



N12<517518221 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
R. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

Leol

Zeitschrift für Kirchengeschichte

112. Band 2001
Heft 1

TR

M2
4.7.50
2001

Gh 2554

Verlag W. Kohlhammer

20097

Z. 10

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Andreas Holzem, Erich Meuthen, Jochen-Christoph Kaiser, 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

112. Band (Vierte Folge XLX) Heft 1

Untersuchungen

Harm Klueting, „Wittenberger Katechismus“ (1571) und „Wittenberger Fragstücke (1571)	1
Frieder Ludwig, Zur „Verteidigung und Verbreitung des Glaubens“	44
Siegfried Raeder, Gedanken über die religiöse Bestimmung Deutschlands an der Wende zum 19. Jahrhundert bei Hölderlin, Novalis und Schleiermacher	65

Miszelle

Beate Köster, Probleme der Spener-Edition	87
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	97
Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft.	146

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2001 kostet im Abonnement DM 312,- zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 107,- 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 63-266, 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. – Wissenschaftl. Mitarbeiter Lic.theol. Klaus Unterburger M.A.

Es wird gebeten, Manuskripte möglichst als Diskettenausdrucke einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils 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.

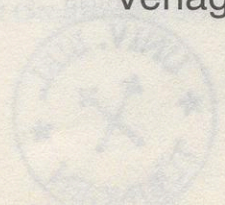
Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

cheol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

112. BAND 2001
VIERTE FOLGE XLX - 50

Verlag W. Kohlhammer



Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Andreas Holzem, Erich Meuthen, Jochen-Christoph Kaiser, 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

Peter C. Bloth, Adolf Harnacks Examenskatechese Dorpat 1872.....	355
Marc de Groote, Bemerkungen zum Entstehen des Kanons in der alten Kirche	372
Sven Grosse, Der Zorn Gottes. Überlegungen zu einem Thema der Theologie bei Tertullian, Laktanz und Origenes	147
Ernst Haiger, Königtum und Kirchenorganisation: Erzbistumsgründungen im Hochmittelalter.....	311
Harm Klüeting, „Wittenberger Katechismus“ (1571) und „Wittenberger Fragstücke“ (1571)	1
Beate Köster, Probleme der Spener-Edition	87
Volker Leppin, Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter	189
Frieder Ludwig, Zur „Verteidigung und Verbreitung des Glaubens“. Das Wirken der Jesuiten in Übersee und seine Rezeption in den konfessionellen Auseinandersetzungen Europas	44
Gisela Möncke, Johann Bethel von Spangenberg – ein gewesener Mönch	205
Andreas Müller, Die Rezeption der Kirchenväter beim Kronstädter Humanisten und Reformator Valentin Wagner	330
Barbara Müller, Zur hesychastischen Gebetsmethode der ägyptischen Wüstenväter.....	168
Siegfried Raeder, Gedanken über die religiöse Bestimmung Deutschlands an der Wende zum 19. Jahrhundert bei Hölderlin, Novalis und Schleiermacher	65
Knut Schäferdiek, Die Anfänge des Christentums bei den Goten und der sog. gotische Arianismus	295
Manfred Weitlauff, Staatskirchentum und Papstkirchentum im Widerstreit – Der schwierige Weg zur Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz im frühen 19. Jahrhundert	220
Karl Heinz zur Mühlen, Nachruf auf Heiko Augustinus Oberman	293

gh2554



Verzeichnis der besprochenen Werke

- Albert, Jürgen: Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern (1808–1881) (Martin Friedrich) S. 134
- Baum, Wilhelm (Hrg.) (unter Mitarbeit von Felix Kucher und Raimund Senoner): Engelbert von Admont. Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften (Manfred Heim) S. 405
- Berdjaev, Nikolaj A. – Wahrheit und Offenbarung: Prolegomena zu einer Kritik der Offenbarung (Wolfgang Dietrich) S. 140
- Blickle, Peter: Der Bauernkrieg (Harm Kluebing) S. 117
- Bodenstein, Walter: Der einfältige Glaube. Luthers Entwicklung von 1521 bis 1525 (Andreas Gößner) S. 408
- Borsje, Jacqueline: From Chaos to Enemy. Encounters with Monsters in Early Irish Texts (Jörg Ulrich) S. 107
- Borst, Arno: Die karolingische Kalenderreform (Achim Thomas Hack) S. 263
- Brohed, Ingmar (Hrg.): Kyrka och nationalism i Norden. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet (Ralph Tuchenhagen) S. 419
- Bülow, Vicco von: Otto Weber (1902–1966). Reformierter Theologe und Kirchenpolitiker (Eberhard Busch) S. 429
- Burandt, Christian Bogislav: Der eine Glaube zu allen Zeiten – Luthers Sicht der Geschichte (Michael Basse) 113
- Cancik, H. / Rüpke, J. (Hrg.): Römische Reichsreligion und Provinzialreligion (Richard Klein) S. 384
- Chytraeus, David: Kraichgau. De Creichgoia (Rudolf Keller) S. 273
- Clements, Keith: Faith on the Frontier. A Life of J. H. Oldham (Günther Gassmann) S. 437
- Comoth, Katharina: Hestia. Zur Bedeutung des mystischen ϵ (Epsilon) (Charles Kannengiesser) S. 261
- Diercks, G. F. (Hrg.): Cyprianus, Epistularium (= CChr.SL 3B, 3C, 3D) (Jörg Ulrich) S. 388
- Dörrie, Heinrich: Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus (Der Platonismus in der Antike, Bd. 1). – Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus (Der Platonismus in der Antike, Bd. 2) (Christoph Markschies) S. 98
- Drecoll, Volker Henning: Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition (Gottfried Seebaß) S. 416
- Duchhardt, Heinz (Hrg.) (in Verbindung mit Matthias Schnettger und Martin Vogt): Der Friede von Rijswijk 1697 (Wolf-Friedrich Schäufele) S. 421
- Dünnwald, Achim: Konfessionsstreit und Verfassungskonflikt (Harm Kluebing) S. 119
- Edwin, Robertson: Unshakeable Friend. George Bell and the German Churches (Günther Gaßmann) S. 287
- Ehmer, Hermann / Duncker, Christoph (Hrg.): Johann Friedrich Flattich. Briefe (Siegfried Raeder) S.126

- Ehmer, Hermann: Johann Friedrich Flattich. Der Schwäbische Salomo (Siegfried Raeder) S.124
- Étaix, R. (Hrg.): Gregorius Magnus. Homiliae in euangelia (Katharina Greschat) S. 262
- Felten, Franz J. / Jaspert, Nikolas (Hrg.) (unter Mitarbeit von Stephanie Haarländer): Vita Religiosa im Mittelalter. FS für Kaspar Elm (Martin Ohst) S. 395
- Fries, Lorenz: Chronik der Bischöfe von Würzburg 742–1495, hrg. von Ulrich Wagner und Walter Ziegler. Band III (Manfred Heim) S. 405
- Gilmont, Jean-François (Hrg.): The Reformation and the Book (Uwe Neddermeyer) S. 272
- Goez, Werner: Lebensbilder aus dem Mittelalter. Die Zeit der Ottonen, Salier und Staufer (Martina Hartmann) S. 395
- Greschat, Martin / Lottes, Günther (Hrg.): Luther in seiner Zeit. Persönlichkeit und Wirken des Reformators (Andreas Gößner) S. 410
- Gryczan, Uwe: Der Melanchthonschüler Hermann Wilken (Witekind) und die Neuenrader Kirchenordnung von 1564 (Harm Klüeting) S. 118
- Heinrich, Gerd (Hrg.): Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg (Joachim Rogge †) S. 380
- Helmer, Christine: The Trinity and Martin Luther (Ulrich Asendorf) S. 116
- Helvetia Sacra VIII,1/2: Die Kongregationen in der Schweiz 16. – 20. Jh. (Manfred Weitlauff) S. 128
- Helvetia Sacra IV/4: Die Antoniter, die Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem und die Hospitaliter vom Heiligen Geist in der Schweiz (Manfred Weitlauff) S. 131
- Heydemann, Günther / Mai, Gunther / Müller, Werner (Hrg.): Revolution und Transformation in der DDR 1989/90 (Kurt Meier) S. 285
- Hübner, Ingolf / Kaiser, Jochen-Christoph (Hrg.): Diakonie im geteilten Deutschland (Christian Homrichhausen) S. 283
- Janz, Denis R. (Hrg.): A Reformation Reader (Michael Basse) S. 112
- Jung, Martin H.: Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators (Volker Gummelt) S. 415
- Kaiser, Jochen-Christoph / Lippmann, Andreas / Schindel, Martin (Hrg.): Marburger Theologie im Nationalsozialismus (Kurt Meier) S. 277
- Kampmann, Jürgen: Von der altpreußischen Provinzial- zur westfälischen Landeskirche (1945–1953) (Karl Dienst) S. 431
- Kessler, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe „De divitiis“: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar (Hans Georg Thümmel) S. 392
- Kinzig, Wolfram / Marksches, Christoph / Vinzent, Markus: Tauffragen und Bekenntnis (Peter Gemeinhardt) S. 104
- Kirche zwischen Selbstbehauptung und Fremdbestimmung (1918-1945); unter Mitarbeit von K. Blaschke, J. Alwast, V. Jakob und K. Reumann hrg. vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte (Kurt Meier) S. 433

- Kodalle, Klaus-M.; Ohst, Martin (Hrg.): Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren (Hans-Martin Kirn) S. 424
- Kranz, Gisbert: Zwölf Reformer (Heinrich Holze) S. 255
- Krolzik, Udo (Hrg.): Zukunft der Diakonie. Zwischen Kontinuität und Neubeginn (Volker Herrmann) S. 288
- Kück, Thomas Jan (Bearb.): Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers in der Zeit des Nationalsozialismus. Eine Forschungsbibliographie (Kurt Meier) S. 428
- Lancel, Serge: Saint Augustin (Volker Henning Drecoll) S. 390
- Leppin, Hartmut: Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen (Wolfgang A. Bienert) S. 394
- Lilje, Hanns: Im finstern Tal. Rückblicke auf eine Haft, hrg. von H. Otte (Lorenz Hein), S. 145
- Lorenz, Sönke / Rückert, Peter (Hrg.): Württemberg und Mömpelgard. 600 Jahre Begegnung (Tilman Schröder) S. 260
- Markschies, Christoph / Trowitzsch, Michael (Hrg.): Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung (Wolfgang Sommer) S. 411
- Meiser, Martin / Kühneweg, Uwe u.a.: Proseminar II: Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch (Athina Lexutt) S. 379
- Nehring, Jutta: Evangelische Kirche und Völkerbund. Nationale und internationale Positionen im deutschen Protestantismus zwischen 1918/1919 und 1927 (Ellen Ueberschär) S. 427
- Niewöhner, Friedrich / Rädle, Fidel (Hrg.): Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit (Volker Leppin) S. 121
- Osthoft, Friederike: In deinem Lichte schauen wir das Licht. Die Wahrnehmung Gottes im Spiegel menschlichen Handelns: Zum theologischen Denken Richard Rothes (Martin Friedrich) S. 426
- Padberg, Lutz E. von / Fürstenberg, Michael von (Hrg.): Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte. Eine kommentierte Bibliographie (Heinrich Holze) S. 377
- Pautler, André (Hrg.): Biblia Patristica, Bd. 7: Didyme d'Alexandrie (Wolfgang A. Bienert) S. 394
- Pietri, Charles: Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique, Vol. I–III (Hans Georg Thümmel) S. 386
- Pundt, Marianne: Metz und Trier. Vergleichende Studien zu den städtischen Führungsgruppen vom 12. bis zum 14. Jh. (Manfred Groten) S. 271
- Recker, Klemens-August: „Wem wollt ihr glauben?“ Bischof Berning im Dritten Reich (Kurt Nowak) S. 280
- Rehberg, Andreas: Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278-1378) (Götz-Rüdiger Tewes) S. 400
- Reichelt, Stefan G.: Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920–1950. Eine rezeptionshistorische Studie (Wolfgang Dietrich) S. 142
- Reinhard, Wolfgang: Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart (Gert Haendler) S. 257

- Rexroth, Frank: Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London (Klaus Fitschen) S. 109
- Roll, Christine (Hrg.) (unter Mitarbeit von Bettina Braun und Heide Stratenwerth): Recht und Reich im Zeitalter der Reformation. FS für Horst Rabe (Volker Leppin) S. 405
- Ruoff, Manuel: Landesbischof Franz Tügel (Kurt Meier) S. 279
- Sallaberger, Johann: Kardinal Mathäus Lang von Wellenburg (1468–1540). Staatsmann und Kirchenfürst im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Bauernkriegen (Klaus Unterburger) S. 407
- Schäufele, Wolf-Dietrich: Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum 1717–1726 (Karl Dienst) S. 423
- Schilling, Beate: Guido von Vienne – Papst Calixt II. (Ralf Lützelshwab) S. 267
- Schneider, Ulrich: Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria (Dietmar Wyrwa) S. 101
- Schröder, Winfried (Hrg.): Anonymus [Johann Joachim Müller], *De imposturis religionum (De tribus impostoribus)*, „Von den Betrügereyen der Religionen“ (Ulrich Johannes Schneider) S. 274
- Seifert, Katharina: Glaube und Politik: die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89 (Kurt Nowak) S. 436
- Sommer, Wolfgang: Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit (Harm Klueting) S. 122
- Sommerlechner, Andrea: Stupor mundi? Kaiser Friedrich II. und die mittelalterliche Geschichtsschreibung (Klaus Naß) S. 402
- Steinmetz, David C.: Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts (Athina Lexutt) S. 418
- Stolt, Birgit (Hrg.): Philipp Melancthon und seine Rezeption in Skandinavien (Volker Leppin) S. 414
- Walter, Ludwig K. (Bearbeitung): Katalog der Wiegendrucke der Stiftsbibliothek zu Aschaffenburg (Christoph Bauer) S. 97
- Wand, Arno: Das katholische Reichsstift zum Heiligen Kreuz in Nordhausen und seine Auseinandersetzung mit der evangelischen Reichsstadt 1648–1802 (Alfred Wendehorst) S. 383
- Weber, Christian: Missionstheologie bei Wilhelm Löhe: Aufbruch zur Kirche der Zukunft (Dietrich Blaufuß) S. 133
- Wehr, Gerhard: Friedrich Rittelmeyer. Sein Leben – Religiöse Erneuerung als Brückenschlag (Ute Gause) S. 138
- Winter, Christian: Gewalt gegen Geschichte. Der Weg zur Sprengung der Universitätskirche Leipzig (Peter Maser) S. 290
- Witschke, Reinhard (Hrg.): Diakonie bewegt. 150 Jahre Innere Mission und Diakonie im Rheinland (Michael Häusler) S. 136
- Wöhle, Andreas H.: Luthers Freude an Gottes Gesetz (Ulrich Asendorf) S. 115

Verzeichnis der Rezensenten

- Asendorf, Ulrich S. 116, 117
- Basse, Michael S. 113, 115
- Bauer, Christoph S. 98
- Bienert, Wolfgang A. S. 394
- Blaufuß, Dietrich S. 134
- Busch, Eberhard S. 431
- Dienst, Karl S. 424, 433
- Dietrich, Wolfgang S. 142, 145
- Drecoll, Volker Henning S. 392
- Fitschen, Klaus S. 111
- Friedrich, Martin S. 136, 427
- Gaßmann, Günther S. 288, 438
- Gause, Ute S. 140
- Gemeinhardt, Peter S. 107
- Gößner, Andreas S. 410, 411
- Greschat, Katharina S. 263
- Grotten, Manfred S. 272
- Gummelt, Volker S. 416
- Hack, Achim Thomas S. 267
- Haendler, Gert S. 259
- Hartmann, Martina S. 395
- Häusler, Michael S. 138
- Heim, Manfred 405
- Hein, Lorenz S. 146
- Herrmann, Volker S. 290
- Holze, Heinrich S. 257, 379
- Homrichhausen, Christian
S. 285
- Kannengiesser, Charles S. 261
- Keller, Rudolf S. 274
- Kirn, Hans-Martin S. 425
- Klein, Richard S. 386
- Klueting, Harm S. 118, 119, 121,
124
- Leppin, Volker S. 122, 407, 415
- Lexutt, Athina S. 419, 380
- Lützelschwab, Ralf S. 271
- Markschies, Christoph S. 101
- Maser, Peter S. 292
- Meier, Kurt S. 279, 280, 287, 429,
436
- Naß, Klaus S. 405
- Neddermeyer, Uwe S. 273
- Nowak, Kurt S. 282, 437
- Ohst, Martin S. 400
- Raeder, Siegfried S. 126, 127
- Rogge, Joachim S. 383
- Schäufele, Wolf-Friedrich S. 423
- Schneider, Ulrich Johannes S. 277
- Schröder, Tilman S. 261
- Seebaß, Gottfried S. 418
- Sommer, Wolfgang S. 413
- Tewes, Götz-Rüdiger S. 402
- Thümmel, Hans Georg S. 388, 394
- Tuchtenhagen, Ralph S. 421
- Überschär, Ellen S. 428
- Ulrich, Jörg S. 109, 390
- Unterburger, Klaus S. 408
- Weitlauff, Manfred S. 130, 133
- Wendehorst, Alfred S. 384
- Wyrwa, Dietmar S. 104

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2002 kostet im Abonnement € 165,- zzgl. Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 56,60,- 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

„Wittenberger Katechismus“ (1571) und „Wittenberger Fragstücke“ (1571):

Christoph Pezel (1539–1604)
und die Wittenberger Theologie*

Von Harm Kluetting

1. Einleitung

Christoph Pezel¹ war – so Jürgen Moltmann 1961– „Vertreter einer Synthese von Philippismus und Calvinismus im westdeutschen Reformierten-tum“². Er war, wie Zacharias Ursinus, ein Theologe auf dem Weg „vom Philippismus zum Calvinismus“, so – auf Ursinus bezogen – Erdmann Sturm im Titel seines Buches über den jungen Ursinus von 1972³. Christoph Pezel war ein Schüler Melanchthons, der daher auch in Heinz Scheibles Sammelband „Melanchthon in seinen Schülern“ von 1997 Aufnahme gefunden hat⁴; bis 1589 blieb Pezel als Herausgeber der neun Bände umfassenden „Argumenta Philippica“ und darüber hinaus bis 1600 als Editor von Melanchthon-

* Diesem Beitrag liegt ein Vortrag des Verfassers zugrunde, den dieser am 18. September 1999 vor dem Theologischen Arbeitskreis für reformationsgeschichtliche Forschung (TARF) der EKU in Brandenburg an der Havel gehalten hat.

¹ Zu Pezel Jürgen Moltmann, Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen (= HosEc 2), Bremen 1958; Richard Wetzel, Christoph Pezel (1539–1604). Die Vorreden zu seinen Melanchthon-Editionen als Propagandatexte der ‚Zweiten Reformation‘, in: Heinz Scheible (Hrg.), Melanchthon in seinen Schülern (= Wolfenbütteler Forschungen 73), Wiesbaden 1997, 465–566; Christian Peters, Art. Christoph Pezel, in: LThK³ VIII (1999) 156. – Herrn Priv.-Doz. Dr. theol. Hans-Peter Hasse, Leipzig, danke ich für die Überlassung des Kapitels „Der Wittenberger Katechismus‘ (1571/72)“ aus seiner zum Zeitpunkt der Erstellung der Druckfassung dieses Beitrags noch nicht im Druck erschienenen Habilitationsschrift „Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter. Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569 bis 1575“ (= Arbeiten zur Kirchen- u. Theologiegeschichte 5), Leipzig 2000. Inzwischen liegt das Werk vor.

² Jürgen Moltmann, Art. Christoph Pezel, in: RGG³ V (1961) 264.

³ Erdmann K. Sturm, Der junge Zacharias Ursinus. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534–1562) (= BGLRK 33), Neukirchen-Vluyn 1972; auf der Grundlage der seitdem erschienenen Literatur demnächst Harm Kluetting, Art. Zacharias Ursinus, in: TRE.

⁴ Wetzel, Pezel (wie Anm. 1).

Schriften tätig. Christoph Pezel war aber auch eine bedeutende Gestalt des deutschen Reformiertentums der Zeit zwischen dem Heidelberger Katechismus, 1563, und dem Westfälischen Frieden, 1648. Er gehört zu den „Vätern und Begründern der reformierten Kirche“, auch wenn er im 19. Jahrhundert keine Darstellung in einem der Bände der Reihe „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche“ fand. Doch teilt er dieses posthume Schicksal mit anderen reformierten Theologen und Kirchenpolitikern des 16. Jahrhunderts, z.B. mit Menso Alting (1541–1612), dem zwei Jahre jüngeren niederländischen Glaubensflüchtling, der in Emden theologisch und politisch gegen das Luthertum wirkte und entscheidend dazu beitrug, daß der Protestantismus in einem Teil Ostfrieslands bis heute reformiertes Gepräge hat.

Christoph Pezel ist nicht mit Zwingli oder Calvin in eine Reihe zu stellen, auch nicht mit weniger herausragenden „Vätern und Begründern der reformierten Kirche“ aus der Reformatorengeneration wie Berchtold Haller (1492–1536) in Bern, Leo Jud (1482–1542) in Zürich, Johannes à Lasco (1499–1560) in den Exulantengemeinden in London und Emden und in Polen, Oswald Myconius (1488–1552) in Zürich und Basel oder Johannes Oekolampadius (1482–1531) in Basel. Eher zu denken wäre an „Väter und Begründer“ aus der Gruppe der Nachfolger und Fortsetzer wie Heinrich Bullinger (1504–1575) in Zürich oder Theodor Beza (1519–1605) in Genf. Mit Bullinger verbinden Pezel die Unionsbestrebungen, mit Beza, der 1559 Gründungsrektor der Genfer Akademie wurde, die Rolle, die Pezel 1584 als Gründer oder Mitgründer der reformierten Hohen Schule zu Bremen spielte⁵. Als der eigentliche Gründer der reformierten Kirche der Reichsstadt⁶ Bremen und als Theologe, der in dem von ihm verfaßten „Consensus Bremensis“ von 1595⁷ – damit weit über den Heidelberger Katechismus hinausgehend – Calvins Lehre von der „*praedestinatio duplex*“ aufnahm⁸, steht er jedoch vor allem neben seinen Altersgenossen Zacharias Ursinus (1534–1583) und Caspar Olevianus (1536–1587). Die engste Beziehung besteht zweifellos zu dem fünf Jahre älteren Melancthonschüler Ursinus. Dazu Moltmann 1958: „Wenn Pezel ferner auf seinem Weg zum philippistischen Calvinismus einem Theologen gefolgt ist,

⁵ Zu Pezels Wirken in Bremen außer Moltmann (wie Anm. 1) auch Otto Veeck, Geschichte der Reformierten Kirche Bremens, Bremen 1909. Zur Hohen Schule dort 45. Siehe auch Thomas Elsmann, Humanismus in Bremen. Christoph Pezel, Philipp Melancthon und die Institutio Traiana, in: *HosEc* 17 (1989), 77–112.

⁶ Die Anerkennung als „Des Heyligen Römischen Reiches ohnmittelbare freye Reichsstadt“ erlangte Bremen zwar erst mit dem Linzer Diplom Kaiser Ferdinands III. vom 1. Juni 1646, doch bedeutete das die Sanktionierung eines faktisch bereits bestehenden Zustandes. Die Reichsmatrikel von 1521 kannte Bremen jedoch noch nicht, vgl. Karl Zeumer, Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung, Tübingen ²1913, Nr. 181, 313–317.

⁷ BSRK Nr. 37.

