Historiker ist der Begriff wertneutral. Er hat daran zu erinnern, daß dem Zeitgeist gar nicht zu entkommen ist. Adolf von Harnack hat sich am Anfang seines Lehrbuchs der Dogmengeschichte in ebenso schlichter wie souveräner Weise dazu geäußert: „Die Theologie aber ist abhängig von unzähligen Faktoren, vor allem von dem Geiste der Zeit ...“<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> Bereits R. Stintzing hat richtig formuliert: „Fassen wir so den Ramismus als Abzweigung einer allgemeinen Zeitströmung, so begreifen wir einerseits den in so breitem Umfange sichtbaren Einfluß und seine erbitterten Gegensätze; andererseits aber auch die Thatsache, daß neben ihm und unabhängig von ihm ganz ähnliche Erscheinungen in der wissenschaftlichen Methode zum Vorschein kommen“; ders., *Geschichte* (wie Anm. 13) 148.

<sup>78</sup> Moltmann, *Bedeutung* (wie Anm. 39) 317.

<sup>79</sup> Vgl. ebd. 318; zitiert in: Neuser, *Dogma und Bekenntnis* (wie Anm. 12) 328.

<sup>80</sup> Moltmann, *Bedeutung* (wie Anm. 39) 300; zitiert in: Neuser, *Dogma und Bekenntnis* (wie Anm. 12) 329. Auch das folgende Urteil ist zu korrigieren: „Nutzen (usus) und Erfahrung (experientia) stehen bei der Dialektik im Vordergrund. Die philosophischen ‚Künste‘ verfolgen praktische Zwecke. Ramus steigt daher nicht von der Wissenschaft des allgemeinen Wesens aller Dinge zum besonderen Sein herab“ (ebd.).

<sup>81</sup> Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Freiburg i.Br. <sup>2</sup>1888, 10.

# Sozial- und Religionsgeschichte in Deutschland in der frühen Neuzeit

Eine historiographische Bilanz\*

Von Walter Ziegler

Bis nach dem Zweiten Weltkrieg war nicht zu sehen, daß in Deutschland die Geschichte der Religion und Kirche einerseits und die der Gesellschaft andererseits eine größere Bedeutung erlangen würden oder gar zu fruchtbarem gemeinsamem Austausch finden könnten. Der Theologie waren Fragen nach der gesellschaftlichen Bedeutung der Religion noch ziemlich fremd und wurden allenfalls im Bereich der Geschichte der Pastoral oder der Kirchengeschichte gestreift – die Religionsgeschichte und Religionssoziologie, wie sie sich in zumeist kirchenfernen Kreisen im 19. Jahrhundert entwickelt hatten, wurden von der Theologie ebenso wenig rezipiert wie die noch jungen Sozialwissenschaften<sup>1</sup>. Im Bereich der Profangeschichte war andererseits seit Beginn des Jahrhunderts durch den sogenannten Methodenstreit der sozialgeschichtliche Ansatz stark zurückgedrängt worden und blieb der allgemeinen Geschichtswissenschaft fremd, nicht zuletzt auch deshalb, weil jener dann doch vielfach vom marxistischen Gedankengut beherrscht wurde<sup>2</sup>. Schließlich stand die Geschichte der Frühen Neuzeit noch ganz im Hintergrund. Während die Romantik sich des Mittelalters, das 19. und frühe 20. Jahrhundert der Zeitgeschichte angenommen hatte, fand die deutsche Frühe Neuzeit nur im Bereich der Reformationsgeschichte größeres Interesse: zu sehr wurde die Zeit des 16. bis 18. Jahrhunderts als Verfallszeit, als Niedergang des Reiches und Erstarrung der Gesellschaft vor dem Aufstieg Preu-

---

\* Dieser Aufsatz entstand für eine Tagung des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient und ist in italienischer Sprache veröffentlicht in: Cecilia Nubola – Angelo Turchini (Hrg.), *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa. XV-XVIII secolo* (= *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento, Quaderno 50*), Bologna 1999, 163–180; er wurde für die deutsche Fassung geringfügig ergänzt.

<sup>1</sup> Vgl. die noch nach dem Zweiten Weltkrieg sehr kritischen Aussagen bei Osmund Schreuder, *Religionssoziologie*, in: *Staatslexikon* 6 (1961) 830–837; Hermann J. Wallraff, *Sozialwissenschaften*. Ebd. 7 (1962) 405–415.

<sup>2</sup> Vgl. Gerhard Oestreich, *Die Fachhistorie und die Anfänge der sozialgeschichtlichen Forschung in Deutschland*, in: *HZ* 208 (1969) 320–363.

ßens und vor den Reformen des 19. Jahrhunderts gesehen<sup>3</sup>. Dies alles hat sich in Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, besonders aber seit den 60er Jahren weitgehend geändert. Durch den Kulturumbbruch dieses Jahrzehnts, der mit dem Erstarken des Neomarxismus in Westeuropa zusammenhängt, allerdings diesen weit überschreitet, wurde die Sozialgeschichte nicht nur hoffähig, der sozialgeschichtliche Ansatz trat vielmehr überall in den Vordergrund, die traditionelle politische Geschichte zurück. Im Bereich der Theologie brachte der Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils eine weite Öffnung für bisher verpönte Denkrichtungen wie etwa die Religionssoziologie. Vor allem aber hat das Ende des preußisch-deutschen Einheitsstaats 1945 das Interesse der Historiker auf die staatliche Organisation vor dem Nationalstaat, also die des Alten Reiches, gelenkt, dann überhaupt auf die Geschichte der Frühen Neuzeit als eigenständiges Phänomen – in den 60er Jahren wurde auch der erste Lehrstuhl für frühneuzeitliche Geschichte in Deutschland errichtet –, was alles zusammen das Feld für die vielen religions- und sozialgeschichtlichen Studien im Bereich der Frühen Neuzeit bereitet hat. Es ist im folgenden nicht möglich, in chronologischer Reihenfolge die Entstehung und gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Themen, die behandelt wurden, zu verfolgen, dafür fehlen auch noch Vorarbeiten. Deshalb soll vom Inhalt her ein Überblick über die wichtigsten Gebiete, über die in letzter Zeit gearbeitet wurde, gegeben werden.

## 1. Sozialgeschichte

Eine der ersten lebhaften Diskussionen im Bereich der Sozialgeschichte rief das marxistische Modell der Reformation als frühbürgerlicher Revolution hervor, das seit den 60er Jahren in der Bundesrepublik Eingang fand<sup>4</sup>. Es wurde zwar im Lauf der Auseinandersetzung weitgehend abgewiesen, da es nicht aus den Quellen erhoben, sondern dem vorgegebenen marxistischen Gesellschaftsmodell entnommen war, doch hat es eine intensive Aufarbeitung der gesellschaftlichen Kräfte in der Reformationszeit hervorgebracht. Befördert wurde vor allem die Untersuchung des Bauernkriegs, die nun in Westdeutschland groß einsetzte, wobei die Position von *Günther Franz*, daß der Bauernkrieg ein Zusammenstoß mit den Kräften des vordringenden Staates sei, nicht eine soziale Revolution, eher unterstrichen wurde, auch mit *Peter Blickles* Modifizierungen<sup>5</sup>. Neu dagegen und fruchtbar waren die im Anschluß einsetzenden Forschungen zu den Unruhen der bäuerlichen

<sup>3</sup> Klassisch zusammengefaßt etwa bei Erich Marcks, *Der Aufstieg des Reiches. Deutsche Geschichte 1807–1871/78*, I, Stuttgart 1936, 3–9.

<sup>4</sup> Max Steinmetz, *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (1476–1535)*, in: Rainer Wohlfeil (Hrg.), *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?*, München 1972, 42–55; Thomas Nipperdey, *Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft*, in: Ders., *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert*, Göttingen 1975, 9–37.

<sup>5</sup> Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg (1933)*, Darmstadt<sup>12</sup>1984; Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, München<sup>3</sup>1993.

und bürgerlichen Untertanen in der Frühen Neuzeit überhaupt, die besonders von *Winfried Schulze* gefördert wurden. Hier konnte nicht nur durch umfangreiche Sammlung gezeigt werden, wie vielfältig solche Unruhen auch nach dem Bauernkrieg, ja sogar während des Absolutismus waren, es wurde auch nachgewiesen, daß die Untertanen keineswegs hoffnungs- und erfolglos mit ihren Aktionen blieben, daß vielmehr das Rechtssystem des Alten Reiches ihnen erhebliche Möglichkeiten der Gegenwehr bot<sup>6</sup>.

Während das Bürgertum der Städte seit längerem schon, vor allem in Bezug auf die Reformation, Aufmerksamkeit fand – davon wird noch die Rede sein –, ist noch ein ziemlich junges Thema die Beschäftigung mit dem Adel. Sie geht aus von der traditionellen Sicht seines Niedergangs mangels Aufgaben im Spätmittelalter, konnte aber zeigen, daß die Bedeutung des Adels in der Folgezeit, vor allem im 17. und 18. Jahrhundert, sowohl in der Verwaltung wie im Hofleben wieder deutlich stieg<sup>7</sup>. Dabei ist im deutschen Bereich stets zwischen dem landsässigen und dem reichsfreien Adel zu unterscheiden; die Zusammenfassung des letzteren zur organisierten etablierten Reichsritterschaft (und der Reichsgrafen in Grafenvereinen) und ihre Einordnung in das Reichssystem zeigt die Überwindung der Adelskrise des 16. Jahrhunderts an<sup>8</sup> – daß die Reichskirche mit Bischöfen und Äbten in der gesamten Zeit fast ausschließlich eine Adelskirche blieb, unterstreicht die ungebrochene Bedeutung dieses Standes. Zu den neueren Untersuchungsthemen gehört in diesem Zusammenhang die Frage nach der Bedeutung der Höfe<sup>9</sup>. Sie wurde nach der Rezeption der Werke von *Norbert Elias* auch in Deutschland aufgenommen, ist aber bisher noch nicht weit gediehen. Klar ist nur, daß das von Elias an Versailles entwickelte Modell, das insbesondere die Domestizierung des Adels proklamierte, so auf die deutschen Höfe nicht übertragbar ist, vor allem nicht auf die mittleren und kleineren, zu denen auch die meisten Höfe der Geistlichkeit zählten. Deutlich ist aber, daß im Absolutismus der Adel auch im deutschen Bereich an den Höfen eine neue Aufgabe fand, die der konkreten Politik und Verwaltung nahe blieb<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Winfried Schulze (Hrg.), *Aufstände, Revolten, Prozesse. Beiträge zu den bäuerlichen Widerstandsbewegungen im frühneuzeitlichen Europa*, Stuttgart 1983; Peter Blickle, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300–1800* (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 1), München 1988.

<sup>7</sup> Rudolf Endres, *Adel in der Frühen Neuzeit* (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 18), München 1993.

<sup>8</sup> Georg Schmidt, *Der Wetterauer Grafenverein. Organisation und Politik einer Reichskorporation zwischen Reformation und Westfälischem Frieden*, Marburg 1989; Volker Press, *Wilhelm von Grumbach und die deutsche Adelskrise der 1560er Jahre*, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 113 (1977) 396–431; Christoph Bauer, *Reichsritterschaft in Franken*, in: Anton Schindling – Walter Ziegler (Hrg.), *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. IV: Mittleres Deutschland* (= KLK 52), Münster 1993, 183–213.

<sup>9</sup> Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bern 1969; ders., *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt 5 1981.

<sup>10</sup> August Buck u. a. (Hrg.), *Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert I–III*, Hamburg 1981; Aloys Winterling, *Der Hof der Kurfürsten von Köln 1688–1794. Eine Fallstudie zur Bedeutung „absolutistischer Hofhaltung“*, Bonn 1986; Rainer A. Müller,

Bleibt man noch bei den sozialen Schichten, so haben ebenfalls seit den 60er Jahren Randgruppen vermehrt Aufmerksamkeit gefunden, unehrliche Leute wie Henker oder Müller, dann Zigeuner, Prostituierte, Räuber, vor allem aber Arme und Bettler<sup>11</sup>. Das Interesse an der Armut und an den Methoden, ihrer Herr zu werden, hat eine große Zahl von Arbeiten hervorgerufen; sie beschreiben vor allem das Phänomen der sprunghaften Zunahme der Armen und aus der gesellschaftlichen Ordnung Herausfallenden und stellen fest, daß im frühneuzeitlichen Denken, vor allem bei den Protestanten, die Armut ihren positiven Charakter als Anlaß für christliches Almosengeben verloren hatte und zu einem für die Gesellschaft unerträglichen, darum zu bekämpfenden Mißstand geworden war<sup>12</sup>. Das Interesse an den Randgruppen, entstanden aus dem Impetus zur Erforschung der Unterschichten, hat zwei Teile der Gesellschaft im besonderen Maße betrachtet. Zum einen die Juden. Als klassische Minderheit standen sie in der Frühen Neuzeit einerseits unter dem Schutz des Reiches, andererseits waren sie dem Streben nach Vereinheitlichung innerhalb der Territorien ausgesetzt, die deshalb nicht selten zur Judenausweisung oder zu Bekehrungsversuchen griffen<sup>13</sup>. Demgegenüber wurde von besonderer Bedeutung seit dem 17. Jahrhundert die Neuansiedlung von Juden zum Zweck der Peuplierung vor allem in adeligen und geistlichen Gebieten, was zu der bekannten Erscheinung des Landjudentums besonders in Franken und Schwaben führte. Die Erforschung gerade des Landjudentums ist in letzter Zeit sehr gefördert worden, parallel den Anstrengungen, ihre monumentalen Überreste zu sichern<sup>14</sup>. Allerdings fehlt auf diesem Gebiet noch weithin die Darstellung des innerjüdischen Gemeindelebens, das dem Forscher, nicht zuletzt wegen oft fehlender Sprachkenntnisse, große Schwierigkeiten bereitet<sup>15</sup>.

Das zweite viel behandelte Thema stellt die frühneuzeitliche Hexenverfolgung dar<sup>16</sup>, ein Gebiet, an dem alternative und feministische Initiativen der Öffentlichkeit besonders interessiert sind; durch die Popularität des The-

---

Der Fürstenhof in der Frühen Neuzeit (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 33), München 1995.

<sup>11</sup> Wolfgang von Hippel, *Armut, Unterschichten, Randgruppen in der Frühen Neuzeit* (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 34), München 1995.

<sup>12</sup> Bronislaw Geremek, *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München 1988; Christoph Sachse – Florian Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg*, Stuttgart 1980.

<sup>13</sup> Friedrich Battenberg, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas I-II*, Darmstadt 1990.

<sup>14</sup> Rolf Kießling (Hrg.), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995.

<sup>15</sup> Z.B. Stefan Rohrbacher, *Stadt und Land. Zur „inneren“ Situation der süd- und westdeutschen Juden in der Frühneuzeit*, in: Monika Richarz – Reinhard Rürup (Hrg.), *Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte*, Tübingen 1997, 37–58.

<sup>16</sup> Gerhard Schormann, *Hexen*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 15 (1986) 297–304; Georg Schwaiger (Hrg.), *Teufelsglaube und Hexenprozesse* (= Becksche Reihe 337), München 1999; Wolfgang Behringer (Hrg.), *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland* (= dtv 2957), München 1993.

mas ist hier freilich auch viel Fragwürdiges publiziert worden<sup>17</sup>. Die ernsthafte Forschung konnte im wesentlichen die Eigenständigkeit der frühmodernen Hexenfurcht zeigen, die sich gegenüber ähnlichen Erscheinungen des Mittelalters deutlich absetzt, sodann, daß die Verfolgung unterschiedslos alle Geschlechter und Stände, auch Priester und Adel betraf, freilich in charakteristischer Abstufung, schließlich, daß vielfach die Suche nach Hexen nicht von der Obrigkeit, sondern von der einheimischen Bevölkerung selbst ausging. Auch die ganz unterschiedliche geographische Verteilung der Schwerpunkte (massiert in Mitteldeutschland) ist erforscht. Nicht ausdiskutiert sind die Ursachen, deren vorgetragene Vielfalt von der Beunruhigung der Bevölkerung durch die sogenannte Kleine Eiszeit bis zur Disziplinierung durch den modernen Staat reichen<sup>18</sup>. Es gibt noch eine ganze Reihe anderer Forschungsgebiete, die für die Frühe Neuzeit interessant sind, etwa die Frage des Verständnisses von Geburt, Jugend, Leben und Tod<sup>19</sup>, die Geschichte der Familie, die Bewältigung des täglichen Lebens durch einzelne Personen oder ganze Gruppen, was in das Gebiet der Alltags- und Mentalitätsgeschichte fällt<sup>20</sup>, nicht zu reden von dem großen Feld, auf welchem soziale Fragen sich mit der Wirtschaftsgeschichte verbinden (Besteuerung, Auswirkungen des Merkantilismus, Verödung von Gütern und Aussiedelung usw.); hier sind besonders auch Lokalstudien mit mikrohistorischem Ansatz weiterführend<sup>21</sup>.

All dies wird aber in den Schatten gestellt von der Forschung über die Wirkung des frühmodernen Staates selbst, ein bezüglich des Absolutismus schon altes Thema, das jetzt jedoch durch eine spezifische Fragestellung neue Gestalt gewann. Hier ist vor allem auf den Begriff der Sozialdisziplinierung zu verweisen, den *Gerhard Oestreich* geprägt hat und mit dem er die Einordnung des Volkes in die von der Obrigkeit vorgegebenen Lebensmodelle gemeint hat, sei es zur Erreichung eines einheitlichen Untertanenverbandes, sei es zur positiven Erziehung des Volkes<sup>22</sup>. Die Tatsache selbst liegt klar

<sup>17</sup> Vgl. dazu Ulrich von Hehl, Hexenprozesse und Geschichtswissenschaft, in: HJ 107 (1987) 349–375.

<sup>18</sup> Vgl. Volker Press, Kriege und Krisen. Deutschland 1600–1715 (= Neue Deutsche Geschichte 5), München 1991, 156–160.

<sup>19</sup> Z.B. Arthur E. Imhof, *Ars moriendi*: Die Kunst des Sterbens einst und heute, Wien 1991; ders., *Ars vivendi*: Von der Kunst, das Paradies auf Erden zu finden, Wien 1992.

<sup>20</sup> Paul Münch, *Lebensformen in der frühen Neuzeit 1500–1800*, Berlin 1992.

<sup>21</sup> Friedrich-Wilhelm Henning, *Handbuch der Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands I: Mittelalter und frühe Neuzeit*, Paderborn 1991; Bob Scribner (Hrsg.), *Germany. A New Social and Economic History I: 1450–1630*, London 1996. – Als Lokalstudien seien hervorgehoben: Rainer Beck, *Unterfinning. Ländliche Welt vor Anbruch der Moderne*, München 1993; Hans Medick, *Weben und Überleben in Laichingen 1650–1900. Lokalgeschichte als allgemeine Geschichte*, Göttingen 1996. Helmut Rankl, *Landvolk und frühmoderner Staat in Bayern 1400–1800, I–II*, München 1999.

<sup>22</sup> Gerhard Oestreich, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in: Ders., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, 179–197; Winfried Schulze, *Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit“*, in: ZHF 14 (1987) 265–302; Wolfgang Reinhard, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, in: *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento, Quaderno 40*, Bologna 1994, 101–123.

auf der Hand. Seit dem 16. Jahrhundert beginnt eine Flut von Mandaten das Leben der Menschen zu regeln: unterschiedliche Kleider werden für die einzelnen Stände festgelegt, die Zahl der Hochzeitsgäste wird reglementiert, Spiele und Tänze geordnet, das Fluchen verboten, das sexuelle Leben scharf kontrolliert, die Glaubensnorm festgestellt. Die ordnenden Eingriffe des Staates betrafen alle Stände und reichten von der Kennzeichnung der Armen über die Gesundheitspolizei für die Stadtbürger bis zur Festlegung der finanziellen Beiträge des Adels, dessen persönliche Dienste nun durch konkrete Sach- und Geldleistungen abgelöst wurden. Rationalisierung, Zivilisation und Disziplinierung sind die Begriffe, unter denen diese Entwicklungen gefaßt werden<sup>23</sup>. Ob es sich dabei auch um eine grundlegende Bewegung zur Modernisierung der Gesellschaft handelt, hängt davon ab, was man unter „modern“ versteht<sup>24</sup>. Die Interpretation des gesamten Vorganges als Sozialdisziplinierung ist freilich kritisiert worden, vor allem weil der Ausdruck eine bewußte Absicht der Obrigkeit zur Ausrichtung der Untertanen nahelegt; demgegenüber ist zu beachten, daß das Volk zum Teil selbst nach solchen Reglementierungen verlangte, vor allem um Willkür und tätliche Auseinandersetzungen auszuschließen, was besonders in den Gemeindeordnungen und Weistümern zu sehen ist (Selbstdisziplinierung)<sup>25</sup>; hier wiederum gingen die Fürsten mit ihrem Hof und ihrer Person oft durchaus nicht voran, mußten also im Laufe der Zeit erst ihrerseits diszipliniert werden. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß die Versuche, das Leben des Volkes durch erzieherische Maßnahmen zu ordnen, keineswegs schnell überall erfolgreich waren. Das beweist nicht nur die Notwendigkeit auch im Absolutismus, die Ge- und Verbote immer neu einzuschärfen, das zeigt auch die Kritik der Aufklärung an den Zuständen der Barockzeit, etwa am Zustand der Spitäler des 17. Jahrhunderts, die das aufgeklärte 18. alsbald in moderne Krankenhäuser umzugestalten bestrebt war<sup>26</sup>.

Überblickt man diesen ersten Teil und fragt, welche Gebiete in der neueren Sozialgeschichte weniger behandelt worden sind, so fällt zuerst der Bereich des Krieges auf, der verständlicherweise im Nachkriegsdeutschland wenig Interesse fand. Erst durch die außerdeutsche Forschung wurde in letzter Zeit der Krieg als wichtiges Instrument der gesellschaftlichen Modernisierung in den Blick genommen, werden die nach der Ablösung der Söldnerheere aufgestellten stehenden Heere als Erziehungsinstrument wieder gewürdigt<sup>27</sup>; die enorme Bedeutung der Musterungen für die Aufstellung

<sup>23</sup> Schulze, Begriff (wie Anm. 22) 291.

<sup>24</sup> Vgl. etwa Karlheinz Blaschke, Reformation und Modernisierung, in: Hans R. Guggisberg u.a. (Hrg.), Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten (= ARG Sonderband), Heidelberg 1993, 511–520.

<sup>25</sup> Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 12), München 1992, 100; Heinz Schilling, Disziplinierung oder „Selbstregulierung der Untertanen“?, in: HZ 264 (1997) 675–681.

<sup>26</sup> Vgl. etwa Herbert Aderbauer, Das Tübinger Spital und der Wandel seiner sozialen Funktion in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1996.

<sup>27</sup> Bernhard R. Kroener – Ralf Pröve (Hrg.), Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der frühen Neuzeit, Paderborn 1996.

von Matrikeln für die Gesellschaft und ihre Organisierung wird noch weiterer Untersuchung bedürfen. Ziemlich in den Hintergrund getreten sind dann angesichts der neueren Gebiete so klassische Bereiche wie die finanzielle Belastung der Menschen, was allerdings auch mit der Schwierigkeit der Materie zusammenhängt; doch wird man gerade für die Neuzeit mit ihrem Schlagwort vom Geld als *nervus rerum* hierauf wieder besonderes Gewicht legen müssen<sup>28</sup>. Noch weit zurück liegt übrigens auch die Einbeziehung der materiellen Kultur (Realien) in die Sozialgeschichte<sup>29</sup>.

## 2. Religiöse Sozialgeschichte

Die Beschäftigung mit der Religion als sozialem Phänomen ging nur zum geringen Teil von der Kirchengeschichte aus. Bestes Beispiel ist dafür die vieldiskutierte These *Max Webers* von 1904, wonach dem Protestantismus ein besonderer Geist innerweltlicher Askese innewohne, erzeugt durch die religiöse Pflicht zum Erwerb, weshalb er, insbesondere in der Form des Calvinismus, zum Fundament des westeuropäischen Kapitalismus geworden sei<sup>30</sup>. Die Diskussion um dieses Thema, die ihre Schlüssigkeit übrigens erheblich in Frage gestellt, ihr geringes Quellenfundament bloßgelegt und ihre Unanwendbarkeit für die deutschen Verhältnisse aufgezeigt hat, wurde von Soziologen und Profanhistorikern, nicht von Kirchenhistorikern geführt<sup>31</sup>.

Trotzdem beginnt die neue Diskussion im Bereich der religiösen Sozialgeschichte mit einem kirchenhistorischen Werk, nämlich dem des Göttinger Kirchenhistorikers *Bernd Moeller*, der 1962 in seinem Werk „Reichsstadt und Reformation“ verständlich zu machen versuchte, warum so viele deutsche Reichsstädte so schnell zur Reformation übergingen<sup>32</sup>. Dies lag nach ihm an der inneren Struktur der Stadt, die in allen Bereichen, damit auch im religiösen, die Verhältnisse innerhalb ihrer Mauern schon lang vor 1517 ordnete und die nach 1517 dies nun um so ungehinderter tun konnte – damit wird die konfessionelle Entscheidung der Städte zu einer vorzüglich sozial bedingten Entwicklung, in diesem Fall im Sinne einer obrigkeitlichen Harmonisierung. Seit damals ist eine umfassende Diskussion zum Thema Stadt und Reformation erfolgt, die so weit ging, daß man die gesamte Reforma-

<sup>28</sup> Michael Stolleis, *Pecunia nervus rerum. Zur Staatsfinanzierung in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt 1983.

<sup>29</sup> Vgl. etwa die Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit in Krems, z.B. Helmut Hundsbiçhler (Hrg.), *Kommunikation und Alltag in Spätmittelalter und früher Neuzeit* (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der Phil.-Hist. Klasse 596), Wien 1992.

<sup>30</sup> Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (1920), Tübingen <sup>9</sup>1988.

<sup>31</sup> Vgl. Karl-Ludwig Ay, *Nachwirkungen der Konfessionalisierung in Wortkultur und Wirtschaftsethik deutscher Regionen*, in: *SI 33* (1995) 19–47.

<sup>32</sup> Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation* (1962), Berlin <sup>2</sup>1987; Berndt Hamm, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996.

tion als „urban event“ bezeichnet hat<sup>33</sup>. Gearbeitet wurde dabei über die Ausgangslage am Ende des Mittelalters, über die religiösen Bewegungen von unten und die Herrschaftsmaßnahmen von oben, über die soziale Trägerschaft der Reformation<sup>34</sup>. Dabei ergab sich, daß man tatsächlich in vielen Reichsstädten von einem typischen Ablauf sprechen kann, der von der spätmittelalterlichen Prädisposition über die frühe evangelische Volksbewegung bis zur nachfolgenden Obrigkeitsreformation reicht, mit Religionsgesprächen, Verbot der Messe, Ausschluß der Täufer und Verhinderung der Radikalisierung. Allerdings ist mittlerweile deutlich geworden, daß das Feld doch weit größer und vielgestaltiger ist, als man zuerst annahm. Nicht nur gibt es späte Stadtreformationen<sup>35</sup>, Unterbrechungen im Ablauf oder völlig andere Verhältnisse, es wurden vor allem gar nicht alle Reichsstädte von der Reformation erfaßt, die soziale Prädisposition blieb also nicht selten unerfüllt: vor allem die Tatsache, daß Köln eine solche Bewegung nicht sah, übrigens auch eine erhebliche Zahl anderer Reichsstädte nicht, hat zu vielfältigen Fragen Anlaß gegeben<sup>36</sup>. Neuerdings finden im Bereich der Stadtreformation besonders auch die landsässigen Städte Interesse, die vielfach, parallel den Reichsstädten, eigene Kirchenwesen schufen und solche sogar lange, selbst gegen einen anderskonfessionellen Territorialstaat, verteidigen konnten<sup>37</sup>.

Wenn die Bedeutung der Stadt als soziales Gebilde für die Einführung der Reformation allgemein anerkannt ist, so gilt dies nicht in gleichem Maß für die These vom sogenannten christlichen Kommunalismus, die man als eine Art Ausweitung des ebengenannten Ansatzes auf das Land ansehen darf. *Peter Blickle*, der Schöpfer dieser These<sup>38</sup>, geht dabei aus von den Gemeindeeinungen auf dem Land, die im Spätmittelalter zu beachtlicher Kraft gelangten, z.B. in der Schweiz oder in Oberdeutschland, was sich etwa in den For-

<sup>33</sup> Arthur Geoffrey Dickens, *The German Nation and Martin Luther*, London 1974.

<sup>34</sup> Hartmut Boockmann, *Das fünfzehnte Jahrhundert und die Reformation*, in: Ders. (Hrg.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Göttingen, 1994, 9–25; Berndt Hamm, *Reformation „von unten“ und Reformation „von oben“*. Zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen, in: Guggisberg (wie Anm. 24) 256–293; Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhaß und groß Geschrei*. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. Kaspar Greyerz, *The Late City Reformation. The Case of Colmar 1522–1628*, Wiesbaden 1980.

<sup>36</sup> Franz Bosbach, *Köln, Erzstift und freie Reichsstadt*, in: Anton Schindling – Walter Ziegler (Hrg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. III: Der Nordwesten (= KLK 51)*, Münster 21995, 59–84, hier 64 ff.

<sup>37</sup> Johannes Merz, *Die Landstadt im geistlichen Territorium. Ein methodischer Beitrag zum Thema „Stadt und Reformation“ am Beispiel Frankens*, in: *AMRhKG* 46 (1994) 55–82.

<sup>38</sup> Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987; ders., *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, Zürich 1987; Peter Blickle – Johannes Kunisch (Hrg.), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600 (= ZHF Beiheft 9)*, Berlin 1989.

derungen nach gemeindlicher Pfarrerwahl zeigt. Die von ihm herausgestellte eigenständige bäuerliche Reformation, wie sie besonders 1525 wirkungsmächtig wurde, wird mit der Behauptung, im Spätmittelalter werde Gemeinde überhaupt zu einem zentralen Wert, die eben dann auch die Religion verbindlich umsetzen wollte, auf die gesamte Gesellschaft ausgedehnt: Kommunalismus wird so schnell überhaupt zu einem neuen Verfassungsprinzip der Gesellschaft der alteuropäischen Welt. Die These vom Kommunalismus als Erklärungsmodell für die bäuerliche Reformation, dann für die Reformation überhaupt, ist jedoch mehrfach bestritten worden: wegen des stark an die 60er Jahre erinnernden Modells der „guten“ Volksbewegung gegen die „böse“ Fürstenreformation, wegen der zu geringen Quellenbezogenheit, vor allem aber deshalb, weil das Material für die These weitgehend aus dem oberdeutsch-schweizerischen Raum genommen wurde, wo solche Tendenzen allgemein bekannt sind, während in weiten Teilen Süd-, vor allem aber Mittel- und Norddeutschlands wenig davon zu spüren ist<sup>39</sup>. Im übrigen ist in Bezug auf die gesamte Stadtreformation zu bedenken, daß sie, trotz ihrer spektakulären Beispiele, insgesamt an Bedeutung der Reformation in den Territorien eindeutig nachsteht. Diese haben aber bezüglich der Sozialgeschichte noch keineswegs eine ähnliche Aufmerksamkeit in der Forschung erfahren wie die Städte; doch ist hier immerhin die maßgebliche Einwirkung von Beamtengruppen und Beamtenstippen auf die konkrete Politik deutlich geworden<sup>40</sup>.

Als weitaus wichtigstes sozialgeschichtliches Thema hat sich seit etwa 15 Jahren die These von der Konfessionalisierung der Gesellschaft herausgebildet. Ausgehend von der Einsicht *Ernst Walter Zeedens*, daß sich die Konfessionen erst in einem langsamen und langdauernden Prozeß ausgebildet und stabilisiert haben<sup>41</sup>, kamen *Wolfgang Reinhard* und *Heinz Schilling* zu dem Ergebnis, daß im 16. und 17. Jahrhundert nicht nur die theologischen Lehrgebäude der Konfessionen festgelegt wurden, sondern daß die dogmatischen Lehren dann auch umfassend in die Realität, also ins Leben, übergeführt worden sind, was den Aufbau dreier festgefügtter, in Leben, Bildung, Frömmigkeit und Sittenzucht geeinter und nach außen abgeschotteter, strukturell gleichartiger Konfessionen (Lutheraner, Calvinisten, Katholiken) zur Folge hatte<sup>42</sup>. Die Ursache dieser Entwicklung lag in der Glaubensspaltung,

<sup>39</sup> Vgl. Volker Press, *Kommunalismus oder Territorialismus? Bemerkungen zur Ausbildung des frühmodernen Staates in Mitteleuropa*, in: Heiner Timmermann, (Hrg.), *Die Bildung des frühmodernen Staates – Stände und Konfessionen*, Saarbrücken 1989, 109–135.

<sup>40</sup> Volker Press, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619*, Stuttgart 1970; Heinzjürgen N. Reuschling, *Die Regierung des Hochstifts Würzburg 1495–1642. Zentralbehörden und führende Gruppen eines geistlichen Staates*, Würzburg 1984.

<sup>41</sup> Ernst Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung*, München 1965.

<sup>42</sup> Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh* 1981; ders., *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische*

die nun die Konkurrenz dreier ausschließender Wahrheitssysteme sah. Das Ziel war die Herstellung vollständiger Einheit in Glauben und Leben, das Mittel die positive wie negative Sozialdisziplinierung durch den frühmodernen Staat; Folgen waren unter anderem, so Reinhard, eine deutliche Modernisierung der Gesellschaft, aber auch der religiös motivierte massive Aufbau der Staatsgewalt<sup>43</sup>.

Dieses Modell zeigte sich ohne Zweifel dem älteren Begriff eines „gegenreformatorischen“ Zeitalters deutlich überlegen, vor allem durch die umfassende Beschreibung der Gesellschaft als konfessionell. Damit wertet es einerseits die Religion auf, indem es diese als entscheidende Wirkungsmacht der Epoche erkennt, sieht andererseits als historisch-soziologisches Strukturmodell von der theologischen Wahrheitsfrage ab: indem alle drei Konfessionen in ihrer Entwicklung parallel gesehen werden, treten nicht nur die dogmatischen Unterschiede zurück, vielmehr setzen alle drei sich damit von einer mittelalterlich-vorkonfessionellen Periode in gleicher Weise ab<sup>44</sup>. An dem Modell wurde aber auch mehrfach Kritik geübt. Sie reicht von der Nichtberücksichtigung von Dissidenten außerhalb der drei Konfessionen über Felder, die der Konfessionalisierung nicht unterliegen, bis zu der grundsätzlichen Infragestellung der Parallelisierung der Konfessionen, da die beiden protestantischen Konfessionen im Gegensatz zur katholischen durch einen scharfen Bruch mit dem Mittelalter entstanden sind, hier also eine Parallelisierung schon im Grundsatz nicht möglich ist; auch modifizierte Modelle für die künftige Forschung wurden vorgestellt<sup>45</sup>. Die Ausschaltung der theologischen Wahrheitsfrage als entscheidendes Agens entfernt die Diskussion überdies weit von der konkreten Realität der Zeit. Eine solche Distanz des Konfessionalisierungs-Paradigmas sowohl von den Vorgängen wie vom Denken der Zeit – das Wort ist übrigens in den zeitgenössischen Quellen nicht zu finden –, ergibt sich auch daraus, daß der Begriff Konfes-

---

Zeitschrift 246 (1988) 1–45; Heinz Schilling (Hrg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“*, Gütersloh 1986; Hans-Christoph Rublack (Hrg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992; Wolfgang Reinhard – Heinz Schilling (Hrg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995; Ronnie Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750*, London 1989; Paolo Prodi / Carla Penuti (Hrg.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (= *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento, Quaderno 40*), Bologna 1994 (mit Aufsätzen von Reinhard, Schilling und anderen); Schmidt, *Konfessionalisierung* (wie Anm. 25); zusammenfassend: Thomas Kaufmann, *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte*, in: *ThLZ* 121 (1996) 1008–1025 1112–1121.

<sup>43</sup> Wolfgang Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *ARG* 68 (1977) 226–252.

<sup>44</sup> Instruktiv dargestellt bei Heinz Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1570–1648* (= *Das Reich und die Deutschen*), Berlin 1988, 267–275.

<sup>45</sup> Vgl. Anton Schindling – Walter Ziegler (Hrg.), *Die Territorien im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. VII: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register* (= *KLK* 57), Münster 1997; Andreas Holzem, *Die Konfessionengesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*, in: *ZKG* 110 (1999) 53–85.

sionalisierung nicht eine einführende Beschreibung eines Zustandes einer konkreten Zeit an einem konkreten Ort darstellt, vielmehr in seiner unlösbaren Verknüpfung zu Modernisierung und Sozialdisziplinierung auf eine „gesellschaftliche Gesamtanalyse“ zielt und damit eine „universalgeschichtliche Perspektive“<sup>46</sup> annimmt: Entwicklungsmodelle solcher Art verlassen fast stets den Boden der Realität.

Es verwundert deshalb nicht, daß in der jüngsten Diskussion eher wieder eine Distanz zu dieser sozialhistorischen Sichtweise der Reformation und eine Hinwendung zu genuin religiös-theologischer Sicht festzustellen ist. Gleichwohl haben die Anstöße, die von der Grundeinsicht der Konfessionalisierung ausgingen, im sozialreligiösen Bereich bemerkenswerte Erkenntnisse erbracht: etwa die Einsicht, daß der Calvinismus einen bedeutenden Anstoß zur Disziplinierung des Lebens in Deutschland bot<sup>47</sup>, daß auf katholischer Seite die Barockkultur als vollendete Konfessionalisierung verstanden werden kann<sup>48</sup> oder daß das konfessionelle Zeitalter weit über 1648 hinausreicht, ja oft erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts vollendet war<sup>49</sup>. Aufschwung nahm auch die Untersuchung der sozialen Zusammensetzung des Klerus sowohl bei den Protestanten wie bei den Katholiken, wobei auf evangelischer Seite die Pfarrersfrau, auf katholischer Seite die neuen weiblichen Orden (Englische Fräulein, Ursulinen) als Beitrag zur Geschichte der Frauenbewegung gesehen werden können<sup>50</sup>. Für die Geschlechtergeschichte ist wichtig, daß durch das strenge Vorgehen im moralischen Bereich die obrigkeitlichen Normen des Sexualverhaltens durchgesetzt wurden, was bei den evangelischen Städten meist die Schließung der Bordelle mit sich brachte, im katholischen Bereich die Festlegung der Frauenrolle entweder als (klausurierte) Jungfrau oder als Frau und Mutter in der Ehe<sup>51</sup>. Schließlich sind durch die Diskussion um die Konfessionalisierung auch die dissidenten Bewegungen als religiöse wie soziale Erscheinungen ins Visier genommen worden, vom traditionellen Antiklerikalismus des Spätmittel-

<sup>46</sup> Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft, in: Reinhard-Schilling (wie Anm. 42) 1–49, hier 4.

<sup>47</sup> Heinz Schilling, Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung, in: Georg Schmidt (Hrg.), Stände und Gesellschaft im Alten Reich, Stuttgart 1989, 265–302; dazu präzisierend und als Gegenschlag gegen die katholische Restauration interpretierend: Harm Klueting, Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation“. Zum kirchlichen Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts, in: ZKG 109 (1998) 167–199 306–327.

<sup>48</sup> Vgl. Dieter Breuer (Hrg.), Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock I-II, Wiesbaden 1995.

<sup>49</sup> Wolfgang Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: Reinhard-Schilling (wie Anm. 42) 419–452, hier 432.

<sup>50</sup> Martin Brecht, Herkunft und Ausbildung der protestantischen Geistlichkeit des Herzogtums Württemberg im 16. Jahrhundert, in: ZKG 80 (1969) 163–175; Robert Bireley, Neue Orden, katholische Reform und Konfessionalisierung, in: Reinhard-Schilling (wie Anm. 42) 145–157, hier 151 ff.

<sup>51</sup> Anne Conrad, Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts, Mainz 1991; Sabine Alfing – Christine Schedensack, Frauenalltag im frühneuzeitlichen Münster, Bielefeld 1994.

ters über den Radikalismus der Reformationszeit bis zum Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts<sup>52</sup>.

Auch wenn die Diskussion um die Konfessionalisierung besonders wichtig war und ist, so gibt es daneben doch eine Reihe weiterer Themen, die das Interesse der Forschung auf sich gezogen haben. Zu nennen sind etwa Bemühungen um die soziale Zusammensetzung der Klöster<sup>53</sup> – wofür es im Protestantismus keine Parallele gibt –, dann über die sozialen Folgen der Reformation und des Dreißigjährigen Krieges<sup>54</sup> und schließlich das große Feld der Kulturgeschichte, die in den letzten Jahrzehnten sich vor allem als Mentalitäts- und Alltagsgeschichte<sup>55</sup> präsentiert hat. Hier haben etwa Forschungen über Mirakelbücher bei Wallfahrten<sup>56</sup>, über Bruderschaften<sup>57</sup> oder insgesamt über das Verhältnis von Religion und Volk<sup>58</sup> die Aufmerksamkeit auf sich gezogen: die Kultur der einfachen Leute steht dabei immer im Vordergrund<sup>59</sup>. Stets ist dabei die Spannung der realen Verhältnisse zu den Normierungsversuchen der Obrigkeit im Blick – inwieweit diese Versuche glückten, harrt vielfach noch der Untersuchung.

Neben diesen schon seit mehreren Jahrzehnten praktizierten Ansätzen der (traditionellen) Kultur- und Sozialgeschichte versucht sich seit kurzem eine „Neue Kulturgeschichte“ zu etablieren, die gewissermaßen zwischen Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie steht; sie nimmt ältere Fragen der Zeit vor dem Historismus auf und verbindet sie mit Fragestellungen der Gegenwart<sup>60</sup>. Ihre Frontstellung richtet sie damit vor allem gegen

<sup>52</sup> Hans-Jürgen Goertz, *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit* (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 20), München 1993.