⁸ Moltmann (wie Anm. 1) 146–163, bes. 149–152; Harm Kluetting, Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation“. Zum kirchlichen Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts, in: *ZKG* 109 (1998) 167–199 u. 306–327, hier 322 f.

so ist es Ursin gewesen. Seine Schriften, seine briefliche Beratung und seine Zensur haben Pezel zu der ersten kritischen Überarbeitung der melanchthonischen Theologie geführt⁹.

2. Pezels Leben

Christoph Pezel wurde am 5. März 1539 in Plauen im Vogtland geboren¹⁰, das seit 1466 wettinisch war und in der Leipziger Teilung 1485 an die Ernestiner und damit an Kursachsen gefallen war. Nach der Wittenberger Kapitulation von 1547 zunächst dem Burggrafen Heinrich IV. von Meißen aus dem Hause Reuß übertragen, stand Pezels Heimatort seit 1559 unter der Pfandherrschaft und seit 1575 unter der Landesherrschaft des albertinischen Kurfürsten August von Sachsen. Nach dem Besuch der Lateinschule in Plauen kam Pezel 1554 zum Studium nach Jena¹¹. Er kam damit an das 1548 von dem Ernestiner Herzog Johann Friedrich dem Mittleren (1529–1595) und seinen Brüdern, den Söhnen des 1547 seiner Kurwürde und seiner Stammlande verlustig gegangenen Ernestiners Johann Friedrich I. (1503–1554), als Ersatz für die den Ernestinern verlorengegangene Universität Wittenberg gegründete akademische Gymnasium in Jena. Aus diesem akademischen Gymnasium wurde nach der Gewährung von Universitätsprivilegien durch Kaiser Ferdinand I. 1557 im Februar 1558 die Universität Jena¹². Doch erlaubte auch schon das akademische Gymnasium theologische Studien¹³. War die „Salana“ somit die Ernestinische Gegenründung zu dem seit 1547 albertinischen Wittenberg, so ging es Johann Friedrich dem Mittleren, dem Enkel Johanns des Beständigen und Großneffen Friedrichs des Weisen, um die Bewahrung von Luthers Erbe und um die Stellung seines Hauses als Hüter dieses Erbes. Theologisch bzw. personalpolitisch fand das seinen Ausdruck in der Berufung des Melanchthongegners Matthias Flacius (1520–1575) als Professor nach Jena im Jahre 1557. Diese politische Konkurrenzsituation zwischen den Ernestinischen Herzögen und den albertinischen Kurfürsten von Sachsen – als Folge der Ernestinischen Katastrophe von 1547 – und die politische Inanspruchnahme der Theologie in diesem Gegensatz standen hinter den theologischen Auseinandersetzungen

⁹ Moltmann (wie Anm. 1) 65.

¹⁰ Ebd. 62; Wetzel (wie Anm. 1) 477. Siehe auch demnächst Harm Kluetting, Art. Christoph Pezel, in: NDB 20.

¹¹ Georg Buchwald, Wittenberger Ordiniertenbuch, Tl. 2: 1560–1572, Leipzig 1895, 117, Nr. 937: „anno aetatis meae decimoquinto [= 1554] missus sum in Academiam Jenensem“.

¹² Max Steinmetz (Hrg.), Geschichte der Universität Jena 1548/58–1958. Festgabe zum vierhundertjährigen Universitätsjubiläum, Bd. I, Jena 1958, darin Kap. 3: Werner Mägdefrau, Die Rolle der „Hohen Schule“ und der neuen Universität Jena im gesellschaftlichen und politischen Leben bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts 36–45; Siegfried Schmidt (Hrg.), Alma Mater Jenensis. Geschichte der Universität Jena, Weimar 1983, 15–56.

¹³ Karl Heussi, Geschichte der Theologischen Fakultät zu Jena, Weimar 1954, 13–114.

zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten, aber auch die politische Konkurrenzsituation zwischen Kurpfalz und Kursachsen um die Führungsrolle innerhalb des deutschen Protestantismus.

Pezel Lehrer in Jena waren der durch das Augsburger Interim aus seiner württembergischen Heimat vertriebene Erhard Schnepf¹⁴ (1495–1558), der seit 1549 in Jena Hebräisch lehrte, und die beiden Melanchthonschüler Victorin Strigel¹⁵ (1524–1569) und Johannes Stigel¹⁶ (1515–1562), letzterer als Professor der Artistenfakultät. Beide standen in den Auseinandersetzungen mit Flacius auf melanchthonischer Seite; Victorin Strigel war deshalb 1559/60 monatelang in Haft. 1567 finden wir ihn als Professor im Heidelberg Kurfürst Friedrichs III. und somit im Bereich des Heidelberger Katechismus. Wenn Johannes Stigel 1557 den Wechsel Pezels nach Wittenberg veranlaßte, so dürfte das mit der Berufung des Flacius nach Jena zusammengehängen haben¹⁷. Von Johannes Stigel 1557 an Melanchthon nach Wittenberg empfohlen, setzte Pezel sein Studium an der „Leucorea“ fort, aber er war hier nur noch Melanchthons „Schüler der allerletzten Stunde“¹⁸. Doch bezieht sich das nicht auf das baldige Ableben des am 19. April 1560 gestorbenen Melanchthon, zumal dieser bis zuletzt, bis zum 8. April 1560, Kolleg hielt¹⁹; die Formulierung bezieht sich darauf, daß Pezel Wittenberg noch im Laufe des Jahres 1558 verließ und als Schullehrer zunächst nach Plauen und dann nach Annaberg ging, um sein Theologiestudium erst 1564 fortzusetzen. Obwohl Matthias Flacius bereits 1561 als Professor in Jena ebenso entlassen worden war wie seine 1559 oder 1560 auf Jenaer Lehrstühle gelangten Anhänger Johann Wigand (1523–1587), Matthäus Judex (1528–1564) und Simon Musäus (1521–1576) – nur Wigand wurde 1568 in Jena restituiert – kehrte Pezel nicht nach Jena zurück, sondern nach Wittenberg.

In Wittenberg wurde Pezel 1567 Professor der Philosophischen Fakultät. Aus dieser Zeit stammt seine akademische Rede über das Studium der Geschichte, „Oratio de argumento historiarum et fructu ex illarum lectione petendo“, Wittenberg 1568²⁰. 1569 wurde er Nachfolger von Paul Crell

¹⁴ Robert Dollinger, Art. Erhard Schnepf(f), in: RGG³ V (1961) 1467.

¹⁵ Ingetraut Ludolphy, Art. Victorinus Strigel, in: RGG³ VI (1962) 418; Ernst Koch, Victorin Strigel (1524–1569). Von Jena nach Heidelberg, in: Scheible (Hrg.), Melanchthon (wie Anm. 1) 391–404.

¹⁶ Reinhold Jauernig, Art. Johann Stigel, in: RGG³ VI (1962) 377; Stefan Rhein, Johannes Stigel (1515–1562). Dichtung im Umkreis Melanchthons, in: Scheible (Hrg.), Melanchthon (wie Anm. 1) 31–48; Bärbel Schäfer, Johann Stigels antirömische Epigramme, ebd. 51–68.

¹⁷ So auch die Deutung bei Wetzel (wie Anm. 1) 482.

¹⁸ Ebd. 469. Für Pezels Wittenberger Studien vor 1564 fehlt ein Matrikeleintrag. Siehe jedoch Buchwald (wie Anm. 11) 117, Nr. 937: „posteaquam in annum quartum Jhenae [= 1557] versatus essem, diligenter me commendavit D. Philippo Melanchtonj“.

¹⁹ Heinz Scheible, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, 262.

²⁰ Zum vorstehenden u. zum folgenden Buchwald (wie Anm. 11) 117, Nr. 937; Pezels Eintragung als Student in die Wittenberger Matrikel am 27. Januar 1564, Album Academiae Vitebergensis, Ältere Reihe, Bd. 2: 1560–1602, hrg. von Otto Hartwig, Halle 1894, ND Aalen 1976, 62a, Z. 23: Christophorus Bezetus Plawensis. Derselbe als Magister genannt ebd. 127a, Z. 9 f. (5. Juni 1567). Siehe auch Wetzel (wie Anm. 1) 478, Anm. 48.

(1531–1579) an der Schloßkirche zu Wittenberg. Am 23. Oktober 1569 von Paul Eber (1511–1569) ordiniert, trat er am 14. Dezember 1569 in die Theologische Fakultät ein, wo er am 11. Mai 1570 – gemeinsam mit seinen baldigen Mitstreitern Caspar Cruciger d.J.²¹ (1525–1597), Heinrich Moller²² (1530–1589) und Friedrich Widebram²³ (1532–1585) und seinem künftigen Gegner Nikolaus Selnecker²⁴ (1530–1592), ferner mit Johannes Bugenhagen d.J.²⁵ (1531/32–1592), – zum Dr. theol. promoviert wurde²⁶. Damit trat er, wie Moltmann schreibt, „in die dogmatischen Kontroversen der Wittenberger Schule ein. [...] Seitdem finden wir seinen Namen unter fast allen theologischen Gutachten der Wittenberger Fakultät“²⁷. Pezel war der Verfasser des lateinischen „Wittenberger Katechismus“, der zum Stein des Anstoßes in den Auseinandersetzungen zwischen den jungen Wittenberger Theologen und ihren gnesiolutherischen Gegnern wurde. Dem Wittenberger Katechismus galt der m.W. hier zuerst erhobene „Kryptocalvinismus“-Vorwurf²⁸.

Diese Schrift des „theologischen Wortführers der ‚kryptocalvinistischen Bewegung‘ Wittenbergs“²⁹ löste zahlreiche Gegenschriften und eine für die weitere Geschichte des reformatorischen Christentums in Deutschland bedeutsame Kontroverse aus. Ernst Koch hat die wichtigsten Gegenschriften und auf diese ergangene Entgegnungen zusammengestellt³⁰:

1. Lüneburgische Gegenschrift:

„Bedencken oder Censura der Theologen im Fürstenthumb Lüneburg von dem Newen Wittenbergischen Catechismo“, 1571³¹;

²¹ Reinhold Jauernig, Art. Caspar Cruciger 2, in: RGG³ I (1957), 1887; Wetzel (wie Anm. 1) 479, Anm. 52.

²² Ebd. 479, Anm. 54.

²³ Ebd. 479 f., Anm. 55.

²⁴ Wilhelm Jannasch, Art. Nikolaus Selnecker, in: RGG³ V (1961) 1688 f.; Wetzel (wie Anm. 1) 480, Anm. 56; Alfred Eckert, Die Abendmahlslehre von Nikolaus Selnecker, in: ZBLG 54 (1985) 55–65; Hans-Peter Hasse, Die Lutherbiographie von Nikolaus Selnecker. Selneckers Berufung auf die Autorität Luthers im Normenstreit der Konfessionalisierung in Kursachsen, in: ARG 86 (1995) 91–123; Werner Klän, „Doctrina, fides & confessio“. Konfessionelle Formeln im Werk Nikolaus Selneckers (1530–1592), in: LuThK 19 (1996) 2–28.

²⁵ Wetzel (wie Anm. 1) 479, Anm. 53.

²⁶ Ebd. 478.

²⁷ Moltmann (wie Anm. 1) 62. Zur Wittenberger Fakultät Kurt Aland, Die Theologische Fakultät Wittenberg und ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Leucorea während des 16. Jahrhunderts, in: Festschrift zur 450-Jahrfeier der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle 1952, Bd. 1, 155–237, wieder in: ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, 283–394, dort 337–345 zum „Wittenberger Katechismus“ und den damit zusammenhängenden Fragen.

²⁸ Ebd. 63; Wetzel (wie Anm. 1) 486.

²⁹ Moltmann (wie Anm. 1) 62.

³⁰ Ernst Koch, Auseinandersetzungen um die Autorität von Philipp Melanchthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienformel von 1577, in: LuJ 59 (1992) 128–159, hier 131 ff.

³¹ Ebd. 131, Anm. 16 = VD 16, B 1460. Titel auch bei Aland, Theol. Fakultät (wie

2. Stadtbraunschweigische Gegenschrift:
„Einfeltige Christliche Erklärung und Bekennniss dess Ministerij der Kirchen in der Stadt Braunschweig“, angeblich schon 1570³²;
3. Braunschweig-Wolfenbüttelsche Gegenschrift:
„Vom Catechismo etlicher Wittenbergischen: der Lerer im Land Braunschweig Bedencken“, 1571³³;
4. Gegenschrift Nikolaus Selneckers, der damals in Braunschweig-Wolfenbüttel tätig war:
„D. Nicolai Selnecceri Schreiben / an Herrn Daniel Gresseren Pastoren und Superintendenten zu Dressden / den Streit vom Abendmahl belangend“, 1571³⁴;
5. Stellungnahme der lutherischen Prediger zu Frankfurt am Main, die bereits auf den noch zu erwähnenden „Consensus Dresdensis“ vom 10. Oktober 1571 Bezug nahm:
„Auff das Fürgeben etlicher Sacramentirer / das sie mit der Bekentnis / von den Churfürstlichen Sechsischen Superintendenten 10. Octobris dieses 1571. Jars zu Dresden gestellte / aller ding eins seyen: Kurtze und Christliche Prob / der Christlichen Gemeine zu Franckfurt zur warnung geschrieben / durch der Augspurgischen Confession zugethane Prediger daselbst“, 1571³⁵;
6. Erste Jenaer Gegenschrift:
„Warnung Vor dem unreinen / und sacramentirischen Catechismo etlicher zu Wittenberg / durch die Theologen zu Jena“, 1571³⁶;
7. Zweite Jenaer Gegenschrift:
„Von den Fallstricken etlicher newer Sacramentschwermer“, 1572³⁷;
8. Württembergische Gegenschrift:
„Beständige Wiederholung unnd grundtliche Erklärung der Kirchen und Schulen im Fürstenthumb Württemberg Lehr und Bekantnus“, 1572³⁸.

Johann Michael Reu³⁹ nennt außerdem die Erklärung des Wolfenbütteler Konvents vom Oktober 1571: „Wiederholte christliche gemeine Confession

Anm. 27) 338. Dasselbe Inge Mager, Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag, Rezeption, Geltung (= SKGNS 33), Göttingen 1993, 135 f. mit Anm. 44.

³² Koch, Auseinandersetzungen (wie Anm. 30) 132, Anm. 18.

³³ Ebd. 132, Anm. 19. Diese Schrift hatte Nikolaus Selnecker entworfen, vgl. Mager, Konkordienformel (wie Anm. 31) 135. Daneben nennt Mager als wahrscheinlich von Selnecker verfaßt das „Kurtze, Wahre und Einfeltige Bekantnus“, 1571, aaO. 135, Anm. 43. Siehe auch Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 91 f., Anm. 101.

³⁴ Koch, Auseinandersetzungen (wie Anm. 30) 132, Anm. 20.

³⁵ Ebd. 132 f., Anm. 22 = VD 16, A 4052.

³⁶ Ebd. 133, Anm. 23. Titel auch bei Aland, Theol. Fakultät (wie Anm. 27) 338.

³⁷ Koch, Auseinandersetzungen (wie Anm. 30) 133, Anm. 23. Titel auch bei Aland, Theol. Fakultät (wie Anm. 27) 341.

³⁸ Ebd. 133, Anm. 25 = VD 16, B 2282–2283.

³⁹ Johann Michael Reu, Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600, 9 Bde. Gütersloh 1904–1935, ND Hildesheim 1976.

und Erklärung etc.“⁴⁰. Wetzel erwähnt noch eine Gegenschrift aus Halle⁴¹. Moltmann führt noch an: Boet[h]ius, „Index Cinglianorum quorundam errorum in catechesi Witebergensi nova comprehensorum“, 1571, ferner Erklärungen von Martin Chemnitz und von Mansfelder Theologen⁴². Die Jenaer Theologen sammelten die kritischen Gegenschriften, die mit einem Vorwort von Kaspar Melissander (= Bienemann, 1540–1591) herausgegeben wurden: „Einhellige Bekenntnis vieler hochgelarten Theologen und furnemer Kirchen / in etlichen Fürstenthumen / Graffschafften / Hohenschulen / und Stedten der Alten Augspurgischen Confession ...“, 1571⁴³. Die Wittenberger reagierten mit einer Verteidigungsschrift: „Ausschreiben Decani, und Doctoren, Professorn, der Theologen Facultet zu Wittenberg An alle Fromme Christen. Von wegen [...]“ (1571)⁴⁴. Auf diese folgte eine zweite Verteidigungsschrift, die „Grundveste“⁴⁵. Dabei handelte es sich um die noch zu erwähnende Schrift „Von der Person und Menschwerdung unsers Herrn Jhesu Christi / Der waren christlichen Kirchen Grundfest wider die newen Marcioniten (...) und den flacianischen Hauffen“⁴⁶. Der Verteidigung gegen die Angriffe diente auch der „Bericht Eines Gottfürchtigen / Treuen Gelerten und wolverdienten Lehrers der Christlichen Kirche / von dem Wittenbergischen Catechismo“⁴⁷.

Im Oktober 1571 berief Kurfürst August von Sachsen die Theologen der beiden Universitäten Wittenberg und Leipzig und der Konsistorien Wittenberg, Meißen und Leipzig sowie die Superintendenten zu einem Konvent nach Dresden. Hier wurde am 10. Oktober 1571 der „Consensus Dresdensis“⁴⁸ verabschiedet, in dem die Wittenberger erklärten, keine andere Lehre als die des „Corpus doctrinae Misnicum“ zu vertreten⁴⁹. Dieses Meißnische „Corpus doctrinae“ war das einst vom Leipziger Konsistorium angeregte und noch von Melancthon selbst zusammengestellte „Corpus Doctrinae Christianae“, das seit 1566 im albertinischen Sachsen verbindliche Lehrgrundlage war und seit seiner Veröffentlichung durch den Leipziger Buchhändler Ernst Vögelin „Corpus Doctrinae Philippicum“ genannt wurde. Dieses enthielt außer den drei altchristlichen Symbolen die CA variata, die

⁴⁰ Reu I, 2/1, 31*. Diese Schrift hatte Martin Chemnitz ausgearbeitet, vgl. Mager, Konkordienformel (wie Anm. 31) 136 mit Anm. 45.

⁴¹ Wetzel (wie Anm. 1) 488.

⁴² Moltmann (wie Anm. 1) 63, Anm. 15. Zu Sebastian Boethius auch Mager, Konkordienformel (wie Anm. 31) 134 mit Anm. 37. Zu Chemnitz ebd. 134 ff. Mager nennt von Chemnitz außer der oben Anm. 40 angeführten Schrift auch noch „Bedencken der Theologen zu Braunschweig von dem newen Wittenbergischen Catechismo“, 1571 (aaO. 135, Anm. 41). Boethius u. die vorerwähnte Schrift von Chemnitz auch bei Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 91, Anm. 99.

⁴³ Koch, Auseinandersetzungen (wie Anm. 30) 131, Anm. 16; Reu I, 2/1, 31* f.; Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 92, Anm. 105.

⁴⁴ Reu I, 2/1, 31*.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Wie Anm. 72.

⁴⁷ Koch, Auseinandersetzungen (wie Anm. 30) 133.

⁴⁸ Titel bei Aland, Theol. Fakultät (wie Anm. 27) 340.

⁴⁹ Ebd. 132; Wetzel (wie Anm. 1) 488.

Apologie, die *Confessio Saxonica* von 1551⁵⁰, die *Loci* in der Ausgabe von 1559, das *Examen ordinandorum* von 1552 und die *Responsio* auf die baye-rischen Inquisitionsartikel sowie die Erklärung über die christologischen Lehren des Italieners Franciscus Stancarus (ca. 1501–1574)⁵¹ und somit, von den drei alten Symbolen abgesehen, nur Melanchthon- und keine Luthertexte. Die Berufung auf das „*Corpus doctrinae Philippicum*“ war deshalb nicht geeignet, die Kritiker zum Schweigen zu bringen⁵², wie ja auch ein Teil der vorhin genannten anti-kryptocalvinistischen Schriften erst nach dem „*Consensus Dresdensis*“ und als Antwort darauf entstand.

Der Streit verschärfte sich noch, nachdem Pfalzgraf Johann Casimir (1543–1592) Kenntnis von Inhalt des „*Consensus Dresdensis*“⁵³ erlangt hatte. Johann Casimir, seit 1570 Schwiegersohn Kurfürst Augusts von Sachsen, war der reformierte jüngere Sohn Friedrichs III. von der Pfalz, der nach dessen Tod 1576 und wegen der lutherischen Restauration in der Kurpfalz unter seinem älteren Bruder Ludwig VI. in den für ihn abgeteilten Ämtern Kaiserslautern, Neustadt an der Haardt und Böckelheim das Reformiertentum beibehielt und mit dem „*Collegium Casimirianum*“ in Neustadt Ersatz für die für die Reformierten verlorene Heidelberger Universität schuf, bevor er nach dem Tod Ludwigs VI. 1583 die Rückkehr des Reformiertentums nach Heidelberg ermöglichte⁵⁴. Im Dezember 1571 fragte Johann Casimir bei Kurfürst August an, was denn der Unterschied zwischen dem *Consensus Dresdensis* und dem Heidelberger Katechismus sei⁵⁵, um zugleich eine Union vorzuschlagen⁵⁶. Solchen Absichten des Protagonisten des politischen Calvinismus mußte sich der Kurfürst versagen, weil sich dabei die Frage des Primates unter den protestantischen Fürsten des Reiches stellte. Überdies kompromittierte die Initiative des Pfalzgrafen die Wittenberger Theologen, weil sie die Kryptocalvinismus-Vorwürfe ihrer Gegner zu bestä-

⁵⁰ Scheible, Melanchthon (wie Anm. 19) 208 f.

⁵¹ Dt. Fassung 1559, lat. Fassung 1560. Eingesehen wurde die 8. lat. Aufl.: Philipp Melanchthon, *Corpus Doctrinae Christianae* [...]. Nunc edita ad usum Ecclesiae Sanctae publicum et privatim [...], Leipzig 1572 = VD 16, M 2890. Siehe auch Wetzel (wie Anm. 1) 483, Anm. 72; Robert Stupperich, Melanchthon (= SG 1190), Berlin 1960, 125; Scheible, Melanchthon (wie Anm. 19) 243; Johannes Wirsching, Art. Bekenntnisschriften, in: TRE V (1980) 487–511, hier 500.

⁵² Koch, Auseinandersetzungen (wie Anm. 30) 132.

⁵³ Nicht des Wittenberger Katechismus, so aber anscheinend Moltmann (wie Anm. 1) 64.

⁵⁴ Zu Johann Casimir Manfred Kuhn, Pfalzgraf Johann Casimir von Pfalz-Lautern 1576–1583 (= Schr. z. Gesch. v. Stadt u. Landkreis Kaiserslautern 3), Otterbach/Kaiserslautern 1961; Peter Krüger, Die Beziehungen der Rheinischen Pfalz zu Westeuropa 1576–1582. Die auswärtigen Beziehungen des Pfalzgrafen Johann Casimir 1576–1582, Phil. Diss. München 1964; Walter Platzhoff, Frankreich und die deutschen Protestanten in den Jahren 1570–1573 (= HB), München/Berlin 1912; Ludwig Häusser (Hrg.), Tagebuch des Pfalzgrafen Johann Casimir 1576–1586, München 1860, ND Aalen 1969; Friedrich von Bezold (Hrg.), Briefe des Pfalzgrafen Johann Casimir mit verwandten Schriftstücken, 3 Bde. München 1882–1903.

⁵⁵ Koch, Auseinandersetzungen (wie Anm. 30) 134.