<sup>53</sup> Edgar Krausen, *Beiträge zur sozialen Schichtung der altbayerischen Prälatenklöster des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: ZBLG 30 (1967) 361–366.

<sup>54</sup> Volker Press, *Soziale Folgen der Reformation in Deutschland*, in: Marian Biskup – Klaus Zernack (Hrg.), *Schichtung und Entwicklung der Gesellschaft in Polen und Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert* (= VSWG Beiheft 74), Wiesbaden 1983, 169–243; Bernd Roeck, *Bayern und der Dreißigjährige Krieg. Demographische, wirtschaftliche und soziale Auswirkungen am Beispiel Münchens*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 17 (1991) 434–458.

<sup>55</sup> Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit I-III*, München 1990–1994.

<sup>56</sup> Vgl. z.B. Georg Brenninger, *Verzeichnis der Mirakelbücher im Erzbistum München und Freising*, in: BABKG 41 (1994) 191–214 und 42 (1996) 119–121.

<sup>57</sup> Ludwig Remling, *Bruderschaften in Franken*, Würzburg 1986.

<sup>58</sup> Hermann Hörger, *Kirche, Dorfreigion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftlichen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen*, 2 Teile (= SABKG 5 und 7), München 1978–1983.

<sup>59</sup> Winfried Schulze, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert 1500–1618*, Frankfurt 1987, 264 ff.; Richard van Dülmen, *Kultur der einfachen Leute. Bayerisches Volksleben vom 16. bis 19. Jahrhundert*, München 1983; Walter Hartinger, *Volksleben zwischen Zentraldirigierung und Widerstand*, in: BJVK 1996, 51–66.

<sup>60</sup> Heinz Dieter Kittsteiner, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kulturgeschichte?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997) 5–27; vgl. auch Wolfgang Hardtwig / Hans-Ulrich Wehler (Hrg.), *Kulturgeschichte heute* (= *Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft* 16), Göttingen 1996.

die Sozial- und Strukturgeschichte der 70er und 80er Jahre, die die Menschen vornehmlich als Objekte der Umstände gesehen, dagegen ihre inneren Einstellungen und ihr selbständiges Handeln weitgehend außer Acht gelassen haben. Demgegenüber stellt die Neue Kulturgeschichte in den Mittelpunkt die „soziale Praxis, Wahrnehmungsweise, Gefühlswelt, die Subjektivität der Menschen“<sup>61</sup>. Unter weitgehendem Verzicht auf Theorie will sie den Menschen im täglichen Leben betrachten, in dem, was er denkt und tut: die Betrachtung des individuellen Ich erscheint als besonders wichtig. Obwohl die bisherige Diskussion über die Neue Kulturgeschichte, schon weil sie der traditionellen Sozialgeschichte widerspricht, eher theoretisch-polemisch verläuft, als daß sie schon überzeugende Studien vorgelegt hätte, wird doch deutlich, daß die Geschichte der Religion dabei einen wichtigen Platz einnehmen wird, und zwar die Geschichte der konkreten Religiosität im kleinräumigen Geflecht der jeweiligen Gesellschaft. Dies zeigt nicht nur der theoretische Rückgriff auf Sinn und Symbole, sondern auch das neue Interesse an der Volksfrömmigkeit, gerade im Bereich der Frühen Neuzeit<sup>62</sup>. Da die Volksfrömmigkeit in dieser Zeit stets in der Spannung zur Obrigkeit steht, ist ein Zusammenhang mit der Konfessionalisierungsforschung gegeben. Freilich wird man erst einmal abwarten müssen, ob das Konzept dieser neuen Überlegungen allgemein akzeptiert wird und ob künftige Arbeiten der Kritik standhalten können. Dabei wäre es besonders nötig, daß die Neue Kulturgeschichte, aber auch insgesamt die Arbeiten zur religiösen Sozialgeschichte sich mit den Anliegen und den Ergebnissen der religiösen Volkskunde auseinandersetzen, die auf diesem Gebiet seit langem Beachtliches geleistet hat<sup>63</sup>.

Fragt man zum Schluß nach den Defiziten der religiös-sozialen Forschung in Deutschland, so wird man zuerst auf das Gebiet des Katholizismus insgesamt verweisen müssen. So wie die gesamte Forschung zur religiösen Geschichte der frühen Neuzeit sich vor allem den Reformationskirchen zuwandte, so auch im Bereich der sozialen Folgen: das Armenwesen protestantischer Reichsstädte etwa ist weitgehend erforscht, das katholischer Hochstifte kaum<sup>64</sup>. Durch die Parallelisierung der Konfessionalismustheorie fällt auch wenig Licht auf eigenständige katholische Entwicklungen; das betrifft etwa die große Bedeutung der neuen jesuitischen Marianischen Kongregation, für die bisher nur eine auswärtige Darstellung vorliegt<sup>65</sup>. Durch das besondere Interesse an den Unterschichten und dem Bürgertum in der

<sup>61</sup> Richard van Dülmen, *Historische Kulturforschung zur Frühen Neuzeit. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 21 (1995) 403–429, hier 421.

<sup>62</sup> Robert W. Scribner, *Volks Glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*, in: Hansgeorg Molitor – Herbert Smolinsky (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit* (= KLK 54), Münster 1994, 121–138.

<sup>63</sup> Vgl. Albrecht A. Gribl, *Volksfrömmigkeit*, in: Edgar Harvolk (Hrsg.), *Wege der Volkskunde in Bayern*, München 1987, 293–333.

<sup>64</sup> Vgl. z.B. Renate Baumgärtel-Fleischmann (Hrsg.), Franz Ludwig von Erthal, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg, *Ausstellungskatalog Bamberg 1995*.

<sup>65</sup> Louis Châtellier, *L'Europe dévote*, Paris 1987 (Engl.: *The Europe of the Devout. The Catholic Reformation of a New Society*, Cambridge 1989).

Forschung ist sodann der Adel in seiner religiösen Bedeutung erst in jüngerer Zeit zum Thema gemacht worden. Auf anderen Gebieten fehlt noch die Zusammenfassung von Einzelarbeiten, etwa in der überaus wichtigen Spitalgeschichte<sup>66</sup>. Weitgehend unerforscht ist dann die Bedeutung der kirchlichen Finanzen. Angesichts der Tatsache, daß ein großer Teil – in Bayern an die 50% – des gesamten bäuerlichen Grundbesitzes in geistlicher Hand war und damit die geistliche Herrschaft über Wohl und Wehe des sozialen Lebens oft der Hälfte aller Untertanen entschied, muß hier noch weit stärker als früher nach den konkreten Auswirkungen dieser Strukturtatsache geforscht werden<sup>67</sup>. Bekannt ist mittlerweile nur die große Bedeutung, die die Quellen im niederkirchlichen Bereich, etwa der Kirchenverwaltung der Pfarreien, für das soziale Leben gewinnen können<sup>68</sup>; bekannt ist weiterhin die Tatsache, daß die oft erheblichen Finanzen solcher Kirchen, insbesondere an den Wallfahrtsorten und bei den Klöstern, nach spätmittelalterlichem italienischem Vorbild im Deutschland der Frühen Neuzeit durch die Kreditvergabe zu einer Sparkasse des kleinen Mannes geworden sind, deren Quellen die Möglichkeit zu intensivem Studium des bäuerlichen Kreditbedarfs geben<sup>69</sup>. Auf diesem Feld ist zweifellos noch viel zu tun. Damit hängt zusammen, daß auch die Realiengeschichte, weit mehr als im Mittelalter, in ihrer sozialgeschichtlichen Bedeutsamkeit noch in den Anfängen steckt. Trotzdem wird man insgesamt erfreut feststellen, daß die religiös-sozialgeschichtliche Forschung in Deutschland zwar nicht zeitlich und örtlich gleichmäßig und auch nicht systematisch, aber doch in beachtlichem Maß in den letzten Jahrzehnten Fortschritte gemacht hat.

<sup>66</sup> Dieter Jetter, *Das europäische Hospital von der Spätantike bis 1800*, Köln 1986.

<sup>67</sup> Dietmar Stutzer, *Klöster als Arbeitgeber um 1800. Die bayerischen Klöster als Unternehmenseinheiten und ihre Sozialsysteme zur Zeit der Säkularisation 1803* (= SHKBA 28), Göttingen 1986.

<sup>68</sup> Karl-Sigismund Kramer, *Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Unterfranken. Eine Volkskunde aufgrund archivalischer Quellen*, Würzburg 1957, 100 ff.

<sup>69</sup> Walter Pötzl, *Finanzielle Aspekte des Wallfahrtswesens – Wallfahrtsorte als Kreditgeber im 17./18. und 19. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für bayerische Sparkassengeschichte* 8 (1994) 45–50; Ulrich Seider, „Und ist ihme dargelichen worden.“ *Die Kirche als Geldgeber der ländlichen Bevölkerung vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel der Pfarrei Gottsdorf im unteren bayerischen Wald* (= Passauer Studien zur Volkskunde 11), Passau 1996.

# MISZELLE

## Die Quellen zum Abschied der Engländer aus Frankfurt am Main 1559

Von Hartmut Kramer-Mills

Der Aufenthalt der englischen Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt am Main in den Jahren 1554 bis 1559 war immer wieder Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen<sup>1</sup>. Anders als die deutsche Forschung hat sich dabei besonders die englische bemüht, die Geschichte dieser Exilgemeinde nicht nur regionalgeschichtlich zu würdigen, sondern in die allgemeine Verfolgungssituation einzuordnen, in die der insulare Protestantismus im Zuge der Rekatholisierung Englands nach der Thronbesteigung der Mary Tudor geraten war.

Dieser Tendenz sollte auch auf deutscher Seite entsprochen werden, war doch die Frankfurter Situation nach dem Augsburger Religionsfrieden und der damit verbundenen relativen Konsolidierung des deutschen Luthertums im Blick auf die Anwesenheit fremder Exilsgemeinden keineswegs einzigartig, sondern Teil eines Systems europäischer Exilsgemeinden. Englische Religionsflüchtlinge organisierten sich in diesen Jahren vor allem auch in Wesel, Emden, Straßburg, Aarau, Basel, Zürich und Genf. Zudem zeichnet sich die Bedeutung der Frankfurter Flüchtlingsgemeinde durch die zumindest zeitweilige Anwesenheit führender Köpfe des späteren elisabethanischen Protestantismus aus. Zuerst zu nennen wären hier John Knox und Richard Coxe, des weiteren William Whittingham, James Pilkington und Alexander Nowel. Edmund Grindal, der spätere Erzbischof von Canterbury, war zumindest im Sommer 1555 in Frankfurt<sup>2</sup>. Darüber hinaus wurden sowohl die inneren Probleme der Frankfurter Gemeinde als auch ihr Verhältnis zur lutherischen Stadtgeistlichkeit sowohl von Johannes Calvin als auch von Melanchthon als so gravierend befunden, daß beide wiederholt Vermittlungsversuche unternahmen.

Die so skizzierte Bedeutung der Frankfurter Flüchtlingsgemeinde läßt diese zu einem wichtigen Gegenstand ökumenisch-historischer Forschung werden. Zwar beherbergte Frankfurt in der Mitte des 16. Jahrhunderts neben der lutherischen Bevölkerungsmehrheit vor allem auch einheimische Katholiken und Juden sowie eine französische und eine wallonische Ge-

<sup>1</sup> Vgl. zuletzt Claudius Andreas Massinger, Die englische Emigrantengemeinde in Frankfurt am Main 1554–1559, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst 63 (1997) 167–221.

<sup>2</sup> Vgl. Patrick Collinson, Archbishop Grindal 1519–1583. The Struggle for a Reformed Church, London 1979, 78.

meinde protestantischer Flüchtlinge. Jedoch entwickelte keine dieser Gruppen eine den Engländern vergleichbare Wirkungsgeschichte. Von daher verdienen die zeitgenössischen Versuche einer Verhältnisfindung zwischen der lutherischen Stadtgeistlichkeit und den englischen Flüchtlingen besondere Aufmerksamkeit.

Allerdings ist die Quellenlage für derartige Forschungsvorhaben sehr begrenzt und umfaßte bisher auf der englischen Seite<sup>3</sup> lediglich die im „Brief Discourse of the Troubles at Frankfort 1554–1558“ wiedergegebenen Schriftstücke<sup>4</sup>. Da es sich hierbei jedoch ausschließlich um Dokumente handelt, die den innergemeindlichen Streit der Engländer um Liturgie und Gottesdienstordnung betreffen, war bisher davon auszugehen, daß für eine umfassendere Erforschung der Exilgemeinde innerhalb ihres politischen und konfessionskundlichen Umfeldes nicht genügend Quellen existieren. Ob es bei diesem Urteil bleiben muss, wird die Zukunft zeigen. Auf jeden Fall hat sich die Quellenlage durch die Entdeckung einer 26 seitigen lateinischen Druckschrift der Frankfurter Exilgemeinde aus dem Jahr 1559 etwas verbessert. Die Geschichte dieser Quelle soll hier kurz wiedergegeben werden. Eine umfassendere Auswertung der Quelle muß einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben.

1558 fand die Verfolgung von Protestanten in England mit der Thronbesteigung von Marys evangelischer Halbschwester Elizabeth I. ihr Ende. Die dadurch ermöglichte Rückkehr der Frankfurter Exulanten hinterließ zwei Schriftquellen und eine Sachquelle, wenn man einmal von dem erst am 12. November 1561 abgefaßten Dank des Londoner Bischofs Grindal absieht, mit dem dieser ein Empfehlungsschreiben für einen flämischen Flüchtling beendete<sup>5</sup>. Eine der beiden Schriftquellen, ein Eintrag in den Frankfurter Ratsprotokollen vom 23. März 1559, erwähnt die beiden anderen:

<sup>3</sup> Zu den Quellen deutscher Herkunft, besonders den Frankfurter Ratsakten und Bürgermeisterbüchern sowie den in den „Franckfurtischen Religions-Handlungen“ von 1735 wiedergegebenen Quellen, siehe: Massinger (wie Anm. 1) 170 f. Massingers Unterscheidung zwischen „Frankfurter Quellen“ und der „englischen Hauptquelle“ ließ ihn allerdings die entsprechenden Korrespondenzen Calvins und Melanchthons übergehen. Vgl. hierzu die entsprechenden Briefe Calvins in Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, hrg. von G. Baum / E. Cunitz / E. Reuss, XV–XVII, Brunsvigae 1876–1877. Zu Melanchthon vgl. die von Georg Eduard Steitz gesammelten Quellen in: Ders., Die Melanchthons- und Luthersherbergen zu Frankfurt am Main: Claus Brommen Haus, Lisa's von Rückingens Haus, Wolf Parente's Haus. Eine Untersuchung zur topographischen Geschichte der alten Reichsstadt, mit urkundlichen Beilagen und einem Exkurs über die chronologische Reihenfolge der Wormser Reichstagsverhandlungen in Luthers Sache, in: Neujahrs-Blatt, den Mitgliedern des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde zu Frankfurt am Main dargebracht am 1. Januar 1861, Frankfurt a.M. 1861.

<sup>4</sup> Vgl. zuletzt: Martin A. Simpson, John Knox and the Troubles begun at Frankfurt comprising A Critical Commentary on „A Brieff discours off the troubles begonne at Franckford ... A.D. 1554“, John Knox's Narrative of his Expulsion from the City, with annotations, and An Analysis of Rudolf Jung's „Englische Flüchtlingsgemeinde“ (1910), Edinburgh 1975; sowie Patrick Collinson, The Authorship of A Brieff Discours off the Troubles Begonne at Franckford, in: ders., Godly People. Essays on English Protestantism and Puritanism, London 1983, 191–211.

<sup>5</sup> Vgl. Franckfurtische Religions-Handlungen ..., I. Teil, Beylagen, Num. XLVIII, Frankfurt a.M. 1735, 80 f.

„Engellender. Relatum, es haben die Engellender, so vor jaren des Evangeliums halben vertrieben und allhie als verjagte leute aufgenommen worden, die sich nher bei itzt regierender Konigin wider anheimisch begeben, ire Verordente bei den herrn Burgermeistern gehabt, denselben von Rats wegen ein Lateinisch dancksagung sampt ainer schonen vergülten credentz zu ertzaigung iredankbaren gemuts verehrt und aller bewiesnen gutthaten zum hochsten bedanckt etc.“<sup>6</sup>

Die erste der beiden hier genannten Quellen, die vergoldete „credentz“, befindet sich heute im Historischen Museum Frankfurt<sup>7</sup>. Es handelt sich um einen vergoldeten Deckelpokal aus Silber mit den Maßen 54 × 15 × 15 cm<sup>8</sup>, der wegen seines Aussehens als „Denkmal im Kleinen“<sup>9</sup> meist als „englisches Monument“ bezeichnet wird.

Die „dancksagung“ galt jedoch von jeher für verschollen und wird nicht einmal in VD 16<sup>10</sup> aufgeführt. Rudolf Jung, der damalige Leiter des Frankfurter Stadtarchivs, faßte 1910 mit einer entsprechenden Verlustmeldung den Forschungsstand des 19. Jahrhunderts zusammen<sup>11</sup>. Allerdings notierte er im Blick auf die „dancksagung“ bereits ein Jahr später in einer handschriftlichen Randbemerkung<sup>12</sup> zu dieser Stelle im Privatexemplar seiner Veröffentlichung:

„Hat sich 1911 in einem Mischband der Stadtbibliothek gefunden, der aus Dr. Konrad Humbrachts Besitz stammte und scheinbar zur Dr. med. Senckenbergischen Bibliothek gehörte. Die Schrift besteht aus 14 fol. in 4°. Titel: Francoforto Anglorum ad Amplissimum Senatam Francofor. Oratio, siue Gratiarum actio. Francoforti ad Moenum. Anno M.D.LIX.“<sup>13</sup>

Von der Senckenbergischen Bibliothek gelangte diese Druckschrift in die Frankfurter Universitätsbibliothek, wo sie bis in die Zeit des Zweiten Weltkriegs unter der Signatur Theol. Ff. 1450 aufbewahrt wurde, heute jedoch als Kriegsverlust verbucht ist<sup>14</sup>. Die Kenntnis des Titels ermöglichte immerhin eine OPAC-Recherche. Allerdings fand sich für Deutschland nur eine

<sup>6</sup> Stadtarchiv Frankfurt am Main, Ratsprotokoll vom 23. März 1559, fol. 21; vgl. die Wiedergabe bei Hermann Meinert, Die Eingliederung der Niederländischen Glaubensflüchtlinge in die Frankfurter Bürgerschaft 1554–1596. Auszüge aus den Frankfurter Ratsprotokollen, Frankfurt a.M. 1981, 64.

<sup>7</sup> Vgl. das englische Monument Antwerpener Beschau, Historisches Museum Frankfurt am Main, X 41.

<sup>8</sup> Vgl. Lothar Gall (Hrg.), FFM 1200. Traditionen und Perspektiven einer Stadt [Ausstellungskatalog], Frankfurt a.M. 1994, 121.

<sup>9</sup> Rudolf Jung, Die englische Flüchtlings-Gemeinde in Frankfurt am Main 1554–1559 (= Frankfurter Historische Forschungen 3), Frankfurt a.M. 1910, 20.

<sup>10</sup> Vgl. Bayerische Staatsbibliothek in München (Hrg.), Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, Stuttgart 1983–1997.

<sup>11</sup> Vgl. Jung, Die englische Flüchtlings-Gemeinde (wie Anm. 9) 22.

<sup>12</sup> Nach mündlicher Auskunft von Bernhard Reichel, Stadtarchiv Frankfurt, vom 27. Juli 1998 handelt es sich bei der Randnotiz um die Handschrift von Rudolf Jung.

<sup>13</sup> Vgl. S. 22 im Exemplar von Jungs „Die englische Flüchtlings-Gemeinde in Frankfurt am Main 1554–1559“, Stadtarchiv Frankfurt am Main, Sign.: Fft Gesch 23.

<sup>14</sup> Diese Auskunft, sowie die folgenden Ergebnisse einer Internet-Suche verdanke ich Herrn Bernd Wirth, Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, dem ich an dieser Stelle dafür danken möchte.

weitere Anzeige, und zwar aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München, deren Exemplar aber ebenfalls als Verlust verzeichnet war<sup>15</sup>.

Mit der Vermutung, dass die gesuchte Dankesrede aus Propagandagründen im Laufe des 16. Jahrhunderts eine allgemein-westeuropäische Verbreitung gefunden haben könnte, bezogen sich die weiteren Nachforschungen dann in England auf die British Library, die Lambeth Palace Library, die Bodleian Library, die Cambridge University Library und die Kathedralbibliotheken von York, Westminster und Canterbury sowie St. Paul's in London. Aber auch die Suche in wichtigen katholischen Archiven Englands und im Public Record Office der National Archives verlief erfolglos. Ebenso ergebnislos blieben die Suche in den Nachlässen von James Pilkington und Alexander Nowel sowie in der Bibliothek der Faculté Autonome de Théologie Protestante der Université de Genève und eine Suche durch die Bibliothèque nationale de France<sup>16</sup>.

Einem Hinweis von Prof. Hans J. Hillerbrand, Durham, North Carolina, war es schließlich zu verdanken, dass mit Hilfe der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel ein Exemplar der englischen Dankesrede in der Universitätsbibliothek Jena ausfindig gemacht werden konnte<sup>17</sup>. Es handelt sich um eine 26seitige lateinische Druckschrift unter dem von Rudolf Jung angegebenen Titel mit dem handschriftlichen Zusatz „Ex dono Roberti Valdi“ auf dem Titelblatt<sup>18</sup>. Die Auswertung dieser Quelle – welcher sich der Verfasser dieser Zeilen demnächst annehmen wird – wird zeigen, inwieweit es möglich ist, die Geschichte der Frankfurter Exilsgemeinde neu zu betrachten, bzw. Aufschluß über die Texte und die Emblemik des „englischen Monuments“ in Frankfurt am Main zu erhalten. Hier sollte lediglich die Auffindung der Quelle angezeigt werden.

## Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Fakultät für Katholische Theologie, Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie, Otto-Friedrich Universität Bamberg, 96045 Bamberg

Dr. Hartmut Kramer-Mills, 123 Bruckelew Avenue, Jamesburg, NJ 08831 USA

Prof. Dr. Jürgen Sarnowsky, Historisches Seminar der Universität Hamburg, Von-Melle-Park 6, 20146 Hamburg

PD Dr. Johann Anselm Steiger, Universität Heidelberg, Praktisch-theologisches Seminar, Johann Gerhard-Forschungsstelle, Karlstraße 16, 69117 Heidelberg

Prof. Dr. Christoph Strohm, Ruhr-Universität Bochum, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 150, 44780 Bochum

Prof. Dr. Walter Ziegler, Institut für Bayerische Geschichte an der Universität München, Ludwigstraße 14, 80539 München

<sup>15</sup> Magazinsignatur der BSB München: 4 P.o.lat. 667. Nach schriftlicher Auskunft von Dr. Edith Schipper fiel das Exemplar im März 1943 einem Bombenangriff zum Opfer.

<sup>16</sup> Geneviève Guillemot-Chrétiens sei an dieser Stelle gedankt.

<sup>17</sup> Für Ihre Unterstützung danke ich Herrn Christian Hogrefe, Wolfenbüttel, ebenso wie Herrn Professor Hans Hillerbrand.

<sup>18</sup> Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena: 4 Bud.Var. 768. Die Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main verfügt inzwischen über eine Reproduktion der Druckschrift.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

*Margot Schmidt / Fernando Dominguez Reboiras (Hrg.): Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag (= Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Christliche Mystik, hrg. von Margot Schmidt und Helmut Riedlinger; Band 15), Stuttgart-Bad Canstatt (Frommann – Holzboog) 1998, XIV, 809 S., ISBN 3-7728-1922-2.*

Die voluminöse Festschrift für den kath. Freiburger Dogmatiker und Leiter des dortigen Raimundus-Lullus-Instituts, dessen Forschungen über das engere Fachgebiet hinaus auch Brücken zur Mystik und zu den Naturwissenschaften geschlagen haben, ordnet die Beiträge der 41 Autorinnen und Autoren nach den Forschungsschwerpunkten des Jubilars in vier Rubriken ein: Mystik und Spiritualität/Hermeneutik und Theologie des Mittelalters/Mariologie/Naturwissenschaft und Theologie. Eine Besprechung dieses auch ansprechend ausgestalteten Buches muß sich aus Raumgründen auf einzelne Aspekte konzentrieren.

Ein wichtiges Bindeglied zwischen Dogmatik und Mystik stellt für Riedlinger die „geistliche Schriftauslegung“ mit ihren verschiedenen Aspekten (z.B. Verhältnis zur historisch-kritischen Exegese, Bezüge zur Mystik, zur Ekklesiologie und zur Theologie des Amtes) dar; neben dem Literalsinn der Texte soll Raum für ihren „mystischen Sinn“ bleiben. Nicht ohne Grund ist die Rubrik „Mystik und Spiritualität“ an den Anfang gestellt.

Margot Schmidt eröffnet den Band mit der Behandlung der Wirkweite der Gottesschau des Mose in der christlichen Mystik, deren Rezeption sie bis Edith Stein verfolgt. „Unverwundliches Erbe“: So lautet der Obertitel dieses „Titelaufsatzes“ nicht nur für die Mystik-Rubrik, sondern für das ganze Buch. Vorstufen zur Mystik in den Psalmen behandelt Adolf Deissler. Robert Zollitsch geht der Amtsmystik des Ignatius von Antiochia nach. Karl Suso Frank weist anhand einer Untersuchung der Briefe des Antonius von Ägypten

nach, daß es sich bei den ersten Wüstenasketen nicht um ungebildete Männer (so z.B. die athanasianische „Vita“) gehandelt habe, die als Wirtschaftsflüchtlinge oder Deserteure ägyptische Städte und Dörfer verlassen hätten. Bei Antonius finden sich Grundgedanken clementinisch-origenischer Spiritualität. Der Quellenforschung ist auch Axel Mehlmanns Aufsatz über die trinitätstheologische Hermeneutik des kalabresischen Abtes Joachim von Fiore gewidmet, ebenso die Auslegung des Hohenliedes bei Teresa von Avila und Jerónimo Gracián durch Klaus Reinhardt. Weitere Beiträge stammen von Erika Lorenz (Johannes vom Kreuz), Jordi Gayá (Raimundus Lullus) und Hansruedi Kleiber (Romano Guardini). Neben dieser eher historisch-biographisch verorteten Behandlung von Themen der Mystik und Spiritualität stehen Beiträge mit eher thematisch-systematischem Schwerpunkt. Grundfragen des gegenwärtigen Mystikverständnisses stehen z.B. in den Beiträgen von Wolfgang Böhme (Sieben Grunderfahrungen der Mystik – Sind sie auch heute noch möglich?) und Josef Sudbrack (Mystikforschung und pluralistische Religionstheorie) im Vordergrund. Hier geht es u.a. um den Einspruch gegen das Konstrukt einer „Einheitsmystik“, die sich dann „konfessionsspezifisch ausdrücke“. Demgegenüber betont Sudbrack mit Gershom Scholem: „Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen“ (187). Mystik ist konfessionsspezifisch, ja konfessionell, was eine „offene Sehnsucht“ als „gemeinsamen Grund, den die Religionen und ihre Mystiker suchen“, nicht ausschließt (205). Der „gemeinsame Grund“ liegt also nicht in irgendwelchen vergleichbaren Erfahrungseigentümlichkeiten, wie sie in manchem interkulturellen und interreligiösen Dialog heute bemüht werden. Historische und systematische Aspekte verbindet auch Johannes Stöhr in seinem Beitrag „Neuzeitliche Diskussionen über die Ein-

wohnung des dreifaltigen Gottes“; christliche Mystik ist (bei allen Interpretationsunterschieden) letztlich trinitarisch geprägt. Weitere Beiträge in der Mystik-Rubrik stammen von Lothar Ruppert, Günther Biemer, Willigis Eckermann und Josef Müller.

In der zweiten Rubrik herrschen eher theologiegeschichtlich geprägte Beiträge vor (John F. Mc Hugh, Michael Figura, Francisco Bertelloni, Charles Lohr, Manuel Bauçà, Reinhold Weier, Peter Walter, Fernando Dominguez Reboira, Eberhard Schockenhoff). Einen wichtigen Akzent setzen Beiträge, die das Verhältnis von „geistlicher Schriftauslegung“ zu den Grundpostulaten historisch-kritischer Exegese thematisieren. Hier seien hervorgehoben die Aufsätze von Gertrude Sartory (Das Netz des Bibelkritikers. Von den Grenzen der historischen Methode und der Geschehens-Wahrheit der biblischen Ereignisse), Leo Scheffczyk (Der Mensch und die sakramentalen Symbole) und Joseph Schumachers aktueller Beitrag „Das Lehramt der Kirche und die Theologie“.

Die Rubrik „Mariologie“ schließt sich nahtlos an das Vorhergehende an, wie der Beitrag von Anton Ziegenaus es anzeigt: „Die marianisch-mariologische Relevanz der gestalthaften Schau Mariens angesichts der historisch-kritischen Exegese“: „Sowohl die gestalthafte Kontemplation der Mysterien Jesu durch Maria – eine Vorbedingung für jede marianische Frömmigkeit – und durch die Gläubigen, als auch die Schau der Mariengestalt werden durch gewisse Einseitigkeiten der kritisch-historischen Exegese ausgeschaltet oder zumindest stark eingeschränkt“ (587). Die negativen Folgen für die praktische Frömmigkeit treten auch in Klaus Welkers Beitrag „Maria als Schutzpatronin“ hervor, der eine regionale marianische Wallfahrtsphänomenologie entfaltet und dabei zeigt, wie das reiche Erbe und die vielfältigen Zeugnisse marianischer Frömmigkeit bis heute die christliche Sakrallandschaft im Kleinen wie im Großen prägen.

Die vierte Rubrik „Naturwissenschaft und Theologie“ erinnert an Riedlingers richtungweisendes interdisziplinäres Engagement, das Thomas Becker und Rainer Isak näher erläutern und an dem Carsten Bresch und auch Hartmann Römer maßgeblich beteiligt waren. Daß hier neben katholischen und evangelischen Christen (Sigurd Martin Daecke) auch Atheisten und Agnostiker (vgl. Rudolf Hausmann) ihre Erkenntnisse einbringen konnten, spricht für Riedlingers auch durch Teil-

hards de Chardin evolutionäre Weltsicht angeregte Offenheit. Auf diesen beziehen sich auch Beiträge von Mathias Trennert-Helwig, Berthold Suchan und Günther Schiwy. Der biologischen und theologischen Begründung der Menschenwürde geht Stefan N. Bosshard nach.

Es ist kaum möglich, die in dieser gelungenen Festschrift begehende Fülle der Aspekte zu bündeln. Ich weise hier auf Bernhard Caspers Beitrag „Der Sinn der Rede von Schöpfung. Überlegungen im Anschluß an Emmanuel Lévinas“ hin: „Die Rede von der Schöpfung ist keine wissenschaftliche Rede. Sie hat vielmehr ihren Ursprung in dem biblischen Glauben“ (511). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Sudbracks Hinweis (189), daß das Wort „Mystik“ einen christlichen Ursprung hat und mit Recht in den gültigen Lexika über fernöstliche Religiosität fehlt. Christliche Mystik will die Immanenz-Erfahrung vom Göttlichen zur absoluten Transzendenz Gottes hin öffnen. Wenn Margot Schmidt dies als „Ausdruck des unstillbaren Durstes nach dem Ewigen“ (38) interpretiert, dann werden Motive für die Wahl des Titels dieser Festgabe deutlich: „Von der Suche nach Gott“.

Darmstadt

Karl Dienst

*Henning Graf Reventlow: Epochen der Bibelauslegung. Bd. III: Renaissance, Reformation, Humanismus; München (C. H. Beck) 1997, 271 S., geb., ISBN 3-406-34987-0.*

Vom 15. bis ins 17. Jahrhundert erstreckt sich diejenige Epoche in der Geschichte der Bibelauslegung, die R. im vorliegenden Band in Form von Einzelporträts beleuchtet. Die Stichworte Renaissance, Reformation und Humanismus des Bandtitels bezeichnen den Umbruchcharakter gerade dieser Epoche, der sich im Umgang mit der Bibel niederschlägt bzw. sich diesem erst verdankt. Sowohl hinsichtlich der philologischen Erschließung des Bibeltextes als auch im Blick auf die Gewinnung einer theologischen Hermeneutik legen die Einsichten der beginnenden Neuzeit den Grund für die Exegese und das Schriftverständnis der Moderne.

Bei den im ersten Hauptteil des Buches behandelten Humanisten und Vertretern der Renaissancephilosophie überwiegen die philologischen Beiträge zur Bibelauslegung. Charakteristischerweise setzt R. ein mit der lateinischen Neuübersetzung

der Bibel durch *Gianozzo Manetti* (1396–1459) (9–15), dessen exakte Wahrnehmung biblischer Sprachstrukturen im Dienst einer harmonischen Verhältnisbestimmung von Bibel und antiker Welt-sicht steht. – Darauf aufbauend will *Marsilio Ficino* (1433–1499) (26–33), dessen Auslegungen der paulinischen Briefe freilich Fragment geblieben sind, Platonismus und Paulinismus miteinander versöhnen. – Grundlagen für die Auslegung des Neuen Testaments im 16. Jahrhundert schuf *Lorenzo Valla* (1405/07–1457) (15–26) durch seine 1504 auf Veranlassung des Erasmus gedruckte „Collatio novi testamenti“ mit dem Ziel einer Revision des Vulgatatextes. Valla hat nicht nur durch den Handschriftenvergleich Grundlagen der wissenschaftlichen Textkritik erarbeitet, sondern auch durch hermeneutische Überlegungen zum Verhältnis von Urtext und Übersetzung der theologischen Auslegung Impulse gegeben. – Für die Auslegung des Alten Testaments stellt *Johannes Reuchlin* (1455–1522) (33–39) mit seinem Lehrbuch des Hebräischen „De rudimentis Hebraicis“ das philologische Handwerkszeug zur Verfügung, ohne selbst viel zur eigentlichen Bibelauslegung beizutragen. – Bei *Johannes Faber Stapulensis* (1455/60–1536) (39–50), *John Colet* (1466/67–1519) (50–55) und *Desiderius Erasmus von Rotterdam* (1466/67–1536) (55–67) verbindet sich die humanistische Forderung nach philologischer Ursprünglichkeit mit dem nicht minder humanistischen Streben nach einer Reform von Kirche und Christenheit, wobei die Bibel zum Kriterium der Reform wird; mit dieser Verknüpfung – nicht durch theologische Positionen – bereitet der Bibelhumanismus die Reformation vor. R. sieht Faber in starker Kontinuität zu einer mittelalterlichen, christologisch-spiritualisierenden Bibelfrömmigkeit in der Tradition der *Devotio moderna*, während Colet seine Zentrierung der Theologie auf die Bibel mit einer neuplatonisch getönten Religiosität verbindet. Bei Erasmus, der philologisch durch seinen 1516 publizierten Text des Neuen Testaments und durch sein Kommentarwerk am stärksten gewirkt hat, erkennt R. im Bibelverständnis „eher nach rückwärts weisende Elemente“ (60), z.B. hinsichtlich der Empfehlung der Allegorese und in der Betrachtung des Neuen Testaments als „philosophia Christi“ und „lex Christi“.

Der zweite Hauptteil des Buches gilt der Reformation. Die „klassische“ reformatorische Theologie ist vertreten durch *Martin Luther* (1483–1546) (68–90), *Philipp Me-*

*lanchthon* (1497–1560) (90–97), *Huldrych Zwingli* (1484–1531) (97–118) und *Johannes Calvin* (1509–1564) (118–140). – Zu Luther bietet R. neben einer Kurzbiographie (über deren Nutzen man – wie auch bei anderen Artikeln des Bandes – geteilter Meinung sein kann) minutiöse Beobachtungen an der 1. Psalmenvorlesung (71–82) und der Römerbriefvorlesung (82–89) und bezieht Luthers Exegese auf das Ganze seiner reformatorischen Theologie, auf die er ihn in der Auslegung der Psalmen „schon mit deutlichen Schritten“ (81) sich zubewegen sieht, während in der Vorlesung über den Römerbrief trotz noch mittelalterlicher Methode die „Hauptthemen seiner reformatorischen Theologie ... schon vollständig vorkommen“ (89). Nur kurz erwähnt wird das spätere Aufgeben der Allegorese, wie sich überhaupt zur Schriftauslegung Luthers nach 1516 nur eine kurze Notiz findet (89 f.). An R.s Lutherdarstellung überzeugt die eindringliche, an den Quellen verifizierte Ableitung der reformatorischen Theologie aus der frühen Exegese. Ein beträchtliches Manko im Zusammenhang der Geschichte der Schriftauslegung besteht aber darin, daß gerade im Lutherartikel der Gesichtspunkt der geschichtlichen Wirkung völlig ausgespart bleibt. Dieser Aspekt kommt durch die Beschränkung auf unveröffentlichte und folglich den Zeitgenossen unbekanntete Texte entschieden zu kurz. Daß Luthers Schriftauslegung „epochal“ gewirkt hat, hängt damit zusammen, daß seine ganze Theologie als Schriftauslegung konzipiert ist und er als Ausleger auch und gerade in anderen Gattungen als Vorlesung und Kommentar erkennbar wird. Es hat den Anschein, daß der Exeget R. hier einer besonders im Falle Luthers unangebrachten exegetischen Engführung erlegen ist. Merkwürdigerweise gibt es auch keinen Hinweis auf Luthers wahrhaft epochale Bibelübersetzung (s. erst in der Schlußbemerkung 235) einschließlich der hermeneutisch wichtigen Vorreden. – Auch bei den übrigen Reformatoren konzentriert sich R. auf Ausschnitte ihres Gesamtwerkes, doch ist hier die im Rahmen eines solchen Sammelwerkes höchst notwendige Reduktion angemessener durchgeführt. Melanchthon entwickelt seine „Locis communes“ aus der Vorlesung über den Römerbrief und konzipiert seinen systematischen Aufriß der Theologie als „Einführung in die Heilige Schrift“ (94). R. resümiert, eine derartige „Nähe von systematischer und biblischer Theologie“ wie in den „Locis“ von 1521 sei „kaum je wieder erreicht“ worden (96). – Zwingli ist

nach R. im Rahmen einer humanistischen Bibelorientierung „durch Luther zum reformatorischen Theologen“ geworden (101) und bleibend durch die letztlich nicht befriedigend gelöste Frage nach der Verhältnisbestimmung von Schrift und Geist geprägt. Sie bestimmt die Schriftauslegung im Rahmen der Zürcher Prophezei und die aus ihr erwachsenen Bibelkommentare. An Zwinglis Behandlung der Bergpredigt demonstriert R. dessen praktisches Interesse in der Verbindung mit der Ausrichtung auf den inneren Menschen. – Bei Calvin beobachtet R. an der *Institutio* eine deutlich erkennbare Wechselwirkung von Schriftauslegung und Lehrbildung, die sich in den zum Teil auf Vorlesungsnachschriften basierenden Kommentaren zur Ausarbeitung einer stabilen Kirchenlehre verfestigt, aber auch seelsorgerliche Dimensionen des Bibeltextes erschließt.

Zu den beachtlichsten Leistungen des Buches gehört der Versuch, das Eigengewicht der Schriftauslegung der „radikalen“ Reformation zur Geltung zu bringen, mit 60 Seiten Umfang fast gleichgewichtig mit den auf 72 Seiten dargestellten „großen“ Reformatoren – und das, obwohl R. in der Exegese *Thomas Müntzers* (ca. 1490–1525) (140–158), der *Täufer von Zürich* (158–167) und *Münster* (178–188), *Sebastian Francks* (ca. 1499–1542) (167–178) und *Pilgram Marpecks* (ca. 1495–1556) (188–200) durchweg keinen Fortschritt in der Geschichte der Schriftauslegung erkennt, sondern enge Verbindungen zu einem traditionellen, mittelalterlichen Bibelverständnis. So fällt Müntzer mit dem hermeneutischen Prinzip der „Schriftvergleichung“, das einen biblischen Einheitsinn konstruiert, „weit hinter Luther zurück“ (150). Seine Leidenstheologie und sein mystisches Glaubensverständnis bleiben im Gegenüber zu Luthers Verständnis von „*promissio*“ vorreformatorisch. Für den Biblizismus der Zürcher Täufer, besonders in den Schleithimer Artikeln, erkennt R. Einflüsse der monastischen Tradition (164), eine schon von den Zeitgenossen kritisierte Verfestigung biblischer Aussagen zu Lebensordnungen. Bei den Münsteraner Täufeln verbindet sich mit dem legalistischen Biblizismus eine heilsgeschichtliche Schriftdeutung, die von einem chiliastisch-apokalyptischen Geschichtsverständnis ausgeht. Demgegenüber kommen bei Franck in seiner spiritualistischen Abkehr von aller äußeren Vermittlung und in der damit verbundenen Relativierung der Bibel mystische Traditionen der Überordnung des inneren

Wortes über das geschriebene Wort zum Tragen (171). Eine „beachtlich eigenständige Position“ (200) findet R. zu Recht bei Marpeck, bei dem sich der Einfluß der mystischen „*Theologia deutsch*“ mit einem eigenen heilsgeschichtlichen Konzept von zwei Bünden verbindet, nach dem mit dem Leben und Leiden Christi ein deutlicher Neueinsatz der Geschichte Gottes mit der Menschheit markiert ist, so daß das Alte Testament „nur noch dialektisch auf den christlichen Glauben bezogen“ ist (197).

Angesichts der intensiven Berücksichtigung der Nonkonformisten des 16. Jahrhunderts erstaunt die völlige Ausblendung von altgläubigen Theologen für die entscheidende Zeit der Ausbildung konfessioneller Identitäten in der abendländischen Christenheit. Daß zwischen den Reformatoren und der Papstkirche auch und gerade um die Schriftauslegung gestritten wurde und sich in diesem Streit Grundpositionen im Verständnis des Christentums bildeten und artikulierten, ließe sich unter anderem an Theologen wie Johannes Eck, Hieronymus Emser oder Johannes Dietenberger und an ihrem auslegenden Umgang mit der Bibel zeigen.