⁵⁶ Moltmann (wie Anm. 1) 64.

tigen schien. In offiziellem Auftrag ihres Kurfürsten hatten die Wittenberger Theologen daraufhin die Lehrunterschiede herauszuarbeiten, kamen diesem Ansinnen aber nur zögerlich und kaum zur Befriedigung des Kurfürsten nach⁵⁷, bis der Pirnaer Superintendent Johannes Stössel (1524–1576)⁵⁸ neun Antithesen aufstellte, die dem Pfalzgrafen zugestellt wurden. In seinem – in der Lippischen Landesbibliothek Detmold überlieferten und 1970 von Wilhelm Neuser veröffentlichten⁵⁹ – Briefwechsel mit Ursinus⁶⁰, über den dieser Bullinger in Zürich informierte⁶¹, nahm Pezel die offizielle Stellungnahme der Wittenberger Fakultät praktisch wieder zurück⁶². 1572 wurde der Wittenberger Katechismus in Kursachsen verboten⁶³.

Was wollten Pezel und seine Kollegen in Wittenberg? Richard Wetzel antwortet, daß Pezel und seine Freunde nicht hinter die Wittenberger Konkordie von 1536, die die Annäherung zwischen Luther und Bucer gebracht hatte, und auch nicht hinter die CA variata von 1540 zurück wollten und Luthers Schmalkaldischen Artikeln von 1536 nicht den Rang einer Bekenntnisschrift zubilligten, den sie in Kursachsen ja auch erst nach den Ereignissen von 1574 erhielt⁶⁴. Sie wollten keine Verurteilung der Schweizer mehr, zumal nachdem der von Bullinger und Calvin unterzeichnete „Consensus Tigurinus“ von 1549⁶⁵ eine innerschweizerische Einigung in der Abendmahlsfrage und damit die Möglichkeit eines Zusammengehens von Zürich und Genf gebracht hatte. Darüber hinaus lehnten sie „wie Melancthon [...] vor allem die Lehre der Ubiquität auch der menschlichen Natur Christi als christologische Hilfskonstruktion für die Rettung der Realpräsenz und lokalen Einschließung des Fleisches und Blutes Christi in Brot und Wein des Herrenmahles ab“⁶⁶. Faßt man diese drei Punkte in eine These, so lautet diese: Pezel und seine Freunde hatten Ziele, die man mit dem Blick auf Zürich und Genf, aber auch Heidelberg, als innerprotestantische Ökumene bezeichnen könnte.

Mit diesen Zielen aber führten die Bestrebungen der jungen Wittenberger Theologen mitten hinein in die Katastrophe des Philippismus von 1574, von der Pezel auch persönlich betroffen war. In die Vorgeschichte gehören die Rezeption der Ubiquitätslehre im Württemberg von 1559⁶⁷ und der Hei-

⁵⁷ Koch, Auseinandersetzungen (wie Anm. 30) 134; Moltmann (wie Anm. 1) 64.

⁵⁸ Wetzel (wie Anm. 1) 489.

⁵⁹ Wilhelm H. Neuser, Der Briefwechsel Ursins mit dem Wittenberger Kryptocalvinisten Christoph Pezel im Jahre 1572, in: BPFKG 37/38 (1970/71) 216–222.

⁶⁰ LLB Detmold: Mscr. 91, Bll. 83r-89v (14 S.); Brief Ursins an Pezel; ebd. Bll. 90r-91r (3 S.); Brief Pezels an Ursin.

⁶¹ Neuser, Briefwechsel (wie Anm. 59) 216.

⁶² Moltmann (wie Anm. 1) 64.

⁶³ Wetzel (wie Anm. 1) 489; Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 98 f.

⁶⁴ Wetzel (wie Anm. 1) 486 f.

⁶⁵ Ebd. 487 irrig; 1547. Text BSRK Nr. 13.

⁶⁶ Wetzel (wie Anm. 1) 487.

⁶⁷ Dazu J. F. Gerhard Goeters, Christologie und Rechtfertigung nach dem Heidelberger Katechismus, in: Ernst Bizer/J. F. Gerhard Goeters/Wolfgang Schragel/Walter Kreck/Walther Fürst, Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils (= STAEKU 3), Gütersloh 1967, 31–47, hier 41.

delberger Katechismus⁶⁸ von 1563, sodann drei Momente des Jahres 1566, die scheinbar nichts miteinander zu tun hatten: 1. das schon erwähnte *Corpus Doctrinae Christianae* Melanchthons, 2. Bullingers in Zürich wie in Genf als verbindlich anerkannte „*Confessio Helvetica posterior*“⁶⁹ und 3. der Augsburger Reichstag, der die – in Anbetracht des Augsburger Religionsfriedens wichtige – „de facto-Anerkennung“ des kurpfälzischen Reformiertentums brachte⁷⁰. In die Vorgeschichte von 1574 gehört aber auch das – erfolglos gebliebenene – Altenburger Religionsgespräch von 1568/69, das die Frage der Autorität Luthers und Melanchthons zuspitzte⁷¹. Pezel selbst nannte 1572 das Auftreten der Antitrinitarier in Siebenbürgen, Polen und Ungarn als Grund für seine und seiner Freunde „*Propositiones Wittembergenses*“ vom Vorjahr⁷², wobei er möglicherweise an den erwähnten Stancaur dachte.

Der Rest, der zeitlich nach dem Thema dieses Beitrags liegt, läßt sich rasch berichten. Unmittelbar ausgelöst wurden die Ereignisse von 1574 durch die im Frühjahr jenes Jahres anonym erschienene Schrift „*Exegesis perspicua ... de sacra coena*“⁷³, der in den Augen der Gegner gleichfalls der Kryptocalvinismus-Vorwurf zu gelten hatte. Als Verfasser wurde der im Jahr zuvor gestorbene Breslauer Melanchthonschüler Joachim Cureus

⁶⁸ BSRK Nr. 35. Zum Heidelberger Katechismus hier nur Wulf Metz/Jürgen Fangmeier, Art. Heidelberger Katechismus, in: TRE XIV (1985) 582–590; August Lang (Hrg.), *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen* (Leo Jud's und Micron's kleine Katechismen sowie die zwei Vorarbeiten Ursins) mit einer historisch-theologischen Einleitung (= QGP 3), Leipzig 1907; Lothar Coenen (Hrg.), *Handbuch zum Heidelberger Katechismus*, Neukirchen-Vluyn 1963; Walter Hollweg, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus*. Zweite Folge (= BGLRK 28), Neukirchen-Vluyn 1968; Wulf Metz, *Necessitas satisfactionis? Eine systematische Studie zu den Fragen 12–18 des Heidelberger Katechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus* (= SDGStH 26), Zürich/Stuttgart 1970; Gunter Zimmermann, *Der Heidelberger Katechismus als Dokument des subjektiven Spiritualismus*, in: ARG 85 (1994) 180–204; Lyle D. Bierma, *The Doctrine of the Sacraments in the Heidelberg Catechism. Melanchthonian, Calvinist, or Zwinglian?* (= *Studies in Reformed Theology and History* N.S. 4), Princeton 1999.

⁶⁹ BSRK Nr. 15.

⁷⁰ Volker Press, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619* (= KiHiSt 7), Stuttgart 1970, Zitat 237; Walter Hollweg, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses* (= BGLRK 17), Neukirchen-Vluyn 1964; Harm Klüeting, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648* (= UTB 1556), Stuttgart 1989, 218.

⁷¹ Koch, *Auseinandersetzen* (wie Anm. 30) 129.

⁷² [Christoph Pezel,] *Von der Person und Menschwerdung unsers Herrn Jhesu Christi / der waren christlichen Kirchen / Grundfest / wider die neuen Marcioniten [...] unter dem Flacianischen Hauffen. Durch die Theologen zu Wittemberg [...] widerholet und gestellet [...]. Wittenberg 1572* [VD 16, W 3771 = LLB Detmold: Th 392g; andere Ausgaben, bez. Wittenberg 1571 mit Druckerangaben Hans Luft bzw. Johannes Schwertel, VD 16, W 3768–W 3771] 147. Titel auch bei Aland, *Theol. Fakultät* (wie Anm. 27) 339, der die Ausgabe 1571 nennt, die ihm aber nicht zugänglich war (aaO. Anm. 201).

⁷³ Titel bei Wetzel (wie Anm. 1) 490 f., Anm. 107. Titel auch bei Aland, *Theol. Fakultät* (wie Anm. 27) 342.

(Curäus)⁷⁴ (1532–1573) ermittelt⁷⁵. Im Juni 1574 wurden Pezel und seine Kollegen nach Torgau zu Verhören vorgeladen und dort bzw. danach auf der Pleißenburg zur Unterschrift unter eine Erklärung gezwungen, mit der die Abendmahlslehre des Heidelberger Katechismus verworfen wurde⁷⁶. Die auf Initiative der kursächsischen Landstände zustandegekommene Visitationsinstruktion von 1574 sah nur noch die Verwendung von Luthers Katechismus vor⁷⁷, bestätigte also das Verbot von Pezels Wittenberger Katechismus von 1572. Das „Kurtz Bekenntnis und Artickel vom heiligen Abendmahl des Leibs und Bluts Christi“ des Torgauer Landtags vom September 1574 legte die Abendmahlslehre fest⁷⁸ und fand den Beifall der Gnesiolutheraner⁷⁹. Pezel wurde in Haft genommen und danach in Zeit unter Hausarrest gestellt, bevor er im November 1576 des Landes verwiesen wurde⁸⁰. Damit erging es ihm vergleichsweise glimpflich. Georg Cracow und Johannes Stössel starben im Gefängnis an den Folgen strenger Haft, während Caspar Peucer und Christian Schütz zwölf Jahre in Haft blieben⁸¹, d.h. bis zum Regierungsantritt Kurfürst Christians I. 1586⁸².

Nach der Haftentlassung und Landesverweisung hielt sich Pezel im böhmischen Eger auf, bevor er im Frühjahr 1577 auf Empfehlung von Wolfgang Krell, der Sachsen schon 1574 verlassen hatte und seitdem Superintendent in Siegen war⁸³, in die Grafschaft Nassau-Dillenburg Graf Johans VI. gerufen wurde⁸⁴. Nach den Feststellungen Wetzels kann es als sicher gelten, daß Pezel nicht, wie bisher angenommen⁸⁵, Schulinspektor im nassau-dillenburgischen Siegen wurde. Es scheint sich dabei um einen nicht realisierten Plan gehandelt zu haben, der zugunsten der ohne Pezels Zutun zustande gekommenen Gründung der Hohen Schule in Herborn⁸⁶ aufgegeben wurde⁸⁷. Stattdessen wurde Pezel 1578 Pfarrer in Herborn. Im gleichen Jahr nahm er an der Synode der nach dem Tod Friedrichs III. († 1576) aus Heidelberg vertriebenen Reformierten teil, die unter der Protektion Johann Casimirs in

⁷⁴ Heinz Scheible, Art. Joachim Cureus, in: ⁴RGG II (1999) 506; Franz Lau, Art. Joachim Curäus, in: RGG I (³1957) 1890; Wetzel (wie Anm. 1) 491, Anm. 108.

⁷⁵ Ebd. 490 f.

⁷⁶ Ebd., 491.

⁷⁷ Koch, Auseinandersetzungen (wie Anm. 30) 139.

⁷⁸ Ebd. 141.

⁷⁹ Ebd. 149.

⁸⁰ Wetzel (wie Anm. 1) 491.

⁸¹ Koch, Auseinandersetzungen (wie Anm. 31) 137.

⁸² Thomas Klein, Der Kampf um die Zweite Reformation in Kursachsen 1586–1591 (= MDF 25), Köln/Graz 1962; ders., Politische oder kirchlich-religiöse Reform? Die Regierung Christians I. (1586–1591), in: Um die Vormacht im Reich. Christian I., sächsischer Kurfürst 1586–1591 (= Dresdner Hefte 29, 1992) 5–13.

⁸³ Friedrich Wilhelm Bauks, Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945 (= BWFKG 4), Bielefeld 1980, Nr. 1068 (Crell).

⁸⁴ Wetzel (wie Anm. 1) 494 f.

⁸⁵ Moltmann (wie Anm. 1) 66.

⁸⁶ Gerhard Menk, Die Hohe Schule in Herborn in ihrer Frühzeit (1584–1660). Ein Beitrag zum Hochschulwesen des deutschen Calvinismus im Zeitalter der Gegenreformation (= VHKN 30), Wiesbaden 1981.

⁸⁷ Wetzel (wie Anm. 1) 495 f. mit Anm. 121.

Neustadt an der Haardt stattfand⁸⁸. Außerdem arbeitete er die wichtige „Erklärungsschrift der Verenderung etzlicher Kirchen-Ceremonien in der graveschafft Nassau-Catzenelenbogen“ aus⁸⁹. Auf der Grundlage dieser Schrift kam das Nassauische Bekenntnis zustande, das auf der Dillenburger Generalsynode im Juli 1578 angenommen wurde⁹⁰, welche das Konkordienwerk ablehnte⁹¹.

1581 verließ Pezel die Grafschaft Nassau-Dillenburg und folgte einem Ruf auf eine Pfarrstelle in Bremen, wo er mit der reformierten Umgestaltung des Kirchenwesens begann, nämlich mit der Beseitigung religiöser Bildwerke aus den Kirchen im Sinne seiner nassauischen „Erklärungsschrift“ und seines Verständnisses von „Emendation“⁹². Von 1582 stammt sein Bremer Katechismus⁹³. Von der reformierten Hohen Schule in Bremen von 1584 war schon die Rede. 1584 wurde Pezel Superintendent in Bremen und bemühte sich zugleich um die Gründung einer protestantischen Union⁹⁴, die 1608, vier Jahre nach seinem Tod, zustandekam; 1586 nahm er am Lüneburger Fürstentag teil⁹⁵. Von 1596 stammt sein schon erwähnter „Consensus Bremensis“, der bis 1608 und wieder von 1628 bis 1635 von allen in Bremen ihr Amt antretenden Predigern unterschrieben wurde⁹⁶, be-

⁸⁸ Ebd. 497.

⁸⁹ HStA Wiesbaden 171 K 1181, Bll. 1r-77v. Der Text findet sich teilw. wörtlich in den BSRK Nr. 36 abgedruckten Abschnitten des Nassauischen Bekenntnisses. Siehe auch Klüeting, Ref. Konfessionalisierung (wie Anm. 9) 310 u. ders., Gab es eine „Zweite Reformation“? Ein Beitrag zur Terminologie des Konfessionellen Zeitalters, in: GWU 38 (1987) 261–279, hier 270 f.

⁹⁰ BSRK Nr. 36.

⁹¹ Zur Einführung des Reformiertentums in Nassau-Dillenburg hier nur Rolf Glawischnig, Niederlande, Calvinismus und Reichsgrafenstand 1559–1584, Nassau-Dillenburg unter Graf Johann VI. (= SHAGL 36), Marburg 1973; Georg Schmidt, Die „Zweite Reformation“ im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins. Die Einführung des reformierten Bekenntnisses im Spiegel der Modernisierung gräflicher Herrschaftssysteme, in: Heinz Schilling (Hrg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“ (= SVRG 195), Gütersloh 1986, 184–213; Karl Wolf, Aus dem Briefwechsel Christoph Pезels mit Graf Johann dem Älteren von Nassau-Dillenburg, in: ARG 34 (1937) 177–234; ders., Zur Einführung des reformierten Bekenntnisses in Nassau-Dillenburg, in: NasA 66 (1955) 160–193; Paul Münch, Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel) (= SMAFN 3), Stuttgart 1978.

⁹² Klüeting, Ref. Konfessionalisierung (wie Anm. 9) 310 f. Dazu interessante Quellenzitate bei Wetzel (wie Anm. 1) 505, Anm. 168.

⁹³ Reu I, 3, 2/2, 521–527.

⁹⁴ Wetzel (wie Anm. 1) 506, 513.

⁹⁵ Ebd. 514.

⁹⁶ Veeck (wie Anm. 5) 50. Nach Wetzel 507 führte Pezel in Bremen „seit etwa 1600“ den Heidelberger Katechismus ein. Tatsächlich wurde der Heidelberger Katechismus „um 1600“ nur im Gymnasium, der Bremer Hohen Schule, gebraucht (Veeck 66). Erst 1608 ließ Urban Pierius als Superintendent die nachrückenden Prediger statt des „Consensus Bremensis“ den Heidelberger Katechismus unterschreiben, bis der „Consensus“ ab 1528 wieder an dessen Stelle trat (Veeck 50). Für das höhere Schulwesen Bremens erlangte der Heidelberger Katechismus erst tatsächliche Geltung, nachdem ihn die Synode von Dordrecht 1618/19 zum Symbol erhoben hatte, dazu J. F. Gerhard Goeters,

vor ihm der Rat von Bremen 1640 öffentliche Anerkennung verlieh⁹⁷. Der Pezel von 1596 war kein „philippistischer Calvinist“ mehr, sondern – viel deutlicher als der Ursinus von 1563 – Calvinist. Christoph Pezel starb am 25. Februar 1604 in Bremen.

3. Wittenberger Katechismus

Der lateinische Wittenberger Katechismus trägt den Titel

„Catechesis continens explicationem simplicem et brevem / Decalogi, Symboli Apostolici, Orationis Dominicae, Doctrinae de Poenitentiae et de Sacramentis. / Contexta ex Corpore Doctrinae Christianae, quod amplectuntur ac tuentur Ecclesiae regionum Saxoniarum et Misnicarum, quae sunt subiectae ditioni Ducis Electoris Saxoniae etc.“.

Das ist nach Reu⁹⁸ der Titel der Erstaussgabe von Anfang des Jahres 1571, die VD 16 unter C (wie Catechesis) mit der Nummer C 1551 verzeichnet. Ob es sich tatsächlich um die Erstaussgabe handelt – Hasse stellt eine andere Reihenfolge auf⁹⁹ –, kann hier offen bleiben. Das Titelblatt nennt keinen Druckort¹⁰⁰, wohl aber das Erscheinungsjahr MDLXXI (= 1571). Der Drucker ist unbekannt¹⁰¹. Ich habe das Werk in dem Exemplar der Lippischen Landesbibliothek Detmold¹⁰² benutzt. Es umfaßt unter Einschluß der die Seiten 3 bis 13 einnehmenden Vorrede 131 paginierte Seiten Text und 46 ungezählte Seiten Index im Oktavformat. Der Text endet auf S. 131 mit: Μόνω τῷ θεῷ δόξα. Die Rückseite des Titelblattes zeigt bei dem Detmolder Exemplar ein adeliges Wappen mit der Devise „Disce Mori Mundo: Vivere Disce Deo“, der Umschrift „Magister Ioannes ab Exter. Anno“ und der Jah-

Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht, in: Schilling (Hrg.), Ref. Konfessionalisierung (wie Anm. 91) 44–59, hier 56.

⁹⁷ Veeck (wie Anm. 5) 51.

⁹⁸ Reu I, 2/1, 27*.

⁹⁹ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 90, Anm. 91 vermutet in VD 16, C 1553 die Erstaussgabe von 1571 und stellt folgende hypothetische Reihenfolge der (mindestens) sieben Ausgaben von 1571 u. 1572 auf: 1. VD 16, C 1553 (1571), 2. C 1554 (1571), 3.-4. C 1552 (1571) bzw. C 1555 (1571), 5. C 1551 (1571), 6. C 1556 („1571“, nach Hasse 90, Anm. 91 falsche Jahresangabe) und 7. C 1557 (1572).

¹⁰⁰ C. R. W. Klose, Der cryptocalvinistische Catechismus der Wittenberger in den Jahren 1571 und 1572. o. O. u. o. J. (= 1856) (= Programm zum Jubiläum des Prof. Petersen, Hamburg 1856, vgl. Reu I, 2/1, 27*) [benutzt wurde das in Lübeck befindliche Exemplar am 27.8.1999 in der Stadtbibliothek Lübeck] 41, bezeichnete diese Ausgabe – VD 16, C 1551 – als Leipziger Druck, worin ihm Reu I, 2/1, 27* folgte.

¹⁰¹ Mit Klose (wie Anm. 100) 41, Reu I, 2/1, 27* und Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 90, Anm. 91 wird man in Ernst Vögelin, Leipzig, den Drucker sehen können.

¹⁰² LLB Detmold: Th 2593. Mit der Identifikation dieser Ausgabe mit VD 16, C 1551 folge ich Angaben der LLB Detmold (Anlage zu Schreiben vom 24.3.1999). Das Detmolder Exemplar hat nicht die von Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 90, Anm. 91 genannte Dedi-
kation für Johann Sommer.

reszahl 1567¹⁰³. Bei den anderen, auf 1571 datierten Ausgaben, also den Nummern VD 16, C 1552 bis C 1556, wird in allen Fällen der Druckort Wittenberg und Johannes Schwertel als Drucker genannt.

Die jüngste Ausgabe wird in VD 16 unter C 1557 verzeichnet und lag am 14. Juli 1572 vor¹⁰⁴. Der Titel unterscheidet sich von dem der Ausgabe VD 16, C 1551 dadurch, daß es hier statt „Contexta ex Corpore Doctrinae Christianae“ genauer „Contextam ex scriptis reverendi viri D. Philippi Melancthonis & Corpore Doctrinae Christianae“ heißt. Damit wurde der „Catechismus continens“ deutlicher als mit der alten Formulierung mit Melancthons Corpus Doctrinae Christianae in Verbindung gebracht und unter die Autorität Melancthons gestellt. Auch in diesem Fall habe ich ein Exemplar der Lippischen Landesbibliothek¹⁰⁵ benutzt, das aus der Bibliothek von Christoph Pezels Sohn Caspar Pezel¹⁰⁶ (um 1579–1634) stammt; Caspar Pezel stand in lippischen Diensten, womit sich die Provenienz und überhaupt die Überlieferung des Pezel-Nachlasses in Detmold erklärt. Das Titelblatt des Detmolder Exemplars von C 1557 weist, anders als das Detmolder Exemplar von C 1551, einen alten handschriftlichen Provenienzvermerk auf: „Ex Biblioth. Casp. Pezeli“. Das Titelblatt dieser Ausgabe nennt Ort und Jahr: Wittebergae MDLXXII (= 1572). Ganz am Ende, auf Seite 136, wird Johannes Schwertel – mit der Jahreszahl 1571 – als Drucker genannt. Vor dem Druckervermerk endet der Text auch hier mit Μόνω τῷ θεῷ δόξα. In dieser Ausgabe umfaßt das Werk 136 Seiten. Hinzu kommen 14 ungezählte Seiten, die auf die Praefatio entfallen, die diese Ausgabe ebenso wie die Ausgabe C 1551 von 1571 hat. Hingegen fehlt in der Ausgabe von 1572 der Index der Ausgabe C 1551. Die Rückseite des Titelblattes zeigt das kurfürstlich sächsische Wappen, das auch in den älteren Ausgaben mit Ausnahme der Ausgaben C 1551 und C 1553 eingedruckt ist¹⁰⁷. Eine moderne Ausgabe bietet Reu¹⁰⁸. Er folgt dem Text von 1571, fügt aber¹⁰⁹ Randnoten und von Kurfürst August gewünschte Erläuterungen, vor allem zu Act 3,21, nach der Ausgabe von 1572 hinzu¹¹⁰.

¹⁰³ Johannes Exter Depmoliensis [= Detmoldiensis], Immatrikulation in Wittenberg im Oktober 1555, Album Academiae Vitebergensis, Ältere Reihe, Bd. 1: 1502–1560, hrg. von Karl Eduard Förstemann, Leipzig 1841, Nachdr. Aalen 1976, 311b, Z. 23. Siehe auch Buchwald (wie Anm. 1) 3, Nr. 61: „Johannes Exter Dithmoldiensis vocatus est ad ministerium Euangelij in ciuitatem Dithmoldt, publice ordinatus est 6 die Nouembris anno 1560“. Johann von Exter wurde später Generalsuperintendent der Grafschaft Lippe; 1571 verfaßte er für Lippe eine Kirchenordnung, Robert Stupperich, Westfälische Reformationsgeschichte. Historischer Überblick und theologische Einordnung (= BWFKG 9), Bielefeld 1993, 177. Die Familie von Exter war eine lippische Adelsfamilie.