Der dritte Teil des Buches führt mit den Stichworten Gegenreformation, Späthumanismus und Orthodoxie – eher anhangsweise – in die nachreformatorische Zeit. Erst hier erscheint mit dem Jesuiten *Joannes Maldonatus* (1533/34–1583) (201–211) ein altgläubiger Exeget, mit dem im Anschluß an das Tridentiner Dekret über Schrift und Tradition von 1546 die „goldene Zeit“ der katholischen Exegese“ (201) einsetzt. R. demonstriert an dem postum erschienenen Bibelkommentar sehr eindrücklich, wie die tridentinische Orthodoxie auf die Herausforderung durch die Reformation reagiert. Maldonatus setzt sich deutlich von der scholastischen Theologie ab und wendet sich unter Indienstnahme der humanistischen Sprachwissenschaft und ihrer Erschließung der biblischen Ursprachen der Schriftauslegung zu, die er dann freilich wieder mit der philosophisch-scholastischen Tradition verbindet. – Als Relikt des Humanismus im konfessionellen Zeitalter und zugleich als Bindeglied zur kritischen Exegese der Moderne erscheint die Schriftauslegung durch *Hugo Grotius* (1583–1645) (211–225), der in seinen theologischen wie in seinen juristisch-politischen Schriften von der Bibel ausgeht. Gegen die Funktionalisierung des Bibeltextes im Sinne konfessioneller *dicta probantia* unternimmt er in seinen ab 1641

erscheinenden Kommentaren eine philologisch exakte Exegese unter Berücksichtigung der historischen Umstände der Entstehung der biblischen Schriften. In Einleitungsfragen gelangt er zu historisch-kritischen Einsichten (220f.), obwohl er in einem vorkritischen Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis gefangen bleibt. Grotius' historischer Sinn steht im Interesse an der Einheit der Kirche. Sein Verständnis der Bibel als „unmittelbare[r] Quelle des Rechts“ (222) und die sich damit verbindende moralisierende Auslegung sieht R. ebenso in humanistischer – nicht reformatorischer – Tradition wie die durchgängige Hochschätzung der kirchlichen Tradition. Die Darstellung von *Abraham Calov* (1612–1686) als Verfechter des lutherisch-orthodoxen Inspirationsdogmas schließt den Band ab. Seine biblische Theologie geht von polemisch-apologetischen Anlässen aus; unter anderem setzt Calov sich in der 1672–1676 erschienenen „*Biblia Novi Testamenti illustrata*“ mit Grotius auseinander und leugnet jegliche historische Entwicklung innerhalb der Schrift. Sein gelehrter Umgang mit Problemen biblischer Textkritik und seine Bearbeitung der biblischen Chronologie stehen im Kontext konfessioneller Selbstbehauptung und einer flächigen, dogmatisch dominierten Exegese. Es ist bedauerlich, daß R. die Orthodoxie hier nur unter dem Gesichtspunkt einer lehrhaften Verengung des Blickwinkels vorstellt. Wie die Bibel von orthodoxen Theologen als Buch des Trostes, der Erbauung und der ethischen Wegweisung ausgelegt wird, wäre anhand von anderen Textgattungen, z.B. von Predigten zu zeigen. (Calors Schriftverständnis ist neuerdings ausführlich behandelt in der Studie von Volker Jung, *Das Ganze der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1999.)

Der Vorzug des Bandes besteht zweifellos in der Quellentreue der Darstellung. R. wertet mitunter auch schwer zugängliche Texte aus und vermag die Tendenzen der Schriftauslegung des jeweiligen Autors anhand exemplarischer Einzelbeobachtungen anschaulich zu machen. Problematisch erscheinen demgegenüber das Nebeneinander der Betrachtung einzelner Schriftausleger und die Konzentration auf Textgattungen einer „professionellen“ Exegese, die nur im Blick auf die „radikale“ Reformation durchbrochen ist, dort freilich mit merklich negativer Wertung. Dieser Blickwinkel bewährt sich am ehesten im Blick auf die humanistischen Schriftausleger, möglicherweise weil deren Selbstverständnis dem moderner akademischer Exegese relativ nahesteht. In bezug auf die Reformation und die nachreformatorische Zeit wird jedoch nicht deutlich, daß der Streit um die rechte Auslegung der Schrift zum *Movens* der Christentumsgeschichte auf dem Weg in die Neuzeit wird und ein bleibendes Signum der neuzeitlichen Konfessionalität darstellt. Daß die Schriftauslegung in Predigten und Flugschriften, in Traktaten und Dichtungen ganz ausgeblendet wird, erschwert gerade für den hier behandelten Zeitraum das angemessene Erfassen der epochemachenden Wirkung des intensiven Bemühens, die Bibel zu verstehen. Die Geschichte bleibt unlebendig. Und die Schriftauslegung wird nicht als integrierende Mitte der Christentumsgeschichte erkennbar, sondern erscheint nur als ein Sektor derselben. Dennoch erschließt der Band mit seinen präzisen Charakterisierungen wichtige – darunter auch wenig bekannte – Gestalten aus der Geschichte der Schriftauslegung und regt mit den guten Quellen- und Literaturangaben (239–255) zu weiteren Studien an.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

## Alte Kirche

Hubertus R. Drobner: *Archaeologia Patristica*. Die Schriften der Kirchenväter als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte: Gregor von Nyssa, *Homiliae in Ecclesiasten* (= *Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane, pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana X*), Città del Vaticano 1996, 10, 254 S., ISBN 88-85991-16-5.

Die „*Archaeologia Homerica*“ hat sich als ein vorzügliches Arbeitsmittel für Philologen, Historiker, Archäologen, Religionsgeschichtler und andere erwiesen (*Archaeologia Homerica*. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos, hrsg. von F. Matz und H.-G. Buchholz, in mehreren Teilen und zahlreichen Faszikeln, seit 1967). Der Verf. des anzuzeigenden Bu-

ches will sie sich zum Vorbild nehmen für eine „*Archaeologia Patristica*“, um die umfangreiche Literatur der Spätantike für Philologen und Theologen auf der einen sowie christliche Archäologen und Kunstgeschichtler auf der anderen Seite zu erschließen. Das wäre ein höchst willkommenes Werk. Die Ausgangsbasis ist allerdings völlig verschieden. Die homerischen Schriften haben einen begrenzten Umfang, sind vorzüglich ediert und kommentiert, es gibt sogar zahlreiche Übersetzungen. So war es möglich, eine größere Anzahl von Themen an verschiedene Spezialisten/innen zu geben, die sie jeweils monographisch auf Grundlage aller homerischen Schriften erarbeitet haben. Als Beispiele seien genannt: Götterkult, Totenkult, Hausrat, Kriegswesen, Spiel und Sport, griechische Baukunst in homerischer Zeit.

Die Literatur der frühchristlichen Zeit ist dagegen unüberschaubar umfangreich, und sie ist sehr viel schlechter zugänglich als Homer. So muß der Verf. sein Thema, „*Archaeologia Patristica*“, im Untertitel sehr stark begrenzen. Er wollte offensichtlich, wie aus der Einleitung hervorgeht, Schriften Gregors von Nyssa systematisch auswerten („*Archaeologia Gregoriana*“), hat sich dann aber wegen der übergroßen Fülle an Material auf die acht Homilien in Ecclesiasten beschränkt. Es werden alle kulturhistorisch und archäologisch relevanten Passagen und Hinweise in den Homilien zusammengestellt und übersetzt sowie im Rahmen der Werke Gregors von N. philologisch und literarhistorisch analysiert. In einem zweiten Schritt werden die erwähnten Realia mit den erhaltenen zeitgenössischen Monumenten verglichen, und zwar unter drei Gesichtspunkten: 1. zur Illustration der Schilderungen Gregors; 2. zur weiteren Erklärung der Texte, sofern die Monumente neue Aspekte beitragen; 3. zur Erweiterung der kulturhistorischen und archäologischen Kenntnisse, sofern die Texte neue Aspekte bringen.

Die Untersuchungen gliedern sich in drei Teile. Im ersten Teil (9–89) werden „Natur und Umwelt“ behandelt, und zwar „Astronomie, Kosmologie und Topographie“ (1. Kap., 11–23), „Die Tierwelt“ (2. Kap., 25–40), „Der Mensch“ (3. Kap., 41–81) und „Wirtschaftliche Nutzung der Umwelt und ihre Technik“ (4. Kap., 83–89). Was das alles mit „*Archaeologia*“ zu tun hat (außer den Hinweisen zu Hirten und „Gutem Hirten“), wird nicht deutlich. Einige Ergebnisse sind hervorzuheben: Gregor stand „auf der Höhe des astrono-

mischen Wissens seiner Zeit“ (13); aus China wurden Seidenkokons importiert und nicht nur fertige Stoffe oder Garne (19f.); erstaunlich ist die Vielfalt der Begriffe für das Lebensalter des Menschen (41–51). Mehrfach hat man jedoch den Eindruck, daß ein Absatz nur geschrieben worden ist, um die Systematik einzuhalten (z.B. Kap. I, I B; I, II B 2; I, III D und E sowie viele andere, auch IV, III „Weinbau“ oder IV, IV „Fischerei“). Bisweilen grenzen die Äußerungen an – unfreiwillige – Komik: „Jedenfalls aber mußte jedem Leser bzw. Hörer Gregors die äußerst schmerzliche Wirkung eines Wespen-schwarzes plastisch vor Augen stehen“ (31, Schlußsatz des Kapitelchens „Wespen“) oder „Die Herdenhaltung von Schweinen ist seit homerischen Zeiten bezeugt (Eumaios) und hatte sich sicher nicht bis ins 4. Jh. verändert. In der christlichen Ikonographie spielt das Schwein keine Rolle“ (32).

In den Anmerkungen zeigt der Verf. gründliche Kenntnisse an weiterführender Literatur. Zu „Hirt“ und „Guter Hirt“ hätte 34 noch zitiert werden müssen: N. Himmelman, *Über Hirten-Genre in der antiken Kunst* (1980).

Manchmal ist aber nicht nachzuvollziehen, warum der Verf. seinen Zettelkasten in großer Ausführlichkeit abdrucken mußte. Das gilt für zahlreiche Anmerkungen, mehrfach aber auch für den Text. Gregor spricht zwar von „Schnitten“, die am Menschen vorgenommen werden müßten, nennt aber das Werkzeug nicht. Das gibt dem Verf. Anlaß, etwa eine Seite wörtlich aus einem Aufsatz eines anderen Autors zu zitieren (73f.) und dann eine „Bibliographie der Publikationen der letzten 25 Jahre“ zu Skalpellen abzudrucken (75–77). Es folgen – ebenfalls im Text – Bibliographien zum „Brenneisen“ (77f.) und „Schöpfkopf“ (79), wobei überflüssigerweise mehrere Titel auf den wenigen Seiten in aller Ausführlichkeit doppelt oder gar dreifach genannt werden. Der Verweis auf das Buch L. J. Bliquez hätte völlig gereicht und den Text entlastet (*Roman Surgical Instruments and Other Minor Objects in the National Archaeological Museum of Naples* [1994]).

Im zweiten Teil, „Das öffentliche Leben“ (91–133), werden „Handwerke und Berufe“ (5. Kap., 93–109), „Militär, Kriegswesen und Waffen“ (6. Kap., 111–126) sowie „Sport und Spiel“ (7. Kap., 127–133) behandelt. Es sind einige nützliche Informationen zusammengestellt und weiterführende Literatur wird angegeben, etwa zu den Steinmetzen, Purpurfischern oder den

Truppenteilen, andere Unterkapitel sind aber offensichtlich wegen der Systematik aufgenommen und ergeben nichts (z.B. 130–133 zu „Tanz und Musik“, „Schreiben im Wasser“ oder „Kinderspiele“).

Im dritten Teil, „Das Privatleben“ (135–207), geht es um „Architektur“ (8. Kap., 137–177), „Die Kultur des häuslichen Lebens“ (9. Kap., 179–192) sowie „Geldwesen, Schmuck und Kleidung“ (10. Kap., 193–207). Die Leser werden völlig überrascht sein, in einer Arbeit über die *Homelias* in *Ecclesiasten* sehr ausführliche Erörterungen der Beschreibungen einer Villa (im Brief 20 von Gregor von N.) sowie die des Oktogons (im Brief 25) zu finden; mit dem Thema haben sie nichts zu tun. Wiederum werden mehrere Seiten lang die Titel aus einem Zettelkasten als Text gedruckt. Zur Villa würde der Hinweis auf den Aufsatz von J.J. Rossiter (*Roman villas of the Greek east and the villa in Gregory of Nyssa Ep. 20, Journal of Roman Archaeology* 2, 1989, 101–110), zum Oktogon derjenige auf M. Restle und R. Stupperich genügen (M. Restle, *Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens* [1979] 75–80, 103 f.; R. Stupperich, *Eine Architekturbeschreibung Gregors von Nyssa: zur Diskussion um die Rekonstruktion des Martyriums von Nyssa im 25. Brief*, in: *Studien zum antiken Kleinasien*, hrsg. von A. Schütte u.a., *Asia Minor Studien* 3 [1991] 111–124). Völlig unklar ist, was die „Spezialbibliographie spätantike römische Architektur (Häuser, Villen, Paläste)“ (144–150) bezwecken soll. Denn zum einen stellt der Verf. ausdrücklich fest (144), daß er die Texte – die ja gar nicht zu seinem Thema gehören! – nicht ausführlich untersuchen will, und zum anderen handelt es sich keinesfalls um eine „Spezialbibliographie“, sondern um eine beliebige, subjektive Auswahl, die auch nicht im entferntesten alles Einschlägige nennt.

Wichtig sind die Erörterungen des Verf. zur Villa, zu der Gregor nur wenige Andeutungen macht. Es muß sich um einen sehr aufwendigen Bau gehandelt haben. Vergleichbare Villen sind archäologisch in vielen Gegenden des römischen Reiches zumindest in Resten nachweisbar. Nach allem, was wir durch die – bisher allerdings nur sehr spärlichen – Funde wissen, wird es eine Villa mit einer derartigen Ausstattung in Kappadokien, also im Inneren Kleasiens, jedoch kaum gegeben haben. Gregor wird vielmehr Eindrücke von Besuchen in Villen oder Palästen anderer Gegenden, vielleicht auch im Kaiserpalast von Konstantinopel anläß-

lich seiner Teilnahme am II. Konzil im Jahre 381 n. Chr. hinzugenommen haben (151 f.). Denn wir haben keine Hinweise, daß beispielsweise alle der genannten kostbaren Steinarten über so große Entfernungen und über hohe Bergketten hinweg ins Binnenland transportiert worden sind und schon gar nicht in der 2. Hälfte des 4. Jhs.

Genannt werden (bei R. Gnoli, *Marmora Romana*, wäre unbedingt die 2. Auflage [1988] zu benutzen; die Gesteinsarten werden hier nach einem neuerschienenen Büchlein zitiert, das der Verf. noch nicht kennen konnte: P. Pensabene – M. Bruno, *Il Marmo e il Colore. Guida Fotografica. I marmi della collezione Podesti* [1998]): 1. Ein Stein aus Lakonien; es könnte sich um *Lapis Lacedaemonius*, „Serpentin“ oder „grünen Porphyry“ (nicht „verde antico“!), oder um einen roten Marmor, *Marmor Taenarium* oder „rosso antico“, handeln; beide Materialien sind für Platten verwendet worden; der *rosso antico* scheint jedoch nicht über das Ende des 2. Jhs. n. Chr. hinaus belegt zu sein (zu *Lapis Lacedaemonius*: L. Lazzarini, *Rosso Antico and Other Red Marbles Used in Antiquity: A Characterization Study*, in: *Marble. Art Historical and Scientific Perspectives on Ancient Sculpture*, Symposium at the J. Paul Getty Museum 1988 [1990] 237–251; Pensabene-Bruno a.O. 6.). – 2. *Lapis Atracuae*, „verde antico“, aus Thessalien, der auch in frühchristlicher Zeit beliebt war, beispielsweise für hervorgehobene Ausstattungsstücke in Kirchen (Pensabene-Bruno a.O. 5. – Beispiele sind der Ambo aus der Hg. Sophia in Thessaloniki: N. Firatli u.a., *La sculpture byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul* [1990] 97 f. Nr. 179 Taf. 58; Sarkophage in Istanbul: R. Farioli, *Ravenna, Constantinopoli: considerazioni sulla scultura del VI. secolo, Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 30, 1983, 241 ff. Abb. 35–37, 39; eine Schrankenplatte in Berlin: A. Effenberger – H.-G. Severin, *Das Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst Berlin* [1992] 121 f. Nr. 40; Tempion-Pfeiler in Istanbul: U. Peschlow, in: *Armos. Timetikos Tomos ston N. K. Moutsopoulos III* [1991] 1449–1475). – 3. *Marmor Carystium*, „cipollino“, aus Euböa, der sich vielfach in frühchristlicher Zeit findet (Pensabene-Bruno a.O. 5 f.; weitere Lit.: D. Vanhove, *Roman Marble Quarries in Southern Euboea and the Associated Road Networks* [1996]). – 4. „Quarz vom Nil“; der Rez. würde – anders als der Verf. – nicht an den berühmten Porphyry denken, der gesondert genannt wird (s. Nr. 8),

sondern den grauen Granit, der auch noch in der Spätantike weit verbreitet war (Pensabene-Bruno a.O. 10f.). – 5. „Quarz von Numidien“; das gibt Rätsel auf; der Marmor Numidicum, „giallo antico“, aus Simitthus (heute Chemtou; Pensabene-Bruno a.O. 13; F. Rakob, Simitthus I. Die Steinbrüche und die antike Stadt [1993]; ders., *Antike Welt* 28, 1, 1997, 1–12) galt in der römischen Kaiserzeit als besonders kostbares Material und ist, wie es scheint, in nicht sehr großen Mengen in das östliche Mittelmeergebiet exportiert worden; es wäre überhaupt erst einmal zu klären, ob er in erheblichem Umfang in privaten Bauten vorzufinden ist; Abbau und Export sind in größerem Umfang bis an das Ende des 3. Jhs. n. Chr., die Verwendung in Ausnahmen auch noch im 6. Jh. belegt (in Simitthus kam z.B. ein Goldschatz der Zeit um 400 mit 1648 Solidi zu Tage; der Marmor ist auch in Hg. Polyuktos in Konstantinopel, erbaut 524–527/28 [M. Harrison, *Ein Tempel für Byzanz* [1990] 76 Abb. 81], und in der Hagia Sophia, errichtet 532–537 [Paulus Silentiarius, *Ekphrasis* 634–636], verwendet worden). Gregor könnte numidischen Marmor gesehen haben, der – im Kaiserpalast in Konstantinopel? – verlegt worden war. – 6. Marmor Phrygium oder Synnadicum (Pensabene-Bruno a.O. 8), und zwar, das muß hervorgehoben werden, in einer besonderen Färbung, „pavonazzetto“; er stammt aus den Brüchen von Dokimeion (heute Ischhisar), in der Nähe von Afyon (der Name Afyonkarahisar ist schon seit Jahrzehnten nicht mehr üblich); Synnada war der Verwaltungssitz. – 7. Säulen aus Syene, dem heutigen Assuan; es wird sich um Rosengranit handeln, „granito rosso“ oder „granito Sienite“ (Pensabene-Bruno a.O. 12), nicht um Porphyry, wie der Verf. meint; zum einen würde man kaum den Porphyry den Nil aufwärts bis Assuan bringen, um ihn dann wieder den Fluß abwärts nach Alexandria zu verfrachten, und zum anderen ist Assuan für den Rosengranit berühmt, der auch in frühchristlicher Zeit als ganz kostbares Material für Säulen in Kirchen verwendet worden ist. – 8. Säulen aus Porphyry, Lapis Porphyrites, dem kostbarsten Gestein, das die Antike kannte; es wurde zumindest bis zur Mitte des 5. Jhs. n. Chr. abgebaut, dürfte aber kaum in einer privaten Villa verwendet worden sein (Pensabene-Bruno a.O. 9f.).

Mit Recht weist der Verf. daraufhin, daß Gregor bei der Beschreibung der Fußböden Arbeiten aus opus sectile meint (zum opus sectile im spätantiken Kleinasien wären z.B. wichtig: U. Peschlow, Zum by-

zantinischen opus-sectile-Boden, in: Beiträge zur Altertumskunde Kleasiens. Festschrift für K. Bittel [1983] 435–447; G. Hellenkemper Salies, *Kilikische Pavimente. Ein Aspekt künstlerischer Auseinandersetzung zwischen Kilikien und der Levante*, in: *De Anatolia Antiqua I* [1991] 317–330; M. Kadioglu, *Ankara-Ulus opus sectileleri*, *Türk Arkeoloji Dergisi* 31, 1997, 351–382). Auch wenn Gregor, wie es dem Rez. scheint, bei der Schilderung der verwendeten Marmorarten in der Villa in Kappadokien weit übertrieben hat, ist der Hinweis auf die Ausstattung wichtig (158 f.). Offensichtlich ist es selbstverständlich, daß die Villa eines Christen im späten 4. Jh. mit zahlreichen Statuen aus Bronze (vergoldet und versilbert?) und Marmor sowie Tafelgemälden mit eindeutig paganen Themen ausgeschmückt ist. Reste von Skulpturen sind aus der Spätantike jedoch sehr selten (vgl. G. Koch, *Frühchristliche Kunst* [1995] 156–158 [mit weiterer Literatur]), Tafelgemälde sind überhaupt nicht erhalten. Völlig unklar ist, wie die geschilderten Holzsäulen ausgesehen haben (174 f.). Säulen in Form von Baumstämmen sind beim Theodosiusbogen in Konstantinopel belegt; bei einem weiteren großen Exemplar in Istanbul ist die genaue Herkunft nicht bekannt (L. Kosswig, Zum botanischen Vorbild der Säulen vom Theodosiusbogen in Istanbul, *Istanbul Mitteilungen* 18, 1968, 259–263; W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls* [1977] 258–265; eine Säule aus Cippolino in Istanbul, *Archäol. Museum, Inv.* 342, in Form eines Palmstammes: G. Mendel, *Musées Impériaux Ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines III* [1914] 471 Nr. 1247). Bei den Kapitellen könnte es sich um reiche korinthische Stücke gehandelt haben, die teilweise vergoldet waren. Erstaunlich ist, daß Gregor offenbar auch Wandverkleidungen aus Glas gekannt hat, wie sie ungefähr aus derselben Zeit in dem großartigen Fund in Kenchreai bei Korinth erhalten, insgesamt aber im römischen Reich äußerst selten belegt sind (zu spätantiken Wandverkleidungen: P. Asemakopoulou-Atzaka, *He technique opus sectile sten entoichia diakosmese* [1980]; weitere Beispiele aus Glas: D.B. Harden, *Glas der Caesaren* [1988] 31–34 Nr. 9–11).

Unter den übrigen vom Verf. behandelten Themen seien nur noch die Silberlöffel herausgehoben (181, 186f.; weitere Literatur: R. F. Taft, *Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence*, *Dumbarton Oaks Papers* 50, 1996, 209–238).

Gregor gibt einen bisher nicht beachteten Hinweis, daß sie beim privaten Mahl verwendet worden sind; das ist eine willkommene Ergänzung der bisher nur aus dem Westen bekannten Quellen. Figurlich verzierte Silbertische, die Gregor nennt, sind bisher nicht gefunden worden (182. 184 f.), Tischplatten aus Marmor mit wohl vergleichbarer – paganer und christlicher – Dekoration sind jedoch aus der theodosianischen Zeit häufig erhalten.

Zusammenfassend sei festgestellt: Der Verf. behandelt in der Arbeit, die im Jahre 1995 vom Ponteficio Istituto di Archeologia Cristiana als Dissertation angenommen worden ist, exemplarisch die acht *Homiliae in Ecclesiasten* im Hinblick auf eine „*Archaeologia Patristica*“. Er kommt zu einigen neuen Ergebnissen, über weite Strecken bringen die Untersuchungen aber wenig Förderliches. Der Rez. wagt nicht zu entscheiden, ob es sinnvoller gewesen wäre, anders vorzugehen, also nur einige wenige Themen zu behandeln, dann aber alle Schriften Gregors auszuwerten, also z.B. „Natur und Umwelt bei Gregor von Nyssa“, „Das öffentliche Leben bei Gregor von Nyssa“, „Architektur und ihre Ausstattung bei Gregor von Nyssa“ oder Ähnliches. Es ist kein Buch zum „Lesen“, sondern eines zum „Nachschlagen“, zum „Benutzen“. Dafür sind die umfangreichen Indices sehr hilfreich (229–254), ferner die weiterführenden Angaben in den Anmerkungen. Das „Benutzen“ ist allen dringend zu empfehlen, die sich mit Gregor von Nyssa im speziellen und frühchristlicher Literatur im allgemeinen sowie mit den materiellen Hinterlassenschaften der Spätantike beschäftigen. Der Verf. hätte das „Benutzen“ aber erheblich erleichtern können, wenn er den Text und vor allem die Anmerkungen stark gestrafft und nicht nur Teile von Zetelkästen gedruckt hätte.

Marburg

Guntram Koch

*Ascensio Isaiae. Text und Kommentar*, hrsg. von Enrico Norelli u.a. (= *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum* 7–8), Turnhout (Brepols) 1995, 31, 444 + 722 S., kt., ISBN 2–503–41072–3 und 2–503–41082–0.

Die *Ascensio Isaiae* (AI) ist neben der Offenbarung des Johannes die früheste christliche Apokalypse. Der erste Teil schildert das Martyrium des Propheten und der zweite seine Himmelsreise. Als eine judenchristliche Schrift aus der 1. H.

des 2. Jh.s erscheint sie bedeutsam durch ihre eigenartige Engelchristologie und -pneumatologie, besonders wichtig ist sie aber auch für das Verständnis frühchristlicher Prophetie und Märtyrertheologie. Mit ihrer Beschreibung des irdischen und himmlischen Gottesdienstes steht AI zugleich innerhalb der jüdischen Traditionslinie, die sich von den Sabbatliedern aus Qumran bis hin zur Hekhalot-Literatur, der jüdischen Mystik des 6.–10. Jh.s, verfolgen läßt. Von dem in den letzten Jahrzehnten neu erwachten Interesse an der Hekhalot-Literatur und den Pseudepigraphen profitierte auch diese Schrift, die in den modernen Textsammlungen sowohl unter den „Alttestamentlichen Pseudepigraphen“ wie den „Neutestamentlichen Apokryphen“ aufgenommen wurde.

Im Jahr 1978 begann Mauro Pesce mit einer Gruppe von Gelehrten die Vorbereitung einer neuen Edition der AI, die die von Charles aus dem Jahr 1900 und das Werk von Tisserant (1909) ersetzen sollte. Als Ergebnis liegt nun eine kritische Textausgabe vor, begleitet von einem ausführlichen Kommentar, nachdem schon eine ganze Reihe von Vorarbeiten erschienen waren, in denen sich besonders Enrico Norelli als Kenner der AI auswies (s. Literaturverzeichnis Bd. 7, XVII–XXXI und A. Lehnhardt, Bibliographie zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, JSHR VI/2, 1999, 167–172).

### 1. Der Textband

Der Textband (zur Unterscheidung ist den Seitenangaben die jeweilige Bandzahl hinzugesetzt) enthält die verschiedenen Versionen der AI, mit kritischem Apparat und Parallelstellen und einer italienischen Übersetzung. Die Handschriften werden jeweils in einer ausführlichen Einleitung beschrieben. Am Ende steht eine lateinische Synopse der Versionen.

7, 1–129: Lorenzo Perrone bietet die äthiopische Version aufgrund von zehn Hss (eine ist nur ein kleines Fragment). Gegenüber seiner Edition „*Ascensione di Isaia. Nuova edizione critica della versione etiopica ...*, Bologna 1984“ stützt er sich auf weitere drei Hss (vgl. das Stemma 39). Diese Codices stellen den Text von AI zu meist hinter das kanonische Jesajabuch; erst eine jüngere Hs (18. Jh.), die Charles schon verwendete, bietet AI innerhalb von reinen „Pseudepigrapha“ (zwischen 4 Esr und ApkBar). Diese Stellung innerhalb der kanonischen Schriften spiegelt – so möchte ich ergänzen – eine alte Tradi-

tion, die schon bei Justin, Dial 120,5 auftaucht. AI wurde zusammen mit der Bibel ins klassische Äthiopische übersetzt (8, 11).

7, 131–145: E. Norelli übernahm das griechische Fragment, Papyrus Amherst 1 (5.–6. Jh.), das 2,4b–4,4a umfaßt. Dieser Papyrus belegt, daß die äthiopische Übersetzung eine getreue Übertragung des griechischen Textes ist.

7, 147–187: Paolo Bettio bearbeitete den Text von zwei fragmentarischen koptischen Versionen, eine sahidische und eine im Dialekt „I“. Diese Fragmente sind ebenfalls bedeutsam durch ihr Alter (4. Jh.) und belegen beide Teile von AI. Die sahidische Version umfaßt auf zwei z.T. stark fragmentarischen Blättern: 3,3–6; 3,9–12; 11,24–32; 11,35–40. Die „achmimische“ Version (Dialekt „I“) belegt: 1,1–5; 3,25–28; 5,7–8; 6,7–11; 7,10–15; 7,28–32; 9,9–11; 9,28–30; 10,9–11; 10,27; 11,14–16; 11,35–37. Die obere Hälfte der Rolle ist weggebrochen, nur die erste Kolonne ist ganz erhalten.

7, 189–233: Für die lateinische Version, ediert von Claudio Leonardi, gibt es zwei völlig verschiedene Zeugen. „L<sup>1</sup>“ (2 Seiten innerhalb des Codex Vat. lat. 5750, einem Palimpsest aus dem 7. Jh., der eine Seitenlage aus einer um 500 geschriebenen Hs mit AI verwendete) bildet zusammen mit P. Amherst und den koptischen Fragmenten die ältesten Textzeugen. „L<sup>1</sup>“ umfaßt 2,14–3,13 und 7,1–18. Die zweite Rezensionform „L<sup>2</sup>“ umfaßt nur die Visio Isaia (c. 6–11). Sie ist nahe verwandt mit der slavischen Version und nur durch den Erstdruck Venedig 1522 bekannt. Diese Rezension glättet. Die Frage, ob „L<sup>2</sup>“ aus dem Slavischen übersetzt wurde, läßt Norelli offen (8, 17f.).

7, 335–319: Für die altslavische Überlieferung, die wie „L<sup>2</sup>“ nur die „Visio“ ohne das „Martyrium“ enthält, kollationierte Alda Giambelluca sieben Hss.

7, 321–351: In eine orthodoxe Form wurde AI für die Lesung am Gedenktag des Propheten in der byzantinischen Kirche gebracht. Für diese sog. „Griechische Legende“ verwendete E. Norelli den Menologientext aus dem Vatikan (Palat. gr. 37) neben dem von O. v. Gebhardt edierten Menologion (Paris. gr. 1534), das Tod und Begräbnis des Propheten nach der Jesaja-Vita der Vitae Prophetarum nachträgt. Diese Rezension ist wichtig, weil sie vorsichtige Rückschlüsse zuläßt auf das griechische Vokabular der „Urform“ von AI.

7, 354–441: Die lateinische Synopse aller Versionen (außer der „Griechischen

Legende“) von E. Norelli sollte als Vorbild für künftige Ausgaben von Apokryphen, die in weitverzweigten Sprach- und Rezensionenformen überliefert sind, dienen. Dazu sollte man aber auch im synoptischen Teil in den Kolumnentiteln die Kapitelzahl angeben.

Es wird in diesem Band nicht ausdrücklich betont, aber AI ist im Vergleich mit anderen Pseudepigrapha, die nicht in die LXX oder die Vulgata aufgenommen wurden, verhältnismäßig früh und breit belegt. Das Schicksal, daß sie nur in der äthiopischen Kirche vollständig die Jahrhunderte überstanden hat, weil sie dort bis ins hohe Mittelalter als kanonisch galt, teilt sie mit so bedeutsamen Werken wie dem Jubiläenbuch und den Henochbüchern. Aber im Unterschied zu diesen handelt es sich bei AI um eine christliche Schrift. Auch von den christlichen Schriften des 2. Jh.s besitzen wir nur noch einen Bruchteil. Vor allem ihre aus späterer Sicht unzulängliche Christologie ließ sie in Vergessenheit geraten, bzw. war der Anlaß, daß sie in den Kanonlisten unter den abzulehnenden Schriften aufgeführt wurden. Im Falle der AI kam noch ihre Hochschätzung bei Gnostikern hinzu, von der u.a. Epiphanius berichtet.

Insgesamt wird diese vorzügliche Edition die wissenschaftliche Arbeit an AI gewiß wesentlich erleichtern und hoffentlich weiter beleben.

## 2. Der Kommentar

Dasselbe möchte man auch vom gewichtigen Kommentarband von E. Norelli sagen (ausführliche Indices: 8, 601–722; ein Index der modernen Autoren fehlt). Man spürt in dieser Auslegung auf Schritt und Tritt, daß die Sicherheit im Urteil bei Einzelfragen auf der genauen Kenntnis der verzweigten Überlieferung der AI und der antiken Quellen beruht, die den eigentlichen Fortschritt gegenüber den älteren Kommentierungen darstellt. Der Durchbruch zu einer neuen Sicht der AI als einer christlichen Schrift gelang Acerbi, wofür ihn N. schon 1991 rühmte. In wichtigen Fragen kann N. auf eigene vorhergehende Veröffentlichungen und die seiner Kollegen verweisen. Stärker traditionsgeschichtlich orientierte Exkurse – ihres Umfangs wegen hier nicht aufgenommen – erschienen separat: E. Norelli, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrofito al crocevia dei christianesimi*, CISEC NS 1, Bologna 1994. Sowohl die „Studi“ wie dieser Kommentar sind an sich selbstän-

dig, aber die vielfältigen Querverweise dokumentieren den Zusammenhang, denn für die Themen, die in den „Studi“ vertieft behandelt sind, beschränkt sich der Kommentar auf eine Zusammenfassung der Resultate. Eine französische Übersetzung mit Einleitung ging ebenfalls voran: *Ascension du prophète Isaïe par E. Norelli, Apocryphes, Brepols 1993*. – Hinzuweisen ist weiter auf ein schmales Bändchen, das gleichzeitig entstand: J. Knight, *The Ascension of Isaiah*, Sheffield 1995, eine gute Einführung mit knappen Literaturangaben und Verweis auf die künftige Edition der Italiener (91).

N.s Ziel war (7, XII–XIII), die AI als „Text“ zu verstehen, als „sprachliche Komponente eines Kommunikationsprozesses“, und sich mit allen Stellen zu befassen, „wo die Umstände, auf die sich diese Kommunikation bezieht, in den Text selbst eingeflossen sind“. Durch eine „minutiöse Prüfung des Textes, seiner Struktur, der Redeebenen, der gegenseitigen Beziehung zwischen Gesagtem und den pragmatischen Voraussetzungen, dem Zusammenhang zwischen den rezipierten Traditionen und ihrer redaktionellen Einordnung“ will N. die Textaussagen der AI aufdecken und verständlich machen, in welcher Situation des antiken Christentums solche „messaggi“ einen Sinn haben konnten. In dieser Analyse der Komposition sieht N. das eigentlich „Neue“ in seinem Beitrag zur Erforschung der AI.

Die Einleitung (8, 9–66) behandelt die Beziehungen zwischen den Versionen (8, 11–30), die Forschungsgeschichte (8, 30–36), die literarische Komposition (8, 36–52) und den Ort in der Geschichte des antiken Christentums (8, 53–66).

Die Abfassungssprache war das Griechische, die LXX liegt als Bibeltext zu Grunde, und in griechischer Form kannte die Alte Kirche AI (8, 12f.).

Die älteren literarkritischen Analysen und der sich lange haltende Forschungskonsens, daß sich eine jüdische Schrift, das „Martyrium Jesajas“, aus Kap. 1–5 herauschälen ließe, dessen Entstehung dann u.a. in Qumran vermutet wurde, haben sich nicht bewährt (8, 13–15.30–36). Hebraïsmen, die für eine hebräische Urschrift des Martyriums zu sprechen schienen, lassen sich als bewußte Archaïsmen bei der Wahl hebräischer Namensformen für die Dämonen Satans deuten (entsprechend heißt der Falschprophet und Gegner Jesajas Bechira/Balkira, der „Erwählte des Bösen“; 8, 134f.). Das Wortspiel 2,1 zwischen dem Namen Manasse und dem hebräischen *nsh*, „vergessen“, ist schon

Philo von Alexandrien und dann in den Onomastika geläufig (8, 107). Die vieldiskutierte „hölzerne Säge“ darf man nicht als falsche Übertragung einer hebräischen Constructusverbindung von „Baumsäge“ deuten, sondern ist eine Anspielung auf das Holz des Kreuzes Jesu, auf das mit dem Marterinstrument des Propheten schon vorausverwiesen wird (8, 425.434). Derartige antijüdische Polemik ist typisch für das christliche Denken im 2. Jh. (8, 289f.).

8, 36–66: Die redaktions-, struktur- und funktionsanalytischen Untersuchungen ergeben, daß die „Visio“ ein älterer, einheitlicher Text sei (abgesehen vom Schluß 11,41–43), mit einem eigenen Titel (8, 36f), der Jes 1,1 nachgebildet ist, abgesetzt vom ersten Teil. Dieser konnte selbständig überliefert werden – wie die slavische und „L<sup>2</sup>“ Version zeigt. Inhaltlich sei die „Visio“ verwurzelt in der jüdischen Merkava-Mystik und aus der Exegese des Jesajabuches entwickelt (8, 43). Das „Martyrium“ dagegen stelle einen späteren Text dar, der die „Visio“ gegen die kirchlichen Amtsträger verteidige (8, 49). Dieser habe – im Gegensatz zur „Visio“ – nie selbständig existieren können (8, 37). Die Querverbindungen zwischen „Visio“ und „Martyrium“ und der Rahmen gingen auf den zweiten Autor zurück. Damit widerspricht N. der sich heute durchsetzenden Einsicht (vgl. Knight, 10), daß AI ein einheitliches Werk darstellen.

Beide Teile sieht N. dennoch in enger Verbindung, sie entstammten zwei verschiedenen Phasen in derselben Gruppe (8, 51), aber der Reichtum der Motive und die z.T. widersprüchliche Theologie würden es als unwahrscheinlich erscheinen lassen, daß beide Teile denselben Autor hätten. Das spätere Martyrium könnte durch „qumranische Theologie“ beeinflusst sein, die den Dualismus verstärkte (8, 66). – Dabei vergißt N., daß auch die der „Visio“ nahestehenden Sabbatlieder „teologia qumranica“ darstellen. Selbst wenn sie dort nicht entstanden sind, wurden sie von ‚chassidischen‘ Vorgängern der Frommen in Qumran abgefaßt und von Essenern verwendet.

Diese „Widersprüche“, mit denen N. seine bereits 1991 redaktionsgeschichtlich begründete Scheidung untermauert, verdienen eine genauere Betrachtung:

1) Völlig verschieden sei die Vorstellung vom Bösen in beiden Teilen: In c. 6–11,40 sind Satan und die dämonischen Mächte „kleine Rebellen“ (8, 45). In c. 1–5 dagegen sind sie Individuen und bestimmen die Weltgeschichte (8, 44ff. 237ff.). Handelt es sich hier nicht vielmehr um die

Darstellung zweier Perspektiven? Von Gottes transzendenter Lichtherrlichkeit aus betrachtet sind Satan und seine Dämonen nur „kleine Rebellen“. Der Mensch auf Erden dagegen ist der Gewalt dieser Mächte ausgeliefert, ohne den Beistand des (Engels des) heiligen Geistes kann er ihnen nicht widerstehen. Dessen Gegenwart erfahren die Propheten – gerade Jesaja auch beim Martyrium, und durch ihn wird auch die künftige Vernichtung alles Bösen offenbart, einmal bei der Himmelsreise Jesajas, dann bei seiner letzten Prophetie in c. 3–4.

2) Die futurische Eschatologie des „Martyriums“ sei zu der präsentischen Eschatologie der „Visio“ später hinzuge treten, analoge Vorgänge hätten zur Verschiebung („spostamento“) von präsentischer zu futurischer Eschatologie in der Schule des Johannes geführt (8, 52f. mit Anm. 1). Diese Analogie ist sicher richtig gesehen, aber es handelt sich auch bei Joh nicht um eine „Verschiebung“, sondern um die Verbindung von gegenwärtiger Heilzuversicht und Heilserwartung, was ein Charakteristikum aller frühchristlichen Schriften ist; man sollte einsehen, daß sie nicht zu literarkritischer Scheidung nötigen. Was in AI als eine Spannung zwischen der individuell-jenseitigen Eschatologie in der „Visio“ und der apokalyptischen Erwartung des Endgerichts im „Martyrium“ erscheinen könnte, erklärt sich u.a. aus der Juden und Christen selbstverständlichen Vorstellung von der sofortigen Aufnahme der Märtyrer in den Himmel. Man sollte hier nicht von Widersprüchen, sondern von verschienenen sich notwendig ergänzenden Aspekten sprechen.

3) Damit hängt die Beurteilung der Frage, ob c. 6–11 und c. 1–5 das Ende dieser Welt völlig anders beschreiben, zusammen. Wenn in 11,37f. „das Ende dieser Welt“ mit der himmlischen Inthronisation Christi gekommen ist, die in der „letzten Generation“ stattfinden wird, in 3,18ff die Parusie Christi erwartet und der sich in den *novissimis diebus* ereignende Niedergang und der endzeitliche Kampf geschildert werden, so ist das m.E. kein Gegensatz, der zu redaktionellen Trennung und zur Annahme einer Entwicklung der Situation der „Gruppe“ von c. 6–11 zu c. 1–5 führen muß. Schon der angenommene zweite Autor kann ja dann beides vereinen. Die ersten Christen folgten nicht philosophischer Logik, sondern mythischem jüdischem Denken.

Die Verfasser von „Visio“ und „Martyrium“ gehörten zu einer Gruppe früh-

christlicher Propheten in Antiochien, die aus dem Kreis der *Hellenisten* hervorgingen (8, 58–61). Dafür sprächen die Nachrichten über die Vision des Stephanus, über Philippus und seine prophetischen Töchter, die Leitung der antiochenischen Gemeinde durch „Propheten und Lehrer“. Visionen und Entrückungen waren ein verbreitetes urchristliches Phänomen. Wir können den frühchristlichen Enthusiasmus nicht auf einen einzigen Kreis und Ort einschränken. Jesaja befiehlt seinen Schülern, nach seinem Martyrium in die Gegend von „Tyros und Sidon“ zu gehen (AI 5,13), m.E. ein deutlicher Hinweis auf den Entstehungsort. Auch dort gab es von Hellenisten und von Paulus gegründete Gemeinden (Apg 11,19; 21,3; 21,7f.). Darauf geht N. nicht ein (vgl. 8, 288.301f.), hält eine Herkunft aus Phönizien oder Palästina für „indimostrabile“ und erwähnt die Notiz des Celsus über die christlichen Propheten in diesen Gegenden nur in einer Anmerkung. Die Entstehung der AI in Antiochien (8, 60f) in judenchristlichem Milieu ist möglich, aber man sollte das weitere Syrien – und hier vor allem die Küstenstädte – nicht ausschließen.

Ein Vergleich mit Nachrichten über Satornil, Menander und Simon Magus (8, 62ff.519 u.ö.) zeigt, daß AI nicht gnostisch ist. Dazu erwähnt N. die Naassenerpredigt, aber ein Verweis auf den Naassenerpsalm fehlt, der der *descensus*-Vorstellung in AI 9,13–18; 10,7 – 11,22 viel näher steht und demonstriert, wie eng sich Sendungschristologie, doketische und gnostische Vorstellungen berühren. Man muß nicht der „*mania dei paralleli*“ (7, XIII) verfallen, aber die entscheidenden Stellen nennen.

Auch die Datierung der „Visio“ ans Ende des 1. und die des „Martyriums“ in die ersten Jahre des 2. Jh.s (8, 65f.) ist problematisch. Die Schrift paßt wegen ihrer Reflexion über das Martyrium eher in die Zeit Hadrians. Aber alle konkreten Ansatzpunkte – wie die Denunziation und der Zwang zum Kaiserkult (8, 255), auch daß Jesus in Jerusalem gekreuzigt wird (8, 579) – spielt N. zu sehr herunter. N. ist an diesen historischen Fragen nicht sehr interessiert, seine Aufmerksamkeit gilt zu einseitigen rein literarischen.

Die Mittelstellung, die m.E. AI zwischen Mt und Petrus-evangelium einnimmt – in der einseitigen Zuschreibung der Kreuzigung Jesu an „König Herodes“ und in der legendären Weiterbildung der Auferstehungsschilderung, die Engelchristologie und die Vorstellung vom „Engel des heiligen Geistes“ (dazu finden sich die

nächsten Parallelen im Hirten des Hermas) sprechen ebenfalls für einen Ansatz der AI zwischen 120–140 n. Chr.

Im *fortlaufenden Kommentar* teilt N. den Text in elf größere Sinnabschnitte, denen jeweils ein Titel vorangestellt wird und eine „lettura complessa“ mit der Überschrift „Funktion und Struktur“, um die innere Gliederung, die Funktion im Gesamtwerk und die intendierte Leserschaft darzustellen. Diese „lettura complessa“ nimmt jeweils viel Raum ein, sie läßt aber alle Vorzüge der Kompositionsanalyse gegenüber der Form einer bloßen Gliederung des Inhalts erkennen.

Der analytische Teil bietet sorgfältige Wort- und Sacherklärungen und elf Exkurse. Vorzüglich erscheinen die nüchternen Interpretation und die Fülle der herangezogenen Quellen. Dadurch wird dieser Kommentar zu einem Standardwerk.

Dazu einige Ergänzungen: So könnte man im Abschnitt „Isaia profeta del proprio martirio“ (8, 67–99) hinzufügen: Die eigene Leidensankündigung stellt etwas Neues gegenüber den jüdischen Märtyrererzählungen dar und zeigt deutlich die Abhängigkeit von den Leidensankündigungen Jesu in den Evangelien. „Der heilige Geist“ bzw. „der Engel (des heiligen Geistes)“, der im Propheten spricht (8, 93f.209f.227f.303f.), hätte einen Hinweis auf Sach 4,1.5; 5,5; „der Engel, der in mir spricht“, verdient. Ein Verweis auf Sir 48,17–25 für die Jesaja-Hiskia-Legenden fehlt. Das Motiv der Zersägung Jesajas geht auf die mythische Vorstellung von der „Zweiteilung“ des Gottesfeindes zurück und hat keine mythisch-naturkultische Wurzel. Weiter vermissen ich die Visio Dorothei, die um 300 in Antiochien (?) verfaßt wurde und in die Wirkungsgeschichte der AI gehört. Auch auf eine genauere Untersuchung der Titel, die die äthiopische Rezension vor c. 1; c. 6; c. 7 und als Subscriptio am Ende setzt, verzichtet N. (8, 278.307.315.599). Gerade das Problem der Titel scheint mir sehr komplex zu sein.

Ausführlich werden die Bezüge zwischen AI und den dtjes Gottesknechtsliedern dargestellt, wobei das 4. Gottesknechtslied die wichtigste christologische Prophetie in AI (8, 55.59.278f. u.ö.) bildet. AI setzt dtjes Prophetie in Erzählung um. Der zentrale Christustitel „der Geliebte“ ist Jes 42,1 (vgl. Mt 12,18) entnommen, die Schilderung der Inkarnation AI 11,8–18 nimmt Jes 7,14; 11,6 auf – und Jes 53,2 wie Actus Petri cum Simone 24 (8, 547ff.); schon LXX deutet Jes 53,2 messianisch, aber erst Aquila und Theo-

dotion übersetzen: „er wird aufwachsen wie ein Säugling“, was AI 11,17 entspricht: „In Nazareth saugte er wie ein Säugling, und nach der gewöhnlichen Art saugte er, damit er nicht erkannt wurde“. Die Verwandtschaft mit der Auslegung Aquilas spricht gegen eine Frühdatierung, doch auf Aquila verweist N. nur in einer Randfrage (8, 507).

„L'Ascensione di Isaia appare come una fonte di primaria importanza per comprendere l'antico profetismo cristiano e il suo tramonto“ (7, XIV). Gewiß, AI spiegelt den geisterfüllten Gottesdienst der Frühzeit und die Zurückdrängung des enthusiastischen Geistes durch die kirchliche ‚Hierarchie‘, jedoch völlig untergegangen ist die frühchristliche Prophetie damals in Syrien noch nicht, wie der Spott eines Celsus oder Lukians zeigt.

So erhellend literaturwissenschaftlich-funktionale und soziologisch-funktionale Untersuchungen sein mögen, sie können beim Verständnis antiker religiöser Texte nicht das letzte Wort haben. Gerade weil deren mythisch-symbolische Denk- und Darstellungsweise uns fern liegen, sind wir auf eine möglichst klare *historische* Einordnung und eine umfassende Traditionsgeschichte angewiesen.

Diese kritischen Anmerkungen wollen die Leistung der Mitarbeiter an diesem *opus magnum* nicht schmälern. Es wird für lange Zeit die wichtigste Grundlage zur Erforschung dieser bisher zu wenig beachteten christlichen Schrift bleiben.

Tübingen

Anna Maria Schwemer

*Sedulii Scotti Collectaneum in Apostolum, Band 1: In Epistolam ad Romanos*, eingeleitet und herausgegeben von Hermann Josef Frede und Herbert Stanjek (= *Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 31), Freiburg (Herder) 1996, 346 S., ISBN 3-451-21952-2.  
*Sedulii Scotti Collectaneum in Apostolum, Band 2: In Epistolas ad Corinthios usque ad Hebraeos*, eingeleitet und herausgegeben von Hermann Josef Frede und Herbert Stanjek, (= *Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 32), Freiburg (Herder) 1997, S. 356–862, ISBN 3-451-21953-0.

Das *Collectaneum in Apostolum* des Sedulius Scottus wird hier in einer kritischen Edition vorgelegt, die eine seit langem bestehende Lücke schließt und die ohne Zweifel in Zukunft bleibender Maßstab und sichere Grundlage sein wird. Damit

ist zugleich Inhalt und Ziel dieser Besprechung angegeben: sie kann angesichts der wissenschaftlichen Leistung der Herausgeber nur Ausdruck des Dankes und des hohen Respektes sein.

Unter den zahlreichen und in ihrer Thematik breit gefächerten Werken des Sedulius ist das *Collectaneum* in Apostolum nach dem Urteil von F. Brunhölzl seine „umfangreichste und bedeutendste exegetische Arbeit“ (Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, I, 1975, 451). Bislang waren wir angewiesen auf die Erstausgabe von Johannes Sichard (1528), die bis hin zum Druck in der *Patrologia Latina* durch J. P. Migne (PL 103,9–270) praktisch nur wiederholt wurde, denn auch Mignes Veränderungen beruhen nicht „auf Einsichtnahme in eine Handschrift“ (31\*). So teilen die bisherigen Editionen auch alle Mängel der ersten Ausgabe: Sie ruht auf der ganz schmalen Basis einer einzigen (nicht mehr erhaltenen) Handschrift. Diese gehört zwar (31\*) mit zu der Traditionslinie R – A (für Rm) – W, hat hier aber doch eine sehr isolierte Stellung; das zeigt nicht nur der von Frede erarbeitete Stammbaum der Überlieferung, sondern wird dem Leser von Text und Apparat auch auf jeder einzelnen Seite deutlich. Ich kenne keine einzige Stelle, wo das Zeugnis von s (Sichard) m (Migne) für die Textherstellung irgendeine Rolle gespielt hätte. Bei diesem Befund kann man nur beklagen, daß Sichard nicht die Möglichkeit hatte, seine Handschrift durch einen weiteren Zeugen zu kontrollieren. Oder geht im Gegensatz zu seiner ausdrücklichen Versicherung (12\*. 31\*) manches doch auf das Konto des Editors? Auf alle Fälle zeigt schon der äußere Vergleich: 261 Spalten bei Migne / zwei umfangreiche Bände mit über 800 Seiten (ohne Einleitung und Indices), wieviel mehr wir durch die neue Ausgabe über den Autor und sein Werk zum *Corpus Paulinum* wissen und aus ihr lernen können.

Auf die Unzulänglichkeit der bestehenden Editionen war man allerdings schon aufmerksam geworden, als verschiedene Sedulius-Handschriften bekannt wurden. Mit diesen verstreuten Einzelfunden durchaus verschiedener Qualität, verschiedenen Alters und (auf den ersten Blick jedenfalls) auch disparater Herkunft war freilich erst die Aufgabe gestellt, ihren historischen Ort nachzuweisen und ihre textgeschichtliche Provenienz aufzuklären.

In welche Richtung die neue Edition führen würde, hatte Frede bereits 1961

gezeigt, als er die (bislang unveröffentlichte) *Praefatio* zum *Collectaneum* sowie Bibeltext und Kommentar des Sedulius zum Epheserbrief als dritten Teil seiner Untersuchung: Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius Scottus, Freiburg 1961 (= *Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 3), vorlegte. Mit dieser Teiledition hatte er die Tradition der Sedulius-Forschung aufgenommen, denn auch Hellmann und Souter behandelten die ihnen bekannten Sedulius-Texte im Zusammenhang mit dem Pelagius-Kommentar (10\*. 11\*), hatte diese freilich zu neuen Ergebnissen geführt und ein wichtiges Glied in der Argumentationskette gewonnen, eine seinerzeit stark umstrittene Frage zur Textgeschichte des lateinischen *Corpus Paulinum* zu klären (siehe dazu auch meine Rezension zu den damaligen Einwänden gegen Fredes Positionen im Streit um die Textgeschichte der Paulinen, diese Zeitschrift 77 (1966) 363–373; inzwischen ist Frede hier längst allgemein anerkannt).

Bereits damals war – das möchte ich im Blick auf die jetzt vorliegende Gesamtausgabe besonders hervorheben – deutlich geworden, daß für ein Werk wie das *Collectaneum* eine überzeugende, durch die erhaltene Überlieferung ebenso gesicherte wie nachprüfbare Edition nur dann gelingen könne, wenn auch die biblische Überlieferung dazu befragt und in die Beurteilung eingebunden wird. Natürlich ist diese – bezogen auf den Autor – eine „fremde“ Überlieferung, aber der aus der direkten Tradition wiedergewonnene Text muß auch in ihr seinen geschichtlichen Ort und damit eine unverzichtbare Bestätigung finden können. Umgekehrt gibt die biblische Überlieferung die Hilfsmittel an die Hand, nicht nur den Wert der einzelnen Zeugen des Autors einzuschätzen, sondern auch für den dem Kommentar als Lemma vorangestellten Bibeltext überhaupt einen Maßstab zu gewinnen. Gerade hier versagt Sichards Ausgabe, in der die Lemmata „meist nach der Vulgata erweitert“ (31\*) sind, völlig, aber gleiche oder ähnliche Veränderungen des Bibeltextes findet man ebenso in den Sedulius-Handschriften. Überdies werden in den Lemmata (bisweilen auch in anderen Bibelzitate) die einzelnen Worte oft nur durch den Anfangsbuchstaben abgekürzt, und zwar gerade in den Zeugen der wichtigen Überlieferung R – A (Rm) – W.

Es ist eben in der Tat die souveräne Beherrschung sowohl der biblischen Überlieferung als auch der Sedulius-Tradition, die in die jetzige Edition des vollständigen

Werkes eingeflossen ist und ihr ihre ganz eigene Prägung gibt. War Richards Erstausgabe gleichsam – gewollt oder ungewollt – ein „Diktat“, dem sich der Leser zu unterwerfen hatte, so lädt die neue Ausgabe gerade auch denjenigen, der nicht über die umfassende Kenntnis der Herausgeber verfügt, ein, gemeinsam mit ihnen zu einem durch die Überlieferung begründeten Text zu kommen, dabei aber ebenso auch die Grenzen zu erkennen, die uns gleichwohl immer noch von dem „ursprünglichen“ Werk des Sedulius trennen.

Beispielsweise hatte Sedulius – wie besonders die Praefatio, aber auch viele andere Stellen zeigen – den Nachweis der von ihm benutzten Quellen in seinem fortlaufenden Text geboten; in der Überlieferung haben wir es dagegen meist nur mit abgekürzten Angaben am Rand zu tun; dieser Randapparat ist nicht ursprünglich, sondern weist auf eine „schulmäßige Beschäftigung mit dem Kommentarerwerk“ hin (39\*). Eine Übersicht über die variierenden Randangaben zu den patristischen Quellen und ihre Behandlung in der Edition wird S. 56\*–57\* gegeben. – Was für die Quellenangaben gilt, trifft in ähnlicher Weise auch für die Hinweise des Sedulius auf „sprachliche Phänomene und grammatische Figuren“ (49\*) zu, auch dort ist in der Überlieferung eine „Wanderung aus dem Text auf den Rand“ erfolgt (51\*); in der Edition stehen diese Angaben im Apparat).

Offene Fragen bleiben auch bei der Exzerptsammlung (in der Edition 65 Stücke, 776–803). „Irgendwie“ gehört diese Sammlung zum Collectaneum, und daß sie in der *editio princeps* fast vollständig fehlt, gehört mit zu deren schweren Mängeln. Wie sie allerdings im ganzen und im einzelnen zu werten ist, könnte ich nicht sagen; naheliegender ist die Annahme einer von Sedulius vorbereiteten Sammlung (eine Art Zettelkasten?). Die Edition gibt den Befund genau wieder: *Excerpta a Sedulio collecta aliaque in singulis manu scriptis tradita* (Inhaltsverzeichnis zu 776).

In der Untersuchung über die Zeugen der direkten Überlieferung („Die Überlieferung“, 12\*–35\*) erhält der Benutzer Auskunft über ihren geschichtlichen Ort ebenso wie über ihren Stellenwert für Text und Apparat; die Ergebnisse sind S. 32\*–33\* zusammengefaßt.

Für die Edition wurden folgende Handschriften herangezogen: R Zürich, Zentralbibliothek Rh 72, neu Nr. 439, aus der Wende vom 9. zum 10. Jh, die älteste

Handschrift; W Fulda, Hessische Landesbibliothek Aa 30, in Südwestdeutschland am Anfang des 12. Jh geschrieben (19\*) und schon Ende des Jahrhunderts in Weingarten; W ersetzt häufig den Sedulius-Text durch jüngere Stücke und hat ebenso zahlreiche Kürzungen; ihr Text ist „eine neue Rezension des Werkes“ (19\*); A München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 9545, 9./10. Jh; nur Rm, 1–2 Cor; F München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 6238, 9./10. Jh; es fehlen 1–2 Th; S Basel, Universitätsbibliothek B. II. 5., 11. Jh; es fehlt Phil; B Bamberg, Staatsbibliothek Bibl. 127 (B.V. 24), Mitte des 11. Jh; „der Text ist oft von besserer Qualität als in der mit R beginnenden Überlieferungslinie“ (28\*).

In allen Handschriften finden sich Hinweise auf eine ursprüngliche Zweiteilung des *Collectaneum*; die neue Edition mit Band I. In *epistolam ad Romanos* / Band II. In *epistolas ad Corinthios usque* ad *Hebraeos* entspricht auch in dieser Hinsicht der Überlieferung. Die Handschriften A (für 1–2 Cor) FS sind Vertreter einer anonymen, schon gegen Ende des 9. Jh im Bodenseegebiet (St. Gallen?) entstandenen (32\*) Kurzrezension, die den Römerbrief nicht bietet und – wie aus S ersichtlich ist – die altlateinische Brieffolge des Sedulius (Phil 1–2 Th Col) nach der *Vulgata* (Phil Col 1–2 Th) ändert.

B und R sind die Hauptzeugen für die Textgestaltung – der Benutzer erkennt dies sozusagen auf jeder Seite der Edition –, wobei B allerdings für die Bibellemmata „fast wertlos“ ist, da B sie in der Regel nach der *Vulgata* verändert und erweitert hat (28\*).

Besonders hervorzuheben ist der Abschluß des Kapitels: Indem Frede auch eine Beobachtung von B. Bischoff zum *Libro de rectoribus christianis* des Sedulius mit aufgreift, führt er uns eben aufgrund seiner eindringenden textgeschichtlichen Aufarbeitung der sowohl gespaltenen wie auch oft unvollständigen handschriftlichen Überlieferung gleichsam unmittelbar mit dem Autor, seinem Werk sowie dessen früher Wirkungsgeschichte in der Kurzrezension, ja selbst mit der eigenen Rezension in W (19\*) zusammen:

„Wie sich aus der Handschriftenbeschreibung ergibt, ist der Ausbreitungsort der Überlieferung des *Collectaneum* im südwestdeutschen, das heißt alemannisch/schwäbischen Sprachgebiet zu suchen, in der Bodenseeregion, im Kernbereich der alten Diözese Konstanz, die sich vom Sankt Gotthard bis in den Norden des heutigen Landes Baden-Württemberg er-

streckte. Wenigstens den Abschluß des wohl längst begonnenen Werkes möchte man ebenfalls dorthin, vielleicht nach Sankt Gallen, lokalisieren... Die Schlußfolgerung vom Ort, an dem die benutzten Quellen verfügbar waren, auf die Arbeit des Autors an seinem Werk oder auf dessen Abschluß darf sicher auch für den Pauluskommentar gezogen werden“ (34\*–35\*).

Damit ist – diese Folgerung ziehe ich jedenfalls – auch eine Antwort auf die viel verhandelte Frage gegeben, ob denn Sedulius unmittelbar aus seinen Quellen schöpft oder nur andere Zusammenstellungen ausschreibt. Meines Erachtens muß jedenfalls für die meisten Stellen des ausgeführten Kommentars (für das Exzerpten-Dossier mag es anders sein) die erste Möglichkeit angenommen werden. Dies wiederum gibt ein Recht, auch die Quellen mit heranzuziehen, wenn die direkte Sedulius-Überlieferung zur Textherstellung nicht ausreicht; allein schon die Stellen sind nicht so selten, in denen die gesamte Sedulius-Überlieferung fehlerhaft ist. Mit welcher Sorgfalt die Herausgeber die Lesarten der Quelle einschließlich derer Überlieferung mit in Betracht ziehen und abwägen, ob gegebenenfalls der Sedulius-Text damit zu verbessern oder zu belassen ist, machen die präzisen Angaben des Apparates der Ausgabe deutlich.

Ein „Fehler“ wie *aethimologia(m)* (Praefatio 9,202. 205. 216) gegenüber *aethiologia(m)* in Zychas Text der Quelle (Augustinus, *De utilitate credendi liber*) zeigt gut das Problem und bestätigt die Entscheidung der Herausgeber, bei *aethimologia(m)* zu bleiben, in vollem Umfang; ähnlich gelagerte Fälle begegnen immer wieder. Daß zuweilen auch eine andere als die von den Herausgebern getroffene Entscheidung denkbar ist, liegt in der Natur der Sache. Das Entscheidende ist wiederum, daß der Text nicht ohne den Apparat gelesen werden kann; in einer kritischen Edition gehört er eben mit zum Text und darf keinesfalls nur als „Ablage“ fälscher Lesarten angesehen werden.

Der Kommentar zum Paulustext, die von Sedulius mit Überlegung und Geschick vorgenommene Zusammenstellung verschiedener Auszüge aus der Paulusexegese der Väter, ist ja der eigentliche Inhalt des *Collectaneum*. Gelegentlich greift Sedulius auch auf die heimatliche irische Tradition zurück, die er – im Wesentlichen jedenfalls – gerade im *Collectaneum* überwinden hatte (37\*; zu den Quellen im einzelnen vgl. das Kapitel „Die Quellen“ 35\*–48\*). Die Mühe, die die Her-

ausgeber auf den genauen, bis in die einzelnen Worte gehenden Nachweis der benutzten Quellen gewendet haben, findet ihren Ausdruck jeweils im 4. Apparat.

Mit diesem 4. Apparat setzt die neue Edition im Vergleich mit Ausgaben anderer Sedulius-Werke in ganz besonderer Weise vorbildliche Maßstäbe; ich erinnere hier an die Ausgabe des *Collectaneum miscellaneum* von D. Simpson (CCcm 67 [1988]), die überhaupt erst durch die Fülle der Nachträge brauchbar geworden ist, die F. Dolbeau (CCcm 67 Supplementum [1990]) vorgenommen hat. Natürlich bleiben auch bei Frede/Stanjek noch Lücken, und mehrere von ihnen werden durch Spezialkenner der benutzten Autoren geschlossen werden können. Beherrschend ist aber der Eindruck, daß die von den Herausgebern deutlich gekennzeichneten Fehlstellen eher ein Indiz dafür sind, daß die Quellen, auf die Sedulius zurückgreift, für uns eben nicht mehr in dem gewünschten Maß greifbar sind. Das gilt, wenn ich richtig sehe, besonders dann, wenn Sedulius auf die heimatliche irische Exegese zurückgeht.

Dafür stehen den Herausgebern die Handschriften Clm 6235, Clm 14277 sowie die Glossen in Würzburg M. p. th. fol. 12 (Wb) zur Verfügung; München, Clm 6235 9. Jh (wohl Bobbio); „sie ist ein wichtiger Zeuge für den heimatlichen exegetischen Fundus, aus dem er (Sedulius) schöpfen konnte“ (46\*); München, Clm 14277 Anfang des 9. Jh in Regensburg entstanden (46\*); Würzburg im späteren 8. Jh in Irland geschrieben.

Es kann ja kein Zufall sein, daß von diesen irischen Quellen kaum in denjenigen Briefen Gebrauch gemacht wird, in denen Sedulius bei den „großen“ Auslegern wie Rufin (Origenes), Hieronymus, Augustinus und anderen, reiches Material findet. So erscheinen die Iren kaum im Römerbrief, im Epheserbrief oder im Titusbrief (im Galaterbrief ist die Lage etwas anders).

Der Umfang der benutzten Zeugen wird durch das Register „*Auctores editi*“ (329–346; 834–862) deutlich erkennbar. Eine (mit Ausnahme des Hebräerbriefes natürlich) durchgängige Quelle bildet der Kommentar des Pelagius. Daß der Pauluskommentar des Ambrosiaster (bei Sedulius als Ambrosius geführt) zum Römerbrief ausgiebig, für den 1. Korintherbrief nur noch gelegentlich für die Anfangskapitel, dann aber überhaupt nicht mehr herangezogen wird, kann nur festgestellt, aber nicht eigentlich erklärt werden. (Ein langer Abschnitt aus AMst q ap [Appendix quaestionum Veteris et Novi Testamenti] zu Phil

2,26 wird bei Sedulius als Augustin-Zitat geführt). Der Leser empfindet es nach der reichen Materialsammlung im Römerbrief jedenfalls geradezu schmerzhaft, wie „arm“ der Kommentar zum 1. Korintherbrief ist. Im Hebräerbrief wird häufig Alcuin zitiert, der seinerseits oft aus den von Mutian übersetzten Homilien des Johannes Chrysostomus zu Hbr schöpft.

In einem exegetischen Werk wie dem Collectaneum steht für den Autor naturgemäß die Gestaltung des Kommentars im Vordergrund (und entsprechend bei den Herausgebern die Sicherung des zugrundeliegenden Bibeltextes und der Nachweis der für den Kommentar benutzten Quellen). Gleichwohl gibt Sedulius auch im Collectaneum immer wieder Hinweise auf grammatische und stilistische Ausdrucksformen und Redefiguren, wobei er wiederum auf die antiken Grammatiker zurückgreift. Die Herausgeber geben darüber Auskunft in dem Kapitel „Der Grammatiker“ (48\*–55\*) und weisen dabei gerade für die verwendeten griechischen Fachausdrücke auf deren so oft fehlerhafte und entstellende Überlieferung in den Sedulius-Handschriften hin.

*Sigmaringen*

*Walter Thiele*

van Oort, J. / Wyrwa, D. (Hrsg.): *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert* (= Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 5), Leuven (Peeters), 1998, 8, 193 S. kt. ISBN 90-429-0711-8.

Der vorliegende Tagungsband vereinigt eine Reihe von Studien, die zum einen einen vielfältigen Zugang zu diesem Thema eröffnen, zum andern neue Aspekte und Vorhaben vorstellen, welche das lebhaftere Forschungsinteresse für diese Umbruchszeit unterstreichen. – *K. L. Noethlich* (Aachen), der Verfasser des umfassenden RAC-Artikels „Heidenverfolgung“ (13, 1986, 1149 ff.), charakterisiert für die Zeit von 394, dem Zusammenbruch der letzten Heidenhebung unter Eugenius, bis 529, der Schließung der platonischen Akademie in Athen, die Auseinandersetzung der beiden Glaubensmächte unter außen-, wirtschafts-, religions- und kirchengeschichtlichem Blickwinkel durch eine sorgfältige Auflistung und Interpretation insbesondere der gesetzlichen Maßnahmen gegen die alten Kulte mit dem Ergebnis, daß sich in diesen gut hundert Jahren das Heidentum in einer neuartigen Weise immer mehr als Philosophie und neutraler Bildungsträger verstand,

während die einfachen Glaubensformen eher aufs Land abgedrängt worden seien (daher die Bedeutungsverschiebung von *paganus* Landbewohner zu „Heide“). Der Beitrag schließt mit Text und Übersetzung von const. Sirm. nr. 12 vom 7. Aug. 395, aus der hervorgeht, daß erstmals Heiden, Juden und Häretiker gemeinsam bekämpft wurden. – Die Studie von *M. Vincent* (Berlin), die dem heidnischen Ägypten im 5. Jahrhundert gewidmet ist, zeigt in einer Auflistung von insgesamt 13 Einzelzeugnissen über das Leben der Altgläubigen in dieser Zeit (Orakelwesen, Isiswallfahrten in Menouthis und Philae, Osirisfesten, magischen Bräuchen usw.), daß bis zur islamischen Herrschaftsübernahme sowohl in Städten wie auf dem flachen Land durchaus nicht von einem vollständigen Verschwinden heidnischer Aktivitäten gesprochen werden kann, ganz abgesehen davon, daß die klare Scheidung zweier glaubensmäßig getrennter soziokultureller Welten eher als eine Erfindung der Kirchenväter denn als gelebte Realität zu gelten hat. Freilich beweisen die bisweilen blutigen Rivalitäten, daß auch der breite Bereich der Mitte durchaus nicht frei von Spannungen war. Auch manche aggressive heidnische Regung sollte nicht übersehen werden, wie sie etwa die Hinrichtung des Pampreprius belegt, der sich für den Fall des Gelingens des Illus – Aufstandes gegen Kaiser Zenon Hoffnungen auf eine heidnische Reaktion gemacht hatte. – Mit großem Interesse und Respekt liest man die Ausführungen von *G. Huber-Rebenich* und *M. Chronz* (Jena) über das seit 1992 bestehende, jetzt von der DFG geförderte Forschungsprojekt „Kyrill von Alexandrien, Contra Galilaeos“, das sich das ehrgeizige Ziel gesetzt hat, dieses umfangreiche Werk (wahrscheinlich 30 B., vollständig erhalten B. 1–10) neu zu edieren, zu übersetzen und eingehend zu kommentieren. Die Vorstellung geht aber auch auf die damit verbundene literatur-, geistes- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Werkes ein und zeigt an einem signifikanten Beispiel (der Entgegnung des Bischofs auf die Kritik Julians am Sündenfall), wie es dem Alexandriner mehr auf Polemik als auf stringente Argumentation ankommt, woraus die Herausgeber schließen, daß der streitbare Autor die weniger gebildeten Christen im Auge hatte, die um die Zeit um 440 einer noch immer lebendigen heidnischen Propaganda ausgesetzt gewesen seien. – Breit angelegt ist die Untersuchung von *W. Wischmeyer* (Wien) über „Magische Texte“, wobei es sich im wesentlichen um christliche Zeug-

nisse aus der Spätantike handelt. Ausgehend von einer zwiespältigen Haltung Augustins wie auch schon Platons gegenüber wunderstätigen Gottesmännern belegt der Verf. an Hand einer Reihe von magischen Papyri, wie wenig selbst bei Christen der „Rationalitäts- und Plausibilitätsanspruch“ des naturwissenschaftlichen Denkens, aber auch von Gesellschaft und Staat genügte. Aufschlußreich für den inneren und äußeren Kampf, den das großkirchliche Christentum mit der Zauberei (und das nicht nur in Ägypten) führte, sind für W. z.B. die Auskünfte der Severusvita des Zacharias Scholastikos und der *Confessio seu poenitentia Cypriani Antiocheni*, die er eingehend interpretiert (Beschwörungspraktiken, Liebeszauber, Initiationsriten usw.). Wie sehr auch die Christen damit umzugehen verstanden, dafür ist etwa der erfolgreiche Bindezauber beim Pferderennen von Maïma ein Beweis, zu dem sich selbst der von Hieronymus so hochgerühmte Hilarion herbeiläßt, ist doch auch für die Anhänger Christi, wie W. abschließend meint, die Welt insgesamt noch immer voller Dämonen. – Der durch seine Neubearbeitung etwa der Vita Constantini Eusebs oder der Kirchengeschichte des Philostorgios bekannt gewordene *F. Winkelmann* (Berlin) beschäftigt sich mit „Heiden und Christen in den Werken oströmischer Historiker des 5. Jh.“, so mit Eunapius, Zosimus und Olympiodor auf heidnischer wie Sokrates und Sozomenos auf christlicher Seite, die bei allen glaubensmäßigen Differenzen allesamt dem stolzen Gedanken einer ständigen Aufwärtsentwicklung der Nea Rome verpflichtet gewesen seien. Hierzu gehört auch das kulturelle Überlegenheitsgefühl über die Barbarenvölker, das bei den Christen allerdings noch durch die Erfolge der „rechtgläubigen Kaiser“ etwa über die Goten unter Gainas und Fravitta eine Stärkung erfuhr. – *H. A. Gärtner* (Heidelberg) nennt seinen Beitrag „Der Fall Roms. Literarische Verarbeitung bei Heiden und Christen“, widmet sich aber vornehmlich dem Rompreis des Rutilius Namatianus (red. I 47–140). Er findet dort zwar die traditionellen *Topoi iustitia, pax, libertas, clementia* wieder, vermißt aber das tatkräftige Handeln (*virtus*) und die aufmerksame Götterverehrung (*religio*), woraus er trotz des tröstlichen Gedankens der steten Wiederkehr („Verjüngung der Roma“) auf einen resignativen Grundzug schließt. Diese „hilflose Reaktion“ (der aber der Hinweis auf den raschen Wiederaufbau der Stadt nach 410 entgegensteht!) wird vom Verf. kontrastiert mit der

relativen Anerkennung Roms durch Augustinus und der Verkirchlichung der Romidee, wie sie bei Orosius und besonders bei Papst Leo I. erkennbar wird. Der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum ist es zu danken, ein derart breit gefächertes Thema aufgefunden zu haben, dessen Ergebnis lautet: Das Heidentum ist weitaus lebenskräftiger und variabler, als man bislang anzunehmen geneigt war.

Wendelstein

Richard Klein

*Jean-Claude Larchet: Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (= *Théologie et sciences religieuses. Cogitatio Fidei* 208), Paris (Les Éditions du Cerf), 1998, 225 S., kt., ISBN 2-204-05949-8.

In einer Zeit komplexer ökumenischer Problemlagen kann es hilfreich erscheinen, sich auf frühe(re) Brückenbauer zwischen den heute divergierenden Theologien und Kirchen zu besinnen. In jüngerer Zeit hat daher *Maximus Confessor* (ca. 580–662) verstärkt Beachtung in ökumenisch ausgerichteten Arbeiten gefunden; handelt es sich bei ihm doch um einen der wenigen Theologen des frühen Mittelalters, der aus eigener Erfahrung sowohl mit der griechischen als auch mit der lateinischen Theologie seiner Zeit vertraut war. Als ein solcher „Mittler“ (*médiateur*) zwischen Ost und West wird Maximus in einer Studie von *Jean-Claude Larchet* vorgestellt. Drei damals wie heute umstrittene Fragenkreise sind es, in denen sich Maximus als Brückenbauer erweisen soll: „La question du ‚Filioque‘“ (11–75); „La question de l'hérédité adamique“ (77–124); „La question de la primauté romain“ (125–201).

Die ökumenische Dimension der Theologie des Maximus wird dabei in ihrer *geschichtlichen Verankerung* aufgewiesen – als „*oecuménisme dans le temps*“ (Georges Florovsky). Ökumenisch instruktiv sind vor allem die Abschnitte über das Filioque und den päpstlichen Primat, weniger die Ausführungen über die *Erbsünde*, die zwar zeigen, daß sich Maximus wie kaum ein anderer griechischer Denker in origineller Weise auf dieses genuin „lateinische“ Problem eingelassen hat, die aber dennoch (zurecht!) die Differenzen zu Augustins epochemachender Lehre vom *peccatum originale* so deutlich aufweisen, daß nicht recht erkennbar wird, wie sich „un lieu privilégié de dialogue et de rencontre“ (124) ergeben soll.

Ungleich deutlicher ist dies angesichts der Haltung des Maximus zum *römischen Primat*. Als *cantus firmus* ergibt sich, daß die besondere Dignität des römischen Stuhles angesichts der monotheistischen Streitigkeiten darauf beruht, daß die Päpste stets am orthodoxen Glauben festgehalten haben, d.h. am übereinstimmenden Zeugnis von Schrift, Tradition, Vätern und Konzilien. „Petrinische“ Begründungen spielen für die Primatsfrage demgegenüber nur eine untergeordnete Rolle, da Maximus zufolge die Binde- und Lösegewalt prinzipiell der *ganzen* Kirche gegeben ist. In einer anderen Situation mag durchaus auch Rom der Häresie verfallen, es kann sogar geschehen, daß *nur ein einziger Christ* an diesem rechten Glauben festhält: „La conscience est le critère ultime de la confession de la vraie foi, et donc, le critère ultime de l'appartenance à l'Église catholique et apostolique“ (198). Ein Primat, der quasi zum „Besitz“ des römischen Papstes würde, ist also für Maximus undenkbar; dagegen sind alle primatialen Funktionen an das Bekenntnis des orthodoxen Glaubens geknüpft (187 u.ö.), so daß das VI. Ökumenische Konzil mit Recht einen Papst (Honorius I.) als Häretiker verurteilen konnte und mußte. Den von früheren (Gelasius I.) oder späteren Päpsten (Nikolaus I.) vertretenen *juridisch-statischen* Primatsansprüchen steht also bei Maximus eine *dynamische* Konzeption entgegen, die auf der Theorie der Pentarchie beruht.

Große ökumenische Erwartungen dürfen sich zweifellos an Larchets Behandlung der *Filioque-Frage* knüpfen. Maximus verteidigt die Aussage von westlichen Theologen, der Heilige Geist gehe vom Vater *und vom Sohn* aus, durch die strenge Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität – nur hinsichtlich ersterer ist der Ausgang des Geistes auch vom Sohn akzeptabel (bes. 56–64). „Aus dem“ bzw. „durch den Sohn“ geht der Geist nur hinsichtlich seines welthafte Wirkens hervor bzw. insofern die göttliche Energie, die allen drei Hypostasen gemeinsam ist, *aus dem Vater durch den Sohn im Geist* der Kirche vermittelt wird. Der einzige *wesensmäßige* Ursprung von Sohn und Geist ist demgegenüber der Vater. Maximus beruft sich auf „die lateinischen Väter“ (ohne konkrete Nennung), die diesem Prinzip folgten. Larchet identifiziert diese als Hilarius, Ambrosius, Leo I. und Gregor I. (21–39), die sich in der Tat sämtlich auf ein „ökonomisches Filioque“ beschränken und dem maximalen Kriterium der Orthodoxie genügen, nämlich *den Sohn nicht als Ursprung des Geistes*

*anzusehen* (19; 72 u.ö.). Wenn anschließend die „exception augustiniene“ (39–44) behandelt wird, fragt sich allerdings, ob hier nicht die wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Trinitätskonzeption des Westens allzusehr marginalisiert wird, denn für die Herausbildung der *lateinischen* Fassung des trinitarischen Dogmas gilt dasselbe wie für die Erbsünde: Augustin ist nicht eine Ausnahme, sondern die Norm, welche „s'est... globalement imposée en Occident“ (78). Zudem ist es der Geist der augustinienschen Trinitätslehre, aus dem heraus schließlich auch im Nizäno-Konstantinopolitanum selbst der Ausgang des Geistes aus Vater *und Sohn* (*ex Patre Filioque*) bekannt wurde – mit der Frage nach dem angemessenen Bekenntnis-*Text* eröffnet sich eine für Maximus noch nicht virulente Dimension des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs.

Die drei Studien zeugen von der umfassenden Quellenkenntnis des Verfassers und bieten eine fundierte, souveräne Einführung in die ökumenische Theologie des Maximus Confessor, stehen jedoch weitgehend unverbunden nebeneinander. Ein Schlußkapitel, das die einzelnen Kapitel zusammenfassen und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog *unserer Tage* präzisieren würde, vermißt man leider. So bleibt hermeneutisch ungeklärt, inwiefern die bei den subtilen Untersuchungen angewandte „méthode historique, philologique et critique“ (9) gegenwärtig fruchtbar gemacht werden kann. Immerhin sind nicht nur „formes d'expressions différentes“ zu berücksichtigen, sondern der Blick zurück richtet sich auf eine jahrhundertelange Geschichte der Kontroversen; Larchet weist selbst darauf hin, daß den von Maximus behandelten Fragen nicht der später entstandene „Streitwert“ beigemessen werden darf (10). Unter diesem Vorbehalt steht aber grundsätzlich *jeder* Versuch, gegenwärtige ökumenische Probleme durch den Rekurs auf die kirchliche Einheit des ersten Jahrtausends zu lösen; daß auch damals diese Einheit schon immer eine angefochtene war, zeigt die Lebensgeschichte des Maximus zur Genüge. Wenn daher über konkrete Inhalte hinaus vor allem der ökumenische Geist, in dem Maximus Confessor sich als theologischer Mittler zwischen Ost und West erwies, für den ökumenischen Dialog unserer Tage wegweisend sein soll, dann bietet das vorliegende Werk einen originellen Ausgangspunkt mit reichhaltigem Material.

Marburg/Lahn

Peter Gemeinhardt

## Mittelalter

Adriaan H. Bredero: *Christenheit und Christentum im Mittelalter*. Über das Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft. Aus dem Niederländischen von Ad Pistorius, Stuttgart (Franz Steiner) 1998, 293 S., brosch., ISBN 3-515-07183-0.