¹⁰⁴ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 101.

¹⁰⁵ LLB Detmold: Th 2593b. Die Identifikation mit VD 16, C 1557 von der LLB Detmold mit Anlage zu deren Schreiben vom 24.3.1999 bestätigt.

¹⁰⁶ Zu Pezels Söhnen Caspar und Tobias Wetzel (wie Anm. 1) 514 f., 517 mit Anm. 225 auf 515 (Caspar Pezel).

¹⁰⁷ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 90, Anm. 93.

¹⁰⁸ Reu I, 2/2, 119–156.

¹⁰⁹ Ebd. 140, Anm. 2.

¹¹⁰ Siehe auch Reu I, 2/1, 32*.

Der Verfasser wird auf dem Titelblatt der beiden Ausgaben C 1551 und C 1557 ebensowenig genannt wie im Text. Auf dem Titelblatt beider Ausgaben steht übereinstimmend:

„Edita in Academia Wittebergensi et accommodata ad usum scholarum puerilium“.

Unter der Praefatio beider Ausgaben steht, in beiden Fällen mit der identischen Datierung „Witebergae Calendis Januarii, inchoantibus annum Christi Seruatoris MDLXXI“ (= Januar 1571):

„Decanus, Senior, & Doctores Theologicae facultatis in Academia Witembergensi“.

Auch in den anderen Ausgaben bleibt der Verfasser ungenannt¹¹¹. Der Wittenberger Katechismus sollte also als Gemeinschaftswerk der Wittenberger Theologischen Fakultät erscheinen. Die Verfasserschaft Christoph Pezels wird jedoch durch Johannes Wigand bestätigt. Dieser schreibt in seinem Werk „De Sacramentismo“: „Pezelius eius erat collector“¹¹². Der Katechismus entstand aufgrund einer Anregung von Melanchthons Schwiegersohn, des seit 1550 mit dessen Tochter Magdalena verheirateten Caspar Peucer (1525–1602). Als Inspektor der fürstlichen Schulen in Kursachsen vermißte Peucer ein Religionslehrbuch auf einem Niveau zwischen Luthers Kleinem Katechismus und Melanchthons Corpus Doctrinae bzw. dem Examen ordinandorum und den Loci theologici¹¹³.

Eine deutsche Übersetzung ist handschriftlich im Sächsischen Hauptstaatsarchiv Dresden überliefert¹¹⁴. Als Übersetzer ist Pezel gesichert¹¹⁵. Dieser spätestens am 18. August 1572 fertiggestellten Übersetzung lag die lateinische Ausgabe von 1572 – VD 16, C 1557 – zugrunde¹¹⁶. Die Übersetzung ging nach der von Gillet festgehaltenen Überlieferung¹¹⁷ auf einen Wunsch Kurfürst Augusts zurück, der seiner des Lateinischen unkundigen, aber an der Bekämpfung der kryptocalvinistischen Bewegung interessierten Gemahlin, Anna von Dänemark, die Einsichtnahme ermöglichen wollte. Nach Hasse war es der Hofprediger Christian Schütz, der schon nach Erscheinen der ersten Ausgabe Anfang 1571 eine deutsche Übersetzung des „Catechismus continens“ erwog, bevor die Wittenberger Theologen eine deutsche Übersetzung forderten¹¹⁸. Verwirklicht wurde dieser Plan auf Veranlassung des Kurfürsten aber erst 1572, wobei es Kurfürst August darum ging, daß sich der Gemeine Mann ein Urteil bilden können sollte¹¹⁹. Der

¹¹¹ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) bei Anm. 5.

¹¹² Reu I, 2/1, 27*, der sich auf Johannes Wigand, De Sacramentismo 405 bezieht. Siehe auch Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 84, Anm. 65.

¹¹³ Moltmann (wie Anm. 1) 63; Wetzel (wie Anm. 1) 487. Dieser Zweck geht aus der Vorrede hervor, zu dieser Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 85, Anm. 66.

¹¹⁴ HStA Dresden, Loc 10312, Bl. 201–280. Der Verfasser bereitet eine Edition der deutschen Übersetzung des „Wittenberger Katechismus“ vor.

¹¹⁵ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 84, Anm. 65.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ J. F. A. Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Tl. 1, Frankfurt am Main 1860, 427.

¹¹⁸ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 102.

¹¹⁹ Ebd. 102 f., Anm. 145.

zunächst beabsichtigte Druck dieser deutschen Fassung unterblieb, nachdem das Konsistorium in Meißen einer Veröffentlichung widerraten hatte¹²⁰. Dem lag ein Gutachten vom 10. November 1572 zugrunde, als dessen Verfasser Hans-Peter Hasse Paul Krell (1531–1579) identifiziert hat¹²¹.

Im Aufbau folgt der Wittenberger Katechismus im wesentlichen Luthers Kleinem¹²² und Großem Katechismus¹²³ – Dekalog, Apostolicum, Vaterunser, Taufe und Abendmahl –, und hat darüber hinaus wie diese auch ein katechetisches Hauptstück über Buße und Beichte. Doch rückt der Abschnitt „De confessione“ aus Luthers Kleinem Katechismus, der dort zwischen Taufe und Abendmahl steht¹²⁴ (und in modernen Ausgaben, die man im kirchlichen Unterricht benutzt, an das Ende gestellt ist), vor den Abschnitt über die Taufe. Die Ordnung ist damit auch anders als in Luthers Großem Katechismus, wo die „Kurze Vermahnung zu der Beicht“¹²⁵ am Ende steht und auf Taufe und Abendmahl folgt. Unterschieden werden fünf Teile:

pars prima:	De Decalogo
pars secunda:	De Symbolo Apostolico
pars tertia:	De Oratione Dominica
pars quarta:	De Poenitentia et Absolutione
pars quinta:	De Sacramentis: de Baptismo et de Coena Domini.

Der Wittenberger Katechismus umfaßt 200 Fragen, die aber – wie in Luthers Katechismen – nicht durchlaufend gezählt bzw. numeriert sind. Im Heidelberger Katechismus gibt es eine durchlaufende Zählung mit 129 Fragen, so daß dieser auch nach Fragen zitiert wird.

4. Kurtze und Notwendige Fragen und Antwort

Die zweite Schrift, auf die hier einzugehen ist, ist in deutscher Sprache abgefaßt. Sie trägt den Titel:

„Kurtze und Notwendige Fragen und Antwort, so neben dem Catechismo Lutheri zu Wittenberg gebraucht werden. Aus den Schrifften Melanchthonis zusammengezogen durch Doct. Christophorum Pezelium“.

Den Text dieses seltenen Werkes teilt Reu mit¹²⁶, der mit seiner Edition der in der Universitätsbibliothek Erlangen in einem Exemplar vorhandenen

¹²⁰ Reu I, 2/1, 33*; Gillet (wie 118) 431.

¹²¹ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 105, Anm. 154; ders., Paul Krell (1531–1579). Melanchthons „Enarratio Symboli Nicaeni“ (1550) und der Sturz des Philippismus in Kursachsen im Jahre 1574, in: Scheible (Hrsg.), Melanchthon (wie Anm. 1) 427–462, hier 436 mit Anm. 33.

¹²² BSLK 499–527.

¹²³ Ebd. 543–733.

¹²⁴ Ebd. 517–519.

¹²⁵ Ebd. 725–733.

¹²⁶ Reu I, 2/2, 156–160.

zweiten Auflage von 1573 folgt¹²⁷. Das Titelblatt¹²⁸ gibt hier Ort und Jahr mit Wittenberg 1573 wieder. Als Drucker wird Hans Lufft genannt. Ganz am Schluß des Textes steht:

„End der Fragstück, den Einfeltigen zu gut gestellet, Anno 1571“.

Dadurch ist einerseits 1571 für die erste Auflage nachweisbar. Andererseits gibt diese Angabe dem Namen „Fragstück“ als Kurztitel wenigstens eine gewisse Berechtigung. Wir werden sehen, was es damit auf sich hat. An der Verfasserschaft gibt es keinen Zweifel, weil Christoph Pezel sich im Titel selbst als Verfasser zu erkennen gibt.

Dennoch bestehen Probleme hinsichtlich der Identifikation dieser Schrift. Moltmann gebraucht den Titel „Wittenberger Fragstücke“¹²⁹, der sich so auch in seiner Bibliographie unter Nr. 6 verzeichnet findet¹³⁰. Doch meinte Moltmann damit ganz offensichtlich die „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“. Dabei deutet alles darauf hin, daß Moltmann weder ein als „Wittenberger Fragstück“ betiteltes Werk noch den Text bei Reu kennt, sondern aus zweiter Hand arbeitet; Reus Werk führt er auch nicht unter den Quellensammlungen¹³¹ auf, wo es hingehört, wohl aber unter der Literatur¹³², wo es nicht hingehört. Dabei scheint ihm dann eine Verwechslung zweier verschiedener Schriften unterlaufen zu sein. Richard Wetzel hat diesen Irrtum Moltmanns, ohne ihn als solchen zu erkennen, übernommen. Im Anschluß an Moltmann gebraucht auch er den Titel „Wittenberger Fragstücke“ und identifiziert diesen mit den „Kurtzen und notwendigen Fragen und Antwort“¹³³. Obgleich am Ende der „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“, wie schon gesagt, der Kurztitel „Fragstück“ – aber nicht „Wittenberger Fragstück“! – erscheint, geht diese Identifikation fehl.

Ein anderes Identifikationsproblem ist ausgeräumt. Ältere Autoren – zu nennen ist u.a. Johann Georg Walch (1693–1775) mit dem ersten Band seiner „Bibliotheca theologica selecta“ von 1757¹³⁴ – sahen – jedoch ohne Textkenntnis – in den „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“ eine deutsche Übersetzung des Wittenberger Katechismus. Klose ließ 1856 in eingeräumter Ermangelung von Textkenntnis diese Möglichkeit offen und erklärte einen Textvergleich für wünschenswert¹³⁵. Dieser Textvergleich war erst 1911 Reu möglich, der diese Frage eindeutig verneinte¹³⁶.

Pezels „Kurtze und Notwendige Fragen und Antwort“ von 1571 liegen seinem Bremer Katechismus von 1582 zugrunde, dessen Text Reu ebenfalls

¹²⁷ Reu I, 2/1, 34*.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Moltmann (wie Anm. 1) 63 f., 110.

¹³⁰ Ebd. 185.

¹³¹ Ebd. 187.

¹³² Ebd. 190.

¹³³ Wetzel (wie Anm. 1) 488 mit Anm. 91.

¹³⁴ Johann Georg Walch, *Bibliotheca theologica selecta* (1757) Tl. 1, 485, zit. bei Klose (wie Anm. 102) 45.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Reu I, 2/1, 34*.

bietet¹³⁷, jedoch mit der ungenauen Zeitangabe „ca. 1590“. Der Text von 1571 bzw. 1573 ist teilweise wörtlich in den Bremer Katechismus übernommen¹³⁸.

Die „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“ bestehen aus 44 Fragen, die – das erinnert an den Heidelberger Katechismus – durchgehend gezählt und numeriert sind¹³⁹. Diese 44 Fragen verteilen sich auf vier Hauptstücke. Das unbetiteltete erste Hauptstück bietet 1. Einleitung, 2. Dekalog, 3. Sünde und 4. Gesetz und umfaßt 16 Fragen. Das zweite Hauptstück handelt vom Glauben, wobei fünf der 18 Fragen der Christologie gelten, nämlich die Fragen 20 bis 24; eine Frage (Frage 17) gilt der Gotteslehre, zwei Fragen (Fragen 18 und 19) der Trinitätslehre, eine Frage (Frage 25) der Pneumatologie; die verbleibenden Fragen 26 bis 34 verteilen sich auf Sündenvergebung, Buße, Glauben und Gehorsam. Gegenstand des dritten Hauptstücks, d.h. der Fragen 35 bis 40, ist das Gebet, wobei Pezel dem Vater-unser folgt. Das vierte Hauptstück mit den Fragen 41 bis 44 enthält die Sakramentenlehre. Nimmt man diesen Aufbau und Inhalt, so handelt es sich bei Pezels „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“ um keine Erweiterung von Luthers Kleinem Katechismus, wie Moltmann bezogen auf diesen Text, aber in Verbindung mit dem Titel „Wittenberger Fragstücke“ bemerkte¹⁴⁰; es handelt sich vielmehr um eine eigenständige Katechismus-schrift. Diese ist mit ihren 44 Fragen gewiß nicht als deutsche Übersetzung, wohl aber als komprimierte Kurzfassung der 200 Fragen des Wittenberger Katechismus anzusprechen, dessen Aufriß hier beibehalten ist.

5. Christliche Fragstück

Moltmann lag aber gar nicht völlig falsch, wenn er den Titel „Wittenberger Fragstücke“ gebrauchte. Falsch war die Identifikation dieses Titels mit den „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“. Tatsächlich gibt es keine „Wittenberger Fragstücke“. Stattdessen ist hier eine Schrift mit dem Titel „Christliche Fragstück(e)“ vorzustellen. Der genaue Titel dieser in deutscher Sprache verfaßten Schrift lautet:

„Christliche Fragstück / Von dem unterschied / der zweyen Artickel / des Apostolischen GlaubensBekentnis / Das Christus gen Himel auffgefahren sey / und nuhn sitze zur Rechten Gottes des Allmechtigen Vaters. / Dorinnen / Warhafftig / gründlich / und richtig erkleret wird / was der Heiligen Schrift / und der gantzen Rechtgleubigen Kirchen lehre sey / von der Himelfart Christi / und von seiner Maiestet und Herrligkeit / In die er nach seiner ernidrigung eingesetzt“.

¹³⁷ Reu I, 3,2/1, 521–527.

¹³⁸ Moltmann (wie Anm. 1) 64, 110; Wetzel (wie Anm. 1) 507.

¹³⁹ Zumindest gilt das für die Ausgabe bei Reu.

¹⁴⁰ Moltmann (wie Anm. 1) 63.

Diese schon von Aland genannte¹⁴¹ und in VD 16 unter W 3714 bis W 3716 nachgewiesene Schrift liegt in keiner modernen Ausgabe vor. Ich habe das Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel¹⁴² – VD 16, W 3716 – benutzt. Das Titelblatt nennt keinen Druckort, gibt aber eine genaue Datierung:

„Anno Christi 1571, Mense Augusto“.

Nähere Informationen bietet der Rückvermerk auf der letzten Seite:

„Gedruckt zu Wittenberg durch / Lorentz Schwenck / Anno 1571“.

Das Werk umfaßt 40 (ungezählte) Seiten in Quart. Titelblatt und Text enthalten einer Verfasserangabe. Auf dem Titelblatt steht:

„Gestellet / Durch die Theologen in / der Universitet Witteberg. Zum Unterricht / des Christlichen Lesers / und zu widerlegung der Newerdichten vorfelschungen / so dieser zeit unter dem angemasten schein der Schrifften Lutheri / und Corpus Doctrinae, von etlichen durch den Druck ausgesprenget / worden sind“.

Es handelt sich demnach um eine Verteidigungsschrift, die – wie der Wittenberger Katechismus – als Gemeinschaftswerk der Wittenberger Theologischen Fakultät erscheinen sollte. Wichtig für die Klärung der Verfasserfrage sind folgende Überlegungen: Ich habe diese Schrift in einem Separatdruck der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel benutzt. Die Schrift erschien aber auch als Appendix zu dem schon einmal erwähnten umfangreicheren Werk „Von der Person und Menschwerdung unsers Herrn Jhesu Christi / Der waren christlichen Kirchen Grundvest ...“¹⁴³. Ich beziehe mich hier und im folgenden auf schriftliche Auskünfte von Frau Dr. Julia von Hiller von der Lippischen Landesbibliothek Detmold¹⁴⁴, wo man den Pezel-Nachlaß hütet. Auch dieses umfangreichere Werk erschien ohne Verfasserangabe¹⁴⁵. Im Exemplar der Lippischen Landesbibliothek – der Ausgabe VD 16, W 3771 von 1572 – trägt das Vorsatzblatt jedoch – wie ich mich selbst habe überzeugen können – einen handschriftlichen Vermerk von Pezels Sohn Caspar Pezel¹⁴⁶, durch den die Verfasserschaft Christoph Pezels zumindest für dieses Werk gesichert ist. Caspar Pezel schreibt dort:

„Diesen Grundfest hatt D. Christoph Pezelius gestellet und verfertigt, aber im Nahmen der sämptlichen Theologen zur Wittenbergt damalß außgehen laßen, welches auch die heuttiges tages Lutheraner concediren und nicht widersprechen“.

¹⁴¹ Aland, Theol. Fakultät (wie Anm. 27) 338 f.

¹⁴² HAB Wolfenbüttel: 199 Th. (5).

¹⁴³ Siehe Anm. 72.

¹⁴⁴ Schreiben der LLB Detmold vom 24.3.1999, wie Anm. 105.

¹⁴⁵ Siehe auch Moltmann (wie Anm. 1) 63, Anm. 11.

¹⁴⁶ Wie Anm. 106.

Dieses Werk, also die auch als „Grundfest“ zitierte Schrift „Von der Person und Menschwerdung“, besteht in dem durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis erschlossenen Hauptteil aus drei großen Abschnitten, von denen die beiden ersten mit Seite 152 enden. Auf den Seiten 153 bis 201 folgt der dritte Abschnitt mit dem Titel: „Vom Latinischen Catechismo / zu Wittemberg ausgangen“. Dabei handelt es sich um einen ausführlichen, in deutscher Sprache verfaßten Kommentar Pezels zu seinem „Catechismus continens“ und zugleich um einen Kommentar zu dem durch den Wittenberger Katechismus ausgelösten Streit. Nach dem nach Seite 201 angefügten Inhaltsverzeichnis folgt der Anhang mit dem Text der – mir aus Wolfenbüttel bekannten – „Christlichen Fragstück[e]“. Dieser Anhang fehlt – aber fehlte nicht immer – im Detmolder Exemplar. Vorhanden ist hier nur noch das erste Blatt. Weil es sich dabei um eine verso-Seite handelt, ist gesichert, daß es sich hier nicht um eine bloße Beibindung bzw. um eine Buchbindersynthese gehandelt hat¹⁴⁷. Auf dieser verso-Seite steht:

„Dem Christlichen Leser. / Dieweil folgende Fragstück mit dem / inhalt des Grundfests uberein treffen / und aufs / kürtzte / was von dem Artickel der Himelfart / Christi und seinem sitzen zur rechten Gottes / die / Christliche Kirche jederzeit gegleubet, in sich fasset / Sind aus Christlicher wolmeinunge dieselbe / anhero zum ende des Grundfests gedruckt / worden / wie sie zuvorn auch insonder- / heit etlich mal durch den Druck / ausgangen sind“.

Wenn man eine ohne Pezels Zutun zustandegekommene „Buchdruckersynthese“ ausschließt und von der Voraussetzung ausgeht, eine von Pezel verantwortete Ausgabe vor sich zu haben, so wird man auch ausschließen können, daß Pezel an dieser Stelle seines Werkes einen fremden Text aufgenommen und von diesem gesagt hätte, daß er mit dem Hauptwerk im Inhalt übereintreffe. Die zitierte Notiz seines Sohnes Caspar und die Überlieferung des Exemplars im Pezel-Nachlaß sprechen zumindest nicht dagegen. Überdies hätte der Sohn im Falle der Verbindung des Werkes seines Vaters mit einem ‚opusculum‘ eines fremden Autors Anlaß gehabt, diesen Umstand in seiner Notiz auf dem Vorsatzblatt zu vermerken. Schließlich zeigen auch die in „Von der Person und Menschwerdung“ und in den „Christlichen Fragstück[en]“ angeführten Nachweise aus Melanchthon- und Luther-schriften – darauf wird noch einzugehen sein – so viele Übereinstimmungen, daß auch von daher auf einen und denselben Verfasser zu schließen ist. Zwar bleibt ein Unsicherheitsrest, dennoch scheint es mir sehr wahrscheinlich, daß Pezel auch der Verfasser der „Christlichen Fragstück“ war.

Diese Schrift umfaßt 17 – erst von mir gezählte – Fragen. Diese Fragen gelten alle dem Himmelfahrtsartikel. Angefügt ist auch hier noch einmal ein Appendix, und zwar zur Zweinaturenlehre. Dieser trägt den Titel:

¹⁴⁷ Prof. Dr. Gottfried Seebaß, Heidelberg, machte in der Diskussion am 18.9.1999 darauf aufmerksam, daß mit dem Ausschluß einer Buchbindersynthese noch nicht eine „Buchdruckersynthese“ ausgeschlossen sei.

„Appendix / Von der Maiestet Christi / so i[h]m ge- / büret von wegen der Persönlichen voreinigung zweier Natur: Des Ehrwürdigen Herrn Doctoris Lutheri zeugnis (welches dieser Zeit von vielen mutwillig missbrau- chet / und vorstümmelt wird) getrewlich und volkömlich angezogen“.

Ich verlasse damit die äußerlichen Beobachtungen, um mich von jetzt an inhaltlichen Fragen zuzuwenden.

6. Dekalogzählung

Es geht mir im folgenden darum, anhand der drei vorgestellten Texte dem Kryptocalvinismus-Vorwurf nachzugehen. Die für die Kritiker anstößigen Stellen waren in erster Linie die Abendmahlslehre und die Zweinaturenlehre, und hier vor allem die Aussagen über die Himmelfahrt. Bevor ich darauf eingehe, hier kurz zur Dekalogzählung, die bei den „Christlichen Fragstück(en)“ wegen ihrer Konzentration auf die Himmelfahrt keine Rolle spielt.

Der Wittenberger Katechismus folgt mit Luther und dem vortridentinischen wie tridentinischen Katholizismus der augustinischen Zählung, nicht – wie zuerst Zwinglis Mitarbeiter Leo Jud in seinen Katechismen¹⁴⁸ und danach Calvin im Genfer Katechismus von 1545¹⁴⁹ – der philonischen, auf Philo von Alexandria im 1. Jahrhundert zurückgehenden Dekalogzählung, die das Bilderverbot in Ex 20,4 als selbständiges zweites Gebot behandelte und dafür die Begierdeverbote, also das neunte und zehnte Gebot augusti- nischer bzw. lutherischer Zählung, in einem Gebot zusammenfaßte. Im Wit- tenberger Katechismus heißt es:

- [1. Gebot] „Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de Aegypto. Non habebis Deos alienos coram me“¹⁵⁰.
- [2. Gebot] „Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum, Quia non habebit Deus innocentem, qui nomen ipsius vane usurpauerit“¹⁵¹.

Die Bilderfrage fällt unter den Tisch. Dasselbe gilt für die „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“. Hier sind wichtig die Fragen 3 und 4:

- Frage 3: „In wie viel Tafeln werden die zehen Gebot geteilet? – Antwort: In zwo Tafeln“.
- Frage 4: „Welche Gebot gehören zur ersten Tafeln? – Antwort: Die ersten drey Gebot, welche leren, was man fur Gottesdienst unserm Herrn Gott erzeigen sol“¹⁵².

¹⁴⁸ Leo Jud, *Katechismen*. Bearb. von Oskar Farner, Zürich 1955.

¹⁴⁹ BSRK Nr. 11.

¹⁵⁰ Ausgabe 1571 [= VD 16, C 1551] 18; Ausgabe 1572 [= C 1557] 5.

¹⁵¹ Ausgabe 1571 [= C 1551] 25; Ausgabe 1572 [= C 1557] 13.

¹⁵² Reu I, 2/2, 156.