Der Schwerpunkt der Forschungen von Adriaan H. Bredero, bis zu seiner Emeritierung Professor für mittelalterliche Geschichte an der Freien Universität Amsterdam, liegt im Hochmittelalter. Der Fachwelt ist er vor allem bekannt als intimer Kenner des Lebens, Wirkens und Denkens von Bernhard von Clairvaux (vgl. *Bernhard von Clairvaux [1091–1153]. Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung*, Stuttgart 1996). Aber auch darüber hinaus hat Bredero sich mit dem ‚Geist des Mittelalters‘ beschäftigt, weil er aufgrund seiner persönlichen Erfahrungen sich, wie Kaspar Elm in seinem Geleitwort zu dem vorliegenden Band schreibt, darauf besinnen wollte, „was das Fundament für ein friedliches Zusammenleben der Menschen und Völker sein könnte“ (3). Diese Suche nach tragfähigen Fundamenten war ebenso Anlaß für Brederos Beschäftigung mit dem Mittelalter wie seine Anfragen an den gegenwärtigen Zustand von Christenheit, Kirche und Gesellschaft, weshalb seine Arbeiten „mehr sind als routinemäßige Antworten auf lediglich unverbindliche Fragen“ (ebd.). Diese Verbindung von objektiver Wissenschaft und subjektiver Betroffenheit wird auch in den hier versammelten Beiträgen gelegentlich deutlich. Im Vorwort bekennt – bemerkenswert genug – Bredero sich ausdrücklich zum christlichen Glauben (8) und betont, daß seine Frage nach dem Verhältnis von Christentum, Kirche und Gesellschaft im Mittelalter mitbestimmt ist von jener nach der Bedeutung christlicher Tradition und deren Akkulturation in der Gegenwart. „Übereinstimmende Antworten auf diese Frage kann man sich allerdings kaum versprechen, denn sie sind mitbedingt durch die Stellungnahme des Beantworters zur Botschaft Christi selbst, weniger durch seine Haltung zum Christentum. Wer jener Botschaft distanziert gegenübersteht, kann übrigens zu ähnlichen Einschätzungen gelangen wie jemand, der, dem Evangelium verpflichtet, sie eher als Aufforderung zum Aufbruch denn als Ansporn

zum Beharren auf Altgewohntem verstanden wissen möchte“ (8). So durchzieht die zehn hauptsächlich in den 80er Jahren entstandenen Beiträge ein den unmittelbaren Gegenstand ausweicher reflektierender Grundton, der diesem Sammelband sein eigenes Gepräge gibt.

Am Anfang steht ein für Studenten verfaßter Überblick ‚Religion und Kirche in der mittelalterlichen Gesellschaft‘ (9–50), der mit Erwägungen zur Heiligenverehrung als wichtigem Bestandteil des mittelalterlichen religiösen Lebens einsetzt. Es geht Bredero dabei um ein Nachvollziehen des dialektischen Prozesses von Evangeliumsvermittlung und Wirklichkeitserfassung, der zu gewissen Anpassungen führte. „In den mittelalterlichen Ausdrucksformen der Religion finden sich Beimischungen, die mit dem christlichen Glauben und der Kirche wenig oder überhaupt nichts zu tun hatten und die nicht als christliches Glaubensgut bezeichnet werden können“ (14). Um nicht einem schönfärberischem Bild von der Rolle der Religion und der Kirche im Mittelalter zu erliegen, bemüht er sich sodann in einem chronologischen Längsschnitt darum, die entsprechenden Veränderungen aufzuzeigen. Für die ‚frühe Christianisierung‘ werden neben der Bedeutung der Klöster die strikte Trennung in Laien und Geistliche im fränkischen Reich sowie die ‚Ideologisierung der Christenheit‘ (21) herausgestellt, worunter Bredero vor allem die Gleichsetzung von Reich und imperium christianum versteht. Manche Aussagen über die germanische Welt erscheinen in diesem Abschnitt etwas verkürzt und dadurch fragwürdig. So kann durchaus bezweifelt werden, daß den Germanen „jede Fähigkeit zu abstraktem Denken abging“ und es in den Stammeskollektiven „wenig individuelle Entscheidungsfreiheit“ gab. Auch war es keinesfalls so, daß Bonifatius sich tatsächlich „seine Unabhängigkeit“ von den fränkischen Fürsten bewahren konnte, beklagte er doch im Gegenteil, ohne sie nichts bewegen zu können (22). Die folgende Schilderung der Wandlungen im 11. und 12. Jahrhundert (vgl. dazu jetzt Giles Constable: *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996) setzt ein mit der pointierten Bemerkung: „Der Beitrag der Kirche zur Befriedung der abendländischen Gesellschaft bestand im wesentlichen darin, den militärischen Berufsstand zum Kreuzzug aufzurufen“ (23)

und erörtert dann den Reformbeitrag der neuen Orden. Es folgen luzide Skizzen zu den Waldensern und Katharern sowie zu Franziskus von Assisi und Thomas von Aquin. Auch der Überblick zum Spätmittelalter konzentriert sich auf die die Institution Kirche herausfordernden Veränderungen (religiöse Privatisierung, Aufblühen der Volksmystik, John Wyclif, Jan Hus, Observantismus). Der knappe Ausblick auf die Reformation am Schluß sieht diese nicht als „Reaktion auf das gesamte religiöse und kirchliche Leben des späteren Mittelalters ... Sie galt nur Aspekten des Volksglaubens, wie den Mißbräuchen bei der Heiligenverehrung und bei der Sakramentenspendung und attackierte das diesbezügliche Versagen der Kirchenleitung, die traditionsgemäß in ihrer Haltung gegenüber den Abweichungen des Volksglaubens toleranter blieb als gegenüber den Reformversuchen. Ihre Furcht vor Reformen war immer größer, weil sie sich, wie es gewöhnlich hieß, um die Reinheit der Lehre sorgte“ (49). Genau darum aber ging es den Reformatoren. Brederos Bemerkung (die im übrigen die Täuferbewegung außer acht läßt) trifft lediglich auf den Beginn der Reformation zu, nicht aber auf deren Durchbruch, der den Glauben an das Evangelium als die neue Mitte der Theologie bestimmte und damit entschieden Neues betonte. Insgesamt gesehen werden wohl die zentralen Aspekte des Themas in diesem Überblick angesprochen. Vernachlässigt wird jedoch die Missionsgeschichte, die als Fundament der Entwicklung von Religion und Kirche in der mittelalterlichen Gesellschaft unbedingt stärkere Beachtung verdient hätte.

Unter dem Titel ‚Gegen ein mentales Mißverstehen des Mittelalters‘ folgt Brederos Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1976 (51–70), die sich vor dem Hintergrund der ‚eschatologischen Denkart‘ kritisch mit der sogenannten Mentalitätsgeschichte auseinandersetzt. Er warnt vor der Gefahr der „Rückprojektion eigener Betrachtungsweisen“, in der das Mittelalter „als Turnierplatz für den Streit um die heutige Mentalität erhalten (soll), wobei allerdings das Hauen und Stechen die einstige Ritterlichkeit gelegentlich vermissen läßt“ (69 f.). Als charakteristische Merkmale der damaligen Mentalität bezeichnet Bredero: „die verbindliche Autorität der Tradition; die dualistische Denkart in bezug auf Geist und Materie; die kollektiven Gesellschaftsformen, denen sich das Individuum anpaßte oder wenigstens anpassen sollte; sodann das sakrale Erfassen der

Wirklichkeit, das eigene Ohnmacht auszugleichen suchte, indem es überirdische Mächte voraussetzte; und schließlich der finalistisch-eschatologische, biblischen Allegorien entsprechende zeitliche Erwartungshorizont“ (70). Die Kritik an neueren methodischen Modellen, „deren Paten die Präokkupationen der eigenen Zeit sind“ (70), ist, wie das Zitat zeigt, deutlich formuliert, aber durch Brederos eigene Forschungsarbeit abgedeckt.

Nach dem instruktiven Überblick ‚Jerusalem im Westen‘ (71–89; zuerst 1966) folgen mehrere Aufsätze zum Hochmittelalter. Zunächst ‚Der Gottesfriede der Bischöfe: Markierung eines gesellschaftlichen Umschwungs?‘ (90–108; zuerst 1980), der detailliert mit ausführlichen Quellenzitaten den begrenzten Erfolg der Gottesfriedensbewegung beleuchtet (kleiner Einwand zu 104: als Karl der Große den Sachsen seine ‚Kapitulationsbedingungen‘ auferlegte, war er König und noch nicht Kaiser, außerdem wurde längst nicht jedes Vergehen mit der Todesstrafe belegt). Danach wird ‚Das Verhältnis zwischen Zisterziensern und Cluniensern im 12. Jahrhundert: Mythos und Wirklichkeit‘ diskutiert (109–123), das nicht zuletzt durch die polemischen Schriften Bernhards von Clairvaux von starken Animositäten geprägt war. Mit ‚Heiligenverehrung und Heiligkeit‘ befaßt sich ein größerer Beitrag (124–159), der mit kritischen Bemerkungen zu der Überfülle gegenwärtiger Gedenkfeiern, bei denen sich gelegentlich Kult und Wissenschaft mischen, beginnt und die Frage stellt, „was der Historiker, der sich für das Studium eines solchen Heiligen engagiert hat, mit dessen Heiligkeit anfangen soll“ (128). Diskutiert wird eingehend die Wechselbeziehung zwischen Heiligenverehrung und Kirchenführung, insbesondere das römische Bemühen um Zentralisierung der Kanonisationsprozesse. Dadurch entstanden „zwei Kategorien von Heiligen: die in aller Form kanonisierten, für die Rom einen öffentlichen Kult vorschrieb, und die Lokalheiligen, die zwar auf die gleiche Weise verehrt, aber nicht von Rom kontrolliert oder anerkannt wurden. Letztere stellen die weitaus größere Gruppe dar“ (144 f.). Natürlich dürfen dabei Hinweise auf „Ortskulte nicht-heiliger Personen wie zum Beispiel den um den schwedischen Trunkenbold oder gar solche um nichtmenschliche Wesen wie den heiligen Hund Kunefort“ nicht fehlen (146). Abgeschlossen wird dieser Aufsatz mit Darlegungen zur Heiligkeit Bernhards von Clairvaux, die aus einer

kritischen Rezension zu dem Buch *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux* von Jean Leclercq (Paris 1976) hervorgegangen sind.

Der Beitrag ‚Ketzeri und Kirchenreform‘ (160–180) schildert zunächst, wie sich in der Übergangsperiode des 11. und 12. Jahrhunderts ein neues Zusammengehörigkeitsgefühl in der Christenheit ergab, das allerdings Moslems, Juden und Ketzer noch intensiver als zuvor ausgrenzte. Bredero macht deutlich, daß die sich der Durchsetzung der Orthodoxie widersetzen und dann zu Ketzern gestempelten Gruppen als Ziel immer die Verbesserung der Kirche hatten. „Mit Ausnahme der Katharer, für die es weniger gilt, waren mittelalterliche Ketzer fast immer bestrebt, dem authentischen und ursprünglichen Gehalt der evangelischen Botschaft in der Kirche wieder Geltung zu verschaffen und ihre Befolgung durch die Christenheit zu fördern“ (166). Konkretisiert wird dies dann am Beispiel von Heinrich von Lausanne, der vom Reformator zum Ketzer wurde. Sein Laienstatus wird als Hauptgrund für diese Entwicklung herausgearbeitet. „Es zeigt sich, daß die Kirche in jener Periode ihrer Geschichte trotz Reformen dem christlichen Glaubenseifer und der Religiosität des Laienvolkes nur wenig Gestaltungsmöglichkeiten zu bieten hatte und besonders denen mit ziemlich leeren Händen gegenüberstand, die mehr wollten als Sünden büßen, Heilige verehren und kirchliche Sakramente auf andere als magische Weise empfangen“ (180).

Ein kleines historiographisches Meisterstück stellt die überarbeitete Abschlussvorlesung Brederos an der Freien Universität Amsterdam aus dem Jahre 1986 dar: ‚Magister Petrus Abälard (1079–1141): Von den Mißgeschicken eines Schulmeisters aus Leidenschaft‘ (181–199), das den bekannten autobiographischen Brief *Historia calamitatum* Abälards neu interpretiert und dadurch sowohl dessen Liebesaffäre mit Heloise als auch dessen Leitfaden ‚Was ich geglaubt, habe ich auch mit dem Verstande einzusehen mich bemüht‘, erhellt. Es folgt der zuerst 1988 erschienene, nicht in die niederländische Originalfassung des Sammelbandes aufgenommene Aufsatz ‚Die Anfänge der franziskanischen Bewegung und die Heiligsprechung ihres Gründers‘ (200–221), der deutlich macht, daß die Kanonisation des Franziskus durch Papst Gregor IX. im Jahre 1228 „nicht überall in der Kirche mit Freuden aufgenommen wurde“ (215), die Kirche diesen Heiligen aber

„schwerlich entbehren“ konnte (221). Den Abschluß bildet der aus dem Jahre 1984 stammende Beitrag ‚Judenfeindlichkeit in der mittelalterlichen Gesellschaft‘ (222–258), der die bekannten Denkmuster beschreibt, mit denen die Kirche bestrebt war, die Juden gesellschaftlich auszugrenzen. Aufgrund der dadurch fehlenden Integration machte die öffentliche Meinung sie „bei Kalamitäten und Katastrophen zu Sündenböcken... Wie Fremde lebten sie inmitten einer christlichen Bevölkerung“ (223). Vehement wendet sich Bredero allerdings gegen den abwegigen Versuch, der mittelalterlichen Kirche eine „unmittelbare Verantwortung für den Genozid der Hitlerzeit“ zuzuschreiben, weil dabei die Zielsetzung etwa der Judengesetzgebung des vierten Laterankonzils vergessen werde. Denn Zweck jener Diskriminierungsgesetze sei es gewesen, „die Juden zu bewegen, auf ihre Identität und religiöse Exklusivität zu verzichten und das Christentum anzunehmen“ (227). Im Mittelpunkt der Polemik zwischen Judentum und Kirche hätten deshalb auch theologische Streitfragen gestanden. Zusammenfassend stellt Bredero die These auf, „daß die Kirche trotz der antijüdischen Traditionen, die ihr anhafteten, als sie sich an die mittelalterliche Gesellschaft wandte, nicht für alle Äußerungen von Judenfeindlichkeit und auch nicht für alle Gewalttätigkeiten, denen Juden zum Opfer fielen, verantwortlich gemacht werden kann. In einer Reihe von Fällen hat die Gesellschaft selbst, an der auch die Juden partizipierten, einen entscheidenden Anteil gehabt“ (247).

Beigegeben sind dem sorgfältig edierten Band eine umfassende Bibliographie (259–280) sowie Personen-, Orts- und Sachregister (281–293). Dankbar ist zu registrieren, daß die an verstreuten Orten erschienenen, in niederländischer Sprache verfaßten Aufsätze Brederos nun in diesem Sammelband in deutscher Übersetzung vorliegen und es so der Forschung erleichtern, sich mit dessen nicht immer konventionellen Zugängen zur mittelalterlichen Welt auseinanderzusetzen. Der Schwerpunkt des Bandes liegt eindeutig in der Zeit des Hochmittelalters, was auch im Titel hätte zum Ausdruck kommen müssen, um keine falschen Erwartungen zu wecken. Denn vor allem das Frühmittelalter findet insgesamt gesehen trotz gelegentlicher Hinweise zu wenig Beachtung, um den Titel *Christenheit und Christentum im Mittelalter* zu rechtfertigen. Das ist mißlich, weil in dieser Epoche durch

Mission und Christianisierung das Fundament für das folgende Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft gelegt worden ist, über das Adriaan H. Bredero kenntnisreich berichtet.

Everswinkel

Lutz E. v. Padberg

John A. F. Thomson: *The Western Church in the Middle Ages*. London (Arnold) 1998, 293 S., brosch., ISBN 0-340-60118-3.

Während sich die deutsche Forschung in erster Linie mit einzelnen Abschnitten oder Spezialproblemen der mittelalterlichen Kirchengeschichte beschäftigt, ist in der des englischen Sprachraumes eine größere Bereitschaft auch zu Gesamtdarstellungen zu beobachten. Deutlich wird das etwa an einer Reihe von jüngst erschienenen Arbeiten zur Christianisierung Europas, die allesamt um eine Synthese des fundamentalen Wandels von den polytheistischen Kulturen zum universalen Christentum als Grundlage der Entwicklung der Kirche im Mittelalter bemüht sind. Beispielhaft genannt seien die anregenden Bücher von Peter Brown (*Divergent Christendoms: The Emergence of a Christian Europe, 200–1000 A.D.*, Oxford 1995; deutsche Übersetzung unter dem Titel *Die Entstehung des christlichen Europa*, München 1996), Richard Fletcher (*The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371–1386 AD*, London 1997), James Muldoon (Hg., *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Florida 1997) und Carole M. Cusack (*Conversion among the Germanic Peoples*, London 1998). Sie haben sich der Anstrengung gestellt, durch die Überfülle von in Spezialstudien gesammeltem Detailwissen eine Schneise des größeren Durchblicks zu schlagen, um auch einem breiteren Lesepublikum den Zugang zu der abwechslungsreichen und spannenden Geschichte des Mittelalters zu ermöglichen. In die Kategorie dieser verdienstvollen Arbeiten gehört auch das neueste Buch von John Thomson, der an der Universität Glasgow mittelalterliche Geschichte lehrt und bislang vor allem mit Arbeiten zum Spätmittelalter hervorgetreten ist (z.B. *The Transformation of Medieval England, 1370–1529*, London 1983 und *The Early Tudor Church and Society, 1485–1529*, London 1993). Seine Übersicht ist in einem leicht lesbaren, flüssigen Stil geschrieben und behandelt auf der Basis einer durchdachten Gliederung für die Zeitspanne von der Dekomposition der Alten Welt bis zum Vorabend der Reformation

alle zentralen Aspekte der mittelalterlichen Kirchengeschichte, was bei nur 240 Textseiten schon eine Leistung an sich ist.

Thomson hat seine Darstellung stringent und einleuchtend aufgeteilt. Sie beginnt mit ‚The Age of Convergence (c. 450–1050)‘ (3–78) und schildert dort Ausbreitung und Konsolidierung des Christentums, die Idee der Heiligkeit und das frühe Mönchtum, die Kirche in den Regionen und, besonders gelungen, die Entwicklung von Glaube und Gottesdienst. Trotz der europäischen Perspektive hat die angelsächsische Geschichte in diesen Abschnitten hin und wieder einen leichten Vorrang vor der des Kontinents, so daß man sich den einen oder anderen Aspekt doch etwas ausführlicher gewünscht hätte. So ist es schon überraschend, daß die kurze biographische Skizze zu Bonifatius ohne die Erwähnung des Klosters Fulda auskommt (es wird 31 erwähnt, fehlt aber im Register 291). Daß der angelsächsische Missionar gelegentlich ‚a surprising lack of self-confidence‘ (13) zeigte, mag nach dem Eindruck mancher seiner Briefe zutreffend sein, müßte aber doch im Zusammenhang seines Selbstverständnisses und seines taktischen Kalküls näher diskutiert werden. Unverzichtbar ist hier auch ein Hinweis auf den Verlust seines Einflusses am karolingischen Hof in seinen letzten Lebensjahren. Die sich schon bei Willibrord abzeichnende besondere Bedeutung des Erzbischofsamtes für die Anbindung der Landeskirchen an das Papsttum hätte ebenfalls mehr Beachtung verdient (vgl. 59 f.). Das gilt auch für den verschiedentlich erwähnten Karl den Großen (in der Registerposition 290 muß es ‚31–2‘ und nicht ‚311–12‘ heißen), zumal sein Herrschaftsverständnis in seiner Verantwortung für die Verteidigung des Glaubens und die Ausbreitung der Kirche geradezu prototypisch ist für die weitere Entwicklung. In der zu kurz abgehandelten Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich wird 14 die *Capitulatio de partibus Saxoniae* von 782 mit dem *Capitulare Saxonicum* von 797 verwechselt. Da an entlegenem Ort erschienen, sei nachdrücklich auf den Aufsatz ‚Die *Capitulatio de partibus Saxoniae*‘ von Ernst Schubert verwiesen, der den neuesten Forschungsstand zu diesem oftmals von Vorurteilen befrachteten Komplex repräsentiert (in: *Geschichte in der Region. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Schmidt*, Hg. Dieter Brosius u.a. [Sonderband der Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen], Hannover 1993, 3–

28). Eine hinreichende Einführung in die Zeit bekommt der Leser trotz dieser Einschränkung gleichwohl.

Teil II behandelt ‚The Age of Unification (1050–1270)‘ und ist der erfolgten Konsolidierung der kirchlichen Institutionen gemäß stärker auf deren innere Entwicklung konzentriert (81–160). Eingehend wird die gregorianische Reform in ihrer Binnen- und Außenwirkung geschildert, wobei zu letzterer nicht nur der sogenannte Investiturstreit, sondern auch die Kreuzzugsbewegung gezählt wird. Es folgen Abschnitte über die neuen Mönchsorden, die Auseinandersetzung der Orthodoxie mit den Ketzergruppen, die Entwicklung der theologischen Diskussion in der Scholastik und das Papsttum. ‚The Age of Divergence (1270–1515)‘ ist der dritte Teil überschrieben (163–240), der mit dem Scheitern der päpstlichen Machtansprüche und der babylonischen Gefangenschaft der Kirche einsetzt. Chronologisch folgen das Große Schisma von 1378 und das Bemühen um Überwindung der Krise durch den Konziliarismus. Weiter werden die intellektuellen und theologischen Kontroversen (darunter Wyclif und die Mystik) ebenso geschildert wie die Formen der Frömmigkeit im Spätmittelalter (darunter die Devotio moderna, die Hussiten und Lollarden). Den Abschluß bilden Erörterungen zur Konkordatspolitik und zur Situation der Kirche im frühen 16. Jahrhundert.

Über manche Akzentsetzung ließe sich streiten, aber das wäre bei einem solchen Überblick beckmesserisch. Denn insgesamt gesehen bietet Thomson eine gelungene Darstellung in traditionellem Zuschnitt, die nicht zuletzt Studenten als Einführung in die Epoche empfohlen werden kann. Erhöht wird der Gebrauchswert noch durch eine chronologische Übersicht (das dort 241 dem Jahre 324 zugewiesene Konzil Nicaenum I fand im Sommer 325 statt), eine Papstliste und ein Glossar. Es folgen die Bibliographie (255–267), Anmerkungen und das Register. Bei den Anmerkungen handelt es sich in der Regel um reine Nachweise, weil die Diskussion mit den Fachkollegen ohnehin dem Charakter des Bandes entsprechend keine Rolle spielt. Die Quellenverweise sind in vielen Fällen nicht gut zu gebrauchen, da oft auf Kapitelenennung verzichtet wird. Weil überdies fast durchgängig Übersetzungen zitiert werden, kann der deutsche Benutzer mit Angaben wie „Adam of Bremen, History, 87“ oder „Chronicle of Fredegar, 90–1“ wenig anfangen. Hier sollte es zum Standard gehö-

ren, immer Buch und Kapitel der Quelle anzugeben.

Ein Wort schließlich noch zu der von Thomson benutzten Literatur, das schon deshalb nicht als nationalsprachliche Eitelkeit angesehen werden mag, weil es vice versa gilt. Angeführt werden bis auf einen italienischen und einen deutschen sowie vier französische Titel nur englischsprachige Arbeiten. Die nicht gerade geringfügige deutsche Forschung bleibt mit Ausnahme einiger weniger Übersetzungen ins Englische (Jedin, Mayer, Moeller und Tellenbach) vollkommen ausgeblendet. Das fördert nicht nur mögliche Schief lagen in der Einschätzung des Forschungsstandes (z.B. auf dem Gebiet der Liturgie, wo unbedingt benutzt werden müßte Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 351–515), sondern paßt in der sprachlichen Engführung auch nicht mehr in die wissenschaftspolitische Landschaft des zusammenwachsenden Europas. Das gilt übrigens ebenso für die Berücksichtigung der Forschungsergebnisse von Autoren ‚kleinerer‘ Länder, die, wenn sie nicht in englischer Sprache schreiben, kaum eine Chance haben, beachtet zu werden. Exemplarisch sei dazu auf die hier einschlägigen Forschungen des Schweden Bertil Nilsson hingewiesen (z.B. das vorzügliche Buch *Sveriges kyrkohistoria I: Missionstid tidig medeltid*, Stockholm 1998). Aber, wie gesagt, auf diesem weiten Feld besteht allenthalben Nachholbedarf. An dem Wert von Thomsons Darstellung ändern diese kritischen Bemerkungen nichts.

Everswinkel

Lutz E. v. Padberg

Wilhelm Hentze (Hrg.): *De Karolo rege et Leone papa*. Der Bericht über die Zusammenkunft Kaiser Karls des Großen mit Papst Leo III. in Paderborn 799 in einem Epos für Karl den Kaiser. Mit vollständiger Farb Reproduktion nach der Handschrift der Zentralbibliothek Zürich, Ms. C. 78, und Beiträgen von Lutz E. v. Padberg, Johannes Schwind und Hans-Walter Stork. (= Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Bd. 36). Paderborn (Bonifatius) 1999, 157 S. (+ Beiheft: 48 S.), ISBN 3-89710-064-9.

Der Band und das Beiheft mit dem Text erscheinen zur Erinnerung an die Paderborner Begegnung vor 1200 Jahren zwischen Frankenkönig Karl und Papst Leo III. im Jahre 799. Der Herausgeber Wilhelm Hentze, Dompropst in Paderborn,

stellt einleitend fest: Die Ausgabe von 1966, (Band 8 in der Reihe Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte), „ist seit langem vergriffen“ und die damalige Einleitung „durch den Gang der Forschung überholt“ (7). Das gilt nicht für die Textausgabe im Beiheft: „Auf Wunsch von Professor Dr. Franz Brunhölzl erscheinen der Text und seine Übersetzung des Epos, die Bestandteile der Ausgabe von 1966 waren, in einem Beiheft mit einer Vorbemerkung, in der er sein Festhalten an früheren Forschungspositionen unterstreicht“ (7). Nach der alten Auffassung ist die Quelle ein in sich abgeschlossenes Werk, das noch im Jahre 799 erschien, also vor der Kaiserkrönung 800. Es ist „ein Denkmal irisch-keltischer Kultur in lateinischer Sprache“ und ein Beispiel dafür, „daß das lateinische Mittelalter zuweilen auch Schöpfungen anderer Kulturen ... in sich aufgenomen und bewahrt hat“ (Franz Brunhölzl im Beiheft, S.5).

In dem neuen Band gibt Lutz E. von Padberg einen Überblick über die Jahre 772 bis 800. Er beginnt mit Karls Kriegszügen gegen die Sachsen unter der Überschrift „Kriegerische Missionszüge ab 772“. Es folgen Karls Romzüge 774 und 781 und seine Bündnispolitik. Abschnitt II A „Verhältnis zu Byzanz“ bringt detailliert die politischen Beziehungen, läßt aber die theologischen Probleme der Bilderfrage beiseite. Die fränkische Position steht unter der Überschrift „Karls-Gegen-Nicäa 794“ (35–41). Ausführlich kommen die Quellen über das Attentat auf Papst Leo III. am 25. April 799 in den Blick. Die Flucht des Papstes führte zum „Gipfeltreffen von Paderborn“ (III, 56–79). Ein literarisches Echo zu diesem Ereignis bietet dann das Karlsepos. Die These von Dieter Schaller in seinem Aufsatz in den Frühmittelalterlichen Studien 1976 „Das Aachener Epos für Karl den Kaiser“ wird übernommen: Das Epos verarbeitet umfangreiche lateinische Traditionen, es gehört als Teil III in ein rekonstruierbares größeres Werk hinein. „Paderborn ist der Ort, in dem Karl sich in bewußter Inszenierung getreu seinem Glückwunschsprechen von 796 als Heidenbezwinger und Ausbreiter des Glaubens präsentieren kann“. Der Ort spielt aber sonst kaum eine Rolle. Es erscheint daher verwunderlich, „daß man einst von einem „Paderborner Epos“ meinte sprechen zu sollen“ (79).

Papst Leo III. versuchte in den bekannten Lateran-Mosaiken der Übermacht Karls indirekt entgegen zu steuern (84–89). Karls Romzug 800 demonstrierte jedoch klar die reale Lage: Nach fränkischer

Auffassung reiste Karl „als die gegenwärtig höchste Person der Christenheit nach Rom“ (90). Die Vorgänge um die Kaiserkrönung werden exakt nach den Quellen vorgestellt. „Nun war Karl der Große Kaiser. Am Anfang der dahin führenden Entwicklung stand die Revolte gegen Papst Leo. Sie nötigte Karl, die schon vorher von ihm übernommene religiöse und politische Verantwortung noch klarer zu definieren. Darüber ist sicherlich in Paderborn 799 verhandelt worden, aber erst in Rom kam man im Dezember 800 zu einer endgültigen Verständigung“ (98). Jedenfalls ist das Epos *de Karolo rege et Leone papa* erst nach der Kaiserkrönung 800 entstanden. „Es würdigte Karl als Ausbreiter und Verteidiger des Glaubens und als Vater Europas, in diesen Jahren um 802 zutreffende Charakterisierungen“ (103 f.).

Hans-Walter Stork stellt den einzigen erhaltenen Textzeugen vor: Die Sammelhandschrift Zürich, Zentralbibliothek, C 78 (105–118). Jener Codex enthält ganz verschiedene Texte, aber alle wurden „ihrer Schrift nach von unterschiedlichen Schreibern in St. Gallen selbst geschrieben“ (107). Es folgt eine Farbproduktion des Epos, ein relativ gut lesbarer Text (119–142). Johannes Schwind beschließt den neuen Band mit einem Similienapparat zum Text von „*De Karolo rege et Leone papa*“ (143–155), der sich auf die Zeilenangaben im folgenden Textband bezieht. Insgesamt liegt ein höchst instruktives Werk vor, das wohl mindestens für einige Zeit grundlegende Bedeutung behalten dürfte.

Rostock

Gert Haendler

*Die Register Innocenz' III.* 6. Bd. 6. Pontifikatsjahr, 1203/1204. Texte und Indices. Bearbeitet von Ottmar Hageneder, John C. Moore und Andrea Sommerlechner, gemeinsam mit Christoph Egger und Herwig Weigl (= Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom. II. Abt. 1. Reihe, 6. Bd.), Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1995. 68, 485 S., 3 Abb.

Die vorliegende Edition gibt das Register des 6. Pontifikatsjahres Innocenz' III. wieder, welches den Zeitraum vom 22. Februar 1203 bis 21. Februar 1204 umfaßt, wobei der früheste Eintrag eine Urkunde vom 15. Januar 1203 wiedergibt, der letz-

te vom 7. Februar 1204 stammt. Den größten Teil dieses Zeitraumes verbrachte der Papst nicht in Rom, sondern in Ferentino und Anagni. Die insgesamt 244 Urkunden, Briefe und Eingänge sind hier erstmals nach dem Originalregister (Reg. Vat. 5 fol. 72<sup>r</sup> – 132<sup>v</sup>) gedruckt, während die früheren Ausgaben von L. G. O. Feudrix de Bréquigny – F. J. G. La Porte du Theil, *Diplomata, chartae, epistolae et alia documenta ad res Franciae spectantia I* (Parisiis 1791) S. 233–440, sowie deren Wiedergabe bei J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus Ser. latina CXXV* (Parisiis 1855) Sp. 9–278 auf einer mangelhaften Abschrift des 18. Jahrhunderts beruht hatten.

Die Registrierung der Texte erfolgte nach Hageneders Feststellung weitgehend kontinuierlich spätestens einen bis drei Monate nach ihrer Ausstellung und zwar durch drei verschiedene, an dem Jahrgang beteiligte Hände, welche aufeinander folgen; drei Stücke sind durch den zuerst tätigen Schreiber nachgetragen. Die registrierten Dokumente, welche sich an Adressaten in ganz Europa und in Palästina wenden, sind in mehreren Fällen mit der Empfängerüberlieferung bzw. mit Wiedergaben in historiografischen und hagiografischen Quellen kollationiert. Im Apparat erfolgen Hinweise auf die verschiedenen am Rand der Handschrift zu findenden Benutzerzeichen.

Die überaus sorgfältige, mit umfangreichen Varianten- und Fußnotenapparaten versehene Edition ist wie die früheren Bände der Reihe erschlossen durch ein Initienverzeichnis, ein Verzeichnis der Bibelstellen, sowie eine Übersicht der aus Briefen dieses Jahrganges stammenden Dekretalen, weiterhin einen Index der Empfänger (bzw. der Absender bei den eingelaufenen Stücken), ein Personenregister und eine Liste der Ausstellungsorte der verzeichneten Urkunden. Abgerundet wird die Edition durch Listen der an der Gestaltung des Jahrganges beteiligten Schreiber und der zwei daran tätigen Rubrikatoren mit jeweiligen Zuordnungen, eine Konkordanz der Briefnumerierung mit jener bei Migne sowie einer Übersicht über Händewechsel und Neuansätze bei der Niederschrift des Registers; im Anhang bieten schließlich drei Faksimile-Seiten aus der Originalhandschrift (fol. 72<sup>r</sup>, 118<sup>v</sup>, 132<sup>r</sup>) Schriftproben der beteiligten Schreiber.

Sehr erfreulich ist der Umstand, daß die Edition der Register Innocenz' III. neuerdings rascher voranschreitet. Nachdem einem ersten Band von 1965 erst 1979 Band

2 mit dem 2. Jahrgang (1198–1200) gefolgt war, erschienen seit 1993 in zügiger Reihenfolge die Bände 5, 6 und 7 mit den Jahren 1202/1203, 1203/1204 und 1204/1205. Bleibt zu hoffen, daß die bestehenden Lücken durch die Rekonstruktion der Pontifikatsjahre 3 und 4 schnell geschlossen und das imponierende Projekt zügig fortgeführt werden kann, um den Pontifikat dieses „größten Papstes“ für eine breitere Forschung intensiver zu erschließen.

Tübingen

K. A. Frech

*Andreas Sohn: Deutsche Prokuratoren an der römischen Kurie in der Frührenaissance (1431–1474)* (= Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 8), Köln – Weimar – Wien (Böhlau Verlag) 1997, 10, 432 S., 4 Abb., geb., ISBN 3-412-03797-4.

Die personelle Zusammensetzung des päpstlichen Hofes zeichnete sich im 15. Jahrhundert durch ein bis dahin noch nie erreichtes Maß an Internationalität aus. Bekanntlich erreichte auch die deutsche Präsenz an der *curia Romana* ihren Höhepunkt in den Jahrzehnten zwischen dem Beginn des Großen Abendländischen Schismas (1378) und dem Sacco di Roma (1527). In seiner 1995 in Münster angenommenen Habilitationsschrift untersucht Andreas Sohn eine Teilmenge der aus dem deutschen Sprachraum stammenden Kurialen über einen Zeitraum von 43 Jahren hinweg: 236 Personen, die in Rom ansässig waren und als ständige Prokuratoren die Interessen ihrer auswärtigen Klienten bei den kurialen „Behörden“ wahrnahmen. Nach einer Skizze von Quellenlage, Forschungsstand und der Genese des kurialen Prokuratorenwesens befaßt sich S. mit dem kurialen Geschäftsgang unter dem Blickwinkel der Beteiligung von Prokuratoren, mit den Tätigkeitsschwerpunkten und der Arbeitsweise der Kurienprokuratoren, sodann ausführlich mit der Prosopographie dieser Personengruppe und schließlich mit ihrer kollegialen Organisation. In einem umfangreichen Anhang ediert er zunächst Quellentexte aus den Jahren von 1410 bis 1514 (307–340; gut die Hälfte davon nehmen Suppliken um eine Pönitentiarieprokuratur 1410/1411 und 1439–1443 in Anspruch). Es folgt eine Zusammenstellung biographischer Angaben zu den untersuchten Personen (41–406), soweit diese nicht schon im Text ausführlich vorgestellt worden sind (180–245; zehn „Pro-

kuratorenprofile“). Vier Kartenskizzen bzw. Grundrisse zeigen die Herkunftsdiozesen der deutschen Prokuratoren (410) bzw. die römischen Kirchen, in denen Prokuratorenkollegien ihre Kapellen unterhielten (die Audientia prokuratoren vor 1514 in SS. Celso e Giuliano nahe der Engelsbrücke, die Rotaprokuratoren von 1502 bis 1729 in S. Eustachio und dann in S. Maria in Campitelli; 407–409); diese illustrieren den Abschnitt über „Die liturgisch-soziale Dimension der Prokuratorenkollegien“ (267–293), in dem S. dank neuer Quellensuche, freilich erst aus der Zeit nach 1500, Kapellen und Versammlungsräume solcher Kollegien zu lokalisieren vermag. Auch im Rahmen seiner Ausführungen über „Prokuratorentätigkeiten“ (83–120) diskutiert S. Fragen der Topographie Roms, vor allem der Unterbringung der päpstlichen Kammer, der Kanzlei und der Kardinalspaläste. Diese Passagen dürften sowohl in der Papstgeschichts- wie auch in der römischen Stadtgeschichtsforschung auf Interesse stoßen. – Das zentrale Thema des Buches ist jedoch die „Prosopographie der Kurienprokuratoren“ (128–266). Hier kommt S. zu Ergebnissen, die mit denen der Rezensentin in ihrer 1987 erschienenen Dissertation über „Die Deutschen an der päpstlichen Kurie im späten Mittelalter (1378–1447)“ weitgehend übereinstimmen. Dies kann nicht verwundern angesichts gleichartiger methodischer Voraussetzungen (Personenforschung, Topographie Roms), Quellengrundlage (in erster Linie vatikanische Registerüberlieferung, für deutsche Betreffende erschlossen durch das Repertorium Germanicum, sowie das Archiv der deutschen Anima-Bruderschaft in Rom) und Fragestellungen (familiäre und geographische Herkunft, Studium und klerikale Karriere, Klientelverhältnisse, Unterkunft und Haushalt, Vermögen und Bücherbesitz). Das Phänomen der Ämterhäufung an der Kurie wird nicht in derselben Weise thematisiert; doch die Durchsicht des biographischen Anhangs zeigt, welche Rolle es spielte und wie groß das Spektrum der Kombinationsmöglichkeiten war – und damit zugleich, wie problematisch, trotz aller von S. konstatierten Tendenzen zur Professionalisierung und Spezialisierung, die isolierende Betrachtung der Prokuratoren als sozialer Gruppe letztlich ist. Auch stellt der Beginn des von S. gewählten Untersuchungszeitraums in personengeschichtlicher Hinsicht gewiß keinen Einschnitt dar, und erst recht ließe sich darüber streiten, ob der – 1434 aus Rom vertriebene! – Papst „Eugen IV.

(1431–1447) die Konsolidierung der päpstlichen Machtposition eingeleitet“ hat (37), oder ob nicht eher das Ende des Großen Schismas und die Rückkehr Papst Martins V. (1417–1431) die „Wende für das Papsttum und die Stadt Rom“ (38) mit sich brachte. – Andererseits ist das Buch dank quellennaher, gut lesbarer Darstellung und detailfreudiger Konkretheit (besonders in den biographischen Kapiteln) dazu geeignet, gerade den Nicht-Spezialisten einen Zugang zu dem Themenbereich Kurie/Rom in der Renaissance zu eröffnen.

Berlin

Christiane Schuchard

*Peter Wünsche: Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 80), Münster/W. (Aschendorff Verlag) 1998, 494 S., 2 Abb., kart., ISBN 3-402-04059-X.*

In der vorliegenden Studie (Promotionsarbeit im Fachbereich Liturgiewissenschaft an der Universität Bamberg) beabsichtigt der Vf., Einblick in die Geschichte der mittelalterlichen Kathedralliturgie des Bistums Bamberg zu geben. Er untersucht dazu die liturgischen Quellen von der Bistumsgründung (1007) bis zur Einführung der nachtridentinischen römischen liturgischen Bücher hinsichtlich der drei Hauptgottesdienste des Triduum Sacrum. Aus der doppelten Themenstellung, einerseits die Quellen selbst betreffend – beispielsweise deren Herkunft und Abhängigkeit untereinander –, andererseits die Feiargestalt der untersuchten Gottesdienste betreffend, ergibt sich der inhaltliche Aufbau dieser Monographie:

Nach Vorbemerkungen (Untersuchungsmethode und Forschungsstand; Kap. I, 1–9) werden in einem ersten Abschnitt die Bamberger liturgischen Bücher, nach ‚Buchgattung‘ geordnet, vorgestellt (Kap. II, 10–63). Höchst instruktiv ist dabei eine Einführung zur jeweiligen ‚Buchgattung‘.

Auf dieser Grundlage können im folgenden die betreffenden Quellen hinsichtlich der Meßfeier des Gründonnerstags (Kap. III, 64–182), der ‚Feier vom Leiden und Sterben Christi‘ am Karfreitag (Kap. IV, 183–265) und der Feier der Ostervigil (Kap. V, 266–338) untersucht werden. Die Vorgehensweise ist dabei jeweils analog und stringent: Zu Beginn

wird der Forschungsstand allgemein zu dieser Feier, sowie speziell zu deren Bamberger Tradition referiert (A). Es folgt ein Überblick zur Geschichte der einzelnen Feiern (B). Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei die liturgische Gestalt im *Ordo Romanus* 50 (OR 50; hier: Kap. 25. 27. 29; vgl. die Strukturübersichten auf 69–72; 191–193; 272–274), der als Bestandteil des um 960 kompilierten *Pontificale Romano-Germanicum* (PRG) weiteste Verbreitung fand und somit als die Vergleichsquelle schlechthin zur Einordnung der Feiern gemäß der Bamberger Quellen gelten kann. An diese ‚geschichtlichen Vorarbeiten‘ schließt sich jeweils eine ausführliche Auswertung der Bamberger liturgischen Quellen an (C). Dabei richtet sich der Blick stets auch auf weitere, nicht aus Bamberg stammende Quellen. Gerade so werden die Besonderheiten der Bamberger Kathedralliturgie – v.a. im Vergleich zur Liturgie gemäß der zeitgleichen römischen Quellen – deutlich. Nachdem in einem ersten Schritt dargelegt ist, in welchen Quellen die jeweilige Feier konkret vorhanden ist (1.), werden zunächst Aspekte behandelt, die die Feiern als ganze betreffen, sodann deren einzelne Abschnitte – ausgehend vom Verlauf gemäß dem OR 50 – untersucht (2.). Schließlich werden die zahlreichen, zu Tage getretenen Ergebnisse systematisiert (3.). Sie betreffen einerseits die Einordnung der in Bamberg vorliegenden Quellen (a), andererseits die Ausgestaltung und Entwicklung der einzelnen Feiern, sowie deren theologische Akzente (b). Im letzten Kapitel (VI, 339–353) werden diese Ergebnisse nochmals nach der gleichen doppelten Themenstellung gebündelt und abschließend im Blick auf das Thema „Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel“ ausgewertet.

Außerst hilfreich sind im Anhang die zahlreichen Synopsen, in denen die originalen Textstellen der einzelnen behandelten liturgischen Bücher in Spalten nebeneinander aufgelistet werden und so nochmals ein deutliches Bild von der liturgischen Entwicklung in Bamberg geben (355–475). Zwei Dom-Grundrisse erlauben eine örtliche Vorstellung von der konkret gefeierten Liturgie (478 f.). Hilfreich ist ebenso ein ausführliches Register (481–494).

An dieser Stelle sei auf eine weitere Veröffentlichung des Vf. zum Themenkomplex der Bamberger Domliturgie hingewiesen: „Die Kathedrale als heilige Stadt. Zur liturgischen Topographie des Bamberger Doms“ (in: F. Kohlschein; P. Wünsche

[Hgg.], *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, Münster/W.* 1998 [LQF 82], 25–58). Es handelt sich einerseits um eine Zusammenfassung der Ergebnisse seiner Dissertation unter dem speziellen Blickwinkel der im Bamberger Dom vorhandenen liturgischen Orte, durch die Jerusalemer oder römische Gegebenheiten gleichsam ‚zitiert‘ und bei zunehmender Dramatisierung in einer ‚Liturgie in Bewegung‘ aufgesucht würden (349–351 der Dissertation), andererseits um eine Fortführung durch Untersuchungen unter demselben Blickwinkel zum Palmsonntag, Ostermorgen und zur Feier des Weihnachtsfestes. –

Nur auf einige der zahlreichen, höchst fundierten Einzelergebnisse der vorliegenden Monographie, die je für sich genommen wichtige Bausteine zum Kenntnisstand der liturgischen Entwicklung nicht nur im Raum Bamberg, sondern auch darüber hinaus, liefern, soll im folgenden aufmerksam gemacht werden. Der Erkenntniswert liturgischer Quellen kann dabei nicht hoch genug eingeschätzt werden:

Für die Ostervigil zeigt sich anhand der nach Bamberg überbrachten liturgischen Bücher, daß diese noch um die Jahrtausendwende von Ort zu Ort in einer großen Variationsbreite gefeiert wurde. Dies betrifft u.a. die Ausgestaltung der Lichtfeier (298–300) und unterschiedliche Orationen- und Lesungssysteme (305–311. 335 f.). In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß nicht erst, wie vom Vf. behauptet (307, Anm. 394), in zwei aus dem 11. Jh. stammenden und nach Bamberg gebrachten Sakramentaren (SBB Msc. Lit. 2 aus Freising [‚Sakramentar B‘] und SBB Msc. Lit. 3 aus Lüttich [‚Sakramentar C‘]; 18–20) zum ersten Mal in der Geschichte fünf Lesungen für die Ostervigil vorgesehen sind. Bereits im 9. Jh. liegt dieser Fall – wenn auch mit anderer Ordnung – im Sakramentar für Erzbischof Drogo von Metz vor (fol. 49v–50v). – Etwa ab 1200 ist eine genuin Bamberger Tradition der Ostervigil greifbar, die im allgemeinen dem OR 50 und der gregorianischen Texttradition folgt und bis ins 16. Jh. relativ konstant bleibt. Zwei Ausnahmen sind jedoch festzuhalten: Erst im 13. Jh. wird die Feuersegnung übernommen, allerdings mit eigenen Texten ausgestattet. Ferner wird der Taufordo des OR 50 nicht rezipiert (333–336). Unübersehbar ist der Bedeutungsverlust dieser Feier, die im Spätmittelalter am Morgen des Karstags stattfindet: Mag auch der gesamt-

te Domklerus an ihr teilnehmen, so sind keine Abordnungen der Kollegiatstifte wie am Gründonnerstag – und ebenso bei den Feiern am Palmsonntag und Ostermorgen – anwesend (176. 336f.), die Leitung der Feier durch den Bischof scheint eher die Ausnahme zu sein (286. 295f. 337), die Teilnahme des Volkes nimmt stetig ab (286–288). Während die Prozessionen in schlichter Weise stattfinden und das Sanctus lediglich mit sonntäglicher Singweise vorgetragen wird, finden bei den nächtlichen Feiern der ‚Elevatio crucis et hostiae‘ und der ‚Visitatio sepulchri‘ (330–332) sowie am Ostersonntag prachtvolle Prozessionen statt, und das Sanctus wird in der Meßfeier des Ostersonntags in festtäglicher Weise gesungen (329. 336f.). Der zunehmende Bedeutungsverlust der Ostervigil zeigt sich auch daran, daß noch in den Libri Ordinarii aus dem 12.–15. Jh. von einer Taufe ausgegangen wird, ohne allerdings eine konkrete Ordnung dafür anzugeben, ab dem 15. Jh. (bes. im Domordinarius SBB Msc. Lit 118 [‚Ordinarius J‘]) dieser Fall jedoch nicht mehr erwähnt wird (323f. 334f.).

Bemerkenswert ist nicht nur im Kontext der Ostervigil, sondern auch im Kontext der übrigen Feiern des Triduum Sacrum, daß in den Bamberger Quellen – auch völlig unabhängig von Anpassungen an örtliche Begebenheiten – teilweise römische Praxis übernommen wird, teilweise nicht. Nur einige Beispiele seien genannt: Während sich in Rom in der Ostervigil ein (gelasianisches) Lesungssystem mit zwölf Lesungen etabliert, folgt man in Bamberg dieser Entwicklung nicht, sondern bleibt bei der (gregorianischen) Ordnung mit vier Lesungen. Dabei werden jedoch ab dem 13. Jh. das dritte Canticum ‚Attende caelum‘ sowie die letzte Oration ‚Omnipotens sempiterna deus‘ ausgelassen (312f.). Andererseits übernimmt man in Bamberg u.a. die Praxis, während des Gesangs des Exsultet Weihrauchkörner in die Osterkerze einzufügen und die Osterkerze anzuzünden (301). Während am Gründonnerstag gemäß dem OR 50 der Hymnus ‚Audi iudex‘ nur zum Herbeibringen von Katechumenenöl und Chrisam verwendet wurde, wird dieser Hymnus gemäß späterer römischer Praxis ab dem 14. Jh. in Bamberg auf die Einzugs- und Auszugsprozession aufgeteilt (138f.). Ohne Parallele in römischer Praxis ist dagegen der Ruf des Diakons nach der Segnung des Chrisams: ‚Salutate sanctum chrisma‘ (146–148). Für den Karfreitag zeigt sich trotz der grundsätzlich gleichen Tendenz in Bamberg wie in Rom, die

Kommunionfeier mit Elementen aus der Meßfeier anzureichern (243–245) und die Eucharistieverehrung in Richtung auf Schauförmigkeit zu steigern (240f. 264), ein großer Unterschied in der Praxis darin, daß nach römischen Quellen ab dem 13. Jh. allein der Papst kommuniziert (und diese Praxis ab dem Missale Romanum von 1570 allgemeine Norm wurde; 245f.), Bamberger Quellen dagegen bis ins 16. Jh. mit der Möglichkeit der Kommunion aller Anwesenden rechnen (246f.).

Diese (wenigen) Beispiele, die verschiedenen bedeutsamen Ebenen liturgischer Praxis entnommen sind, lassen die bisher wohl zumindest grundsätzlich noch nicht thematisierte – und vom Vf. im Kontext der vorliegenden Monographie nicht intendierte – Frage offenbar werden, nach welchen (hermeneutischen) Prinzipien oder Gesetzmäßigkeiten (oder etwa auch Zufällen?) liturgische Quellen und liturgische Praxis – nicht nur im Fall zwischen Bamberger und römischer Ortskirche – sowohl vor als auch nach Einführung der tridentinischen Liturgiebücher übernommen und möglicherweise angepaßt oder auch nicht übernommen wurden. Damit verbunden ist die Frage nach der gegenseitigen Abhängigkeit von liturgischer Praxis, theologischer Reflexion und Spiritualität sowie der (fundamental-) theologischen Bewertung liturgischer Entwicklung.

München

Wolfgang Steck

*Klaus Militzer (Bearb.): Quellen zur Geschichte der Kölner Laienbruderschaften vom 12. Jahrhundert bis 1562/63 (= Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 71), I–II, Düsseldorf (Droste Verlag) 1997, 148, 1363 S., geb., ISBN 3-7700-7597-8.*

Das mittelalterliche Köln mit seiner bedeutenden Kirchen- und Sakrallandschaft umschloß in seinem Mauerring bekanntlich mehr Stifte, Klöster und Pfarreien als jede andere Stadt nördlich der Alpen. Folglich steht am Ende eines Vorhabens mit dem Ziel, alle erreichbaren Quellen über religiöse Laienbruderschaften im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Köln zu präsentieren, eine kapitale zweibändige Publikation von mehr als 1.500 Seiten (einschl. Einleitung). Knapp 119 solcher Vereinigungen konnte K. Militzer in Köln sicher nachweisen (S. XXV), „das Kölner Bruderschaftswesen [ist] vielfälti-

ger und zahlreicher als in allen anderen Städten innerhalb des Reichs gewesen“ (S. XXIX). In den Laienbruderschaften schlossen sich Bürger und Einwohner – übrigens auch Frauen! – freiwillig v. a. zum Zweck des Totengedenkens zusammen. Wohl nur in der Beschränkung auf diesen Bruderschaftstypus konnte die Aufgabe angesichts der Fülle an Quellen überhaupt bewältigt werden.

Entsprechend der großen Überlieferungsmenge waren besondere Umsicht und Sachverstand bei Auswahl des Materials unentbehrlich. Ein beachtlicher Teil der ausgesuchten Quellen stammt von den Bruderschaften selbst, von denen Bruderschafts- und weitere Amtsbücher mit Aufzeichnungen über Statuten, Mitglieder, Rechnungslegung u. a. m. überliefert sind. Wichtige Komplementärquellen fand Militzer u. a. im stadtkölnischen Rechnungsschriftgut, in den Bürgertestamenten sowie in den Schreinsbüchern, dem mittelalterlichen „Grundbuch“ der Stadt.

Dieses in Art, Bedeutung und Aussagekraft doch recht differente Quellenmaterial bedurfte daher einer jeweils unterschiedlichen, gleichwohl angemessenen Zubereitung und Präsentation. In gekonnter Weise handhabt der Bearbeiter verschiedene Formen von Volltext- und Teileditionen, Regesten in wechselnder Ausführlichkeit bis hin zu stärker auswertenden Tabellarstellungen (für städtische Rentenzahlungen an die Bruderschaften). Um sich von der Kunstfertigkeit Militzers zu überzeugen, sei etwa ein Blick in die Mitgliederlisten von Bruderschaften empfohlen, in denen verschiedene Redaktionen und Textschichten geschickt miteinander verwoben wurden (z. B. 486–491) oder in denen Schreiberhände sorgfältig voneinander geschieden sind (z. B. 1304–1312: Namensliste mit insges. 47 Nachträgen), was bisweilen für die Feindatierung wichtig ist. Die Kriterien zur Textwiedergabe mag man im einzelnen bekritteln, doch läßt sich darüber bekanntlich trefflich streiten. Wenn etwa bei kurzem *i* und langen *j* auch in lateinischen Texten die Schreibweise der Vorlage beibehalten wird (S. XXIV), muß man sich Lesarten wie „*pro fijljs*“ (S. 445) zunächst auf der Zunge zergehen lassen. Entscheidend ist aber, daß der Bearbeiter seine Editionsriterien stringent durchhält; Lateinfehler finden sich so gut wie keine (906: „*de sepulchri*“ statt „*de sepulchro*“).

Eine weitere Leistung Militzers besteht in seinen Bemühungen, die in den Quel-

len genannten Personen zu identifizieren. Ist ein solches Unterfangen ohnehin ein mühsames und mit vielen Unsicherheiten behaftetes Geschäft, so treten zusätzliche Schwierigkeiten auf, sobald Kölner Bürger ins Spiel kommen: Da in den Familien der Kölner Führungsschicht bestimmte Vornamen immer wieder als Leitnamen verwendet wurden, stolpert man geradezu über die verschiedenen Konstantin Lyskirchen, Heinrich Hardefust u. a. m., von denen oft mehrere Namensträger in den gleichen Generationen nebeneinander auftreten. Dem Bearbeiter bleibt daher keine andere Wahl, als auf den Vorschlagscharakter seiner Identifizierungsversuche hinzuweisen, die „in Einzelfällen bei genaueren Nachforschungen modifiziert werden müssen“ (S. XXII–XXIII). So vermag der Rezensent auch nur aus seinem Arbeitsgebiet Hinweise zu geben: Bei den S. 930, 935 und 1325 genannten Johann Jude handelt es sich offenbar um drei verschiedene Personen, in allen dreien wird jedoch der Bürgermeister des Jahres 1395/96 gesehen. Der S. 939 für 1405 genannte „Herman van Hembach der jonge“ wird wohl schon deshalb nicht der Ratsherr von 1444–1445 sein, weil der Name in den folgenden Mitgliederlisten (1420, 1430, 1442) nicht mehr genannt ist. Diese Beispiele sollen nur verdeutlichen, welche unvermeidbaren Fußangeln auf dem Feld der Identifizierung von Personen ausliegen.

Die beiden vorliegenden Bände werden eingeleitet durch eine 148 Seiten umfassende Einführung. Hier liefert der Bearbeiter die notwendigen Abgrenzungen, Definitionen u. ä. und bietet zudem Ansätze zu einer Auswertung des Materials, die freilich insgesamt der späteren Forschung vorbehalten bleiben muß. Dennoch stellen die Ausführungen den ersten ausführlicheren Überblick über die Kölner Bruderschaften dar. Es ist erfreulich, daß Militzer von seiner intimen Kenntnis der Kölner Verhältnisse aus immer wieder den Blick auf das Bruderschaftswesen andernorts, auch weit über die Reichsgrenzen hinaus, richtet. Mit quantifizierenden und prosopographischen Methoden geht der Bearbeiter an das Material heran, wo er beispielsweise die zeitliche Verteilung (S. XXX–XXXIX) oder die Mitglieder der Bruderschaften (S. LIX–LXXVII) untersucht. Daß dabei die meisten Erstrachweise für Bruderschaften in die 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts und die 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts fallen, korrespondiert mit der zeitlichen Verteilung des Quellenmaterials insgesamt. Erstanlicher ist

schon, daß alles in allem die „Laienbruderschaften – gemessen an anderen geistlichen Institutionen – kurzlebige Zusammenschlüsse gewesen sind“ (S. XXXIV); keine der behandelten Bruderschaften hat über den gesamten Zeitraum der Untersuchung (12./13. Jh. bis 16. Jh.) hinweg Bestand gehabt (S. XXXIII). Einerseits gab es in Köln sehr exklusive, vornehme Bruderschaften oder solche für bestimmte Berufsgruppen; andererseits rechnet der Bearbeiter vor, daß doch 10–20 % der Kölner erwachsenen Bevölkerung einer der Bruderschaften angehört (S. LXXVII).

Weitere Ausführungen finden sich etwa über die Verfassung der Bruderschaften (S. XLVIII–LVIII) oder ihre Ziele und Zwecke (S. LXXVIII–XCVII). Auf die übergeordneten Zusammenhänge der Frömmigkeitsgeschichte verweisen die Kapitel, in denen es um „das Verhältnis der Bruderschaften zur Kirche“ (S. CIV–CXI) oder „Anlässe und Ursachen für Bruderschaftsstiftungen“ (S. CXII–CXVIII) geht: „Die Pest allein wird man nicht mehr für den Bruderschaftsboom im ausgehenden 14. und vor allem 15. Jahrhundert verantwortlich machen können. Aber sie hat doch das Bewußtsein verändert und auf den Tod hingelenkt. Totengedenken, Fürbitte und die Gewähr eines würdigen Begräbnisses waren die Hauptanliegen der Bruderschaften, um derentwillen Brüder und Schwestern beitraten“ (S. CXVII).

Der Abrundung soll eine Karte dienen (S. CXXXVI–CXXXVII), in der auf Grundlage des ältesten Plans der Stadt Köln die einzelnen Bruderschaften gemäß ihrem zeit-

lichen Auftreten sowie ihrer Anbindung an die verschiedenen Kölner Kirchen dargestellt werden. Leider ist die Karte in ihrer Grundlage schon recht undeutlich; zudem sind die Eintragungen oft irreführend (die graphischen Symbole stimmen in ihrer Reihenfolge nicht mit der Ziffernfolge der Bruderschaften überein). Aber dies ist das einzige wirkliche Monitum an dieser ansonsten eindrucksvollen Publikation.

Hervorhebung verdient in diesem Zusammenhang auch die „Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde“, die die vorliegende Veröffentlichung als 71. Band in ihrer Publikationsreihe vorlegt. Bereits seit mehr als einem Jahrhundert hat die Fachwelt der Gesellschaft wichtige Quellenpublikationen zu verdanken, die durchweg auf hohem Niveau stehen.

K. Militzer hat mit seiner Arbeit eine hervorragende Grundlage geschaffen für weitergehende Forschungen und Auswertungen des Materials durch die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte, den Kölner Stadthistoriker, aber auch für propädeutische, sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Studien. Es bedarf wohl keiner prophetischen Gabe um festzustellen, daß man noch in Jahrzehnten auf die beiden Bände mit Gewinn zurückgreifen wird. Umso mehr dürfte der Wunsch – wohl nicht nur des Rezensenten – verständlich sein, daß der noch ausstehende, aber angekündigte Registerband mit Nachträgen bald erscheinen möge. Dazu sei Klaus Militzer eine genauso fachkundige und glückliche Hand gewünscht.

Köln

Joachim Oepen

## Reformation

*Holger Flachmann: Martin Luther und das Buch. Eine historische Studie zur Bedeutung des Buches im Handeln und Denken des Reformators (= Spätmittelalter und Reformation Neue Reihe 8), Tübingen (J.C.B. Mohr), 1996, 9, 385 S., Ln. geb., ISBN 3-16-146599-7.*

Der Universitätstheologe und Reformator, Prediger und Schriftsteller Luther war nicht nur der erfolgreichste Publizist der reformatorischen Bewegung und der meistgelesene Autor der protestantischen Frühneuzeit, sondern er reflektierte auch außerordentlich intensiv über alle praktischen Fragen, die mit dem Buch zusam-

menhängen, und er bezog das Buch in eminentem Maße in sein theologisches Denken ein. Dies gilt nicht nur für das Buch schlechthin, die Bibel, sondern auch für das Buch im allgemeinen, das Buch im „Lebensvollzug wie auch im Denken des Reformators“ (6): dies ist der gleichsam durch die Fragestellung selbst konstituierte Gegenstand der höchst anregenden und innovativen Bielefelder Dissertation: Denn Luther hat zwar immerzu Bücher geschrieben oder gelesen, er hat sich aber nirgends ausführlicher und im Zusammenhang über das Buch im allgemeinen geäußert. Die methodische Aufgabe der Arbeit bestand also darin, ein lebensnahes

Bild von Luthers praktischem und theoretischem Verhältnis zum Buch aus einer Fülle von Einzelaussagen zu rekonstruieren und deren zum Teil widersprüchlichen, situationsbezogenen Gehalt auf konsistente Grundvorstellungen hin zu systematisieren. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet Luthers „Buchpraxis“ (Kap. 1); es folgen die theoretischen Implikationen (Kap. 2: Zum Begriff des Buches bei Luther; Kap. 3: Luthers Vorstellung vom Buch im Zusammenhang gesellschaftlicher Realität; Kap. 4: Buch und Predigt; Kap. 5: Buch und Geschichte), die den Zusammenhang von ‚Buchpraxis‘ und Lebenswirklichkeit erhellen. Das Buch sei für Luther „ein alltägliches Mittel der Lebensbewältigung“ (63) gewesen. Als Handlungsgegenstand der Sachwelt umfaßt das Thema ‚Buch‘ Aspekte wie Luthers Lektürepraxis, seine Verfügung über Bücher (Bibliotheksbenutzung; eigener Buchbesitz) und sein Verhältnis zur Buchproduktion (Beziehung zu Druckern; Luther als Herausgeber und Übersetzer). Das Buch stellt insofern „ein Handlungsfeld eigener Art“ (10) dar.

Luther hat im Laufe seines Lebens ein umfangreiches Lektüreprogramm absolviert; Lesen war ihm immer ein großes Bedürfnis. Seine historischen Kenntnisse ruhten auf einem soliden Fundament eigenständiger Quellenlektüre, die kontrovertheologischen Herausforderungen wirkten dabei stimulierend. Das textnahe, intensive Lesen – im Unterschied zum seit dem 18. Jahrhundert verbreiteten extensiven Lesen – ist ein Grundmerkmal des Lutherschen Leseverhaltens, obschon seine Beschäftigung mit der Kirchengeschichte in kontrovertheologischen Zusammenhängen auch Züge extensiven Leseverhaltens trägt (28). Die Bibel las er mehrmals täglich. Luther las zumeist mit der Feder in der Hand, unterstrich, schrieb Notizen nieder und empfahl Studenten und anderen, ebenso zu lesen – außer der Schrift „gute Bücher“. Meditation steht für Luther in engster Beziehung zum Lesen; meditari ist ein „Handeln ...“, an welchem die voluntas des Menschen steuernd beteiligt ist und welches durch die menschlichen Affekte begleitet wird“ (22). Das laut gelesene verbum externum gehört unabdingbar zu intensiver Lektüre hinzu. Gebet und Lesen hängen engstens zusammen.

Bücher in seinem eigenem Besitz ver sah Luther nicht mit Eigentumsvermerken, was jeden Rekonstruktionsversuch seiner Bibliothek erschwert. Unsere

Kenntnisse von Luthers nach seinem Tod verstreuter Bibliothek sind deshalb spärlich. Luther vermehrte seine Bibliothek gezielt und nutzte dazu die Frankfurter Messe, erhielt aber auch zahllose Buchgeschenke. Hinweise auf seine Benutzung der Wittenberger Schloßbibliothek sind rar; als Magister dürfte er die Erfurter Universitätsbibliothek intensiv benutzt haben. Bei der Literaturversorgung Dritter konnte Luther beträchtliches Engagement entfalten. Freunden lieh er eigene Bücher. Am organisatorischen und geschäftlichen Aufbau einer drucktechnischen Infrastruktur in Wittenberg nahm Luther seit 1516 lebhaften Anteil. Die Eröffnung der Lotterschen Filialdruckerei in Wittenberg 1519 ging wesentlich auf sein Betreiben zurück. Druckaufträge vergab Luther reflektiert und mit Rücksicht auf eine gerechte Verteilung unter den Konkurrenten. Zugleich erhöhte die Spezialisierung der einzelnen Wittenberger Offizinen die Qualitätsstandards der Drucke und reduzierte die Gefahr einer Multiplikation von Fehlern aufgrund schlechter Originalausgaben. Nachdrucke suchte er – vornehmlich bei arbeits- und kostenintensiven Druckunternehmungen – um des Qualitäts- und Investitionsschutzes der Wittenberger Offizinen willen gezielt einzuschränken.

Daß Luther primär Wittenberger Druckereien mit Erstdrucken seiner Schriften bediente, geschah mit Rücksicht auf die lokale Wirtschaftssituation und in dem Bewußtsein, daß einträgliche Flugschriftendrucke die Finanzierung wenig lukrativer, aufwendiger und teurerer Bücher ermöglichten. Mit den technischen Problemen der Buchproduktion war Luther intensiv vertraut, was besonders im Zusammenhang des Druckes seiner Bibelübersetzung anschaulich wird (55 ff.). Zusätzlich zu der Arbeit der Korrektoren las Luther meist selbst noch einmal Korrektur; im Laufe seines Lebens entwickelte er ein ‚professionalisiertes‘ Verhältnis zur Buchproduktion. Als Herausgeber geschätzt oder bekämpfter Schriften setzte der Wittenberger Reformator reflektiert verschiedene Mittel der ‚Lenkung‘ seiner Leser ein (Vorreden mit Empfehlung bzw. Warnung und Lektüreeanweisung; Glossen; Texteingriffe). Luthers Skepsis gegenüber einer Gesamtausgabe seiner Werke gründete auch darin, daß diese die Verbreitung seiner Schriften unter dem ‚gemeinen Mann‘ behindern würde, eine – wie Flachmann hätte zeigen können – die weitere Druckgeschichte Luthers im späteren 16. und 17. Jahrhundert sachge-

mäß antizipierende Befürchtung. Luthers Zustimmung zum Projekt einer Gesamtausgabe erfolgte vornehmlich, um „die Historien und Geschicht draus [zu] lernen ... wie es mir, ja dem lieben wort Gottes gangen sei“, d.h. in Anerkennung einer notwendigen Historisierung seiner eigenen geschichtlichen Position. In bezug auf die Arbeit der Bibelrevisionskommission betont Flachmann die dominierende Stellung Luthers, die durch Charakterisierungen wie „Teamarbeit“ nicht angemessen erfaßt werde; Luther habe Fachkompetenzen einbezogen, das Gremium aber als Helferkreis für eine von ihm verantwortete Herausgebere Tätigkeit verstanden.

Das eigenständige „Handlungsfeld Buch“ war – so eine der Zentralthesen Flachmanns – „eines der Mittel und Verbindungsglieder ...“, das die Übereinstimmung von Leben und Lehre [Luthers] ermöglichte und herstellen half“ (66). Die „rationalen Verhaltensweisen“ (66), die in bezug auf Luthers Umgang mit dem Buch rekonstruierbar sind, bestimmten seine Arbeitsweise und damit die Wirkung, die er zu erzielen versuchte oder tatsächlich erreichte. Der systematische Umgang mit dem Buch ist *Arbeit*, an der Leib und Seele beteiligt sind (66 f.), und gründet in „inhaltlichen-systematischen Vorstellungen vom Buch“ (68). Der Reformator besaß einen „Begriff“, eine bestimmte Vorstellung vom Buch, aber keine Theorie über das Buch. Demnach ist das Buch für Luther zuerst literarisches Werk, geistige Realität, sodann physisches Phänomen. Bei den Diminutiven „libellus“ oder „buchlin“ ist weder die materielle Umfangskomponente für Luthers Sprachgebrauch entscheidend (72 f.) noch ein konkreter Wertbezug impliziert. Luthers Buchbegriff sperrt sich also gegen texttypologische Abgrenzungen, die in der neueren Flugschriftenforschung üblich sind (77) – eine Beobachtung, die insofern wenig ertragreich ist, als sich die einschlägige Forschung des wissenschaftsterminologisch abstraktiven Charakters des Begriffs „Flugschrift“ in der Regel sehr wohl bedußt ist. Durch Charakterisierungen und wertende Wortverbindungen in bezug auf Büchergruppen („päpstliche“, „schwärmerische Bücher“ etc.) transponiert Luther „die Phänomene der Wirklichkeit auf eine Ebene, auf der er ganz zu Hause ist, auf die Ebene der Wissenschaft und der Schriftlichkeit“ (92). In der in der Forschung bisher weithin ignorierten, in der Werthaftigkeit des Buches gründenden Verwendung des Buchbegriffs als Metapher bringt Luther theologische Kernge-

danken zum Ausdruck, so z.B. wenn Christus als „Buch des Lebens“, das Evangelium als ‚Buch im Herzen‘ bezeichnet wird, oder Buch und Buchstaben die Wirklichkeit des Glaubens und Des Unglaubens indizieren. Die metaphorische Verwendung des Buches wird durch seinen Lebensbezug ermöglicht und bietet eine „Veranschaulichung im didaktischen Sinne der Gegenstandsvermittlung“, indem sie gleichnishaft „zwei Wirklichkeitsebenen miteinander zu verbinden“ erlaubt (115).

Im Zusammenhang gesellschaftlicher Wirklichkeit kommt dem Buch eine zentrale soziale und kommunikative Bedeutung zu. Seine Bildungsfunktion umfaßt weltliche und religiöse Orientierungsleistungen. Erstere betrifft Fragen der Sittlichkeit, des politischen und herrschaftlichen Verhaltens vornehmlich aufgrund der buchvermittelten Kenntnis des Rechts und der Geschichte sowie allgemein des Umgangs mit zeitlichen Gütern. Letztere betrifft vor allem das Verhältnis zum Buch schlechthin, der Bibel, die Flachmann als „Buch des Lernens“ (137 ff.) charakterisiert. Auch andere religiöse Bücher, insbesondere der Katechismus, zielen darauf ab, biblisches Lernen zu erlernen. Insofern sind sie einschließend eigener Schriften Luthers unverzichtbar: „Denn rechte religiöse Bildung bedarf... der geschichtlichen Verantwortung, Vermittlung und Aneignung auch mit Hilfe historischer, didaktischer und theologischer ‚Menschenbücher‘“ (169). Indem Luther die allgemeine Lesefähigkeit propagierte, ging es nicht darum, dem gemeinen Mann gelehrte Bildung nahezulegen, vielmehr beschränkte er diese auf volkssprachliche Lektüre und trug so den funktionalen Differenzierungen der ständischen Gesellschaft Rechnung.

Buch und Öffentlichkeit hängen für Luther – „begriffsnotwendig“ (182) – zusammen, wobei „öffentlich“ für Luther – zeitgenössischem Wortgebrauch entsprechend – primär ‚heimlich‘ gegenübergestellt ist: Bücher können „die göttliche Wahrheit ... zu öffentlichem Bewußtsein“ bringen (180) und machen dem Evangelium widerstrebende Lehren vor der Öffentlichkeit als „Forum der Wahrheit“ (185) bekannt. Für Luther war der Buchdruck deshalb und insofern höchste und letzte Gabe Gottes, als er der Sache des Evangeliums diene und die Herrschaft des päpstlichen Antichristen erschütterte. Diese positive Wertung trug zugleich die Tendenz zur Begrenzung des Mediums in sich (191 ff.). Kritisch äußerte sich Luther

immer wieder über die Masse der gedruckten Bücher (193 ff.) und den Mangel an guten. Dies war nicht nur ein probates Mittel der Polemik gegen altgläubige oder innerreformatorische Gegner, sondern bezog auch inhaltlich unbedenkliche, ja sogar eigene Bücher ein, die von der Schrift ablenkten. Die Menge der Bücher verstärkte die Bibeldistanz; Koh 12, 12 war für Luther auch ein Diktum zur obrigkeitlichen Einschränkung der Literaturproduktion insbesondere bei religiösen Büchern. Nur in Einzelfällen – wenn es um die Bewahrung der reinen Lehre und die Rettung von Seelen ging (z.B. bei der Vernichtung jüdischen Schrifttums oder der Verbrennung des kanonischen Rechts) – stimmte Luther der Vernichtung von Büchern zu. Eine notwendige Bedingung für Buchverbrennungen sollte der Nachweis der Irrtümlichkeit der verbrannten Bücher (205 f.) und die Durchführung der Maßnahmen durch legitimierte obrigkeitliche Instanzen sein. Insofern ist bei Luther die Tendenz erkennbar, Buchvernichtungen generell zu begrenzen und durch reguläre Rechtsakte zu legitimieren. Der Zensur durch anerkannte weltliche Instanzen – etwa die Universität Wittenberg – maß er große Bedeutung zu. Auch war er bereit, sich selbst der Zensur zu unterwerfen und im Amt des Dekans als Zensor tätig zu sein. Dies galt ebenso für die Vorzensur als Mittel, abweichende Lehrauffassungen im eigenen Lager, z.B. erstmals diejenigen Karlstadts 1522, abzuwehren. Nach der Entstehung eines landeseigenen Kirchenwesens in Kursachsen blieb die Universität Zensurbehörde (Fall Lemnius; antinomistischer Streit). Die Freiheit des Gotteswortes und die Wahrheit des Evangeliums begrenzten die Zensur. Unklar bleibt an Flachmanns Darstellung, wieviele Zensurfälle es, außer den ohnehin in der Forschung bekannten, im Wittenberg Luthers gegeben hat. Der Eindruck, es sei nur in seltenen Ausnahmefällen überhaupt zur Handhabung des Instituts gekommen und eine regelmäßige Vorlage von Manuskripten vor der Drucklegung sei nicht praktiziert worden, wird durch die Darstellung eher bestätigt. Insofern bleibt meines Erachtens fraglich, ob man Luther – wie Flachmann es tut – in Fortsetzung des „mittelalterliche[n] Approbationsprinzips“ (221) interpretieren kann, auch wenn man in ihm – mit Recht! – keinen Anwalt der Publikationsfreiheit und der freien Meinungsäußerung sehen will! Vielmehr zeigt sich an Luther, daß man im 16. Jahrhundert Beiträge zur „Schaffung öffentlicher Meinung“ (222)

leisten konnte, ohne konsequent restriktiv oder dezidiert ‚liberal‘ zu agieren.

Sowohl in bezug auf Luthers Umgang mit problematischen Schriften als auch hinsichtlich seiner eigenen Lektürepraxis und der für die theologische und religiöse Grundbildung entscheidenden Anwendungen des Reformators liegt der „Begrenzung“ der Bücher eine konsistente Position zugrunde: „Der Ausgangspunkt der Begrenzung ... liegt in der Bedeutung der Wahrheit für das Buch. An diesem Bewertungs- und Unterscheidungskriterium findet die Auswahl der Lektüre die geistige Bedingung ihrer Möglichkeit“ (225). In bezug auf das Verhältnis von Predigt und Buch, geschriebenem und gesprochenem Wort, betont Vf. gegen die in der theologischen Lutherforschung verbreitete Höherbewertung des letzteren stärker die Komplementarität beider ‚Medien‘, die nicht von den sinnlich-psychologischen Rezeptionsvorgängen, sondern von den theologisch-hermeneutischen Kategorien ‚Geist‘ und ‚Buchstabe‘ her zu gewichten und zu werten sind. Luther kann „auch das gelesene Wort als lebendiges, geistlich gehörtes Wort des Glaubens ... betrachten“ (274). Äußerungen Luthers, die einen Vorrang der Predigt vor dem Buch einräumen, finden sich zumeist selbst in Predigten und sind von diesem sozialen Kommunikationskontext her zu interpretieren. Die Eigenleistung des Buches würdigt Luther, indem er das Lesen als spezifische Artikulations- und Rezeptionsform betrachtet.

Buch und Geschichte hängen für Luther untrennbar zusammen. Das Buch bewahrt und überliefert Geschichte. Es konstituiert Geschichte und ist deren Ausdruck und es greift selbst in den Verlauf der Geschichte verändernd ein. Vor dem Fall bzw. dem Diluvium lebte der Mensch buchlos (287 ff.); unter dem Einfluß der Sünde gliedert sich die Geschichte in historische Perioden, die in Büchern ihren Ausdruck finden. „Die Sünde treibt den historischen Prozeß voran und ist in dessen Verlauf auch Bedingung dafür, daß der Mensch der Bücher bedarf“ (281). Geschichte ist als Zeit charakterisierbar, in der es „anders als im Urstand notwendig ist, Erkenntnis erst noch zu gewinnen und Erfahrungen zu sichern“ (284). Die im *secundus mundus* vollständig entwickelte weltliche Ordnung ist nur mit Hilfe des Buches aufrechtzuerhalten. Dem *duplex usus legis* entsprechend kann von einem *duplex usus libri* gesprochen werden (287). Der *mundus secundus* ist als Zeitalter der Obrigkeit Buchzeitalter (302). Als Mittel der Gegen-

wartsdiagnostik und der historischen Auseinandersetzung (306 ff.), durch die Gott in der Geschichte wirkt und seinen Zorn zum Ausdruck bringt, verstand Luther im Rahmen seiner apokalyptischen Geschichtsdeutung etwa seine eigenen Bücher, auch die zeitgenössische Bücherflut, vor allem aber die Bibel als „geschichtsbestimmenden Faktor“ (310).

Sieht man von kleineren Schwächen (W. Köpfel nannte sich nicht erst als Reformator Capito [31]; Bibliander ist nicht Nachfolger Zwinglis gewesen [55]; als systematische Gliederung von Büchern [79] wäre auch die auf dem Wormser Reichstag behandelte Einteilung von Lutherschriften zu diskutieren), einigen Wiederholungen (z.B. 50/182; 54 f./184 f.) und gelegentlichen Redundanzen ab, stellt Flachmanns Buch eine höchst originelle und innovative Forschungsleistung dar. Wohl alle wesentlichen Fragen zu Luther und dem Buch werden unter kundiger Aufnahme der einschlägigen Literatur historisch rekonstruiert und sensibel in ihrer theologischen Tiefendimension erfasst und interpretiert. Die zentrale Frage nach der historischen und theologischen Deutung des Buches im Reformationszeitalter ist durch Flachmanns Studie auf eine neue Basis gestellt worden. Sie gehört zu den „guten buechern“, der „noch nie keyn mal zuvil gewesen und noch nit“ (WA 54, 3).

München

Thomas Kaufmann

*Christoph Bauer: Melchior Zobel von Giebelstadt.* Fürstbischof von Würzburg (1544–1558). Diözese und Hochstift Würzburg in der Krise (= RGST 139), Münster/Westf. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1998, 10, 635 S., kt., ISBN 3-402-03803-X.

Erst jetzt eigentlich, nachdem in der vor kurzem untergegangenen DDR ein von oben inszenierter Atheismus zur Abkehr vom christlichen Glauben im Mutterland der Reformation durch die alleinige Kompetenz beanspruchende Staatsideologie geführt hatte, ist mit K. O. v. Aretins Formel von der „ständigen Gegenreformation“ im „Unheiligen Römischen Reich“ (Jürgen Luh) trotz der von seiten katholischer Sakral- und Profanhistoriker wie Jedid und Zeeden vorgebrachten Bedenken die befreiende Formulierung gefunden worden, um die weit über den Untergang des Alten Reiches hinausgehende Gegenreformation ideologiekritisch unter die Lupe zu nehmen.

Im Unterschied zur territorialstaatlichen Gegenreformation Julius Echters von Mespelbrunn, der mit Mitteln der weltlichen Macht und durch Beihilfe der Jesuiten 1000 protestantische Untertanen austreiben und alle lutherischen Pfarrer vertreiben ließ, war die obrigkeitlich-patriarchalische „Gegenreformation“ Melchior Zobels noch relativ gemäßigt. Was nun Christoph Bauer in einer äußerst umfangreichen Dissertation als Darstellung der Krise von Diözese und Hochstift Würzburg präsentiert, will keine politische Biographie sein, sondern versteht sich als Vorarbeit für eine angeblich fehlende Diözesan- und Hochstiftsgeschichte. Nun kann allerdings die Germania Sacra kaum länger als terra incognita bezeichnet werden, wenn man die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützten Untersuchungen und insbesondere die von Rudolf Reinhardt herausgegebenen Beiträge zur Geschichte der Reichskirche bedenkt. Vielmehr ist es in diesem Falle die mehrfach beklagte unzulängliche Quellenlage, bedingt durch die Verwüstungen Würzburger Archive im Weltkrieg, die zu einem Selbstverzicht des Historikers auf endgültige Urteile führt.

Dennoch schält sich in Umrissen ein Bild dieses Fürstbischofs heraus, der zwar keine entscheidende Rolle in der Reichspolitik spielte und sich auch de jure vom Konzil in Trient fernhielt. Dem heute noch existierenden fränkischen Adelsgeschlecht der Zobel von Giebelstadt entstammend, immatrikulierte sich Melchior an der Universität Wittenberg zu der Zeit, als Martin Luther, vom Papst gebannt und vom Kaiser gächtet, auf die Wartburg verbracht worden war, so daß er vor seinem Weggang nach dem scholastisch geprägten Leipzig allenfalls durch Vorlesungen Melanchthons oder Karlstads für den humanistischen Geist interessiert werden konnte. Ohne eine tiefgründige theologische Ausbildung erworben zu haben, nahm er als Fünfundzwanzigjähriger an der Verteidigung der Festung Marienberg gegen die aufständischen Bauern teil. Ein erster Anlauf zur Erreichung der Bischofswürde scheiterte an den Machenschaften Johann Ecks und Wilhelms von Grumbach, so daß ihm 1540 der unfähige und ungeweihte Konrad III. von Bibra vorgezogen wurde, der 1544 zwei Kinder hinterließ. Einstimmig zu dessen Nachfolger gewählt, verlangte die Wahlkapitulation von Melchior Zobel die von ihm nicht durchwegs beachtete Bestallung ausschließlich katholischer Beamter und die Abschaffung der „Judenplage“. Im Unter-

schied zu seinem Vorgänger empfing er die Priester- und Bischofsweihe, nahm sogar Pontifikalhandlungen wahr, doch kam seine geistliche Jurisdiktion infolge des Fortschreitens der Reformation in weiten Teilen der Diözese zum Erliegen. Das bedeutete einen erheblichen Rückgang der Einkünfte, die notwendig gewesen wären, um den Bildungsstand des Klerus zu heben oder dessen sittliche Mängel wie Simonie, Konkubinat, Völlerei, Trunksucht und Spielleidenschaft zu beheben. Obwohl das Domkapitel ein energisches Vorgehen gegen die Reformation forderte, legte die Einschränkung des *ius reformandi* geistlicher Fürsten durch die *Declaratio Ferdinanda* Rücksichten auf neugläubige Untertanen nahe. So befahl Melchior Zobel dem geistlich zu Würzburg gehörigen Kloster Banz zwar, sich „allen Luthereien mit Worten und Werken zu enthalten“, und bei Visitationen ließ er deutsche Gesangbücher konfiszieren, vergeblich aber war es, den „Ritter mit der eisernen Hand“, Götz von Berlichingen, zu bewegen, seinen „sektierischen“ (= lutherischen) Pfarrer durch einen „christlichen“ (= katholischen) zu ersetzen; das Ausscheiden der Ritterschaft aus dem Territorialverband war nicht mehr aufzuhalten. Aus Indifferenz im alten Glauben verharrend, aber reformunfähig, trieben der Schmalkaldische Krieg, die Fürstenerhebung und der Markgrälerkrieg das Hochstift in den finanziellen Ruin, so daß im Domkapitel Bestrebungen aufkamen, Zobel zum Amtsverzicht zu bewegen, und der Fürstbischof selbst erwog, die Regierung einem Koadjutor zu übertragen. Seine Ermordung ist letztlich eine Folge der Verunkesung seines Vorgängers (moraltheologisch: „Fleischessündensold“); denn da sich Zobel weigerte, Christoph Kretzer, der mit der Tochter Konrads von Bibra verheiratet war, das bischöfliche Legat auszuzahlen, hatte der Schwiegersonn ein persönliches Motiv, den von Wilhelm von Grumbach inszenierten Anschlag auf den säumigen „Testamentsvollstrecker“ auszuführen.