Da auch noch das Sabbatgebot mit seiner, trotz der „sozialen“ Begründung, unmittelbar die Gottesverehrung betreffenden Forderung unterzubringen ist, hat Pezel also auch hier die augustinische bzw. lutherische Zählung. Das ist erst anders in Pezels Bremer Katechismus von 1582. Hier erscheint – in Frage 2¹⁵³ – das Bilderverbot als selbständiges 2. Gebot, so daß Pezel hier den Anschluß an die reformierte Dekalogzählung findet.

7. Abendmahlslehre

Auch bei der Abendmahlslehre können die nur an der Himmelfahrt interessierten „Christlichen Fragstück[e]“ unberücksichtigt bleiben.

a) Wittenberger Katechismus

Im Wittenberger Katechismus lautet die zweite der sieben Fragen zum Abendmahl (Frage 194)¹⁵⁴.

„Quid est Coena Domini?“

Was ist das Herrenmahl?

Antwort:

„Est communicatio corporis & sanguinis Domini nostri Iesu Christi,“

Es ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus,

„sicut in verbis Evangelii instituta est,“

wie sie in den Worten des Evangeliums eingesetzt ist,

„in qua sumtionem Filium Dei vere & substantialiter adest,“

in dessen Genuß Gottes Sohn wirklich und wesenhaft gegenwärtig ist,

„& testatur se applicare credentibus sua beneficia.“

und bezeugt wird, daß er den Gläubigen seine Wohltaten zuwendet.

„Testatur etiam se ideo assum(p)sisse humanam naturam,“

Es wird auch bezeugt, daß er deshalb menschliche Natur angenommen hat,

„ut nos sibi fide insertos membra sua faciat.“

damit er uns durch den Glauben zu seinen Gliedern machen möge.

„Denique testatur se velle credentibus esse, & eos docere, vivificare ac regere.“

Schließlich wird bezeugt, daß er bei denen sein will, die glauben, und sie lehren, lebendigmachen und regieren will.

Die Frage nach dem Nutzen des Abendmahls, „qui sunt fines, ad quos referendus est usus Coenae Domini?“ (Frage 196)¹⁵⁵, beantwortet der Wittenberger Katechismus mit

1. confirmatio fidei – *Befestigung oder Versicherung des Glaubens* – als „primus & principalis finis“,

¹⁵³ Reu I, 3,2/1, 521.

¹⁵⁴ Ausgabe 1571 [= VD 16, C 1551] 123; Reu I, 2/2, 153 f.; Ausgabe 1572 [= C 1557] 127 f.

¹⁵⁵ Ausgabe 1571 [= C 1551] 124 ff.; Reu I, 2/2, 154; Ausgabe 1572 [= C 1557] 129 f.

2. gratiarum actio – *Dankabstattung*,
3. nervus publicae congregationis – *Stärkung der öffentlichen Gemeinschaft*,
4. testimonium confessionis – *Glaubens- und Sündenbekenntnis*,
5. symbolum mutuae dilectionis – *Zeichen gegenseitiger Liebe*, „iuxta dictum, unus panis, unum corpus multi sumus“ – *gemäß dem Wort: Denn ein Brot ist's, so sind wir viele ein Leib*, was hier nach 1 Kor 10,17 in der Fassung der Vulgata zitiert wird.

Nimmt man den Kernsatz aus der ersten der beiden gerade zitierten Fragen – „Coena Domini est communicatio corporis & sanguinis Domini nostri Iesu Christi, in qua sumtione Filius Dei vere & substantialiter adest“ –, so findet man dasselbe „vere ... adesse“ (*wahrhaft gegenwärtig sein*), das Raum läßt für die Realpräsenz, auch in CA X: „De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini“, und in der deutschen Fassung von CA X: „Von dem Abendmahl des Herren wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen werde“¹⁵⁶. Von „communicatio“ ist in CA X aber nicht die Rede, auch wenn die Formulierung darauf hinweisen mag, daß „das Wesen des Abendmahls *Kommunion* ist“¹⁵⁷.

Die Variata von 1540 definiert das Abendmahl – bei allen Differenzen des Abendmahlsartikels X zwischen Invariata und Variata – ebenfalls nicht als *communicatio*: „De Coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi, vescentibus in Coena Domini“¹⁵⁸.

Festzuhalten bleibt somit, daß Pezel nicht, wie Luther im Kleinen Katechismus¹⁵⁹ oder wie Melanchthon in beiden Fassungen von CA X davon spricht, daß der wahre Leib und das Blut Jesu Christi unter dem Brot und Wein gegenwärtig ist, sondern daß er von der *Gemeinschaft* des Leibes und Blutes Christi redet, womit er 1 Kor 10,16 („communicatio sanguinis Christi“ in der Vulgata) zitiert.

Nimmt man den Nutzen des Abendmahls im Wittenberger Katechismus, also die zweite der beiden eben zitierten Fragen, so stellen sich interessante Ergebnisse ein. CA X bietet hier keine Vergleichsmöglichkeit, auch nicht die Apologie zu Art. X¹⁶⁰. In Luthers Kleinem Katechismus wird die Frage nach dem Nutzen des Abendmahls damit beantwortet, „daß uns im Sakrament Vergebung der Sünde, Leben und Seligkeit durch solche Wort gegeben wird“¹⁶¹. Von Vergebung der Sünde, „condonatio peccatorum“¹⁶², als Nut-

¹⁵⁶ Beide Zitate BSLK 64.

¹⁵⁷ Leif Grane, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation* (= UTB 1400), Göttingen ⁵1996, 89.

¹⁵⁸ CR 26, 357. Dasselbe in deutscher Übersetzung Wilhelm H. Neusers: „Über das Abendmahl lehren sie, daß mit Brot und Wein Leib und Blut Christi wahrhaft dargebracht werden an die Essenden und Trinkenden im Herrenmahl“, *Confessio Augustana Variata*. Das Protestantische Einheitsbekenntnis von 1540, Speyer 1993, 18.

¹⁵⁹ BSLK 519 f.

¹⁶⁰ BSLK 247 f.

¹⁶¹ BSLK 520, Z. 26 ff.

¹⁶² Ebd. Z. 27.

zen des Abendmahls ist im Wittenberger Katechismus nicht die Rede. Luthers Frage: „Was nützet denn solch Essen und Trinken?“¹⁶³ beantwortet Pezel mit „confirmatio fidei“ – *Befestigung bzw. Versicherung des Glaubens*. Das erinnert an die Antwort, die der Heidelberger Katechismus – in seinen Fragen 75 und 79 – gibt:

[Frage 75 Heidelberger Katechismus:]

„Wie wirstu im heiligen Abendmal erinnert und versichert, daß du an dem einigen opffer Christi am Creutz und allen seinen gütern gemeinschaft habest? –

Antwort:

Also, daß Christus mir unnd allen gläubigen von diesem gebrochen brod zu essen, unnd von disem Kelch zutrinken befohlen hat zu seinem gedechtniß, unnd darbey verheissen, Erstlich daß sein leib so gewiß für mich am Creutz geopffert und gebrochen, unnd sein blut für mich vergossen sey, so gewiß ich mit augen sehe, daß das brod des Herrn mir gebrochen und der Kelch mir mitgetheilet wird: Und zum andern, daß er selbst meine seel mit seinem gecreutzigten Leib unnd vergossnen Blut, so gewiß zum ewigen leben speise und trencke, als ich auß der hand des Dieners empfangе, unnd leiblich niese das brod unnd den Kelch des Herrn, welche mir als gewisse warzeichen des leibs und bluts Christi gegeben werden“¹⁶⁴.

[Frage 79 Heidelberger Katechismus:]

„Warumb nennet denn Christus das brod seinen leib, und den Kelch sein blut, oder das neue Testament in seinem blut (...).

Antwort:

Christus redet also nit one grosse ursach: Nemlich, daß (...) diß sichtbare zeichen und pfand will versichern, daß wir so warhaftig seines waren leibs und bluts durch würckung des heiligen Geists theilhaftig werden, als wir diese heilige warzeichen mit dem leiblichen mund zu seiner gedechtnuß empfangen (...)“¹⁶⁵.

Nun beruft sich Pezel aber nicht nur auf Luthers Kleinen Katechismus, sondern auch auf Melanchthons *Corpus Doctrinae*. Wenn man in die *Loci* von 1559 hineinsieht, so findet man einiges von dem wörtlich wieder, was Pezel im Wittenberger Katechismus unter dem Nutzen des Abendmahls aufführt, so den „*nervus publicae congregationis*“¹⁶⁶. Den Gedanken der „*confirmatio fidei*“ als Hauptnutzen des Abendmahls findet man hier jedoch nicht. Das heißt aber nicht, daß dieser Gedanke bei Melanchthon fehlt. Im *Examen ordinandorum* von 1552, das auch Aufnahme in das *Corpus Doctrinae* gefunden hatte, stößt man auf jene Stelle, auf die sich Pezel berufen konnte¹⁶⁷. Melanchthon fragt hier nach dem Nutzen des Abendmahls:

¹⁶³ BSLK 520.

¹⁶⁴ BSRK Nr. 35, 702, Z. 15–29.

¹⁶⁵ Ebd. 704, Z. 2–6 u. 10–13.

¹⁶⁶ CR 21, 863.

¹⁶⁷ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 91 u. 95.

[Frage:]

„Wozu sol diese Niessung geschehen?“

[Antwort:]

„Zu sterckung des glaubens in den Bekerten. (...) Und nach dem die Verheissung eine rede ist, die in gemein allen, die bekert werden und gleuben, gnad anbeut, sind die sichtbarn Zeichen daran gehengt, als Erinnerung von der Verheissung, und das sie zeugen sein sollen. (...) Also hat der Herr Christus diese Niessung geordnet, das sie uns erinnern sol, von dem gantzen newen Testament. (...) Nu ist das neue Testament, dieser Bund, mit des Herrn Christi blut erworben und befestiget, das uns vergebung der Sünden, Gnad, ewiges Leben und ewige Gerechtigkeit zugesagt und gegeben wird. Von diesen gütern allen erinnert uns diese Niessung“¹⁶⁸.

Kann man den Schluß ziehen, daß man mit der „confirmatio fidei“ in Pezels Abendmahlslehre, wie sie uns im Wittenberger Katechismus von 1571 begegnet, einem reformierten – oder „kryptocalvinistischen“ – Element begegnet? Oder soll man Pezels Gedanken der „confirmatio fidei“ als Hauptnutzen des Abendmahls für gut melanchthonisch halten? Kann man für den Pezel von 1571 mit Richard Wetzels sagen, daß dieser „ebensowenig oder ebensogut calvinistisch wie Melanchthon selber“¹⁶⁹ war? Oder soll man mit Hans-Peter Hasse von einem „spezifischen Fall Wittenberger Melanchthonrezeption“¹⁷⁰ sprechen und mit ihm fragen, ob in Pezels selektiver Melanchthon-Zitation „nicht eine Modifikation der Theologie Melanchthons“¹⁷¹ vorliegt?

b) Kurtze und Notwendige Fragen und Antwort

Diesen Befund bestätigen und zu ähnlichen Fragen führen die „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“:

[Frage 43:] „Wozu ist das Nachtmal des Herrn Christi eingesetzt?“

Antwort:

Das es sol sein eine Gemeinschaft des waren Leibs und Bluts Christi, damit alle Busfertige und Gleubige Christen sollen in jrem Glauben stercket und vergewisset werden, das sie sind abgewaschen mit dem Blut Jhesu Christi von allen jren Sünden Und das sie Gliedmassen worden sind des Herrn Christi, der in jnen bleiben und wonen und sie zum ewigen Leben stercken, regieren, schützen und erhalten wolle“¹⁷².

¹⁶⁸ CR 23, LXVI f.

¹⁶⁹ Wetzels (wie Anm. 1) 486.

¹⁷⁰ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 91.

¹⁷¹ Ebd. 95.

¹⁷² Reu I, 2/2, 160.

Also auch hier „confirmatio fidei“, aber ohne daß der Realpräsenz Raum gegeben wird wie noch im Wittenberger Katechismus. Es bleibt nur das Nachtmahl als „Gemeinschaft des waren Leibs und Bluts Christi“, ohne den relativischen Anschluß: „in qua sumtione Filius Dei vere & substantialiter adest“. Die Reinigung von den Sünden, von der im Wittenberger Katechismus in Bezug auf den Nutzen des Abendmahls keine Rede ist, erscheint hier als Gegenstand der „confirmatio fidei“. Hier wird wieder der Unterschied zu Luthers Kleinem Katechismus deutlich, wo es unter Bezug auf Mt 26,28 („vergossen [...] zur Vergebung der Sünden“) heißt, „daß uns im Sakrament Vergebung der Sunde, Leben und Seligkeit durch solche Wort [die Einsetzungsworte] gegeben wird“¹⁷³. Weht mit dem Abendmahl als „confirmatio fidei“ bei Pezel der Geist des Heidelberger Katechismus, der natürlich nirgendwo zitiert oder erwähnt wird? Oder ist das Geist vom Geiste Melancthons?

In seinem Bremer Katechismus hat Pezel diese Lehre 1582 weiter ausformuliert. Dabei wurden aus den beiden Fragen 43 und 44 der „Kurzen und Notwendigen Fragen und Antwort“ von 1571 die sieben Fragen 41 bis 47 des Bremer Katechismus:

[Frage 42 Bremer Katechismus:] „Was wird uns dan im H[eiligen] Abendmahl angeboten?“

Antwort:

„Nicht allein brod und wein, welches sind die eusserlichen sichtbahren gnadenzeichen, sondern auch der Herr Jesus Christus, wahrer Gott und mensch, mit seinem leibe und blut, verdienst und kraft“¹⁷⁴.

[Frage 43 Bremer Katechismus:] „Dieweile zwei Dinge im Abendmahl sind, ein irdisch und himlisch; wie wird man dieser beiden Dinge theilhaftig?“

Antwort:

„Das sichtbahre brot und wein isset und trincket man leiblicher und sichtbarlicher weise, aber des leibes und bluts Jesu Christi sambt seinem verdienst und kraft werden wir mit dem glauben theilhaftig (...)“¹⁷⁵.

[Frage 44 Bremer Katechismus:] „Warumb wird das brot der leib Christi genennet?“

Antwort:

„Nicht darumb, daß es nach seiner substantz und wesen in den leib Christi verwandelt werde oder daß der wesentliche leib Christi ins brot reumlich eingeschlossen oder ins brot komme, (...) sondern (...) daß es ein sacrament und mittel sein soll, durch welches der glaube gestercket wird, daß wir warhaftig des leibes Christi gemeinschaft haben (...)“¹⁷⁶.

Hier ist nicht nur die Absage an die Realpräsenz und der Gedanke der „confirmatio fidei“ deutlich, sondern auch die wörtliche Übernahme bestimmter Passagen aus dem Heidelberger Katechismus. Das ergibt etwa der Vergleich

¹⁷³ BSLK 520, Z. 26–28.

¹⁷⁴ Reu I, 3, 2/1, 526.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Ebd.

von Frage 44 des Bremer Katechismus mit der bereits zitierten Frage 79 des Heidelberger Katechismus.

8. Christologie, besonders Zweinaturenlehre

Für die christologischen Aussagen aller drei Schriften gewinnt die Himmelfahrt besonderes Gewicht. Man kann sogar sagen, daß Pezel in diesen drei Schriften eine Christologie von der Himmelfahrt her entwirft.

a) *Wittenberger Katechismus*

Im Wittenberger Katechismus sind christologisch drei Fragen zum zweiten Artikel des Apostolicums wichtig – die Fragen 106, 107 und 108 der erst von mir vorgenommenen Zählung:

[Frage 106:]

„Ubi extat confirmatio Articuli de ascensione Christi ad coelos?“

Wo wird der Artikel von der Himmelfahrt Christi bestätigt?

Antwort:

„Actorum primo describitur historia ascensionis.“

Die Geschichte von der Auffahrt wird zuerst in der Apostelgeschichte berichtet.

„Videntibus illis, elevatus est, & nubes suscepit eum ab oculis eorum.“

Sie haben gesehen, wie er erhöht wurde, und eine Wolke nahm ihn auf vor ihren Augen.

„Et Actorum 3 [Act 3,21]. Oportet Christum coelo capi, usque ad tempora restitutionis omnium“¹⁷⁷.

Und nach der Apostelgeschichte Kap. 3 [Act 3,21] ist es nötig, daß Christus in den Himmel aufgenommen [eigentl.: im Himmel gefangen oder festgehalten] wird, bis auf die Zeit, daß alles wiederhergestellt werde.

An dieser Stelle schließt Pezel in der Ausgabe von 1572 (VD 16, C 1557) die erwähnte Textergänzung an:

„Vel, ut reverendi Patris D. Lutheri versio Latina habet: Oportet Christum coelo suscipi, Quod in Graeco est:“

Oder, wie die lateinische Fassung des ehrwürdigen Vaters D. Luther hat: Es ist nötig, daß Christus in den Himmel aufgenommen wird, was im Griechischen ist:

„ὄν δεῖ οὐρανὸν μὲνδέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως Πάντων“¹⁷⁸.

„Ne quis suspicetur, certo coeli loco Christum tanquam captivum aut affixum teneri, ut quo suo verbo se alligavit, aut ubi velit, esse non possit“¹⁷⁹.

¹⁷⁷ [Frage 106] Ausgabe 1571 [= VD 16, C 1551] 77; Reu I, 2/2, 140, Z. 4–7.

¹⁷⁸ Act 3,21.

¹⁷⁹ [Frage 106] Ausgabe 1572 [= VD 16, C 1557] 72; Reu I, 2/2, 140, Anm. 2.

Damit niemand annehme, daß Christus an einem gewissen Ort des Himmels gleichsam gefangen oder festgehalten werde und wozu er sich durch sein Wort verpflichtet habe oder wo er sein wolle und nicht sein könne.

Diese Ergänzung zur Erläuterung von Act 3,21 war auf Veranlassung des Kurfürsten bzw. der kurfürstlichen Räte und Hofprediger erfolgt¹⁸⁰, doch hielt Pezel an der passivischen Übersetzung von δέχομαι in Act 3,21 (δέξασθαι ist Infinitiv Aorist Medium) fest (‚suscipi‘ ist ebenso Infinitiv Präsens Passiv wie ‚capi‘) und verzichtete darauf, das akkusativische οὐρανόν (ὁ οὐρανός) bzw. ‚coelum‘ (caelum) als Subjekt des Satzes zu behandeln, sondern machte diesen von δεῖ bzw. ‚oportet‘ abhängig, mit dem ablativus locativus ‚coelo‘ und dem Passiv ‚suscipi‘. Zugleich schwächte er die Aussage aber in dem auf das griechische Zitat aus Act 3,21 folgenden Teil seines Zusatzes und durch den erläuternden Gebrauch des Verbs ‚suscipio‘ (aufnehmen) zu dem in der Fassung von 1571 allein verwendeten Verb ‚capio‘ (fassen; gefangen nehmen) ab, wobei er mit ‚suscipio‘ dem Wortlaut der Vulgata folgte¹⁸¹.

In einer weiteren Ergänzung in der Ausgabe von 1572 (VD 16, C 1557), die als Glosse gedruckt ist, bezieht Pezel sich für seine passivische Übersetzung auf Gregor von Nazianz und auf den Kommentar zur Apostelgeschichte des Oekumenius aus dem 6. Jahrhundert, der ihm in der von Donatus von Verona 1532 besorgten Ausgabe zugänglich gewesen sein dürfte¹⁸²: „Passiva interpretatio huius dicti extat etiam apud Nazianzenum orat. 2 de filio, et apud Oecumenium pag. 19 et 20“¹⁸³. Auf Melanchthon hätte er sich hier – wie auch Hans-Peter Hasse betont – nicht berufen können: „Die passive Deutung von Apg 3,21 war bei den calvinistischen Theologen ein beliebtes Argument zur Begründung einer ‚corporalis locatio‘ der menschlichen Natur Christi im Himmel, aus der die Abwesenheit der menschlichen Natur in den Elementen des Abendmahls abgeleitet werden konnte. Diese von Beza vertretene Deutung hatte Selnecker im Jahr 1570 in einer Schrift bestritten, die einen heftigen Streitschriftenkrieg zwischen beiden Theologen zur Folge hatte“¹⁸⁴. An dieser zentralen Stelle seiner Christologie begegnet bei dem Pezel von 1571 also ein reformiertes Theologumenon.

Doch endet die Antwort auf Frage 106 mit dem oben angeführten Text noch nicht. Beide Ausgaben – D 16, 1551 von 1571 ebenso wie VD 16, 1557 von 1572 – haben hier noch:

¹⁸⁰ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 101, Anm. 139.

¹⁸¹ Dort aber Infinitiv Präsens Aktiv ‚suscipere‘ und die a.c.i.-Konstruktion „caelum suscipere“ in „(Iesum Christum) quem oportet caelum quidem suscipere usque in tempora restitutionis omnium“ (Act 3,21).

¹⁸² Gregor von Nazianz, Oratio XXX = oratio de Filio 2: PG (MPG) 36, 103–134; Oekumenius, Commentaria in Acta apostolorum: PG (MPG) 118, 43–308.

¹⁸³ Ausgabe 1572 [= VD 16, C 1557] 72; Reu I, 2/2, 140, Anm. 1.

¹⁸⁴ Hasse, Zensur (wie Anm. 1) 96.

„Intelligatur autem Ascensio, ut sonat litera, et de corpore et de corporali locatione“.

Die Himmelfahrt aber möge verstanden werden, wie der Buchstabe bedeutet, vom Körper und von der körperlichen Umgrenzung.

„Ascensio fuit visibilis et corporalis, et semper ita scripsit tota antiquitas,“
Die Himmelfahrt geschah sichtbar und körperlich, und stets haben die Alten so geschrieben:

„Christum corporali locatione in aliquo loco esse, ubicunque vult, et ascensio corporalis facta est sursum“¹⁸⁵.

Christus ist in körperlicher Umgrenzung an irgendeinem Ort, wo immer er will, und die körperliche Himmelfahrt ist nach oben geschehen.

An diesen Teil der Antwort auf Frage 106 fügt Pezel in der Ausgabe von 1572 eine dritte Ergänzung an, in der Melanchthon zitiert wird¹⁸⁶.

An Frage 106 meiner Zählung schließt sich Frage 107 an:

„Cur Christus ascendit ad coelos?“

Warum fuhr Christus auf in die Himmel?

Antwort:

1. „ut refuterat somnia Iudaeorum de politico regno Meßiae“.
damit er die Träume der Juden von einer politischen Herrschaft des Messias widerlegte.
2. „ut pararet nobis aditum ad coelos, quo & nos aliquando traducet, iuxta dictum: Pater, volo ut ubi ego sum, ibi et illi sint“.
damit er uns einen Zugang zu den Himmeln bereite, wohin er auch uns einst hinüberführen wird, gemäß dem Wort: Vater, ich will, daß, wo ich bin, jene auch sind [Joh 17,24].
3. „ut hoc velut triumpho testificaretur de victoria adversus regnum peccati et mortis“¹⁸⁷.
*damit durch diesen Einzug der Sieg über die Herrschaft der Sünde und des Todes bezeugt wird*¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Ausgabe 1571 [= VD 16, C 1551] 77; Ausgabe 1572 [= C 1557] 72 f.; Reu I, 2/2, 140, Z. 8–11.

¹⁸⁶ Ausgabe 1572 [= VD 16, C 1557] 73: „Haec explicatio (...) extat in Commentario Philippi in Epist. ad Coloss. Tom. 4. op. folio 358“. Dasselbe Reu I, 2/2, 140, Anm. 3. – Aus dem Titelwort „Commentarius“ geht nicht eindeutig hervor, ob Melanchthons Scholien zum Kolosserbrief von 1527 („Scholia in Epistulam Pauli ad Colossenses“, Melanchthons Werke, hrg. von Robert Stupperich, IV, 1980, 209–303) oder seine „Enarratio Epistula Pauli ad Colossenses“ von 1559 (CR 15, 1221–1282) gemeint sind. Doch bezieht sich Pezel hier zweifellos auf die „Enarratio“ von 1559, die mit „Christum corporali locatione in aliquo loco esse, ubicunque vult“ (oben bei Anm. 185 = CR 15, 1271) wörtlich zitiert wird. Siehe auch Anm. 209 u. 213.

¹⁸⁷ [Frage 107] Ausgabe 1571 [= VD 16, C 1551] 78; Reu I, 2/2, 140, Z. 12–16; Ausgabe 1572 [= C 1557] 73.

¹⁸⁸ Pezel führt hier Kol 3 (3,1) – er sagt in beiden Ausgaben Kol 2, was Reu in Kol 3 korrigiert – und Ps 68 an.

Es folgt die Frage:

„Quid est sedere Christum ad dexteram Patris?“

Was heißt, daß Christus zur Rechten des Vaters sitzt?

Antwort:

„Simplicissime intelligatur de exaltatione Christi ad regnum & Sacerdotium“¹⁸⁹.

Das ist ganz einfach zu verstehen als Erhöhung Christi zur Herrschaft und zum Priestertum. (...)

„Beati angeli & homines etiam in coelo sunt, quia fruuntur luce & conspectu Dei visibili.“

Die seligen Engel und Menschen sind auch im Himmel, weil sie das Licht und den Anblick des sichtbaren Gottes genießen.

„Sed Christus exaltatus est in illa arcana luce regnans cum Patre, & est caput Ecclesiae, omnia in omnibus perficiens,“

Aber der erhöhte Christus ist in jenem verborgenen Licht und regiert mit dem Vater, und er ist das Haupt der Kirche, alles in allem vollendend.

Und nun der wichtige Satz:

„& quanquam manet discrimen naturarum in Christo, nec confunduntur proprietates,“

und obwohl der Unterschied der Naturen in Christus bleibt und sich die Eigenarten nicht vermischen,

„tamen etiam humana natura Christi post glorificationem accepit dona seu ornamenta, seu praerogativas, quae superant omnium creaturarum dona“¹⁹⁰.

hat doch auch die menschliche Natur Christi nach der Verherrlichung Gaben empfangen, als Schmuck oder als Vorrechte, die die Gaben aller Kreaturen übertreffen.

Halten wir fest: bei dem erhöhten Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt, vermischen sich dessen beide Naturen nicht, doch zeichnet sich die menschliche Natur des erhöhten Christus vor der aller anderen Menschen durch besondere Gaben aus. Vor einer näheren Betrachtung dieser Fassung der Zweinaturenlehre sind die beiden anderen Schriften heranzuziehen.

a) Kurtze und Notwendige Fragen und Antwort

In den „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“ folgen auf die Unterscheidung der drei Personen des trinitarischen Gottes in Frage 19 die christologischen Fragen 20 bis 24:

[Frage 20:] „Ist Gott der Vater auch für dich Mensch worden?“

Antwort:

„Nein, Gott der Vater ist nicht Mensch worden, der heilige Geist auch nicht, Sondern allein der Sohn ist Mensch worden.“

¹⁸⁹ Pezel führt hier Ps 110 an.

¹⁹⁰ [Frage 108:] Ausgabe 1571 [= VD 16, C 1551] 78; Reu I, 2/2, 140, Z. 18f. u. 22–27; Ausgabe 1572 [= C 1557] 73 f.

[Frage 21:] „Wie viel sind denn Natur in dem Son Gottes nach seiner Menschwerdung?“

Antwort:

„Zwo Naturen sind in dem Herrn Christo in einer Person vereinigt, die Göttliche und Menschliche. Die Göttliche ist von ewigkeit aus dem wesen des Vaters geboren, Aber die Menschliche hat er von dem Leib Marie der Jungfrawen an sich genomen“.

[Frage 22:] „Warumb ist der Son Mensch worden?“

Antwort:

„Auff das er leiden und sterben künde und mit seinem Blut und Tod fur die Sünde des Menschlichen Geschlechts bezalet und gnug thet“.

[Frage 23:] „Hat denn sonst dem Menschlichen Geschlecht nicht können geholffen werden?“

Antwort:

„Nein. Denn Gott ist ein ernstes, gerechtes Wesen, welches die Sünde nicht vergibt, es sey denn seiner ewigen Gerechtigkeit mit einer Volkommenen Bezalung gnug geschehen, welche niemand hat leisten können on der Herr Christus, Gott und Mensch“¹⁹¹.

Die Fragen 20 bis 23 der „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“ stimmen z.T. wörtlich mit Melanchthons Examen ordinandorum überein. Dort lesen wir:

Frage: „Welche Person ist Mensch worden?“

Antwort:

„Die ander Person, nemlich der ewige Son Gottes, der des ewigen Vaters Ebenbild und Wort ist, hat menschliche Natur an sich genomen, in der Jungfraw Maria, und sind also beide Natur, die Göttlich und Menschlich wunderbarlich vereinigt, das dieser Heiland Jhesus Christus ist ein einige Person, Gott und Mensch, und werden diese Natur in jm nicht von einander getrennet. (...) Und dieweil die menschen gesündigt hatten, solt auch ein Mensch die straff tragen, damit aber diese straff ein gleiche bezalung were, ist dieser Versüner [Versöhner] auch Gott“¹⁹².

Diese letzte Auskunft bietet aber auch – in Frage 17 – der Heidelberger Katechismus:

„Warumb muß er zugleich warer Gott sein?“

Antwort:

„Daß er auß krafft seiner Gottheyt den last des zorns Gottes an seiner menschheyt ertragen und uns die gerechtigkeit und das leben erwerben und widergeben möchte“¹⁹³.

¹⁹¹ Reu I, 2/2, 158, Z. 3–18.

¹⁹² CR 23, XLII f.

¹⁹³ BSRK Nr. 35, 686, Z. 28–32.

In den „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“ wird – in Frage 21 – von der Vereinigung der beiden Naturen in Christus gesprochen, während der Himmelfahrtsartikel fehlt. Diesen bietet ausführlich die dritte Schrift.

c) *Christliche Fragstück*

In den ganz auf die Himmelfahrt konzentrierten „Christlichen Fragstück[en]“ lautet die erste Frage:

„Was gleubstu von der Himelfart Christi / und von dem sitzen zur Rechten des Vaters?“

Antwort:

„Es sind zween unterschiedliche Artickel: Der eine / Das Christus auffgefahren ist gen Himel.

Der ander: Das er nu sitzet zur Rechten des Vaters. Deswegen sind diese Artickel in unserm Christlichen Symbolo nicht untereinander zu mengen (...)“¹⁹⁴.

Entsprechend dieser Unterscheidung zwischen Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes folgen ab Frage 5 acht Fragen (Fragen 5–12) „Von der Himmelfahrt Christi“ und ab Frage 13 fünf Fragen (Fragen 13–17) „Vom Sitzen zur Rechten Gottes“:

Frage 6: „Was heisst denn auffaren?“

Antwort:

„Auffaren / heisst in der Schrifft und im gemeinen brauch zu reden / eigentlich von einem nidrigen ort / in ein höhers ort komen. Und wird dieses auffaren Christo zugeschrieben / von wegen seiner warhafften Mensch[h]eit. Denn nach seiner Göttlichen Natur / hat Christus nicht dürffen auffaren / weil er nach derselben (auch / da er auff Erden mit seinem Leibe wandelt) in der schos[s] des Vaters / im Himel und Erden / an allen orten zugleich gegenwertig gewesen / und alles erfüllet. (...) Von der Erden in Himel auffaren / und widerumb hernider faren / gehören dem Leib Christi zu“¹⁹⁵.

Frage 10: „So sage mir nu den eigentlichen verstand des Artickels von der Himelfart Christi?“

Antwort:

„In diesem Artickel bekennet die Christliche Kirche / das unser Herr Jhesus Christ mit seinem warhafften und wesentlichem Leib (den er aus der Jungfrawen Maria an sich genomen / In dem er gelidten / gestorben / auferstanden ist / und den er in der auferstehung verkleret hat) von der Erden / sich in die höhe erhoben / und die sichtbaren Himel durchdrungen / und die himlische wonung eingenomen / do er in der Glori und Herrligkeit / das wesen / eigenschaft / form und gestalt des waren Leibs behelt / Und am Jüngsten tag in den Wolcken des Himels / mit Krafft und

¹⁹⁴ Christliche Fragstück [= VD 16, W 3716] 3.

¹⁹⁵ Ebd. 7 f. Zitiert werden Studites Damascenus (Konrad Onasch, in: ³RGG II [1958] 22) u. Athanasius.

grosser Herrlichkeit zum Gericht / leiblich und sichtbarlich wird widerkommen (...)“¹⁹⁶.

Die Fragen 6 und 10 besagen, daß die menschliche Natur Christi zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft im Himmel und nicht auf der Erde ist.

Nun zu den Fragen zum Sitzen zur Rechten Gottes:

Frage 15: „Nach welcher Natur / sol dieser Artickel von Christo verstanden werden?“

Antwort:

„Das sitzen zur Rechten Gottes / sol von der gantzen Person Christi / nach seinen beiden Naturn verstanden werden / Gleich wie auch die ernidrigung / der gantzen Person Christi mus zugeschrieben werden. Denn eben der vom Himel hernider komen ist / und Menschliche Natur uff Erden an sich genomen hat / Der ist sampt seinem fleisch zur rechten Gottes / nach der zeit der ernidrigung / erhoben worden. Es wird aber hiermit der unterschied beider Naturn nicht auffgehoben / Sintemal auch in der Maiestet und Herrlichkeit / der Herr Christus seine warhafftige Menschliche Natur an sich behelt / nicht allein nach der Substantz und wesen / Sondern auch jrer eigenschafften nach / mit welchen sie von dem Göttlichen / unendlichen / Geistlichen wesen / als eine leibliche / sichtbare / und endliche Creatur in alle ewigkeit unterschieden bleibet (...)“¹⁹⁷.

Frage 15 besagt, daß die beiden Naturen in der Person Christi vereinigt und nicht getrennt sind, gleichwohl aber auch nicht vermengt werden können. Zugleich bringt Frage 15 zum Ausdruck, daß die ganze Person Christi mit ihren beiden Naturen seit der Himmelfahrt an einem bestimmten Ort ist, nämlich zur Rechten Gottes, was allen drei Fragen zufolge ein Ort im Himmel ist.

9. Pezels Berufung auf Luther und Melanchthon

Pezel beruft sich für seine Lehren im Titel des Wittenberger Katechismus auf Melanchthons *Corpus Doctrinae*. Im Titel der „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“ ist allgemeiner von „den Schrifften Melanchthonis“ die Rede. Zitatnachweise enthält der Wittenberger Katechismus in der Fassung von 1571 (VD 16, C 1551) nicht. Das ist anders in der Fassung von 1572 (VD 16, C 1557). Bei den sieben Fragen zum Abendmahl – Fragen 193 bis 199 meiner Zählung – erfolgt jeweils eine Glosse zu Frage 194 („Quid est Coena Domini?“¹⁹⁸) und zu Frage 199 („Quibus modis prophanata est Coena sacra apud Pontificios?“¹⁹⁹ – *Wie wird das heilige Mahl bei den Priestern*

¹⁹⁶ Christliche Fragstück 12 f.

¹⁹⁷ Ebd. 25 f.

¹⁹⁸ Oben Anm. 154.

¹⁹⁹ Ausgabe 1572 [VD 16, C 1557] 154 f.; Ausgabe 1571 [C 1551] 126 ff.; Reu I, 2/2, 154 f.

entheiligt?), die in unserem Zusammenhang nicht von vorrangigem Interesse ist. Zum Abendmahlsverständnis in Frage 194 führt Pezel Melanchthons Examen ordinandorum an²⁰⁰, Frage 196 („Qui sunt fines, ad quos referendus est usus Coena Domini?“²⁰¹ – *Was bringt der Genuß des Abendmahls?*) mit der Beschreibung des Nutzens des Abendmahls als „confirmatio fidei“ bleibt ohne Glosse und ohne Verweis, obgleich Pezel auch hier das Examen ordinandorum hätte anführen können, und zwar mit der schon zitierten Stelle, an der die Frage nach dem Nutzen des Abendmahls mit „sterckung des glaubens in den Bekerten“²⁰² beantwortet wird. Bei den Fragen zum zweiten Artikel des Apostolicums bringt Pezel zu den die Himmelfahrt betreffenden Fragen 106 bis 108 bei Frage 106 („Ubi extat confirmatio Articuli de ascensione“²⁰³) die erwähnten Verweise auf Gregor von Nazianz und Oekumenius²⁰⁴ sowie den ebenfalls schon erörterten Hinweis auf Melanchthons „Enarratio“ zum Kolosserbrief²⁰⁵. Frage 107 („Cur Christus ascendit ad coelos?“²⁰⁶) bleibt ohne Glosse, während sich Pezel bei Frage 108 („Quid est sedere Christum ad dexteram Patris?“²⁰⁷), mit Verweis auf dieselbe Stelle wie zu Frage 106, wieder auf Melanchthons Kommentar zum Kolosserbrief bezieht, zusätzlich aber auch noch Melanchthons „Refutatio“ gegen Caspar von Schwenckfeld²⁰⁸ nennt²⁰⁹.

Im Manuskript von Pezels deutscher Übersetzung des Wittenberger Katechismus sind die Zitierungen aus der lateinischen Fassung von 1572 (VD 16, C 1557) übernommen²¹⁰. In manchen Fällen sind die Glossen hier aber ge-

²⁰⁰ Ausgabe 1572, 127 f.: „Definitio Coenae (...) extat in Examine Theologico, Corpore doctrinae, fol. 80“. Dasselbe Reu I, 2/2, 153, Anm. 2.

²⁰¹ Ausgabe 1572, 129 f.; Ausgabe 1571, 124 ff.; Reu I, 2/2, 154.

²⁰² Oben Anm. 168.

²⁰³ Oben Anm. 177.

²⁰⁴ Oben bei Anm. 183.

²⁰⁵ Oben Anm. 186.

²⁰⁶ Oben Anm. 187.

²⁰⁷ Oben Anm. 190.

²⁰⁸ Gemeint ist wohl Melanchthons „Antwort auf Schwenckfelds Suchung“ von 1557, CR 9, 324–326. Siehe auch Scheible, Melanchthon (wie Anm. 19) 235 f.

²⁰⁹ Ausgabe 1572, 74: „(...) extat in refutatione Schwenckfeldij Tom. 2. op. Philip. 203. & in enarratione Epist. ad Coloss. Tomo 4. ope. Phil. 358“. Dasselbe Reu I, 2/2, 140, Anm. 4.

²¹⁰ Das gilt etwa für die Glosse zu Frage 194, auch wenn diese im Umfang über die entsprechende Glosse in der lateinischen Fassung (zit. Anm. 200) hinausgeht, HStA Dresden, Loc. 10312, Bl. 276v f.: „Diese Beschreibung des heiligen Abendmahls (...) stehet (von wort zu wort) in Examine ordinandorum (!) Philippi, und ist zwar, ehe denn die Flacianer den Wittenbergischen Catechismus aus mutwilligem Frevel zuverfolgen angefangen, gantzer achtzehnen Jahr lang von keinem niemals solche Beschreibung oder Definition getadelt worden, das es billich jemand wundern möchte, was doch diese Zeloten und Eiferer nun erst bewegt hab, gemelte beschreibung in diesem Catechismo anzufechten, zumal weil unter dem Flacianischen Hauffen soviel und mancherley Catechismus-Bücher geschrieben worden sindt, darinnen ein Jeder seines gefallens neue Definition und beschreibung des Abendmahls Christi macht, Weill aber diese beschreibung aus des Apostels Pauli eigenen Worten genommen ist, kann dieselb mit Warheit ie so wenig verdampt oder verworffen werden, als die Rede des Apostels Pauli 1. Cor. 10 (...)“ [1 Kor 10,17].

genüber der lateinischen Fassung zu kleinen Abhandlungen ausgeweitet. Das gilt für die Glosse zu Frage 106²¹¹ ebenso wie für die zu Frage 108²¹², wobei die deutsche Glosse zu Frage 106 um eine zweite Glosse ergänzt ist, in der sich Pezel direkt auf Melanchthons Kommentar zu Kol 3,1 bezieht²¹³.

In den „Christlichen Fragstück[en]“ werden Luthers Hauspostille zum Himmelfahrtstag²¹⁴ und Luthers Choral „Nun freut euch, lieben Christen-g'mein“²¹⁵ genannt, ferner Luthers Schrift „Von den letzten Worten Davids“

²¹¹ HStA Dresden, Loc. 10312, Bl. 249r: „Nach dem im Lateinischen Catechismo an diesem orth die Passiva interpretatio (so auch im Nazianzeno und Oecumenio und in der Syriaca version eigentlich zube finden ist) gebraucht werdet, ‚oportet Christum in coelo capi‘, Welches Herr Lutherus in seinem Lateinischen Testament geben hat, ‚oportet Christum coelo suscipi‘, das ist, Christus muß vom Himmel aufgenommen werden, haben Selneccerus [Selnecker], Chemnitius [Chemnitz], und nach Jnen andere Flacianer solches uffs aller giftigste und feindseligste gedeutet, darwegen obwol inn dem Wittenbergischen Grundfest [= Von der Person und Menschwerdung, vgl. Anm. 72] die aufgetischten Calumnien genugsam abgelehnet, da der Christliche Leser weiters berichts sich selbst hiervon erholen mag. Jedoch das dann mutwillig ein wort und neidgezenck einmahl durch uns abgeholfen oder so viel müglich gesteuwert werde, ist aus Christlicher Wolmeinung in der newen Lateinischen Edition (!) auch die Version Herrn Lutherus angezogen, und von dem rechten Verstand des Spruches Act. 3 [Act 3,21] kurtze und einfeltige Erklerung geschehen, welche auch in diesem Deutschen Catechismo wiederholt ist“.

²¹² Ebd. Bl. 250r/v: „Dieses haben die Theologi im Fürstenthum Lüneburg angefochten unnd können nicht leiden, das Christi menschheit nach der Verklerung entpfangen [empfangen] hab herrlichkeit, gaben und vorzug so aller Creaturen gaben ubertreffen, Weil aber kein ursach noch grund von i[h]nen dagegen angezeigt wird, sondern diese leuth nur inn hauffen hinein was i[h]nen nicht gefellet dürtiglich verdammen, Ist keine weitleuftige Antwort hier vonnöten. Achten auch das alle Christliche hertzen (...) dieses gantz für ungezweifelt halten, das inn sonderheit nach der auferstehung und himelfart, die menschliche Natur Christi gantz herrlich verkleret, erhaben unnd weit hoher gezieret sey als alle Creaturen, aber diese herrlichkeiten der menschlichen Natur in Christo, die sie inn und für sich selber entpfangen [empfangen] hat, welche nicht allein an der menge, sondern auch an der hoheit aller Engel unnd außererwelten menschen geben, ubertreffen, sindt noch nicht die wesentlichen eigenschafften der götlichen Natur, nach welchen der Sohn Gottes von ewigkeit gantz einerley wesens ist mit dem Vater, sintemal die menschliche Natur auch nach der Verklerung eine Creatur ist und bleibet und inn ewigkeit der Unterschied zwischen dem Schöpfer undt dem Geschöpf nicht kan aufgehoben werden, wie hiervon im Wittenbergischen Grundfest [= Von der Person und Menschwerdung, vgl. Anm. 72] unnd in der wiederholten Bekentnis zu Dreßden [= Consensus Dresdensis, wie Anm. 48] weiter gesagt wirdt“.

²¹³ Ebd. Bl. 249r/v: „Dieses haben auch angefochten Selneccerus [Selnecker], Chemnitius [Chemnitz], Sebastianus Boetius [Sebastian Boethius] zu Hall[e], die Theologi zu Jhena und im fürstenthum Lüneburg. Es hat aber der Catechismus wedder dieses noch anderes erst auf die behne [Beine] gebracht, sonndern es stehet diese auslegung von wort zu wort in enarratione Philippi Melanchthonis uber das 3. Cap. ann die Coloßer, unnd weil sich Herr Philippus auf alle alte und neue lehrer beruffet, kann man solches nich[t] eher verwerfen, man wolle sich denn dürtiglich unterstehen, Zeugnis der alten rechtglaubigen Kirchen hievon zu verwerffen“.

²¹⁴ Christliche Fragstück, 22; dasselbe Von der Person (wie Anm. 72) 72. – Luthers Hauspostille zum Himmelfahrtstag EA 5, 133–149 (1. Predigt) u. 149–167 (2. Predigt).

²¹⁵ Christliche Fragstück 22. – Der Lutherchoral WA 35, 422 = EG 341.

von 1543²¹⁶, seine Kirchenpostille über Hebr 1, 1–12²¹⁷ und Melanchthons „Enarratio“ zum Kolosserbrief²¹⁸. In „Von der Person und Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi“ nennt Pezel außerdem noch CA III²¹⁹, Apologie III²²⁰, Melanchthons Examen ordinandorum²²¹, dessen Loci von 1559²²² und Luthers Kleinen Katechismus²²³.

Der Lutherchoral wird mit Strophe 9 zitiert: „Gen hymel zu dem vater meyn / Far ich von disem leben“²²⁴. Diese Liedstrophe soll als Beleg dafür dienen, daß die menschliche Natur Christi seit der Himmelfahrt im Himmel anwesend und von der Erde abwesend ist²²⁵. Dasselbe soll auch mit Luthers Himmelfahrtspostille belegt werden. Doch ist das an zwei verschiedenen Stellen gebrachte Zitat: „Der Heilige Geist predigt / Christus sey nicht auff Erden blieben / sondern in die Höhe gefahren“²²⁶ in den beiden Hauspostillen zu Himmelfahrt, die die Erlanger Ausgabe bietet²²⁷, nicht zu finden und stellt wahrscheinlich Pezels Interpretation von einigen Sätzen Luthers aus der ersten der beiden Predigten dar²²⁸. Von Luthers Kleinem Katechismus sagt Pezel, daß dieser sich in der „definition des heiligen Nachtmals“ zu seinem Wittenberger Katechismus so verhalte wie in der Schule die Anfangsgründe der Grammatik zu einem Lehrbuch der Grammatik für Fortgeschrittene²²⁹. Auf diesen Nenner bringt er den Unterschied zwischen Luthers Katechismus-Antwort auf die Frage: „Was ist das Sakrament des Altars?“: „Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbs[t] einge-

²¹⁶ Christliche Fragstück 34 f.; dasselbe Von der Person (wie Anm. 72) 67 f. – WA 54, 16–100.

²¹⁷ Christliche Fragstück 37 f. – WA 10, 1/1, 142–180.

²¹⁸ Christliche Fragstück 22. – CR 15, 1221–1282.

²¹⁹ Von der Person (wie Anm. 72) 67. – BSLK 54.

²²⁰ Von der Person 67. – BSLK 158.

²²¹ Von der Person 168 f.

²²² Von der Person 168: „(...) aus dem Büchlin Examinis Theologici und andern Büchern des Corpus Doctrinae“ bzw. „das gantze Corpus Doctrinae“ muß die Loci von 1559 einbeziehen.

²²³ Von der Person 169. – BSLK 501–541.

²²⁴ WA 35, 425 = Christliche Fragstück 22, dort stattdessen „von dieser Erden“.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Christliche Fragstück 22; Von der Person 72.

²²⁷ Oben Anm. 214.