Marktredwitz Hans Joachim Berbig

*Christoph Strohm: Ethik im frühen Calvinismus.* Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 65), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1996, 789 S., ISBN 3-11-015061-1.

Spätestens seit Schneckenburger und Hundeshagen gehört zum Repertoire der Konfessionstypologie die These, daß der reformierte Protestantismus aktiv und tätig, der lutherische hingegen passiv und ruhend sei. Sie ist es, die in Max Webers Studien zum Verhältnis zwischen calvinistischer Ethik und Kapitalismus ebenso fortlebt wie in Troeltschs Untersuchungen über die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Eine gewisse Berechtigung kann man ihr ja auch nicht absprechen, wenn man sich einmal die unterschiedliche Auffassung des Gesetzes bei Luther und Calvin vor Augen hält. Für Calvin ist nämlich der dritte Gebrauch des Gesetzes, also seine Rolle als ethische Norm im Prozeß der Heiligung des gerechtfertigten Sünders entscheidend. Es ist allerdings erstaunlich, daß trotz des immer wieder betonten aktiven Charakters des Calvinismus die Zahl der Arbeiten zu seiner Ethik verschwindend gering ist. Daran hat auch die intensive Erforschung der Sozialdisziplinierung im Rahmen der reformierten Konfessionalisierung nichts geändert. Man ist vielmehr, was die calvinistische Ethik betrifft, nach wie vor auf Alexander Schweizers Studie „Die Entwicklung des Moralsystems in der reformierten Kirche“ aus dem Jahre 1850 angewiesen. Die umfangreiche Heidelberger Habilitationsschrift von Christoph Strohm über den Calvinsschüler Lambertus Danaeus füllt insofern eine Lücke. Denn der Franzose Danaeus, nach seinem Genfer Aufenthalt in Leiden, Gent und in Frankreich lehrend, legt mit seinen „Ethices libri“ 1577 die erste systematische Ethik des Protestantismus vor und kann als der wichtigste Ethiker des frühen Calvinismus gelten.

S. rechnet Danaeus dem humanistischen Aristotelismus zu, wie er in Frankreich durch Lefèvre d'Étaples repräsentiert wurde. Mit dem Humanismus teilt der gelernte Jurist außer dem Studium antiker Werke auch das spezifisch moralpädagogische Interesse, das er als reformierter Theologe beibehält. Seine eigene Ethik, die biblische und antike philosophische Argumentation miteinander verbindet, stützt sich vor allem auf Aristoteles und die Stoa. Dabei übersieht er allerdings nicht die grundlegenden Differenzen zwischen christlicher und philosophischer Ethik hinsichtlich ihrer Begründung, ihrer Ziele und ihrer inhaltlichen Bestimmung der Tugenden und Laster. So kritisiert er an Aristoteles, daß er nichts von der Verkehrung des menschlichen Willens wisse und das Ziel menschlichen Han-

delns nicht in der Verherrlichung Gottes, sondern in der Glückseligkeit sehe. Aber die Orientierung an der Nikomachischen Ethik führt laut S. doch dazu, daß neben dem göttlichen Gesetz jetzt der Mensch als Handlungssubjekt ins Zentrum der christlichen Ethik rückt. Neben der aristotelischen ist es vor allem die durch Ciceros Schrift „De officiis“ vermittelte stoische Ethik, die Danaeus im Rahmen des damaligen Neustoizismus rezipiert. Von der Stoa übernimmt er sowohl die Affektenlehre als auch die Idee des Vernunft- oder Naturrechts, das letztlich identisch ist mit dem göttlichen Gesetz. Die Tugend wird nicht mehr aristotelisch als goldenes Mittelmaß, sondern stoisch als Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaften gefaßt, und dieser wiederum wird mit dem paulinischen Kampf von Geist und Fleisch ineins gesetzt. Deutlich überwiegt der stoische den aristotelischen Einfluß in den 1596 erschienenen „Politice Christianae libri septem“, in denen sich Danaeus an der Staatslehre des einstigen Leidener Kollegen Justus Lipsius orientiert. Denn wie dem niederländischen Neustoiker geht es ihm in erster Linie um die Stabilität des Staates, der sowohl die wahre Religion als auch das stehende Heer dienen. Trotz gewisser Einschränkungen, die sich der monarchomachischen Tradition verdanken, wird das Verhältnis zwischen Herrscher und Volk demjenigen zwischen Vernunft und Affekten angeglichen. Mehr noch als in der „Ethik“ zeigt sich Danaeus in seiner „Politik“ abhängig vom Neustoizismus, wobei die Übernahme stoischen Gedankenguts wesentlich bedingt ist durch die Affinität zwischen der auf Affektregulierung abgestimmten asketischen Haltung des Neustoizismus und der des Calvinismus.

Neben theologischen und philosophischen sind es vor allem juristische Quellen, die Danaeus für seine Ethik heranzieht. S. zeichnet dessen juristische Laufbahn nach und geht auf die Stellung seiner juristischen Lehrer in der damaligen Methodendiskussion ebenso ein wie auf die Rolle, die die Jurisprudenz im frühen Calvinismus schon allein deshalb spielte, weil dessen Theologen wie Calvin selbst vielfach eine juristische Ausbildung erhalten hatten. Danaeus geht von der Nähe von Jurisprudenz und Moralphilosophie aus, die darin ihren Ausdruck findet, daß beide auf die Naturrechtslehre zurückgreifen. Die Betonung der Nähe von Recht und Ethik führt auch dazu, daß Danaeus wie Beza die mosaische Gesetzgebung in die christliche Ethik integriert. Die bei

Calvin begebene Unterscheidung zwischen dem immer gültigen Moralgesetz und dem aufgehobenen Zeremonial- und Judizialgesetz tritt so zurück hinter dem Bemühen, Ethik und Recht ganz auf das mosaische Gesetz zurückzuführen, zumal Danaeus von einer Übereinstimmung zwischen mosaischem und römischem Recht ausgeht. S. zeigt, wie stark Danaeus in seiner eigenen Argumentation geprägt ist durch die juristische Hermeneutik, wie sie Francois Hotman formuliert hatte. Das Spezifikum seiner christlichen Ethik ist allerdings der Ausgangspunkt beim Rechtsanspruch Gottes auf die ihm zukommende Ehre. Das schlägt sich vor allem darin nieder, daß die Ethik sich jetzt nicht mehr auf die Auslegung der zweiten Tafel des Dekalogs beschränkt, sondern auch die der ersten Tafel umfaßt, die im Rückgriff auf das römische Recht vorgenommen wird. Dies führt dazu, daß der Verstoß gegen die Gebote der ersten Tafel als *crimen laesae maiestatis* auch staatsrechtliche Konsequenzen hat. Zudem kommt es zu einer verstärkten Reglementierung aller Lebensbereiche, die aber gerade den Tendenzen, die den frühneuzeitlichen Territorialstaat ohnehin auszeichnen, entgegenkommt. In die damals vor allem im Frankreich der konfessionellen Bürgerkriege lebhaft diskutierte über das Widerstandsrecht greift Danaeus gleichfalls ein. Unter Berufung auf die Monarchomachen, vor allem Hotman, wendet er sich gegen die Souveränitätstheorie Bodins. Die Begrenzung der Macht des Fürsten und der obersten Magistrate begründet er dementsprechend mit der Annahme eines Bundes zwischen dem Herrscher und dem Volk, auf dem der Staat beruht und der den Herrscher bindet. Entartet dieser zum Tyrannen, haben die Stände als Vertreter des Volks das Recht, ja sogar die Pflicht zum Widerstand.

Es ist die These S.s., daß die theologische Ethik des Danaeus einen doppelten Ausgangspunkt kenne, nämlich einerseits das göttliche Gesetz und andererseits das von Gottes Geist konstituierte Subjekt. Ihre Absicht sei es, die biblische Gesetzeslehre mit der philosophischen Tugendlehre der Antike zu verbinden und das Gesetz mit Hilfe des römischen Rechts zu interpretieren. Von Calvin übernimmt Danaeus dabei die Verinnerlichung und Spiritualisierung des Gesetzes, das für ihn mit dem stoischen Vernunftgesetz übereinstimmt. Das Bindeglied zwischen der Gesetzes- und der Tugendlehre stellt das den Dekalog beschließende Begehrverbot dar, insofern sich die Tugendlehre gleichfalls gegen

die *concupiscentia* richtet. S. betont zu Recht, daß die prinzipielle Einigkeit zwischen philosophischer Tugendlehre und biblischer Gesetzeslehre grundlegende Bedeutung für die Ethik des Danaeus habe. Neben dem Gesetz bildet die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist deren zweiten Ausgangspunkt. Hier übernimmt Danaeus zunächst von Calvin die anthropologische These von der in seiner Vernunftfähigkeit begründeten Gottebenbildlichkeit des Menschen. Allerdings ist seine Psychologie weniger durch platonische als durch stoische Einflüsse geprägt. Als Schüler Calvins rezipiert er die These von der aus der Erbsünde resultierenden völligen Willensunfreiheit, die den Menschen zum tugendhaften guten Handeln unfähig macht. Die Fähigkeit dazu erlangt er erst durch die Wiedergeburt, die somit zur Grundlage des christlichen Lebens wird und der gegenüber Rechtfertigung und Heiligung deutlich zurücktreten. Weil die Tugend so auf die durch den Heiligen Geist bewirkte Wiedergeburt zurückgeführt wird, kann es wirkliche Tugend bei Heiden nicht geben. S. macht darauf aufmerksam, daß, anders als bei Calvin, bei Danaeus die Gerechtigkeit nur noch als inhärierende Grundlage guter Handlungen begegnet, so daß der in der Rechtfertigungslehre beheimatete forensische Gerechtigkeitsbegriff fast keine Rolle mehr spielt. S.s These lautet hier, daß die Rechtfertigungslehre in der Theologie und Ethik des Danaeus nicht mehr die Zentrallehre sei. Da neben dem Gesetz der wiedergeborene Mensch den zweiten Ausgangspunkt seiner Ethik bildet, kommt bei der Begründung ethischer Urteile neben dem Wort Gottes dem Gewissen eine entscheidende Bedeutung zu. Danaeus greift dabei verstärkt auf die scholastische Lehre von der *Synderesis* und den stoischen Gewissensbegriff zurück. Außer der Schrift bildet so das Gewissen die Grundlage der Ethik, was Danaeus allerdings nicht daran hindert, die gesamte materiale Ethik aus dem göttlichen Gesetz abzuleiten.

In einem Schlußteil unternimmt S. den Versuch einer mentalitätsgeschichtlichen Einordnung der Ethik des Danaeus. Er möchte die besondere ethische Kompetenz und die moralistische Tendenz im frühen Calvinismus als Ausdruck eines umfassenden Mentalitätswandels begreifen, der den krisenhaften Übergang von der mittelalterlichen Ständeordnung zum frühneuzeitlichen Territorialstaat mit seiner Sozialdisziplinierung begleitet. Dieser Übergang war im Geburtsland des Da-

naeus am weitesten fortgeschritten und fand hier seinen Niederschlag sowohl in den humanistisch-diesseitigen Lebensentwürfen der Renaissance als auch in der Souveränitätstheorie des Frühabsolutismus. Danaeus teilt laut S. das allgemeine Krisenbewußtsein, und sein Schrifttum richtet sich sowohl gegen den Niedergang der obrigkeitlichen Ordnung als auch gegen die Auflösung ethischer Bindungen. Doch die Hinwendung zum menschlichen Subjekt begegnet auch bei ihm, da er zwar einerseits Gottes Gesetz, andererseits aber den wiedergeborenen Menschen zum Ausgangspunkt seiner Ethik macht. Nicht nur wird die gesamte theologische Lehre bei ihm spiritualisiert und verinnerlicht, sondern dem Menschen als handelndem Subjekt fällt eine entscheidende Rolle zu. S. stellt Danaeus in dieser Hinsicht an die Seite von Charron und Montaigne. Die strikte Reglementierung des Verhaltens des Menschen durch die Ethik soll die gefährdete äußere Ordnung stabilisieren, wofür der Inhaber der staatlichen Ordnung Sorge zu tragen hat. Es muß also im Interesse des frühneuzeitlichen Staates liegen, die Moral seiner Bürger heranzubilden und gegen Idolatrie, Aberglauben und Hexerei ebenso vorzugehen wie gegen Spiel, Tanz, Ausschweifung und Luxus. Die Kirche wird dabei von Danaeus als bevorzugter Ort der Ordnung gesehen.

S. hat eine solide Arbeit vorgelegt, die anhand der Ethik des Danaeus zeigt, wie die ethische Argumentation im frühen Calvinismus des letzten Drittels des 16. Jahrhunderts tatsächlich verlief. Wie mit Melancthon das Luthertum in der Ethik wesentlich auf die philosophische Ethik der Antike, in diesem Fall vor allem auf Aristoteles, aber auch auf die Stoa zurückgriff, so bedient sich Danaeus verstärkt des durch Cicero vermittelten Gedankenguts der stoischen Ethik. Er läßt sich damit in die zeitgenössische Bewegung des Neostoizismus einordnen, der sich mit seiner Akzentuierung der Affektbeherrschung in den Dienst des frühneuzeitlichen Staates stellte. Gerade weil der Calvinismus von Haus aus gleichfalls die Affektbeherrschung als für den Prozeß der Heiligung entscheidend ansah, konnte er auf den Neostoizismus zurückgreifen. Ebenso kommen Calvinismus und Neostoizismus in der Betonung des Menschen als des Handlungssubjekts überein. Diese Aspekte, die in der Ethik des Danaeus deutlich hervortreten, lassen es zudem klarer werden, worin denn die von Max Weber und Troeltsch behauptete Affinität

des Calvinismus zur Neuzeit eigentlich besteht. Es war nicht das Prädestinationsdogma und auch nicht der Syllogismus practicus, die in der frühen calvinistischen Ethik überhaupt keine besondere Rolle spielten, wohl aber die Konzentration auf den Menschen und die ihm durch die Wiedergeburt ermöglichte Beherrschung der Affekte, die die calvinistische Ethik kompatibel machte mit anderen ethischen Entwürfen, die wie der neustoische entscheidenden Anteil hatten an der Konstruktion des frühneuzeitlichen Menschen. S. hebt überdies mit Recht hervor, daß bei Danaeus noch geeint ist, was wenig später auseinandertritt. Denn während Danaeus noch philosophische Tugendlehre und biblische Gesetzeslehre miteinander verknüpft, wird diese Verbindung bald darauf preisgegeben. Sei es, daß man wie Keckermann die Ethik als rein philosophische Disziplin entwickelt, oder sei es, daß man wie Perkins und Amesius eine rein schriftorientierte spezifisch christliche Ethik konzipiert. Man kann nur wünschen, daß künftig mehr Arbeiten erscheinen, die Licht auf die immer noch unzureichend erforschte Szene der konfessionellen Ethiken und Soziallehren in der frühen Neuzeit werfen. Denn dies würde neben der Erforschung der unterschiedlichen Gestalten, die die Sozialdisziplinierung in ihnen faktisch annahm, die präzise Bestimmung des Beitrages der unterschiedlichen christlichen Konfessionen zu der sich allmählich herausbildenden neuzeitlichen Gesellschaft erleichtern.

München

Jan Rohls

*Georg Kuhaup: Veröffentlichte Kirchenpolitik. Kirche im publizistischen Streit zur Zeit der Religionsgespräche (1538–1541), (= FKDG 69) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1998, 369 S., 8 Abb., ISBN 3-525-55177-0.*

Mit der Dissertation von Georg Kuhaup liegt eine weitere, wichtige Arbeit zu der Ära der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts vor. Diese bisher von der Forschung vor allem aufgrund der kaum erschlossenen Quellen zu wenig oder zu einseitig behandelte Epoche in den Mittelpunkt einer Untersuchung zu rücken ist angesichts zweier Tatsachen von großem Interesse: Einmal haben wir es hier mit kontroverstheologischen Debatten zu tun, die noch unbelastet der Entscheidungen und Anathemata des Tri-

enter Konzils und damit sozusagen im ‚vorkonfessionellen‘ Zeitalter über die Hauptstreitpunkte der Theologie geführt wurden (und insofern sind sie auch für das ökumenische Gespräch heute von nicht zu unterschätzender Bedeutung); dann aber wird an ihnen auch die intensive Verbindung von theologischen und politischen Interessen offenbar, welche zwar in der gesamten Reformationszeit zu beobachten ist, jedoch an dieser Stelle noch stärker das Wohl und Wehe des Ausgangs der Kolloquien in großem Maße mitbestimmt hat.

Einer Untersuchung dieser Verquickung dient Kuhaupt's Arbeit, und dazu richtet er seinen Blick auf Publikationen der Jahre 1538–1541. Im Mittelpunkt stehen dabei solche Texte, welchen ausgewiesenermaßen eine kirchenpolitische Funktion zugeschrieben werden kann, ob diese nun bereits in der Intention des Autors lag oder sich erst durch die Rezeption ergeben hat. Dabei schließt sich Kuhaupt in der zeitlichen Abgrenzung an die bestehende Periodisierung an; inhaltlich folgt er der in der Forschung neuerdings u.a. von C. Augustijn aufgestellten These, der Kernpunkt der kontroverstheologischen Debatte sei die unterschiedliche Ekklesiologie, die verschiedenartige Füllung des Begriffs ‚Kirche‘ gewesen. Diese These versucht Kuhaupt anhand der untersuchten Texte zu untermauern, und es gelingt ihm in überzeugender Weise, das Thema der Ekklesiologie als ein zentrales herauszuarbeiten. So stellt nach Kuhaupt bereits das „Ausschreiben an alle Stände“ aus der sächsischen Kanzlei vom 13. 11. 1538 ein publizistisches Novum dar, deren Rezeption beträchtlich war: „Die Neuartigkeit des Mediums – eine öffentliche Schrift im schwelenden Konflikt der Religionsparteien – wurde von den Zeitgenossen sehr aufmerksam registriert bzw. kritisiert.“ (45)

Chronologisch handelt Kuhaupt die wichtigsten Publikationen der Jahre ab und gibt so Einblick in die Genese und mögliche Wandlung des Kirchenbegriffs unter veränderten kirchenpolitischen Bedingungen. Seiner Intention folgend legt er bei der Behandlung der Texte das Hauptgewicht nicht auf die Analyse der Inhalte, sondern auf deren Motivation und Rezeption. Ob das eine ohne das andere immer so möglich ist, wie der Autor es versucht, sei dahingestellt; jedenfalls gelingt ihm durch diese Methode eine Konzentration auf die historischen, politischen Konditionen, innerhalb deren sich die ekklesiologischen Aussagen bewegen.

Jedoch vermißt der Leser – insbesondere bei Texten wie Luthers „Von den Konziliis und Kirchen“ (61–69) oder Bucers „Von Kirchengütern“ (154–171) – eine Einbindung in das Gesamtwerk und eine theologische Pointe, die möglicherweise die politische und juristisch ausgerichteten Aussagen bestimmen und nicht umgekehrt. Kuhaupt bleibt hier stark der reinen Deskription verhaftet und gelangt nur selten zu einer inhaltlichen Interpretation. Ebenfalls etwas unbefriedigend ist, daß Kuhaupt mit den Publikationen vom April 1541 schließt und nicht mehr diejenigen in den Blick nimmt, welche auf den Regensburger Reichstag und die Gespräche insgesamt rekurrieren. Schon der Reichstagsabschied oder die Aufforderung Contarinis an die Stände zur Kirchenreform hätten Kuhaupts Fragestellung dienlich sein können; zu denken ist aber auch an die Rückblicke aus den Federn Nauseas, Bucers und Melanchthons.

Als bedeutendes Ergebnis seiner Studie hält Kuhaupt fest, der „öffentliche Streit um die sichtbare Kirche“ sei „durch protestantische Publizisten initiiert und dominiert“ worden (303), wohingegen sich die altgläubige Seite „eher reaktiv“ (304) verhalten habe; dabei sei das Hauptmotiv der Protestanten „ihr Ringen um die öffentliche Anerkennung ihres Kirchenverständnisses in theologischer Theorie und kirchlich-rechtlicher Praxis“ (314) gewesen. Inhaltlich sei der Unterschied zu den Altgläubigen in der Differenzierung „zwischen der Kirche Jesu Christi als geglaubter Gemeinschaft und der leiblich verfaßten Kirche“ (314) zu sehen. Die Publikationen beider Seiten hätten sich in erster

Linie an diejenigen gerichtet, „die aktiv an den kirchenpolitischen Verwicklungen dieser Jahre teilnahmen bzw. aufgrund ihrer kirchlichen, administrativen oder politischen Funktion als potentielle Entscheidungsträger im politisch-kirchlichen Leben angesprochen werden konnten“ (310 f.), und erst an zweiter Stelle an eine von Kuhaupt nicht näher sozialhistorisch untersuchte „erweiterte lesefähige Öffentlichkeit“ (312). Damit hätten vornehmlich die Protestanten dem „Anspruch der Öffentlichkeit“ genüge getan, „sich vergewissern zu können, wer im Streit der Meinungen die Kontinuität mit der einen und wahren Kirche Jesu Christi theologisch legitim behauptet und diese Kontinuität von daher politisch und rechtlich, und das heißt auch öffentlich und sichtbar, zu vertreten hat.“ (319)

So gelingt Kuhaupt insgesamt ein interessanter Einblick in die Ära der Religionsgespräche unter stärker historischen, weniger theologischen Gesichtspunkten. Ob das Ergebnis in allen Punkten unterschrieben werden kann, darf insbesondere für die Herausstellung der Ekklesiologie als dem zentralen Thema infrage gestellt werden, da die theologisch ausgerichteten Texte der Religionsgespräche noch andere Akzentuierungen aufweisen und zumindest gefragt werden muß, welche Topoi jeweils die grundlegenden sind. Nichtsdestotrotz bereichert Kuhaupt die Forschung zu den Religionsgesprächen und liefert ausreichend Material sowie wichtige, erste Ergebnisse für weitere notwendige Untersuchungen zu diesem Abschnitt der Reformationsgeschichte.

*Hennef*

*Athina Lexott*

## Neuzeit

*Pietismus und Neuzeit.* Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hrg. von *Ulrich Gäbler*, Band 19 (1993), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) [1994], 272 S., brosch., ISBN 3-525-55891-0.

Das im letzten Viertel des Jahres 1994 unter der geschäftsführenden Herausgerschaft von U. Gäbler (Basel) erschienene 19. Jahrbuch „Pietismus und Neuzeit“ enthält neun Aufsätze (9–182), eine Miscelle (183–195), einen Forschungsbericht (196–202), sieben Rezensionen (203–229) und die Pietismus-Bibliographie

(230–263, 390 Nummern) sowie Personen- und Ortsregister für den Aufsatzteil. Die Studien stammen aus der Feder von einem ausländischen sowie drei inländischen Theologen und vier ausländischen und einem deutschen Nichttheologen – Internationalität und Interdisziplinarität sind gewollt. Miscelle, Forschungsbericht und Rezensionen werden durchweg von deutschen evangelischen Theologen verfaßt, ebenso die Pietismus-Bibliographie. Inhaltlicher Schwerpunkt ist das 18. Jh. mit vier Aufsätzen und zwei Rezensionen. Dem folgt das 17. Jh. mit drei Aufsätzen – einer ins 16. Jh. zurückreichend – und

vier Rezensionen; zwei umfängliche Buchbesprechungen über Band III.2 / 1–2 von E. Beyreuthers Spener-Ausgabe und über Martin Jungs „Die württembergische Kirche und die Juden in der Zeit des Pietismus 1675–1780“ sind faktisch zwei Miszellen.

Das (16. und) 17. Jh. tritt uns in einem Blick auf Leichenpredigten für Frauen entgegen. Eine Studie zum Chiliasmus im Norden Europas weist v.a. auf literarische Vermittlung hin und betont die Einbindung chiliastischen Denkens in politisches Geschehen der Zeit ebenso wie die Bedeutung für die Infragestellung der Pfarrerschaft in der Kirche. (1986/89 legte Vf. eine Vorarbeit zu vorliegender Studie vor.) Anregend sind M. Matthias' Ausführungen zu Speners Collegium pietatis und dem Konzept der „ecclesiola in ecclesia“ (deren frühestes begriffliches Vorkommen (52 f.) – nicht 1676, wie J. Wallmann meinte – von mir in Spener: Schriften XVI. 1989, 39\* nachgewiesen war). Konflikte mit der Obrigkeit hatten Pietisten bei geäußelter Distanz zur normalen Religionsausübung zu gewärtigen, wie an einem Schweizer Beispiel aufgezeigt wird. G. Schäfer geht in einem großen Rundgang dem Spekultativen Pietismus Württembergs nach – mit dem Hinweis auf den der Kirche integrierten Pietismus und den wiederum ihm eingeordneten Spekultativen Pietismus. Einen Reisebericht aus dem Herrnhutertum in den USA von 1766 bietet A. S. Fogleman (wohl ein Beitrag im Rahmen einer thematisch weiter angelegten Monographie von 1996). Tersteegens „Gott ist gegenwärtig“ wird von H.-G. Kemper abermals einer Analyse unterzogen – mit dem Hinweis auf Tersteegens Ausgang aus der kirchlich gebundenen Gläubigkeit. Kempers große Geschichte der Lyrik erfährt – das sei gleich angemerkt – eine deutliche Kritik durch M. Brecht, der u.a. die Mißachtung von seiner (Kempers) Konzeption (einer Tendenzgeschichte am Leitbild der Säkularisierung) widerstrebendem Material moniert (194. – Elke Axmacher hatte schon ThR 55, 1990, 357–372 scharf auf das folgenreiche Theologiedefizit gegenüber religiösen Texten hingewiesen). Eine Studie zu Max Goebel – der Hinweis auf den Reprint (bei BRUNNEN/Gießen) seines Hauptwerkes fehlt 143 Anm.1 – führt gut auch in den Kontext der Forschungen A. Ritschls, W. Hadorns und P. Wernles ein. Wilhelm Kügelgen in seiner religiösen Entwicklung und Prägung zu erkennen, ist ein aufschlußreiches Unterfangen. (Das „Lebensbild in Briefen“ der Mutter

M. Helene geb. Zöge von Manteuffel, 4. Auflage, Stuttgart 1904, enthält freilich noch eine Menge Hinweise: z.B. ebd. 438 f. zu PuN 19, 177 „Von den Widersprüchen in der Heiligen Schrift für Zweifler“.)

Hallesche Pietismusforschung wird von U. Sträter konzeptionell und organisatorisch vorgestellt – freilich aus der Perspektive von November 1992. Inzwischen wird die Spener-Briefe-Ausgabe für die Berliner Zeit z.T. in Halle vorbereitet, sind die in Berlin aufbewahrten Teile des Francke-Nachlasses nach Halle (als Arbeitsfilme) ‚zurückgekehrt‘ und ist das „Europäische Zentrum für Aufklärungs- und Pietismusforschung“ leider gescheitert. [Dafür kann drei Jahre später, PuN 22 (1996) 1997, 122, die Rede sein von dem „Kommunikationsnetz der Pietismusforschung [...] das in Halle seinen Mittelpunkt hat“.] Die *Francke-Ausgabe* der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus soll in Zusammenarbeit mit den Franckeschen Stiftungen „in einer Quellenreihe der Franckeschen Stiftungen“, also nicht mehr in „Texte zur Geschichte des Pietismus“, *erweitert* werden – andernorts (215) wird hier von „Reprintpläne(n)“ gesprochen. Reprints werden indes bei der Präsentation von Texten der Fakultätskollegen und Mitarbeiter Franckes eine Rolle spielen.

Vier (fünf) Rezensionen beziehen sich auf das 17. Jh. (Spener, J.W. und J.E. Petersen sowie der frühe Francke); die weiteren Rezensionen reichen ein Mal ins 20. Jahrhundert. Redaktioneller Handlungsbedarf besteht bei sachlich (?) mißverständlichen Bemerkungen gegenüber E. Beyreuther wie: „[...] alles übrige kann man vergessen“ (209).

Der Pietismus-Bibliographie – die zweite in Halle erarbeitete Folge – darf noch eine Menge Feinarbeit angeidehen zur Vermeidung hier ärgerlicher Ungenauigkeiten bei den Seiten-, Verlags-, Band- und Jahresangaben, Querverweise (fehlendes Sach-/Begriffsregister!) können genauer erfolgen und Namensschreibungen korrigiert werden: Der in Comenianis tätige Klaus „Großmann“ heißt Goßmann (Nr. 50, 63, 68 und S.260). Selbst die Titelaufnahme der eigenen (!) Veröffentlichung, Pietismus-Bibliographie in PuN 18, enthält zwei Fehler.

Pietismus und Neuzeit – gut, daß sich PuN als Sigle nun wohl durchgesetzt hat – ist ein stabiles Periodikum der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Es wird schon wegen seiner mit 1971 beginnenden Bibliographie immer

wieder konsultiert werden. Natürlich kann die Pietismuskommission die Aktivitäten auf dem Feld der Pietismusforschung nicht monopolisieren; sie hat aber diese Forschung nun über drei Jahrzehnte erheblich substituiert.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

*Olaf Hein: Die Drucker und Verleger der Werke des Polyhistor Athanasius Kircher S.J.* Eine Untersuchung zur Produktionsgeschichte enzyklopädischen Schrifttums im Zeitalter des Barock unter Berücksichtigung wissenschafts- und kulturhistorischer Aspekte – in 5 Bänden. Bd. 1 (= *Studia Kircheriana II/1*), Köln/Weimar/Wien (Böhlau Verlag) 1993, [XXIV], 440 S., 2 Tabellen, zahlr. Abb., geb. Hln., ISBN 3-412-08590-1.

In der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung spielt Athanasius Kircher SJ (1602–80) kaum eine Rolle. Aber an dieser universalen Erscheinung kann man den Titel „Polyhistor“ wahrlich buchstabieren. Sprachgenie und Theologe, Mathematiker und Musikologe, Geograph, Metallurg, das sind noch längst nicht alle auf ihn zutreffenden Charakterisierungen. Schließlich ist er auch Entdecker eines Pest-Bazillus – von anderen bahnbrechenden Einsichten ganz abgesehen. Es war ihm in der Zeit des 30jährigen Krieges ein leidlich gnädiges Geschick beschieden. 1618–29 absolvierte er – mit Unterbrechungen – das Studium der Theologie und in fast allen Geistes- und Naturwissenschaften. Nach Lehrtätigkeit in Würzburg und Flucht vor den Schweden nach Avignon wurde er 1633 Professor am Collegium Romanum (alle Lebensstationen s. 113). Hier konnte er, ab 1641 sogar ohne Lehrverpflichtung, ungestört und vielfach gefördert seinen sich immer mehr weitenden Studien nachgehen – anfänglich hatten ihn die Mathematik, Physik und die orientalischen Sprachen in Anspruch genommen. 54 auf uns gekommene, z.T. monumentale Publikationen (421–423) und eine 14bändige, ca. 4000 Stücke umfassende Sammlung aus seiner Korrespondenz mit über 742 Briefpartnern (53 f. mit 88–96 [95 f. Anm. 19.21]), 59 f. Anm. 3.7 u.ö.) sind die zentrale, primäre Quellenbasis der Forschung. Ihr ist auch die vorliegende Arbeit verpflichtet.

*Olaf Hein* (Jg. 1940, s. Curriculum Vitae, 429–435) wurde an der Universität Mainz promoviert. Aus der der Philosophischen

Fakultät/Buchwesen („Bibliologie“; s. 225 Anm. 1) eingereichten fünfbandigen Dissertation zu Kirchers Druckern und Verlegern liegt mit Band 1 „Analytische Essays (Einzel-Aspekte und Ergebnisse). Iconographie. Tabellen“ (105–429. U3) samt dem „Allgemeinen Teil“ ([I]–[XXIV]. 1–104) soz. das ‚Herzstück‘ vor. Die Darstellung eines für einen Gelehrten auf den ersten Blick marginal erscheinenden Themas bedeutete bei Kircher für den Verfasser einen möglichen Schritt hin auf eine „ausführliche[.], auf sorgfältigen und möglichst umfassenden Quellenstudien basierende[.] Biographie über *Athanasius Kircher S.J.*“ (70 Anm. 1). Hinsichtlich des Gesamten der Dissertation muß es bei Ankündigungen bleiben (s. 48 f. 5–8. 13–28). Die vier ausstehenden Bände werden den vorliegenden Band 1 erst stützen, mehr als erläutern, eigentlich erst belegen und wirklich zum Sprechen bringen: die Geschichte von Kirchers italienischen (Bd. 2), niederländischen, französischen und deutschen Druckern und Verlegern (Bd. 3), die breit kommentierte Edition der Verlagskorrespondenz Kirchers (Bd. 4) und die Bibliographie von über 2000 Nummern (s. dazu 49 f. und 61 f. Anm. 11. 12) samt Personen- und Sachregister (Bd. 5), welch letzteres hohen Sachverstand erfordert. Band 1 präsentiert soz. den Gesamtertrag der in Band 2 bis 5 ausbreiteten umfanglichen Studien, welches Material durch eine klug durchdachte, weitergehende Abschnittszählung [42] bis [371] ständig schon in Band 1 ‚zitiert‘ werden kann. Und ganz ähnlich ist auch der Band 1 selbst strukturiert. Die geradezu handbuchartig kompakten Ausführungen zu Zeitgeschichte, Kirchers Leben, Werken und Nachlaß, Verlagswahl und -wechsel sowie Verlagsorten, buchhändlerischen Aspekten, Honoraren, Herstellungskosten, Zensur und der Organisation der römischen Buchhändler etc. werden dann in ausführlichen Belegen opulent mehr als kommentiert. Hier gesellen sich zur weisen thematischen Beschränkung, zur strengen Verpflichtung gegenüber dem „Realen“ (40) nun des Vf.s vielseitige Kenntnisse und eine erstaunliche Hartnäckigkeit in der Beachtung auch der Details. Nachdrücklich sei vermerkt, daß erhebliche, in die gesamte Kulturgeschichte übergreifende Gesichtspunkte bei den im Druck-, Verlags- und Buchhandelswesen zusammenlaufenden Aspekten zur Darstellung kommen. Berührungspunkte Kirchers mit dem Protestantismus scheinen gelegentlich auf bei der Korrespondenz mit dem evangeli-

schen Geistlichen in Augsburg, Gottlieb Spizel, dem H. A. Langenmantel offenbar nicht endgültig gelungenen Versuch der Verhinderung von Kontakten Kirchers zu den Endtirs in der „Urbs acatholica“ Nürnberg (60 Anm. 5 und 116 in Anm. 23), im übrigen natürlich im Verkehr mit protestantischen Verlegern.

Der vorliegende Band ist mit einer Fülle von Beigaben, Abbildungen und Übersichten ausgestattet – u. a. sind alle Kircher-Publikationen und, soweit vorhanden, die Vignetten oder Signets der Verlage als Foto-Faksimile geboten, allein die Werke Kirchers werden unter mehr als zehn Gesichtspunkten tabellarisch präsentiert. Für exemplarische Untersuchungen des Verhältnisses literarisch fruchtbarer evangelischer Theologen zu ihren Druckern/ Verlegern/ Buchhändlern kann Heins Arbeit ganz erhebliche Vorgeben und Anregungen bereitstellen – nicht immer werden freilich derart ausgreifende Darstellungen das Ergebnis sein.

Zu Kirchers Werken und Nachlaß sind große Bibliographie- und Publikationspläne gefaßt. Ein öfters angesprochener, schwerer Rückschlag im Jahr 1978 – auch zum Verlust der Kircher-Sammlung des Vf.s führend, 221–224 – soll überwunden werden (z.B. 83 in Anm. 1; 95 Anm. 18, 318 mit Anm. 10 auf S. 320). Hier muß auf die Komplettierung des vorliegenden Tors gedrungen werden. Schon ohne den Band 5 würde der äußerst dichte, aber nur mit Kurztiteln erfolgende Nachweis der vielfältigen Forschungsbeiträge nicht nachvollziehbar und damit wirkungslos bleiben. Auch die (verwendeten) Veröffentlichungen insgesamt sind so nicht überschaubar. – Das Gesamtwerk, auf zahlreichen Forschungsreisen und -aufenthalten in Rom basierend, würde so etwas wie einen barocken Kosmos, weit mehr als nur Europa betreffend, darstellen – Schnellnutzern gewiß verschlossen, aber dem wachen Interesse immer wieder neue Spurenweisend. Und deren enthält das Zeitalter des Barock auch für die Kirchen- und Theologiegeschichte wahrlich genug.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Martin Mulsow u.a. (Hrg.): *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (= Wolfenbütteler Forschungen 77)*, Wiesbaden 1997, Wiesbaden (Harrassowitz) 1997, 407 S., geb., ISBN 3-447-03985-X.

Der vorliegende Band enthält das wissenschaftliche Ergebnis eines vom 12. bis 14. September 1994 in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel abgehaltenen Arbeitsgesprächs, bei dem Philologen, Juristen, Theologen und Philosophen die einzelnen Facetten und Aspekte zu Leben und Werk Johann Lorenz Mosheims (1693–1755) beleuchteten. Langjähriger Lehrer an der Universität Helmstedt, später Kanzler der Universität Göttingen, Übersetzer, Historiker, Philosoph und Philologe von Rang, gilt Mosheim als „Begründer der modernen Kirchengeschichtsschreibung und als einer der großen Theologen des 18. Jahrhunderts“ (Martin Mulsow in seiner Einführung, 7). Umso erstaunlicher mutet es an, daß seit der grundlegenden Biographie Karl Heussis aus dem Jahr 1906 das Werk Mosheims bis zum hier anzuzeigenden Tagungsband nicht mehr Gegenstand einer Gesamtdarstellung gewesen ist, weswegen die meisten Fragen zu seinem Werk noch offen, „manche noch gar nicht gestellt“ seien (ebd. 8).

Die allesamt grundsoliden Aufsätze erhellen die Bedeutung des Gelehrten und reflektieren zugleich den Stand der gesamten gegenwärtigen Forschung über Mosheim, dessen über 8000 Titel umfassende Bibliothek (die v.a. Gottschediana, Belles Lettres, philosophische und naturwissenschaftliche sowie Reise-Literatur umfassenden Titel wurden akribisch zusammengetragen von Ralph Häfner und Martin Mulsow, 373–399) „ihre eigene Sprache spricht“.

Eine instruktive Einführung von Martin Mulsow bildet den Auftakt für einen „bunten Reigen“ folgender Beiträge: Helmut Zedelmaier, *Cogitationes de studio litterario*: Johann Lorenz Mosheims Kritik der *Historia litteraria* (17–43); Martin Mulsow, Eine ‚Retting‘ des Servet und der Ophiten? Der junge Mosheim und die häretische Tradition (45–92); Henning Graf von Reventlow, Johann Lorenz Mosheims Auseinandersetzung mit John Toland (93–110); Florian Neumann, Mosheim und die westeuropäische Kirchengeschichtsschreibung (111–146); Ulrich Johannes Schneider, Zum Sektenproblem der Kirchengeschichte (147–191); Wilhelm Schmidt-Biggemann, Platonismus, Kirchen- und Ketzergeschichte: Mosheims dogmatisch-historische Kategorien (193–210); Sarah Hutton, *Classicism and Baroque. A note on Mosheim's footnotes to Cudworth's The True Intellectual System of the Universe* (211–227); Ralph Häfner, Johann Lorenz Mosheim und die

Origenes-Rezeption in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (229–260); E. P. Meijering, Mosheim und die Orthodoxie (261–275); Inge Mager, Zu Johann Lorenz von Mosheims theologischer Biographie (277–296); Johann Anselm Steiger, Johann Lorenz von Mosheims Predigten zwischen reformatorischer Theologie, imitatio-Christi-Frömmigkeit und Gesetzlichkeit (297–327); Peter Landau, Johann Lorenz von Mosheim über den Rechtszustand der frühen Kirche (329–346); Friedrich Vollhardt, Christliche Moral und civiles Ethos. Mosheims Sitten-Lehre der Heiligen Schrift (347–372).

Ein Personenregister schließt dieses ebenso wichtige wie verdienstvolle Werk zu Leben und Werk Johann Lorenz Mosheims ab; allen daran Beteiligten gebührt für ihre Arbeit Lob und Anerkennung.

München

Manfred Heim

*Wilhelm Liebhart (Hrg.): Der Birgittenorden in der Frühen Neuzeit. Beiträge der Internationalen Tagung vom 27. Februar bis 2. März 1997 in Altomünster, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien (Peter Lang) 1998, 325 S., geb., ISBN 3-631-33450-8.*

Anlässlich der Fünfhundert-Jahr-Feier des Birgittenklosters Altomünster (besiedelt 1497) tagte in diesem einzigen heute bestehenden Birgittenkloster Deutschlands ein internationaler Kongreß, dessen Referate hier vorgelegt sind. Die spezifischen Aspekte dieser Tagung, die eine Veröffentlichung der Beiträge rechtfertigen, waren zum einen die Geschichte des Ordens in der Frühen Neuzeit, während sonst meist dessen mittelalterliche Geschichte interessiert hat, zum anderen die Sicht auf den Gesamtorden in Europa, von Spanien bis Polen, was interessante Vergleiche ermöglicht. Diese selbst sind hier noch nicht unternommen, wie überhaupt die Einzelbeiträge im Mittelpunkt stehen; es finden sich aber zum Teil interessante Dokumente, Klosterlisten und einmal auch eine Karte: schade, daß sich der Gesamtband der Klosterübersichten und Karten (für die doch nicht allzu große Zahl der Konvente) enthalten hat.