²²⁸ Die zweite Predigt (EA 5, 149–167) stammt von 1533 und wurde über Mk 16,14–20 gehalten; ihr Schwerpunkt liegt beim Missionsbefehl (Mk 16,15) und beim Glaubensbegriff (Mk 16,16). Der ersten Predigt (EA 5, 133–149), von 1534, liegt Ps 68,19 („Du bist in die Höhe gefahren und hast das Gefängnis gefangen“) zugrunde. Hier finden sich folgende Sätze: „Sein Reich ist nicht von dieser Welt; darumb [be]darf er keines Statthalters. Er regieret wohl im Himmel und Erden uber alle Creatur; aber er ist kein irdischer König und hat kein irdisch Königreich“ (EA 5, 139); „Christus ist ein König in der Höhe, das ist, er regieret nicht irdischer Weise hienieden auf Erden; sondern ist ein König im Himmel, da Gott selbst König ist“ (EA 5, 139f.); „Das mag ein König heißen; der ist in die Höhe gefahren, und hat sich gesetzt uber die Wolken, zur Rechten der Majestät im Himmel, und das Gefängnis gefangen“ (EA 5, 144).

²²⁹ Von der Person (wie Anm. 72) 169.

setzt²³⁰ und der Definition des Wittenberger Katechismus: „Coena Domini est communicatio corporis & sanguinis Domini nostri Iesu Christi“²³¹.

Luthers Schrift „Von den letzten Worten Davids“ über 2 Sam 23,1–7, also Luthers letzte Judenschrift, führt Pezel für die persönliche Vereinigung der beiden Naturen in Christus an. Luthers Frage: „Wie kan Gott seine Ewige Gewalt von sich einem andern geben?“²³² beantwortet Pezel mit Luther:

„Sonderlich einem Menschen kan er sie nicht geben, der nicht von Ewig her gewest ist, wie Gott, Sondern hie zeitlich angefangen, geboren und sterblich ist, wie wir Christen von Jhesu, Davids und Marien Son, bekennen und Predigen (...). Christus, unser Herr, hat zwo Geburt, oder zwo Natur, in einer unzertrenneten Person, Denn er ist ein Christus, nicht (...) zween Christi. Nach der ersten Geburt hat er, nicht zeitlich, sondern von Ewigkeit her, vom Vater empfangen die ewige Gewalt oder Gottheit, Und der Vater hat sie jm gegeben gantz und völlig, wie er sie selbs[t] hat von Ewigkeit. (...) Nach der andern, Zeitlichen, Menschlichen geburt, ist i[h]m auch die Ewige gewalt Gottes gegeben, doch Zeitlich und nicht von Ewigkeit her, Denn die Menschheit Christi ist nicht von Ewigkeit gewest, wie die Gottheit, Sondern (...) ist Jhesus Marien Son (...)“²³³.

An anderer Stelle²³⁴ zitiert Pezel folgenden Abschnitt aus dieser Schrift von 1543:

„Wenn du nu gleubest und verstehest, das Christus sey warhafftiger Gott und Mensch, wie die Schrift uns leret, So sihe darnach zu, und lerne weiter gewis werden, das du die Person Christi nicht trennest, noch die zwo natur oder das Göttlich und Menschlich wesen nicht mengest in ein wesen, Sondern die natur hie unterscheidest und die Person einig behaltest (...)“²³⁵.

Was Pezel mit Luthers Schrift über 2 Sam 23,1–7 nicht belegen kann, ist die Abwesenheit der menschlichen Natur Christi im Himmel zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft.

Luthers Kirchenpostille zu Hebr 1,1–12 von 1522 ist für Pezel Beleg für die Gottheit Christi. Er zitiert Luther mit dem Abschnitt:

„Zu der rechten hand der Maiestet sitzen, ist gewißlich der Maiestet gleych seyn. Drumb, wo Christus wirt beschrieben, das er tzur rechten gottis sitzt, da wirt grundlich bewerett, das er warer gott sey“²³⁶.

CA III und Apologie III führt Pezel nur als Beleg für seine Trennung von Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes an. Diesen Beleg sieht er darin,

²³⁰ BSLK 519 f.; dasselbe Von der Person 169.

²³¹ Oben Anm. 154.

²³² WA 54, 48, Z. 29 f.

²³³ Ebd. 48, Z. 32–35 u. 49, Z. 6–11 u. 33–36. Dasselbe Christliche Fragstück 35 f.

²³⁴ Von der Person 67.

²³⁵ WA 54, 89.

²³⁶ WA 10, 1/1, 162, Z. 18–21; dasselbe Christliche Fragstück 37 f.

daß CA III schreibt: „(...) aufgefahren gein Himmel, sitzend zur Rechten Gottes“²³⁷.

Auf den Abschnitt „De Coena Domini“ der Loci Melanchthons von 1559²³⁸ und sein Examen ordinandorum²³⁹ wurde schon hingewiesen. Es bleibt noch Melanchthons „Enarratio“ zum Kolosserbrief. Pezel bezieht sich auf Melanchthons Kommentierung von 1559 zu zwei Stellen im Kolosserbrief: Kol 2,9²⁴⁰ und Kol 3,1²⁴¹. In der zweiten deutschen Glosse zu Frage 106 des Wittenberger Katechismus führt er direkt Melanchthons Kommentar zu Kol 3,1 an²⁴². Schon in der Ausgabe des Wittenberger Katechismus von 1571 zitiert er wörtlich – noch ohne Verfasserangabe oder Zitatnachweis – zentrale Aussagen aus Melanchthons Erklärung zu Kol 3,1²⁴³.

Zu Kol 2,9 („In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“) legt Melanchthon seine Lehre von den vier Modi der „praesentia Dei“ dar – „primus modus est praesentia universalis“ (1. die universale Gegenwart Gottes), „secundus modus praesentiae nominatur specialis, qua Deus est in beatis“ (2. die besondere Gegenwart Gottes in den Seligen), „tertius modus nominatur etiam specialis praesentia, qua est in sanctis in hac vita“ (3. die besondere Gegenwart Gottes in den Frommen in diesem Leben) und „quartus modus praesentiae est unio personalis“ (4. die Gegenwart Gottes in der personalen Vereinigung)²⁴⁴. Dieser vierte Modus gewinnt für Pezels Christologie Bedeutung. Melanchthon schreibt:

„Quartus modus praesentiae est unio personalis, qua scilicet secunda persona divinitatis assumit humanam naturam,“

Der vierte Modus der Präsenz [Gottes] ist die ‚unio personalis‘, wie die zweite Person der Gottheit menschliche Natur angenommen hat,

„non solum inseparabiliter, sed ita, ut sit unum completum ὑφιστάμενον illa natura humana,“

nicht allein unzertrennlich, sondern so, daß es eine vollendete Verwirklichung jener menschlichen Natur ist,

„et λόγος assumens humanam naturam propemodum, ut in caeteris hominibus copulatione animae et corporis fit unum completum ὑφιστάμενον“²⁴⁵.

und der Logos hat die menschliche Natur in gewisser Hinsicht angenommen, wie in den übrigen Menschen durch die Verbindung der Seele und des Leibes eine vollendete Verwirklichung entsteht.

²³⁷ BSLK 54; bei Pezel Von der Person 67.

²³⁸ Oben bei Anm. 166.

²³⁹ Oben bei Anm. 168.

²⁴⁰ Von der Person (wie Anm. 72) 28.

²⁴¹ Wittenberger Katechismus, Ausgabe 1572 [= VD 16, C 1557] 73, 2. Glosse (3. Ergänzung) zu Frage 106 („Ubi extat confirmatio“), dasselbe Reu I, 2/2, 140, Anm. 3. Siehe auch oben Anm. 186.

²⁴² Wie oben Anm. 213.

²⁴³ [Frage 106] Ausgabe 1571 [= VD 16, C 1551] 77; Ausgabe 1572 [= C 1557] 72 f.

²⁴⁴ CR 15, 1252 f.

²⁴⁵ Ebd. 1253.

Pezel belegt mit dieser Stelle die Untrennbarkeit der zweiten Person der Trinität und die Irreversibilität der Annahme der menschlichen Natur in die Person Christi. Er spricht von „der Persönlichen vereinigung beider Naturen in Christo / welche, nachdem sie einmal im Jungfrewlichen Leib Marie geschehen / für und für in ewigkeit also bleibet unzertrenlich und unzerstörlich“²⁴⁶. Hier zeigen sich Berührungen mit Melanchthons Lehre von der „communicatio idiomatum“, in der „die Eigentümlichkeit, die einer Natur zukommt, in concreto der Person zugesprochen wird, weil diese beiden Naturen, das Wort und die angenommene Natur, ein Suppositum bilden“²⁴⁷, und in der die „subsistierende göttliche Person (...) der menschlichen Natur nichts von sich“²⁴⁸ überträgt – mit dem Ergebnis, daß die Person nicht nur unzertrennbar ist, sondern daß die in ihr vereinigten Naturen auch nicht vermengt werden können. Das ist dasselbe, was Melanchthon an anderer Stelle – im Abschnitt „De Filio“ der Loci von 1559 – mit „una persona duabus naturis mirabiliter unitis“²⁴⁹ zum Ausdruck bringt. Wir haben gesehen, wie dieser Gedanke in Frage 21 der „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“²⁵⁰ und in Frage 15 der „Christliche[n] Fragstück“²⁵¹ ebenso wie im Wittenberger Katechismus (Frage 108)²⁵² vertreten wird. Zugleich lag in diesem Gedanken – konsequent zu Ende geführt – die Absage an die Ubiquität und an die Realpräsenz Christi im Abendmahl²⁵³.

Zu Kol 3,1 („Suchet, was droben ist, da Christus ist, sitzend zu der Rechten Gottes“) schreibt Melanchthon:

„In symbolo intelligatur dictum [„ascendit in coelum“], ut sonat litera, et de corpore et de corporali locatione.“

Im Glaubensbekenntnis möge das Wort [„aufgefahren in den Himmel“], verstanden werden, wie der Buchstabe klingt, vom Körper und von der körperlichen Umgrenzung.

„Ascendit, scilicet corporali et physica locatione, in coelum, id est, in locum coelestem, ubicunque est, quia hic non sunt fingendae allegoriae.“

Aufgefahren, selbstverständlich in körperlicher und physischer Umgrenzung, in den Himmel, das heißt, an einen himmlischen Ort, wo immer er ist, weil es sich hier nicht um erdichtete Sinnbilder handelt.

„Ascensio fuit visibilis et corporalis, et semper ita scripsit tota antiquitas,“
Die Himmelfahrt geschah sichtbar und körperlich, und stets haben die Alten so geschrieben:

²⁴⁶ Von der Person (wie Anm. 72) 28.

²⁴⁷ Hans Christian Brandy, Die späte Christologie des Johannes Brenz (= BHTh 89), Tübingen 1991, 34–37, Zitat 34.

²⁴⁸ Ebd. 36. Den Hinweis auf das Werk von Brandy verdanke ich Prof. D. Dr. Martin Brecht, D. D., Münster.

²⁴⁹ CR 21, 616.

²⁵⁰ Oben bei Anm. 191.

²⁵¹ Oben bei Anm. 197.

²⁵² Oben bei Anm. 190.

²⁵³ Brandy (wie Anm. 247) 36.

„Christum corporali locatione in aliquo loco esse, ubicunque vult, et ascensio corporalis facta est sursum“²⁵⁴.

Christus ist in körperlicher Umgrenzung an irgendeinem Ort, wo immer er will, und die körperliche Himmelfahrt ist nach oben geschehen.

Diese Sätze finden sich weitgehend wörtlich auch bei Pezel²⁵⁵.

Hans Christian Brandy hat gezeigt, wie nahe Melanchthon mit der Christologie seines Kommentars zum Kolosserbrief von 1559 der Zürcher Christologie – und, wie hier zu ergänzen wäre, der Christologie des Heidelberger Katechismus – kam²⁵⁶ – bis hin zu Ursins Ausspruch: „Philippus sentit cum Calvino“²⁵⁷ (*Philippus denkt wie Calvin*²⁵⁸). Brandy hat aber auch deutlich gemacht, daß Melanchthon seine Stellungnahme durch Zusätze wie „ubicunque est“ (*wo immer er ist*) und „ubicunque vult“ (*wo immer er will*) derart in der Schwebe hielt, daß er nicht wie die Schweizer – und wie der Heidelberger Katechismus – negative Konsequenzen für die Realpräsenz Christi im Abendmahl ziehen mußte²⁵⁹, wobei ihm „die communicatio idiomatum (...) als schwebend unscharfe Vermittlungsfigur“²⁶⁰ diene.

Pezel zitiert Melanchthons Sätze mit dem „ubicunque vult“. Dennoch bleibt die Frage, ob Pezel damit auch wie Melanchthon die Dinge in der Schwebe ließ. Hier ist auf Pezels passive Interpretation von Act 3,21 ebenso zu verweisen wie auf sein Festhalten an dieser mit Melanchthon nicht zu belegenden Deutung der Himmelfahrt auch gegen Kritik²⁶¹. Wichtig sind darüber hinaus vor allem die Fragen 6, 10 und 15 der „Christlichen Fragstück“. Hier stellt Pezel – so er denn der Verfasser dieser Schrift ist – die Abwesenheit der ganzen Person Christi mit ihren beiden untrennbar vereinigten und dennoch nicht vermischbaren Naturen von der Erde und ihre Anwesenheit an einem bestimmten Ort im Himmel, zur Rechten Gottes, heraus, und zwar ohne die Dinge wie Melanchthon in der Schwebe zu lassen²⁶². Damit berührt sich die Konzentration von Pezels Abendmahlsverständnis auf „communicatio“²⁶³ und „confirmatio fidei“²⁶⁴, hinter der in den „Kurtzen und Notwenigen Fragen und Antwort“ die Realpräsenz gänzlich zurücktritt²⁶⁵.

²⁵⁴ CR 15, 1271.

²⁵⁵ Oben bei Anm. 185.

²⁵⁶ Brandy (wie Anm. 247) 37 f.

²⁵⁷ Sturm, Ursinus (wie Anm. 3) 77, Anm. 70.

²⁵⁸ Brandy (wie Anm. 247) 39.

²⁵⁹ Ebd. 37 f.

²⁶⁰ Ebd. 38.

²⁶¹ Oben bei den Anm. 178 bis 181.

²⁶² Oben bei den Anm. 195 bis 197.

²⁶³ Oben bei Anm. 154.

²⁶⁴ Oben bei Anm. 155.

²⁶⁵ Oben bei Anm. 172.

10. Pezel und der Heidelberger Katechismus

An keiner Stelle der drei hier behandelten Schriften zitiert oder erwähnt Pezel den Heidelberger Katechismus, wie auch kein reformierter Autor angeführt wird. Doch bestand schon Veranlassung, im Zusammenhang mit Pezels Abendmahlslehre, wie er sie im Wittenberger Katechismus und in den „Kurtzen und Notwendigen Fragen und Antwort“ vorträgt, vom Geist des Heidelberger Katechismus zu sprechen. Am deutlichsten tritt diese Beziehung in der von der Himmelfahrt her konzipierten Christologie der „Christlichen Fragstück[e]“ hervor, bei denen die Verfasserschaft Pezels zwar nicht zweifelsfrei, aber doch sehr wahrscheinlich ist. Zwar spricht er auch hier nicht so apodiktisch wie der Heidelberger Katechismus in Frage 47 davon, daß Christus nach „seiner menschlichen natur (...) jetzunder nit auff erden“ ist. Dennoch scheint hinter der dort vertretenen Lehre von der mit der Himmelfahrt eingetretenen Abwesenheit der menschlichen Natur Christi im Himmel der Heidelberger Katechismus mit seinen Fragen 47 und 48 auf:

[Frage 47 Heidelberger Katechismus:] „Ist denn Christus nit bey uns biß ans ende der Welt, wie er uns verheissen hat?“

Antwort:

„Christus ist warer mensch und warer Gott: Nach seiner menschlichen natur ist er jetzunder nit auff erden: aber nach seiner Gottheyt, Maiestet, gnad unnd Geist, weicht er nimmer von uns“²⁶⁶.

[Frage 48 Heidelberger Katechismus:] „Werden aber mit der weis die zwo naturen in Christo nit von einander getrennet, so die mensch[h]eit nicht uberal ist, da die Gottheyt ist?“

Antwort:

„Mit nichten: Denn weil die Gottheyt unbegreiflich und allenthalben gegenwertig ist: so muß folgen, daß sie wol ausserhalb jrer angenommenen menschheyt, und dennoch nichts desto weniger in derselben ist, und persönlich mit jr vereinigt bleibt“²⁶⁷.

Dabei soll und muß nicht das Extra-Calvinisticum aus Frage 48 des Heidelberger Katechismus, also das gerade zitierte Vorhandensein der „Gottheyt (...) *ausserhalb* (der) menschheyt und dennoch (...) in derselben (...) und persönlich mit jr vereinigt“ zum Maßstab genommen werden. Das Extra-Calvinisticum ist eine akademische Kopfgeburt aus der Doktordisputation des Zacharias Ursinus²⁶⁸, die nur wegen der weiten Verbreitung des Heidelberger Katechismus – vor allem seit der Dordrechter Synode von 1619 – Dogmengeschichte gemacht hat und nur dadurch die Reputation eines „Interpretaments der reformierten Abendmahlslehre und ihrer Aussagen über den Modus der Präsenz Christi“²⁶⁹ im Abendmahl erlangen konnte.

²⁶⁶ BSRK Nr. 35, 694 f.

²⁶⁷ Ebd. 695.

²⁶⁸ Goeters, Christologie und Rechtfertigung (wie Anm. 67) 41.

²⁶⁹ Ebd. 44.

Kein geringerer als Karl Barth hat – in seiner Bonner Vorlesung über den Heidelberger Katechismus vom Sommersemester 1947 – die Fragen 47 und 48 mit ihrem Extra-Calvinisticum einen „theologischen Betriebsunfall“ genannt²⁷⁰. Barth führt hier aus: „Ist Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch, dann ist er es unter allen Umständen. Hier aber (...) wird die unglückliche Unterscheidung gemacht zwischen seiner göttlichen und menschlichen Natur. Ihr fehlt die Einfalt des biblischen Denkens und Redens. (...) Daß die Gottheit ‚außerhalb‘, *extra*, der Menschheit Jesu Christi ist, ist richtig als Beschreibung der freien Gnade der Inkarnation. *Post Christum* aber, im Rückblick auf die Inkarnation, kann diese Aussage nur eine Aussage des Unglaubens sein. Glaubt man an Jesus Christus, so glaubt man an den Einen, den wahren Menschen, der zugleich wahrer Gott ist“²⁷¹. Ein „theologischer Betriebsunfall“ war auch die auf Befehl Kurfürst Friedrichs III. nachträglich eingefügte²⁷² Frage 80 des Heidelberger Katechismus über den Unterschied von Abendmahl und Messe mit dem angefügten Anathema: „Unnd ist also die Meß im grund nichts anderst, denn eine verleugnung des einigen opffers und leidens Jesu Christ, und eine vermaledeyte Abgötterey“²⁷³. Als „Abgötterey“ hatte auch Melanchthon – im Examen ordinandorum von 1552 – die katholische Messe bezeichnet²⁷⁴. Soll man deshalb die Frage 80 des Heidelberger Katechismus für melanchthonisch halten?

11. Schluß

Christoph Pezel, der philippistische Theologe auf dem Wege zum Calvinismus, vertritt in dem von ihm verfaßten Wittenberger Katechismus von 1571 und in ebenfalls auf ihn zurückgehenden Nebenschriften in der Abendmahlslehre die Lehre vom Abendmahl als „confirmatio fidei“. Er kann sich damit auf Melanchthons Examen ordinandorum von 1552 berufen, doch entspricht das auch der Abendmahlslehre des Heidelberger Katechismus. In seiner von der Himmelfahrt her konzipierten Christologie trägt er eine Fassung der Zweinaturenlehre vor, nach der die menschliche Natur Christi zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft im Himmel abwesend ist, wobei beide Naturen in der Person Christi vereinigt und nicht getrennt sind, aber auch nicht vermengt werden können. Dabei läßt Pezel in der ihm zuzuschreibenden Schrift „Christliche Fragstück“ von 1571 die Dinge nicht – wie Melanchthon in seiner Kommentierung zu Kol 3,1 von 1559 – in der Schwebe. Deshalb nähert sich seine Lehre der Lehre des Heidelberger Katechismus, auch wenn sich Pezel in dem durch seinen Wittenberger Katechismus ausgelösten sog. Kryptocalvinistenstreit bemüht, seine Lehre

²⁷⁰ Karl Barth, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, Zollikon/Zürich 1948, 70.

²⁷¹ Ebd. 71.

²⁷² Goeters, Genesis (wie Anm. 96) 52.

²⁷³ BSRK Nr. 35, 704, Z. 30–32.

²⁷⁴ CR 23, LXVIII f.

mit Melanchthon- und Lutherstellen zu belegen. Nur das Extra-Calvinisticum übernimmt Pezel nicht, woran sich auch im Bremer Katechismus von 1582²⁷⁵ nichts ändert. Erst im Consensus Bremensis von 1595 nimmt Pezel dann auch – nicht – das Extra-Calvinisticum auf – aber als ein umgekehrtes, nicht auf die göttliche, sondern auf die menschliche Natur der Person Christi bezogenes negatives *extra*, das ihm zum Argument gegen die Ubiquität wird²⁷⁶. Doch relativieren sich diese Dinge 1595 durch den Satz, „das der himmel, inn den Christus gefahren, kein orth, von der Erd und Helle [Hölle] unterschieden, sondern nuhr das himlische reich und allenthalben sey“²⁷⁷.

²⁷⁵ Frage 18: Reu I, 3, 2/1, 523.

²⁷⁶ BSRK, Nr. 37, 743, Z. 6–16: „Die Menschliche Natur Christi aber, ob sie woll nach der auferstehung und himmelfart verkleret und alle schwachheiten und sterblichkeit (...) abgelegt, (ist) dennoch eine wahrhafftne Menschliche natur gebliben (...) und sey weder vorgöttet noch der göttlichen Natur an unendlichkeit des göttlichen wesens (...) gleich und demnach an und für sich selbst betrachtet in der person, inn dero allein sie bestehet und *außer* welcher die mensch[h]eit Christi auch nicht gedacht werden kan, nicht Allgegenwertig oder Allmechtig oder Allwissend worden“.

²⁷⁷ Ebd. 749, Z. 4–6.

Zur „Verteidigung und Verbreitung des Glaubens“

Das Wirken der Jesuiten in Übersee und seine Rezeption
in den konfessionellen Auseinandersetzungen Europas

Von Frieder Ludwig

Vor ziemlich genau 300 Jahren, zwischen April und September 1699¹, kam es zu einem bemerkenswerten Briefwechsel zweier prominenter Protestanten über das Wirken des Jesuitenordens. Gottfried Wilhelm Leibniz verglich in einem Schreiben an August Hermann Franke, den Pietisten und Gründer des Waisenhauses in Halle, die Missionstätigkeit dieser katholischen Organisation mit dem weitgehenden Ausbleiben entsprechender Aktivitäten der Protestanten, welche „die beste Gelegenheit zum Handeln versäumen“². Leibniz verwies insbesondere auf die Unternehmungen der Jesuiten in China, deren Berichte er als Herausgeber der *Novissima Sinica* (1697) einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gemacht hatte. Schon in einer vorangegangenen Korrespondenz hatte Leibniz es als „Schande für uns“, ja sogar als „Verbrechen“ bezeichnet, „die schönsten Gelegenheiten zu versäumen, während unterdessen die Söhne dieser Welt weitaus klüger sind als die Söhne des Lichts“³. In seinem Antwortschreiben erwiderte Franke, daß er bereits Anzeichen für einen Umschwung erkenne und nannte den Orient-Aufenthalt des Sprachwissenschaftlers Hiob Ludolph als Beispiel. Ein „auf niedriger Kulturstufe stehendes Volk“ müsse „zuerst für die Wissenschaft und dann da-

¹ Die folgenden Ausführungen basieren auf meinem am 22. Juli 1999 vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München gehaltenen Habilitationsvortrag.