Die Einzelbeiträge umfassen das Schicksal des Mutterklosters Vadstena (A. Hårdelin, 37–62), die in Bayern gelegenen Klöster Altomünster (W. Liebhart, 109–116 und 237–260), Gnadenberg und Maihingen (M. Weitlauff, 117–145), frühneuzeitliche Klostergründungen in der Erzdi-

özese Köln (E. Strang, 167–187), in den katholisch gebliebenen südlichen Niederlanden (U. Sander Olsen, 189–236), in Italien (T. Nyberg, 63–77), in Polen (M. Borkowska, 261–291) und Spanien (G. Ericsson, 293–307). Einige Übersichtsbeiträge betreffen den Orden am Ende des Mittelalters (T. Nyberg, 13–36) und in der Zeit nach dem Trienter Konzil (A. Landersdorfer, 147–166), ein sehr spannender Aufsatz, fast wie ein Thriller (87), schildert das überaus ereignisreiche und tragische Schicksal des englischen Konvents Syon, der bis nach Portugal verschlagen wurde und erst 1861 nach England zurückkehren konnte (A. Hutchinson, 79–107). Die Autoren des Bandes gehören vielfach zu den besten Kennern der Materie. Die Beiträge, ein Teil in englischer Sprache, reichen von eher locker und persönlich informierenden über Zusammenfassungen früherer Publikationen bis zu bedeutenden Originalarbeiten.

Einige Bereiche seien angesprochen, die von den Autoren immer wieder, zumindest für ihren Bereich, beobachtet und untersucht werden. Zuerst die Reformation, die ja schon recht bald die Blüte der spätmittelalterlichen Klöster in Gefahr brachte oder vernichtete. Hier sind vor allem die Klöster Gnadenberg und Maihingen eingehend abgehandelt, Altomünster – trotz Ökolampads Klustereintritt und -austritt – nur am Rande. Angesichts der überaus vielgestaltigen Reformationsereignisse von Schweden bis Polen böte sich gerade hier ein Vergleich an, für den der Band auch schon viel Material zusammenträgt. Weitgehend ausgeführt ist dagegen die Auseinandersetzung um die „Doppelkloster“-Frage. Da das Konzil von Trient keine Doppelklöster mehr dulden wollte, gab es entweder die Möglichkeit, nur Klöster für Frauen oder Männer zu gründen („Neue Birgitten“), oder die tradierten Konvente eben nicht als Doppelklöster zu verstehen („Alter Orden“), wobei nicht nur damals zwischen beiden Zweigen eine Einigung unmöglich war (162 ff.), sondern man den Eindruck hat, daß auch heute noch die „Neuen Birgitten“ der Verteidigung bedürfen (z.B. 194; hier ist auch deren spezifische Reglementwicklung erörtert, mit instruktiven Anhängen, 227 ff.). Birgittenorden und Konzil von Trient ist jedenfalls ein durchgehendes Thema des Buches. Mehrfache Hinweise gibt es auch auf die Versuche zur Kongregationsbildung, die ja ein besonderes Anliegen dieser Zeit waren; leider wird gerade hier nicht über den Zaun des eigenen Ordens hinausgeblickt. Nur ansatz-

weise ist, offenbar aus Mangel an Quellen, die innere Entwicklung der Klöster, besonders Frömmigkeit und Wissenschaft, thematisiert, in den Arbeiten von Nyberg (27 ff., 71 ff.), Härdelin (55 ff.), Liebhart (246 ff.; hier auch die Edition einer interessanten Visitationsurkunde von 1618, 254 ff.) und Borkowska (274 ff.).

Der letztgenannte Beitrag verdient meines Erachtens besondere Aufmerksamkeit. Der Autorin gelingt es nicht nur, ihren Aufsatz über die Klöster in Polen („The new wave: post-Tridentine Birgittine Foundations in Poland: their Origin and History“) äußerst spannend aufgrund von Originalquellen zu entwickeln, sie zieht auch weite geschichtliche Linien in Politik und Religion; insbesondere kann sie zeigen, daß die Klöster Polens, trotz ihrer Gründung erst nach der Reformation, gegenüber den Trienter Entwicklungen ganz im Geist des Spätmittelalters verharren, wobei sie beide Ideale, dem vor und dem nach Trient, Gerechtigkeit widerfahren läßt. Bei diesem Beitrag findet sich auch ein höchst informativer Anhang mit Daten und Forschungsstand zu den einzelnen Klöstern (immerhin neun) in Polen.

Insgesamt stellt der Band einen Querschnitt des gegenwärtigen Bearbeitungsstandes für das Thema dar, für das Kirchen- und Ordensgeschichte Herausgeber und Autoren dankbar sein können.

München

Walter Ziegler

*Willigis Eckermann – Achim Krümmel: Johann Alfons Abert (1840–1905). Ein unbekannter Augustinusübersetzer aus dem 19. Jahrhundert (= Cassiciacum 43,3). Würzburg (Augustinus Verlag) 1993, 241 S., kt., ISBN 3-7613-0170.*

Die Fragestellung lautet: Wie ist Abert zu der außergewöhnlichen Übersetzungsleistung vieler Werke Augustins ins Deutsche gekommen und wodurch wurde er dazu befähigt? Die Antwort erfolgt mit einer Biographie, die Kindheit, Studienzeit und den Weg zum Priestertum mit den Aufgaben eines Gymnasialprofessors, besonders während des Kulturkampfes (1869–1882) schildern. Der Lebensweg Aberts wird durch neue, bisher nicht bekannte Archivalien gesichert. Eine lückenlose Biographie war nicht möglich, weil ein Personalakt des Kultusministeriums (MK 3194) durch die Kriegsläufe des 2. Weltkriegs vernichtet wurde. In etwa wird dieser Verlust durch neue Fun-

de aufgewogen, so daß die Hauptlinien seines Lebens nachzuzeichnen waren.

Die Umriss der Gestalt Aberts heben sich klar vom zeitgeschichtlichen Hintergrund ab. Im einzelnen werden die Jahre leidvoller Prüfung und innerer Zurückgezogenheit im Kloster Münsterstadt S. 87–108 vorgetragen, die sich Abert wohl selbst zuzuschreiben hatte, weil er als Sonderling und Neokonformist mit einem Hang zur Pseudomystik auffiel. Dies zeigt sich nach der Schilderung eines ehemaligen Schülers in der sehr individuell gestalteten Feier der Eucharistie, die dem Subjektivismus freien Lauf ließ.

Abert steht in der Tradition der Selbstdenker, die ihn zu einer eigenständigen Haltung führte. Mit seinen Darstellungen über Augustinus betrat Abert theologisches Neuland. Bei ihm läßt sich der Vorgang einer Augustinus-Rezeption im 19. Jahrhundert an seiner Person und an seiner Geschichte erkennen. Dieser Rezeptionsvorgang ist im individuellen Lebensweg Aberts zu sehen, der ganz von Augustinus her bestimmt und auf Augustinus hin ausgerichtet war. Seine Augustinus-Rezeption ist in dem Bestreben Aberts zu erblicken, augustinisches Geist in sich aufzunehmen und mittels seiner Übersetzungen und Kommentierungen im Gymnasialunterricht jungen Menschen vorzustellen und zu erläutern. Insgesamt ist seine Arbeit an Augustinus ein Muster dilettantischer Begeisterung, ein Zeugnis von Augustinus-Rezeption, die auf derselben Linie wie die derzeit betriebene Erforschung der Antiken-Rezeption im selben Zeitraum angesiedelt ist.

Es wird die Frage beantwortet, wie hat ein begeisterter Schulmann im 19. Jahrhundert in seinem Einflußbereich Augustinus vorgestellt, eine Detailfrage, die in dem Werk unter Beifügen zahlreicher Fotos abgehandelt wird.

Augsburg

Wilhelm Gessel

*Vormärz und Revolution von 1848 in Berlin und Brandenburg. Von Protestantischer Geistlichkeit, bürgerlicher Moderne und sozialer Not. Herausgegeben im Auftrag des Konsistoriums der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg von Jürgen Stenzel (Archivbericht Nr. 11 / Jahrgang 6), Berlin 1999 (ISSN 0945-5175).*

Im Mittelpunkt des jüngsten, von Jürgen Stenzel herausgegebenen Archivberichtes der Berlin-Brandenburgischen

Landeskirche steht das politische Engagement protestantischer Geistlicher während der Revolutionsjahre 1848 und 1849. Der voluminöse, fast im Stil eines Jahrbuches angelegte Band enthält eine Reihe materialreicher Monographien, dazu mehrere Archiv-Übersichten zum Thema sowie Projektberichte von laufenden Arbeiten.

Der Berliner Privatdozent Rüdiger Hachtmann, Verfasser des Standardwerkes „Berlin 1848“ (Bonn 1997), untersucht in einer profunden Studie die Schwierigkeiten der protestantischen Geistlichkeit im Umgang mit der bürgerlichen Moderne. Er geht dabei den Gründen für die eigentümlich gehemmte politische Tätigkeit evangelischer Pfarrer im Vormärz und im Revolutionsjahr 1848 nach. Andreas Reich stellt in seiner Untersuchung als besonders exponierte Vertreter des kirchlichen Liberalismus die Schleiermacher-Schüler Ludwig Jonas und Adolf Sydow vor. Zwar sind zu Jonas im vergangenen Jahr einige Publikationen erschienen, doch wird in der hier vorgelegten Studie sein kirchenpolitisches Engagement in bisher umfassendster Weise nachgezeichnet. Gerade Jonas repräsentiert in seinem kirchenpolitischen und politischen Einsatz – er war 1848 Mitglied der Preußischen Nationalversammlung – die Zielsetzung der liberalen Kirchenreformer in den 1840er und fünfziger Jahren. Weitere Studien sind Bruno Bauer und seiner Auseinandersetzung mit der Charlottenburger Reaktion, Johann Hinrich Wicherns ablehnender Haltung gegenüber den revolutionären Vorgängen 1848/49 und dem Diakonissenhaus Bethanien, einem „Hort des Pietismus“, wo nach dem 18. März 1848 zahlreiche Opfer der Kämpfe medizinisch versorgt wurden, gewidmet. Einige Archivberichte stellen zudem interessante Dokumente zur Revolutionsgeschichte aus der kirchlichen Friedhofsverwaltung und der Armen-Akte einer Berliner Stadtgemeinde vor.

Der Band gibt schließlich, ergänzend zu den Beiträgen zum Hauptthema, eine Reihe von Einblicken in die vielfältige kirchliche Archivarbeit in Berlin und Brandenburg. Unter anderem stellt der Leiter des Oncken-Archivs in Elstal die Bestände zur Geschichte der baptistischen Religionsgemeinschaft vor. Es wird über den Kirchlichen Zentralkatalog, dessen Bearbeitung 1996 endgültig eingestellt wurde und dessen Bestände sich jetzt im Evangelischen Zentralarchiv (Berlin) befinden, sowie über Archiv und Bibliothek der Landesgeschichtlichen Vereinigung für die Mark

Brandenburg berichtet. Zum Thema zurück führt ein Bericht des Direktors des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, Klaus Neitmann, über die Auswirkungen der Berliner Revolutionsereignisse auf die Brandenburgischen Provinzstädte.

Die Beiträge des Bandes machen deutlich, daß die revolutionären Vorgänge vom März 1848, die die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnungsverhältnisse erheblich ins Wanken brachten, in kirchlichen Kreisen weithin abgelehnt wurden. Die protestantische Pfarrerschaft hielt sich in der Regel mit Äußerungen zu den Zielen der Aufständischen zurück. Auch das Verhältnis der liberalen Kirchenreformer zur Revolutionsbewegung blieb ambivalent. Zudem bestand gerade im kirchlichen Liberalismus eine erhebliche Diskrepanz zwischen der anspruchsvollen kirchenpolitischen Programmatik und dem praktischen kirchenpolitischen Handlungskonzept. Diese Diskrepanz wurde zwar von einzelnen beteiligten Personen, etwa dem erwähnten Ludwig Jonas, bereits als solche erkannt, doch gelang ihre Überwindung nicht. Erst mit der Gründung des Protestantenvereins im Jahre 1863 wurde die organisatorische Grundlage für eine offensive liberale Kirchenpolitik gelegt. Erst seither konnten die Forderungen nach einer kirchlichen Verwaltungsselbständigkeit oder einer regulären Kirchenverfassung mit dem erforderlichen Nachdruck vorgebracht werden.

Kiel

Matthias Wolfes

*Renate Zitt: Zwischen Innerer Mission und staatlicher Sozialpolitik.* Der protestantische Sozialreformer Theodor Lohmann (1831–1905). Eine Studie zum sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert. (= Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 10), Heidelberg (Universitätsverlag C. Winter) 1997, 543 S., kt., ISBN 3-8253-7065-8.

Der dem hannoverschen Luthertum entstammende und 1871 als Referent in das preußische Handelsministerium nach Berlin berufene Theodor Lohmann gilt als zentrale Gestalt der protestantischen Sozialreform im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Seine Bedeutung haben zuletzt Florian Tennstedt (1994 u. 1997), Lothar Machtan (1995) und Hans Otte (1993 und 1997) gewürdigt; Günter Brakelmann bezeichnete ihn 1994 pointiert als sozialre-

formerische „Speerspitze der Kirche in der Welt“, sofern seine Konzepte und Ideen auf die staatliche Sozialgesetzgebung und die kirchlichen Bemühungen um die Soziale Frage vornehmlich seit 1880 stark eingewirkt haben.

Die VfIn. zeichnet L.'s Leben und Wirken anhand von zahlreichen Archivalia und unter Berücksichtigung der sorgfältig bibliographierten Quellen und Sekundärliteratur nach. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem Briefwechsel mit L.'s Vetter, dem Journalisten Ernst Friedrich Wyneken, mit dem L. viele der ihn bewegenden Fragen besprach. Nach einer ausführlichen Einleitung (15–51) werden zunächst die frühen „biographischen Prägungen“ behandelt (52–148). L.'s sozialpolitisches Wirken 1871–1884 in der Aufbruchphase der staatlichen Sozialpolitik (149–299), seine späteren Wirkungen (300–420) werden dargestellt, bevor abschließend das ausgewertete Material summierend beurteilt wird (421–449). Der Anhang (450–543) enthält neben einem umfassenden Quellen- und Literaturverzeichnis eine Übersicht zur Biographie, Photographien L.'s und seiner Familie sowie ein Personenregister.

Der aus dem hannoverschen Winsen a.d. Aller stammende L. studierte in Göttingen vornehmlich beim Juristen Emil Hermann, der stark von der Rechtsphilosophie Friedrich Julius Stahls geprägt war. Zu dessen Option eines „christlichen Staates“ hat sich auch L. bekannt. Im lutherisch-konservativen Milieu der Burschenschaft „Germania“ und im Göttinger Verein für Innere Mission formieren sich Ansätze seiner sozialreformerischen Ideale. Prägende Anregungen verdankte L. der Gesellschaftstheorie und den Publikationen des Juristen Lorenz von Stein, durch die er mit den Schriften der französischen Frühsozialisten bekannt wurde, aber auch den Schriften Victor Aimé Hubers. Dessen Forderung einer notwendig freiwilligen Selbsthilfe und Assoziationsbildung der Arbeiter hat L. übernommen und lebenslang vertreten.

L. hat bereits neben seiner Verwaltungstätigkeit als Kirchenjurist in Hannover, die er 1859 als Assessor in Hameln aufnahm, gelegentlich anonyme Schriften veröffentlicht, mit denen er zu aktuellen politischen Debatten Stellung nahm. Er äußerte sich etwa zur Frage der Volksschulverwaltung (1868), aber auch zu den Entscheidungen der ersten hannoverschen Landessynode (1869), als deren Generalsekretär er fungierte. In den bewegten Jahren nach 1866 formierte sich in

Hannover die „orthodoxe kleine, aber mächtige Partei“ des konfessionellen Luthertums (Lohmann an Friedrichs, Sept. 1869). In ihr fand L. Gesinnungsgenossen in L. A. Petri, K. Lichtenberg, R. Friedrichs und G. Uhlhorn, die auf der Synode die „Brüel'schen Anträge“ einbrachten. Sie zielten auf eine größere Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und waren von tiefen Ressentiments gegen die preußische Annexionspolitik und die „prinzipienlose Politik“ des preußischen Ministerpräsidenten genährt. Wegen seines „engen Anschlusses an die religiöse und politische Richtung des in Schroffheit verharrenden Theiles der lutherischen Geistlichkeit der Provinz“ erschien L. für eine weitere Verwaltungstätigkeit in der neupreußischen Provinz Hannover untragbar (141). Er wurde wie andere hannoversche Beamte zwangsweise nach Altpreußen versetzt, zunächst 1870 nach Minden. Im Jahr der Reichsgründung 1871 gelangte L. in die Gewerbeabteilung des preußischen Handelsministeriums in Berlin, wo er mit den anstehenden Entscheidungen zur Arbeiterbewegung befaßt wurde.

Die in den 1870er Jahren entwickelten Konzeptionen und Handlungsstrategien, die auf die spätere staatliche Sozialgesetzgebung einwirkten, hat L. maßgeblich entworfen: Er avancierte „zum wichtigsten sozialpolitischen Referenten im preußischen Handelsministerium im Bereich der gewerblichen Arbeiterfrage“ (153). Bismarck war vor allem durch den sozialkonservativen Gründer und Redakteur der Kreuzzeitung Hermann Wagener für die Soziale Frage sensibilisiert worden. L. begriff diese ähnlich wie Wagener als eine umfassende gesellschaftspolitische „Culturfrage“, als Aspekt einer reformerischen Politik, die weiter ausgreife als über Konzepte zur Arbeitsschutzgesetzgebung. Die von Bismarck betriebene repressive Arbeiterpolitik, die etwa in der „Kontraktbruchvorlage“ von 1873 Streiks unter massive Strafen stellte, hat L. in anonymen Stellungnahmen in den Deutschen Blättern scharf kritisiert – unbeschadet der Tatsache, daß er sie mit entworfen und in der Reichstagskommission zu vertreten hatte. L. befürwortete das emanzipatorische Prinzip einer staatsbürgerlichen Gesellschaft, die auch den Arbeitern ein gleiches Recht der freien Persönlichkeitsentfaltung zugestehen und ihnen Möglichkeiten der Selbstorganisation und Selbsthilfe einräumen müsse. Entsprechend plädierte er für „möglichst geringe Beschränkung der Koalitionsfreiheit, frei-

heitliches Vereinsrecht, Bildung von Berufsverbänden mit praktischen Aufgaben und die Bildung von Arbeiterausschüssen und Arbeiterkammern“ (166).

In der Ära der Sozialgesetzgebung, die den Impuls der Kaiserlichen Botschaften von 1881 und 1883 aufnahm, war Bismarck für diese Ziele nicht zu gewinnen. Zwar wurde L. wurde in das Reichsamt des Inneren überstellt und war als Vortragender Rat in der Abteilung für wirtschaftliche Gesetzgebung bald der engste sozialpolitische Mitarbeiter des Ministerpräsidenten. Doch über den Beratungen zur 2. Unfallversicherungsvorlage, die L. maßgeblich ausgearbeitet hatte, erfolgte am 27. 9. 1883 schließlich der Bruch; als Bismarck seinen Vorgaben nicht folgte, verzichtete L. auf eine weitere Mitwirkung in der Versicherungsgesetzgebung (204). Nachdem die dritte Unfallversicherungsvorlage schließlich am 6. Juli 1884 im Reichstag angenommen wurde, anerkannte L. zwar diese „Frucht des meisterhaften Schachspiels des Fürsten“, die er gleichwohl in der Sache heftig kritisierte: „Alles was ... von Freiwilligkeit und Selbstverwaltung im Entwurf steht, ist wesenslose Dekoration“ (206 f.). Die VfIn. zeigt, daß in diesen Ursprüngen staatlicher Sozialgesetzgebung zwei verschiedene und offenbar nicht zu vermittelnde sozialreformerische Konzepte aufeinandertrafen. Bismarck hat die Option des paternalistischen Wohlfahrtsstaates gegen das auf dem genossenschaftlichen Freiwilligkeitsprinzip aufbauende Konzept L.'s durchgesetzt: Das repressive Sozialistengesetz von 1878 sollte von einer den Arbeitern zugewandten, christlich begründeten, staatlichen Fürsorge flankiert werden. L. hat früh erkannt, daß damit eine folgeträchtige Weichenstellung vorgenommen war, die eine problematische Begehrlichkeit auf seiten der Fürsorgebedürftigen wecken mußte und notwendig ein Finanzierungsproblem zur Folge haben werde.

Die sozialreformerischen Impulse L.'s entfaltete dieser seit 1880 auch durch seine Mitwirkung im von Wichern begründeten Central-Ausschuß für Innere Mission. Vor allem die wirkungsträchtige Denkschrift des CA über „Die Aufgabe der Kirche und ihrer inneren Mission gegenüber den wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart“ (1884) hat er wesentlich selbst formuliert. Mit ihr hat er wertvolle Anregungen gegeben, die etwa von Friedrich Naumann sowie seit 1890 auf den Evangelisch-Sozialen Kongressen aufgenommen wurden,

aber auch zu einer „Neuorientierung der Inneren Mission gegenüber der Sozialen Frage“ geführt haben (279). Vielleicht läßt sich die Bedeutung dieser Programmschrift, wie die VfIn. nahelegt, am ehesten mit der Enzyklika „Rerum Novarum“ Leo XIII. von 1891 verglichen. Aber auch hier mußte L. feststellen, daß die Intention seines ebenso prinzipientreuen wie detaillierten sozialreformerischen Programms nicht überall den Wirkungen entsprach. Bismarck hat die Initiativen zur weitergehenden Arbeiterschutzgesetzgebung, zur Beschränkung der Frauenarbeit und der Sonntagsarbeit politisch blockiert. Zu anderen Christlich-Sozialen, etwa zur Agitation Adolf Stoeckers, aber auch zum Konzept Gerhard Uhlhorns jedenfalls stand L. bei aller grundsätzlichen Verbundenheit durchaus distanziert.

Zwar wurde L. nach der sozialpolitischen Kursänderung in der „Ära Stumm“ 1894 noch zum Vorsitzenden der Kommission für Arbeiterstatistik berufen, wovon er aber 1897 zurücktrat, weil der sozialreformerische Impetus offenkundig verebbt war. Den EOK-Erlass von 1895, der den Pastoren sozialpolitische Zurückhaltung auferlegte, hat L. als „jämmerliche und dabei so unglaublich unkluge Haltung der Kirchenbehörden“ kritisiert (Februar 1896 an E. F. Wyneken, 408). Immerhin verließ die Universität Kiel ihm 1901 auf Betreiben des Praktischen Theologen Otto Baumgarten die Ehrendoktorwürde. Baumgarten selbst bekannte, daß er neben Wichern und den englischen Sozialreformern auch Lohmann wichtige Anregungen verdanke. So wirkten die Ideen und Konzepte L.'s fort, auch wenn ihre weitsichtige und konzeptionelle Reife nicht von einer entsprechenden politischen Durchsetzungskraft begleitet war.

Die fleißige und sorgfältige Studie zeigt viele neue Aspekte dieses Lebenswerkes – etwa auch L.'s Briefwechsel mit L. v. Stein in den Jahren 1878 und 1882 (226 f.). Bei der geeigneten Lektüre bereiten Längen und Wiederholungen allerdings einige Mühe. Die vorgenommenen Vergleiche von L.'s Konzept mit dem des katholischen Sozialreformers Freiherr v. Hertling (216 ff.), anderen protestantischen Optionen, aber auch mit der päpstlichen Enzyklika von 1891 sowie die Darstellung der CA-Denkschrift von 1884 wünscht man sich knapper, pointierter und präziser. Vermißt wird die Berücksichtigung der Arbeiten G. Besiers für das Profil des hannoverschen Konfessionalismus in den Entwicklungen nach 1866. Eine detailliertere Analyse von L.'s Haltung zur Kul-

turkampfgesetzgebung (157–159) hätte vielleicht auch die interessante kultursoziale Option L.'s an anderen Aspekten deutlicher konturiert, der seine konfessionelle Prägung mit Aspekten eines offenen, emanzipatorischen Gesellschaftsbildes verband. Lohnend wäre ein Vergleich mit den Aufsätzen Hermann Wageners in der AELKZ seit 1881 gewesen, der nach seinem Rücktritt 1873 die von ihm angeregte sozialpolitische Gesetzgebung Bismarcks in der lutherischen Kirchenzeitung anonym begleitet und kritisiert hat und darin manche positionellen Affinitäten zu L. zeigt. Gleichwohl gebührt Renate Zitt das nicht zu schmälernde Verdienst, Ideen, Initiativen und Wirkungen, aber auch die Grenzen dieses bedeutenden protestantischen Sozialreformers detailliert, differenziert und nachdenklich aufgearbeitet zu haben, dessen Konzepte und Anregungen weiterhin Interesse verdienen.

Aachen/Hamburg Uwe Rieske-Braun

Lehmann, Hartmut: *Protestantische Welt-sichten* (= Sammlung Vandenhoeck), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1998, 207 S., kart., ISBN 3-525-01373-6.

Der Sammelband bietet exemplarische Beschreibungen der Transformationen und Variationen protestantischer Welt-sicht vom 17. bis ins 20. Jahrhundert, wobei der Titelbegriff „Welt-sicht“ den Lebensstil bezeichnen soll, der für das jeweilige Frömmigkeitsverhalten und die geistigen und politischen Orientierungsmuster bestimmend ist. In mentalitätsgeschichtlicher Perspektive werden zunächst die Gestaltungsformen protestantischer Lebenswelten erörtert, wie sie sich im Pietismus in Reaktion auf die Antagonismen des konfessionalistischen Zeitalters und in kritischem und konstruktivem Zusammenhang mit aufklärerischen Konzepten christlicher Lebensführung und Weltgestaltung entwickelt haben (I. Horizonte pietistischer Lebenswelten; II. Probleme einer Sozialgeschichte der Frommen im Zeitalter der Aufklärung, gezeigt am Beispiel von Matthias Claudius). Dem Neopietismus der Erweckungsbewegung und deren soziokulturellem Kontext sowie der ambivalenten Beurteilung von Claus Harms sind zwei der folgenden Studien gewidmet (IV. Zwischen Erweckungsbewegung und Neorthodoxie. Anmerkungen zur Beurteilung von Claus Harms; V. Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Um-

feld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung). Ein Text (III.) zum politischen Widerstand gegen die Einführung des neuen Gesangbuches von 1791 in Württemberg ist beigegeben. Schließlich werden Luthers Stilisierung zum nationalen Heros im 19. Jahrhundert, sein Mißbrauch als Kronzeuge Hitlers in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts und schließlich die Diskussion seiner historischen Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg erörtert (VI. Das Lutherjubiläum 1883; VII. Hitlers evangelische Wähler; VIII. Luther als Kronzeuge für Hitler. Anmerkungen zu Otto Scheels Lutherverständnis in den 1930er Jahren; IX. Katastrophe und Kontinuität. Die Diskussion über Martin Luthers historische Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg). Ein Verzeichnis der ersten Druckorte und ein Personenregister sind angefügt.

München

Gunther Wenz

„Die Entscheidung konnte mir niemand abnehmen...“ *Dokumente zu Widerstand und Verfolgung des evangelischen Kirchenjuristen Martin Gauger (1905–1941)*. Bearb. u. eingel. v. Boris Böhm (= Lebenszeugnisse-Leidenwege, hrg. v. N. Haase u. K.-D. Müller; in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung, TU Dresden, Heft 5), Dresden 1997, 92 S., ISBN 3-9805527-4-8 – (beziehbar bei d. Stiftung Sächsische Gedenkstätten zur Erinnerung an die Opfer politischer Gewaltherrschaft, Altenzeller Str. 19, 01069 Dresden).

Dieses erst Ende 1998 erschienene Buch enthält neben der bislang vollständigsten Biographie Martin Gaugers unveröffentlichte Dokumente aus der NS-Zeit. Sie zeigen die unter Juristen bzw. Beamten dieser Zeit ungewöhnliche Weigerung, den unmittelbar nach dem Röhm-Putsch 1934 verlangten Eid auf den Führer zu leisten. Nach der aus Gewissensgründen auf eigenen Wunsch hin beendeten Tätigkeit als Staatsanwalt setzt sich Gauger, bevor er eine andere Arbeit findet, mit dem aktuellen Thema „Bekennnis und Kirchenregiment“ auseinander. In der Schrift, die kurz nach der Veröffentlichung verboten wird, macht er deutlich, daß unter den neuen Bedingungen nach 1933 die Vereinigung der sogenannten Deutschen Christen nicht dem christli-

chen Bekenntnis entspricht. Aus der Unvereinbarkeit von totalitärer Diktatur und Christentum leitet er die Notwendigkeit zum Widerstand sowohl gegen das Müllersche Kirchenregiment als auch gegen den NS-Staat ab. 1935 ergreift Gauger die Gelegenheit, als Jurist der Bekennenden Kirche in Berlin zu arbeiten, und sieht sich nun in der schwierigen Aufgabe, zwischen den wenig und den gar nicht kooperierenden kirchlichen Vertretern und Organisationen und den nationalsozialistischen Funktionären so zu vermitteln, daß der Kirche ein möglichst großer Rest an Autonomie erhalten bleibt. Dies gelingt ihm immer weniger. Als sich 1939 der gemäßigte Flügel der lutherischen Bekenntnisgemeinschaften, der sog. Lutherrat, dem NS-Staat unterwirft, verliert er jedes Vertrauen in kirchliche Repräsentanten und sieht sich von beiden Flügeln der Bekennenden Kirche im Stich gelassen. Den Lutheranern gilt er als zu radikal und den Dahlemer um Martin Niemöller ist er nicht radikal genug. Die so entstandene Distanz und Isolation mag ein Grund dafür sein, warum eine Auseinandersetzung mit Gaugers bemerkenswerten Arbeiten, z.B. im Calwer Kirchenlexikon von 1937 und 1941 über evangelisch-kirchliche Gesetzgebung, Konsistorialverfassung und über Notwehr, Notstand, Selbsthilfe nach deutschem Recht, bis heute fehlt. – Wegen vieler Hausdurchsuchungen und Beschlagnahmen von Material versteckt sich Gauger seit 1938. Er rechnet täglich mit seiner Festnahme. Nach Kriegsbeginn wird er auf der Flucht nach England in Holland von einmarschierenden Deutschen angeschlossen, gefangen genommen, immer wieder verhört und schließlich im KZ Buchenwald inhaftiert. Der Historiker B. Böhm weist nach, daß Gauger nicht im KZ Buchenwald umgebracht worden ist, sondern in der Anstalt Sonnenstein nordwestlich von Dresden, wohin er mit vielen anderen politischen Gefangenen transportiert wurde. – Die erstmals veröffentlichten Protokolle und Briefe der letzten beiden Jahre dokumentieren Gaugers Ansichten über Kirche und NS-Staat in klarer und sachlicher Entscheidung, die auch seine früheren Schriften auszeichnet. – Wünschenswert wäre, wenn diese primär geschichtlich orientierte Monographie von einem Rechtswissenschaftler ergänzt und vertieft werden könnte. Eine solche Arbeit könnte aus juristischer Sicht, z.B. anhand von Gaugers Unterscheidung von Verteidigungs- und Angriffskrieg, eine innere plausible Verbindung mit religiösen und

kirchengeschichtlichen wie ethischen Fragen zeigen. Schließlich war Gauger kein Theologe, sondern in erster Linie Jurist, der manchmal politisch und aufgrund seines Studiums an der Londoner School of Economics (1928) ökonomisch argumentiert.

Berlin

Wilhelm Scharf

*Nethöfel, Wolfgang/Tiedemann, Paul: Internet für Theologen: eine praxisorientierte Einführung, Darmstadt (Primus Verlag) 1999, XIII, 152 S., kart., ISBN 3-89678-110-3.*

„Das Internet ist ein Netzwerk aus zahlreichen Computern, das es erlaubt, die Informationen, die auf allen diesen Rechnern gespeichert sind, jedem zugänglich zu machen, der Zugang zu diesem Netzwerk hat“ (3). Neben Juristen, Historikern und anderen Geisteswissenschaftlern eröffnen sich mit ihm auch für Theologen „dieselben neuen Informations-, Kommunikations- und Organisationsmöglichkeiten“, aber auch „Risiken der Über- und Desinformation, neuer Informationsmonopole und Ausschlüsse wie in anderen Geisteswissenschaften auch“ (XI). So nüchtern und selbstkritisch gibt sich die vorliegende Einführung, die inzwischen auch von der „Wissenschaftlichen Buchgesellschaft“, Darmstadt, angeboten wird und die jedem, der auf dem weiten und vielschichtigen Feld der Theologie arbeitet, mit gutem Gewissen empfohlen werden kann. Daß in Teil II, „Wichtige Adressen für Theologen“ (43–115), nur ein Bruchteil von Daten angeboten wird, die wichtig und nützlich sein können, dürfte jedem Benutzer sehr rasch einleuchten, weil sich das Angebot täglich vergrößert und das Angebot ständig weiter ausdifferenziert (der Abschnitt über Kirchengeschichte, 83–86, kann nur einige wenige und willkürlich herausgegriffene Beispiele nennen. Teil I: „Einführung in das Internet“ (3–42), gibt eine knappe, aber durchaus praxisnahe Einführung. – Aufgrund der thematischen Ausrichtung (für Theologen) werden die wichtigsten allgemeinen Suchmaschinen erst unter Punkt 14 (111f.) aufgelistet. Die Schnellebigkeit des Internets erfordert, daß man stets mit Veränderungen rechnen muß. Gerade deswegen können die Adressen für Einsteiger sehr hilfreich sein. Zudem weist Vf. im Anhang seines Buches darauf hin, daß unter seiner „Homepage“ eine aktualisierte Fassung der „Link“-Listen aus Teil II zu

finden ist (142). – Teil III (119–135) bietet Hilfestellungen bei der Erstellung einer eigenen Homepage. Der Leser erfährt eine Menge Hintergrundwissen, das für Leute, die im Umgang mit Software und Hardware vertraut sind, wohl leicht verständlich ist. Es dürfte aber hilfreich sein, sich parallel zu den Erläuterungen eine Homepage aus dem Netz herunterzuladen, um daran nachzuvollziehen, was Vfl. zu vermitteln versucht. – Die Möglichkeiten des Mediums Internet sind dabei, die Struktur der nationalen und internationalen Wissenschaft nachhaltig zu verändern. Vor

diesem Hintergrund bietet das Buch eine kurze und übersichtliche Einführung in Aufbau, Möglichkeiten und Probleme dieses neuen Mediums, sowie eine Menge nützlicher Hinweise zur weiteren Vertiefung des Erlernten. Für viele dürfte es nicht leicht sein, sich an die neue Sprache zu gewöhnen. Dazu erschien es sinnvoll, das Glossar am Ende des Buches zu erweitern (vgl. auch die Begriffe, die in Teil III verwendet und erläutert werden, z.B. „Tag“, „Default-Datei“ u.a.).

Marburg

Wolfgang Bienert

## Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

- Bienert, W. A.; Kühneweg U. (Hrsg.): *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts*, (= Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium; Bd. 137) Leuven (Peeters) 1999, XXV + 848 S., Kt., ISBN: 90-429-0680-4.
- Brecht, Martin; Zwink, Eberhard (Hrsg.): *Eine glossierte Vulgata aus dem Umkreis Martin Luthers*, (= Vestigia bibliae 21) Bern u.a. (Peter Lang) 1999, 407 S., Geb., ISBN: 3-906762-86-6.
- Felten, Franz J.; Jaspert, Nikolas (Hrsg.); unter Mitarbeit von Stephanie Haarländer: *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, (= Berliner Historische Studien; Bd. 31) Berlin (Duncker und Humblot) 1999, XX + 985 S., Geb., ISBN: 3-428-09965-6.
- Gilmont, Jean-François (Hrsg.): *The Reformation and the Book*, (= St. Andrews Studies in Reformation History) Aldershot (Ashgate) 1998, XXII + 498 S., Geb., ISBN: 1-85928-448-5.
- Oelke, Harry; Hanns Lilje. *Ein Lutheraner in der Weimarer Republik und im Kirchenkampf*, Stuttgart (Kohlhammer) 1999, 432 S., Kt., ISBN: 3-17-016104-0.
- Heil, Uta: *Athanasius von Alexandrien. De Sententia Dionysii*, (= Patristische Texte und Studien 52) Berlin; New York (de Gruyter) 1999, IX + 344 S., Geb., ISBN: 3-11-016520-1.
- Heinrich, Gerd (Hrsg.): *Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg*, Berlin (Wichern) 1999, 1104 S. + 181 Abbildungen, Geb., ISBN: 3-88981-045-4.
- Klingshirn, William E.; Vessey, Mark (Hrsg.): *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, Ann Arbor/ Michigan (The University of Michigan Press) 1999, XXV + 348 S., Geb., ISBN: 0-472-10997-9.
- Lane, Anthony N S : *John Calvin: Student of the Fathers*, Edinburgh (T&T Clark) 1999, XIV + 304 S., Kt., ISBN: 0-567-08694-1.
- Lau, Thomas: *Bürgerunruhen und Bürgerprozesse in den Reichsstädten Mühlhausen und Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, (= Freiburger Studien zur Frühen Neuzeit 4), Bern u.a. (Peter Lang) 1999, 575 S., Kt., ISBN: 3-906763-07-2.
- Löther, Andrea: *Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit*, (= Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit; Bd. 12) Köln, Weimar, Wien (Böhlau) 1999, X + 400 S., Geb., ISBN: 3-412-04799-6.
- Pietri, Charles; Pietri Luce (Hrsg.): *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2: Italie (313-604); Vol 1: A-K, Rom (École française de Rome)* 1999, XL + 1226 S., Geb., ISBN: 2-7283-0538-2.
- Schneider, Ulrich: *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken von Alexandria*, (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 73) Berlin; New York (de Gruyter) 1999, XV + 335 S., Geb., ISBN: 3-11-015904-X.
- Silomon, Anke: *"Schwerter zu Pflugscharen" und die DDR. Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekaden 1980 bis 1982*, (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 33), Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1999, XI + 398 S., Geb., ISBN: 3-525-55733-7.
- Sommerlechner, Andrea: *Stupor mundi? Kaiser Friedrich II und die mittelalterliche Geschichtsschreibung*, (= Publikationen des historischen Instituts beim österreichischen Kulturinstitut in Rom, 1. Abteilung: Abhandlungen; Bd. 11) Wien (Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1999, 660 S. + 24 Abbildungen, Kt., ISBN: 3-7001-2784-7.
- Thier, Sebastian: *Kirche bei Pelagius*, (= Patristische Texte und Studien 50) Berlin; New York (de Gruyter) 1999, IX + 358 S., Geb., ISBN: 3-11-016314-4.
- Zimmermann, Gunter: *Prediger der Freiheit. Andreas Osiander und der Nürnberger Rat 1522-1548*, (= Mannheimer Historische Forschungen 15) Mannheim (Palatium Verlag) 1999, 546 S., Kt., ISBN: 3-920671-33-3.

Hans-Jörg Nieden/Marcel Nieden (Hrsg.)

### **Praxis Pietatis**

Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag 1999. 288 Seiten. Fester Einband mit Fadenheftung  
DM 71,-/öS 518,-/sFr 64,50  
ISBN 3-17-015981-X

Im Zeichen der zu beobachtenden „Resakralisierung“ wird verstärkt die Frage nach „Evangelischer Spiritualität“, ihrer Traditionsbindung wie -verneinung, gestellt. Für die Rückbesinnung auf den 'Glaubensvollzug im Leben' gewinnt die vielfältige Frömmigkeitstheorie und -praxis der Frühen Neuzeit an Bedeutung. Die Beiträge des Bandes, die dem Zeitraum vom 15. bis zum 18. Jahrhundert gewidmet sind, wollen der historischen Bestandsaufnahme wie der notwendigen Traditionsvergewisserung dienen. Dabei wird die Thematik durch interdisziplinäre Zugänge erschlossen. Der Band zeigt die spezifischen Ausformungen evangelischer Frömmigkeit im Kontinuum von Spätmittelalter und Reformation und trägt damit zur aktuellen Diskussion um den Frömmigkeitsbegriff bei.

#### **Die Herausgeber:**

Dr. **Hans-Jörg Nieden** ist Lehrbeauftragter, Dr. **Marcel Nieden** ist Wissenschaftlicher Assistent an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.

Anselm Doering-Manteuffel  
Kurt Nowak (Hrsg.)

### **Religionspolitik in Deutschland**

Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart Martin Greschat zum 65. Geburtstag 1999. 280 Seiten. Fester Einband mit Fadenheftung  
DM 59,85/öS 437,-/sFr 54,-  
ISBN 3-17-015982-8

Zur Religionspolitik in Deutschland liegt bisher keine epochenübergreifende Darstellung vor. Aus Gründen historischer Ressortzuständigkeit verbleiben entsprechende Untersuchungen in aller Regel im Umkreis der jeweiligen historischen Epoche: des Konfessionellen Zeitalters, des Zeitalters des Absolutismus usw. Mit dem Brückenschlag von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart soll zum einen der Wandel der Verhältnisse sichtbar werden, innerhalb derer sich Motive und Konzeptionen der Religionspolitik bildeten und zu Entscheidungs- und Handlungsabläufen führten. Zum anderen soll der Veränderung der Herrschaftssysteme und -techniken selber Rechnung getragen werden, die in der Neuzeit und Moderne beschleunigte Phasen der Veränderung durchliefen.

#### **Die Herausgeber:**

Professor Dr. Anselm **Doering-Manteuffel** lehrt Neuere Geschichte und Zeitgeschichte an der Universität Tübingen. Professor Dr. Dr. **Kurt Nowak** lehrt Kirchengeschichte an der Universität Leipzig.

## **Kohlhammer**

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart · Tel. 0711/78 63 - 280