² Leibniz an Franke, 6. April 1699, zitiert in: Franz Rudolf Merkel, G.W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung, Leipzig 1920, 168 (Das Schreiben fand sich damals in der Kgl. und Provinzialbibliothek Hannover).

³ Leibniz an Franke, 7. Aug 1697, zitiert in: Werner Raupp, Mission in Quellentexten, Bad Liebenzell, 1990, 129 f. Zu den Kontakten zwischen Leibniz und den China-Missionaren der Jesuiten: Claudia von Collani (Hrg.), Eine wissenschaftliche Akademie für China. Briefe des Chinamissionars Joachim Bouvet S.J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte (Stuttgart 1989); Rita Widmaier (Hrg.), Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (Frankfurt, 1990).

durch allmählich für die christliche Kultur“ und die „evangelische Wahrheit“ gewonnen werden⁴.

Von der Zeit dieses Briefwechsels bis zum Neuanfang der evangelischen Mission dauerte es nur wenige Jahre. Dabei kam August Hermann Franke bekanntermaßen eine führende Rolle zu. Die Korrespondenz zwischen ihm und Leibniz hatte also auch praktische Relevanz. In der Beurteilung der Jesuiten waren beide ambivalent. Zum einen bewerteten sie deren überseeischen Unternehmungen als vorbildlich und wußten die progressiven Missionsstrategien zu würdigen, denn kennzeichnend für das Wirken der Jesuiten in China war unter anderem die Vermittlung wissenschaftlicher Kenntnisse als Vorbereitung der Verkündigung. Zum anderen aber wird deutlich, daß Leibniz und Franke das Wirken der Jesuiten in Übersee als Vorsprung eines Konkurrenzunternehmens betrachteten, dem man nun auf protestantischer Seite etwas Adäquates entgegenstellen sollte. Leibniz hatte sich zwar um eine Kirchenunion bemüht, doch eine Voraussetzung war für ihn die Überwindung der Beschlüsse von Trient. Solange dies nicht geschehen war, konnte er unter Verweis auf Lk. 16, 8 die Katholiken mit den „Kindern dieser Welt“ und die Protestanten mit den „Kindern des Lichts“ gleichsetzen. Die Form des Katholizismus, die er ablehnte, der Katholizismus der Gegenreformation, war jedoch wiederum durch den Jesuitenorden mitgeprägt.

Damit ist der Spannungsbogen benannt, der die jesuitischen Aktivitäten kennzeichnet. Beide Wirkungsfelder – der Einsatz der Jesuiten im Kampf gegen die Reformation und ihr Beitrag zur Ausbreitung des Katholizismus in außereuropäische Länder⁵ – waren zunächst voneinander getrennt und konnten auch unterschiedlich bewertet werden. Dennoch gab es Verbindungen, die sich erstens in den Interaktionen der durch ein europäisches Christentumsmodell geprägten Missionare mit den jeweiligen lokalen Bevölkerungen in Übersee und zweitens in den Rückwirkungen dieser Begegnungen auf Europa manifestierten. Im folgenden soll vor allem diesem zweiten Aspekt nachgegangen werden. Da sich die Rückwirkungen durch Berichte der Missionare, die je nach Bedarf ausgewählt und übersetzt wurden, vollzogen, sollte man nicht erwarten, daß von der interkulturellen Erfahrung der „Andersartigkeit des Anderen“ allzu viel übrig bleibt. Eher wird sich zeigen, daß das Bild der weltweiten einigen katholischen Kirche gezielt als Instrument der Gegenreformation eingesetzt wurde.

Der Begriff „Gegenreformation“ bezeichnete ursprünglich nur einen rechtlich-politischen Vorgang, nämlich die antiprottestantische Anwendung des Jus Reformationis durch einen Landesherrn⁶. Die obrigkeitlich-restruktive Politik der Rekatholisierung war jedoch verbunden mit einer Reihe

⁴ Franke an Leibniz, 12. August 1699, in: Raupp (wie Anm. 3) 169.

⁵ Die Literatur zum missionarischen Wirken der Jesuiten in überseeischen Gebieten ist überaus reichhaltig. Unter den neueren Publikationen ist insbesondere zu erwähnen: Johannes Meier (Hrg.), „... usque ad ultimum terrae.“ Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, Göttingen 1999.

⁶ Wolfgang Reinhard, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68 (1977), 226–252, 226 f.

flankierender Maßnahmen, die gerade auch im Wirken der Jesuiten zum Ausdruck kam. Ihre Aktivitäten erstreckten sich dabei über einen Zeitraum von gut 230 Jahren; 1540 wurde die Gründung des Ordens durch eine Bulle Papst Paul III. bestätigt, 1773 wurde die Gesellschaft Jesu durch ein Breve Papst Clemens XIV. aufgelöst⁷.

In einer vor kurzem erschienenen, vielbeachteten Studie, die in der deutschen Übersetzung unter dem Titel „Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung“ veröffentlicht wurde⁸, hat der New Yorker Historiker Ronnie Po-chia Hsia die Periode mit den Eckdaten 1540 und 1770 umrissen und dabei – zwar nicht explizit, aber offensichtlich – die Geschichte des Jesuitenordens seiner zeitlichen Einteilung zugrundegelegt (wobei er die 1814 vollzogene Wiedergründung selbstverständlich nicht mehr berücksichtigt). Gegen den von Hsia vorgeschlagenen Zeitrahmen läßt sich freilich einwenden, daß sie der Definition der Gegenreformation als rechtlich-politischen Vorgangs, der erst 1555 festgelegt wurde, nicht gerecht wird; auch findet sich in den Gründungsdokumenten des Jesuitenordens kein Beleg dafür, daß sich dieser von Anfang an als Speerspitze im Kampf gegen die Reformation verstand⁹. Der Endpunkt der Epoche wird in der Regel eher früher angesetzt. Wenn man aber die Entwicklung des Zusammenspiels von katholischer Obrigkeit und katholischen Reformbemühungen darstellen will, kommt man nicht umhin, den Zeitraum von 1540 bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts – der Zeit, in der die Jesuiten ihren Rückhalt sowohl in der katholischen Kirche als auch an katholischen Herrscherhäusern verloren – im Zusammenhang zu betrachten.

Die dazu erforderliche Begrenzung des Themas soll zum einen durch eine thesen- und streiflichtartige Zusammenfassung, durch die Tendenzen der Entwicklung skizziert werden, erfolgen, wobei die Übergänge zwischen den vier benannten Phasen fließend sind. Zum anderen soll eine regionale Eingrenzung erfolgen: Die Rückwirkungen der Jesuitenmissionen auf das Verständnis des Katholizismus werden vor allem am Beispiel der deutschsprachigen Länder und insbesondere an Bayern deutlich gemacht werden.

Bayern war ein Modelland der Gegenreformation¹⁰. Seit der Ausschaltung einer protestantisch-adligen Opposition im Jahr 1564 wurde hier das Instrumentarium entwickelt, das später auch anderswo Anwendung fand: Katholische Konformität und politische Zentralisierung wurden rigoros durchgesetzt. Von den Wittelsbacherherzögen großzügig unterstützt, gründeten die Jesuiten Kollegien, übernahmen die Besetzung des Universitätslehrkörpers (wie in Ingolstadt) und bildeten Generationen von Beamten und Klerikern aus. Katholizität wurde zur Vorbedingung einer sozialen Auf-

⁷ Das Breve ist veröffentlicht in: Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, ⁴1924, 404–411.

⁸ Ronnie Po-chia Hsia, Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770, Frankfurt 1998.

⁹ Vgl. dazu die instruktive Arbeit von John W. O'Malley, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995.

¹⁰ Zur zentralen Rolle Bayerns während der Gegenreformation vgl. Manfred Weitlauff, Die Gründung der Gesellschaft Jesu und ihre Anfänge in Süddeutschland, in: Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen 94 (1992) 15–66, insb. 39.

wärtsmobilität: Kommunion- und Beichtzettel, die vom Klerus ausgestellt wurden, qualifizierten ihre Inhaber für Stellen in der Stadtverwaltung und in der herzoglichen Regierung. Gleichzeitig entwickelte sich ein dynastischer Kult um die Wittelsbacher, der die Herzöge nicht nur als moralische, fromme katholische¹¹, sondern auch als kosmopolitische Fürsten und als Förderer der Weltkirche erkennen ließ. Dabei waren die Beziehungen zum Fernen Osten, zu Japan und zu China, besonders wichtig, wie sich an einigen ausgewählten Quellen zeigen läßt. Die Forschungslage ist günstig, denn München verfügt mit den im Staatsarchiv einsehbaren Dokumenten der oberdeutschen Ordensprovinz der Jesuiten, mit den im Universitätsarchiv aufbewahrten Annalen aus der Ingolstädter Zeit, vor allem aber mit den Jesuitica-Beständen der Staatsbibliothek und der Universitätsbibliothek über einzigartige Materialien¹².

Es dauerte lange Zeit, bis auf protestantischer Seite die Verbindungen zwischen „globalem Denken“ – bzw. dem, was dafür ausgegeben wurde – und lokalem Handeln erkannt wurde und Abhandlungen entstanden, die versuchten, die suggerierte Einheit der weltweiten katholischen Kirche als Fiktion zu entlarven. Die Frage nach diesen protestantischen Antworten ist das zweite zentrale Anliegen des Artikels. Hierzu werden exemplarisch einige Quellen evangelisch-lutherischer Herkunft präsentiert, die naturgemäß nicht im katholischen Bayern entstanden sind.

1. Parallelen im Vorgehen der Jesuiten in Europa und Übersee

Als im Jahr 1549 die ersten drei Jesuiten, darunter der später hagiographisch als „zweite Apostel Deutschlands“ gefeierte Niederländer Petrus Canisius¹³, in Bayern eintrafen, konnte der Orden bereits auf eine siebenjähri-

¹¹ Hsia, Gegenreformation (wie Anm. 8) 102 f.; vgl. auch Walter Ziegler, Bayern, in: Anton Schindling, Walter Ziegler, Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Bd. 1, Der Südosten, Münster 1989, 57–70.

¹² Bernhard Duhr, Zur Geschichte des Jesuitenordens. Aus Münchener Archiven und Bibliotheken, in: HJ 25 (1904) 126–167, 126 f. „Es gibt wohl kaum eine Stadt in Deutschland, in welcher so viele Materialien zur Geschichte der deutschen Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu ruhen, wie in der Hauptstadt an der Isar. Dies gilt sowohl von den Archiven als auch von den Bibliotheken. Das am vollständigsten erhaltene Provinzialarchiv ist das der Oberdeutschen Provinz; es beruht mit Ausnahme der Fazikel, die man an Elsaß und an Baden abgegeben, ganz im Reichsarchiv zu München (...) Außer dem Reichsarchiv kommen in München noch in Betracht das geh. Staatsarchiv, das Universitätsarchiv und das Kreisarchiv. ... das Universitätsarchiv enthält einen Teil der Akten über Ingolstadt. Zu den Archiven sind auch noch zu rechnen die große Handschriftensammlung in der k. Staatsbibliothek und die Handschriften in der Universitätsbibliothek. Besonders in der ersteren sind sehr wichtige Kodizes mit Originalakten und Briefen zur Geschichte der deutschen Jesuiten. Die beiden Bibliotheken selbst bilden dann in ihren Bücherbeständen (mehr als 2 Mill. Bände) die reichste Bibliothek der Welt in bezug auf Jesuitica, weil nicht allein die Bücher vieler Jesuitenkollegien, sondern auch vieler aufgehobener Klöster Bayerns diesen Bd. Bibliotheken einverleibt wurden, dazu kamen noch spätere Schenkungen und Erwerbungen.“

¹³ Zu Canisius vgl. insb.: James Brodrick, Petrus Canisius 1521–1597 I–II, Wien 1950

ge Missionstätigkeit in außereuropäischen Ländern zurückblicken. Schon 1542 war Franz Xaver im indischen Goa angekommen. Dort wurde bald ein Collegium des Ordens zur Ausbildung von Missionaren gestiftet, die dann nach Japan, China, Aethiopien oder Persien aufbrachen. Ein weiteres Arbeitsfeld war Lateinamerika, 1549 erreichte Manuel de Nobrega Brasilien.

Der Einsatz in Deutschland wurde ähnlich verstanden. Als sich die Gruppe um Ignatius Christus und dem Papst unterstellte, war dies mit der Bitte verbunden, sie dahin zu senden „wo (...) wir mehr Erfolg haben können, sei es zu den Türken, sei es zu Indern oder Ketzern oder anderen Ungläubigen.“ Das eigentliche Gründungsdokument, die Formula Instituti, die in die Bulle *Regimini militantis ecclesiae* aufgenommen ist, nennt in der Fassung von 1540 „die Verbreitung des Glaubens und den Fortschritt der Seelen im Leben und in christlicher Lehre“ als Ziel der Gesellschaft. In der zwischen 1553 und 1555 entstandenen Biographie des Ignatius, dem *Bericht des Pilgers*, werden die Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Reformation nicht erwähnt. Die für die katholische Kirche entstandenen Schwierigkeiten werden zunächst weniger auf einen grundsätzlichen Glaubenskonflikt zurückgeführt, als vielmehr immanent mit einem Mangel an seelsorglicher Betreuung erklärt. Aus der römischen bzw. romanischen Perspektive – Ignatius war Baske, die Gründungsmitglieder kamen aus Spanien und Portugal – wurde Deutschland ähnlich wie die außereuropäischen Länder in dieser frühen Phase als Missions- oder Remissionierungsgebiet verstanden. Durch diese Parallelisierung wurden jedoch zunächst direkte Begegnungen und Interaktionen verhindert. Zwar wandte sich Franz Xaver schon 1552 an Ignatius mit der Bitte um belgische und deutsche Patres für die Missionen in China und Japan, da diese „Strapazen ertragen“ könnten, „von Natur und Erziehung abgehärteter“¹⁴ und außerdem kälteresistenter seien¹⁵. Sein Antrag wurde jedoch nicht nur deshalb abgelehnt, weil die portugiesische Krone portugiesische Missionare bevorzugte; der Hauptgrund bestand in der geringen Zahl deutscher Jesuiten, die man in den Herkunftsländern selbst benötigte. Dies änderte sich auch nach der Errichtung einer eigenen ober- und niederdeutsche Ordensprovinz im Jahr 1556 nicht; noch 1562 war man in Rom davon überzeugt, daß die deutsche Provinz keine Mitglieder in die äußere Mission senden solle, da sie in Deutschland selbst notwendiger seien¹⁶.

sowie Julius Oswald, Peter Rummel (Hrg.), Petrus Canisius – Reformier der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 30), Augsburg 1996. Zu seinem Wirken in Ingolstadt vgl. Manfred Weitlauff, Die Anfänge der Ludwig-Maximilians-Universität München und ihrer Theologischen Fakultät in Ingolstadt (1472) und deren Schicksal im Reformationsjahrhundert, Münchner Theologische Zeitschrift 48 (1997) 333–369, 354–364.

¹⁴ Eduard de Voß, Leben und Briefe des hl. Franciscus Xaverius, Regensburg 1877, 189.

¹⁵ Ebd. 250.

¹⁶ Anton Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts, Freiburg 1899, 11.

zu der Hängel an Jesuiten

Der in Ingolstadt wirkende Petrus Canisius machte sich diese Meinung zu eigen¹⁷. In einem an den Ordensgeneral Claudius Aquaviva gerichteten Gutachten von 1583 vertrat er die Ansicht, daß häufige und weitentlegene Missionen für die Jesuiten in Deutschland nicht zu empfehlen seien, besonders solange noch in den Kollegien an guten Predigern Mangel sei. Deutsche Jesuiten könne man allenfalls mit zuverlässigen Begleitern in katholische Gegenden aussenden¹⁸. Im selben Jahr stellte er fest, daß die Verteidigung der „katholischen Wahrheit“ genauso den Ordenssätzen entspreche wie „die Bekehrung der wilden Indianer“¹⁹.

Daß das Vorgehen der Jesuiten in Übersee und ihr Wirken in Europa in dieser ersten Phase noch nicht direkt aufeinander bezogen wurden, zeigt sich auch an den protestantischen Reaktionen, die bei aller Antipathie gegenüber dem Orden dessen Missionstätigkeit noch kaum in die Kritik einbezogen. Es gab sogar Stimmen, welche die frühen Akkulturationsexperimente durchaus differenziert zur Kenntnis nahmen, da in diesen ganz im protestantischen Sinn die biblischen Glaubensinhalte betont und die römisch-katholischen Traditionen eher zurückgestellt wurden. So stellte der lutherischen Orthodoxie zugerechnete Liederdichter Philipp Nicolai in seinem 1597 erstmals erschienen, weitverbreiteten Werk *De regno Christi* unter Bezugnahme auf einen Brief des jesuitischen Japan-Missionars Johann Baptist Montius von 1564 fest, daß die Jesuiten, wenn sie auf der iberischen Halbinsel gleichermaßen vorgingen wie bei der Bekehrung der „heydnischen Völcker“ (- so heißt es in einer Übersetzung von 1598 -) „ohn allen zweiffel bey den Spaniern für Lutheraner gehalten/und dem Feuer schwerlich entfliehen würden“, denn sie predigten nicht von der Autorität der Römischen Kirche und von Menschensätzen, auch nicht „von der Meß/Fegfeuer/guten Wercken/und Römischem Ablasskram“, sondern von dem „Fall der ersten Eltern/und ewiger Verdammniß“ und „darnach von der gnädigen Erlösung von dem Todt unnd ewigen Verderbung der Menschen/so durch Christum geschehen/welche man mit Glauben müsse annehmen“²⁰.

¹⁷ Die Äußerungen des Canisius zur Mission sind ambivalent. Persönlich erklärte er sich wiederholt bereit, nach Indien zu gehen; er sorgte auch für die Verbreitung der Missionsbriefe aus Indien, Afrika, Brasilien etc. in den Häusern seiner Provinz. Vgl. dazu Huonder (wie Anm. 16) 9 f. (unter Verweis auf Otto Braunsberger, *Beati Canisii Epistulae et Acta* I, 8 Bd., Freiburg 1896–1923).

¹⁸ Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge* I–IV, Freiburg, 1907–1928, I 408 f.

¹⁹ Rita Haub, *Petrus Canisius als Schriftsteller*, in: Julius Oswald, Peter Rummel (wie Anm. 13), 151–177, 165.

²⁰ Philipp Nicolai, *Historia deß Reichs Christi: Das ist/Gründliche Beschreibung der wundersamen erweiterung/ seltsamen Glücks/ unnd gewisser bestimmter Zeit der Kirchen Christi im Newen Testament/wie dieselbe an allen Orten in der Welt wird gepflantzet... verteutschet durch M. Gothardum Artus*, Nürnberg 1629, 23 f. Werner Elert, *Morphologie des Luthertums* 1965 befaßt sich in dem Kapitel „Mission“ (336–354) ausführlich mit diesem Werk und versucht, die vor allem in der früheren Missionsgeschichtsschreibung (G. Warneck) verbreitete Ansicht, daß das Luthertum des 16. Jahrhunderts an Mission uninteressiert gewesen sei, zu widerlegen. Dieser Ansatz wird aufgegriffen in der Dissertation von Willi Hess, *Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai* (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs V), Hamburg 1962.

Nicolai folgerte daraus, daß die Jesuiten, ähnlich wie früher die Schriftgelehrten und Pharisäer, den Weg zum Leben zwar selbst nicht gegangen sind, ihn aber anderen haben zeigen können²¹. Negativ bewertete er die jesuitischen Missionstätigkeit allerdings an Orten, an denen es schon Christen gab – wie etwa in Indien, wo die Thomaschristen die Jesuiten „verachten“ und „als schädliche Hewschrecken“ vertreiben²².

2. Die „Verbreitung des Glaubens“ in der „Verteidigung des Glaubens“

Der Vergleich der Jesuiten mit Heuschrecken kennzeichnet freilich eher die zweite Phase zwischen 1580 und 1632, in der sich die Verhärtung in den konfessionellen Auseinandersetzungen auch in der Bewertung der überseeischen Missionsaktivitäten manifestierte; Nicolais Schrift, die auf Dokumente vor diesem Zeitraum zurückgreift, selbst aber später entstand, nimmt eine Zwischenstellung ein. In den 1580er Jahre traten die spezifischen Merkmale, die für den Jesuitenorden charakteristisch werden sollten, immer deutlicher zutage. Für die Japan-Mission erarbeitete der Visitor Alessandro Valignano 1580 Vorschriften, die auf dem Prinzip der Anpassung an die Sitten beruhen; jesuitische Missionare befolgten nun japanische Höflichkeitsformen, tauschten bei Besuchen Geschenke aus, waren über die Zeremonien beim Teetrinken informiert und hielten sich an die Ideale der Reinlichkeit und der Badekultur in Japan. Die Leitlinien Valignanos bedeuteten eine erste theoretische Fundierung der Akkommodationsmethode, die später unter veränderten Bedingungen auch in China und Indien zur Anwendung kam.

Zur gleichen Zeit betrachteten die Jesuiten in Europa den Kampf gegen die Reformation mehr und mehr als ihre wichtigste Aufgabe. Schon 1550 war die Formula gegenüber der Fassung von 1540 geändert worden; als Ziel der Gesellschaft wurde nun nicht mehr nur „die Verbreitung des Glaubens“, sondern die „Verteidigung und Verbreitung des Glaubens“ genannt²³. Es war wiederum Canisius, der das neue Selbstverständnis prägnant formulierte und eine Tradition erfand, die zwar das jesuitische Bewußtsein prägte

²¹ Nicolai (wie Anm. 20) 26.

²² Nicolai (wie Anm. 20) 21 f.: „Diß ist also der Zustand der Christen in India/welche in irer Religion fast beständig seyn/unnd gern Freundschaft mit andern Christen halten/sonderlich aber mit den Armeniern/welche sie in grossen Ehren halten/mit sonderbarer verachtung Päßtlichen Stoltzes unnd Übermuths/den die Spanier und Jesuiter an etlichen Orten in Indien treiben/daher sie als schädliche Hewschrecken von ihren Gemeinen abgetrieben werden/wie denn sichs Anno 1567 in der Stadt Kockim/nicht weit von Kalecuth gelegen/ begeben/als ein Armenischer Bischoff die Christen oder Thomaner von den faulen Wahren Päßtlicher Religion abmahnte/und demselbigen ein aufgeblasener Jesuiter/Melchior Carnerius/widerstunde/daß die Indianer mit Pfeylen auff den Jesuiter geschossen/ auch denselben/wann er nicht alsbald in die flucht sich begeben/umbbracht hetten.“

²³ Ignatius von Loyola, Die Satzungen der Gesellschaft Jesu (übersetzt von Peter Knauer, Frankfurt 1984); vgl. dazu John W. O'Malley, Die ersten Jesuiten (wie Anm. 9) 17.

und auch in den protestantischen Polemiken²⁴ aufgegriffen wurde, aber gegenüber den ersten Dokumenten eine Neuakzentuierung darstellt: „Wir müssen uns bewußt sein“, schrieb er im Januar 1583, „daß die Gesellschaft Jesu durch eine besondere Fügung Gottes zur gleichen Zeit, da sich die neue Lehre über ganz Europa auszubreiten begann, als neue Kampftruppe der Kirche gegen die Häresie von Ignatius gegründet wurde (...)“²⁵.

Mit dieser dezidiert gegenreformatorischen Stoßrichtung war die Erkenntnis verbunden, daß die Auseinandersetzung mit den „Häretikern“ etwas anderes war als die mit den „Heiden“. Da die Entwicklungen unterschiedlich, ja entgegengesetzt verliefen, war eine Gegenüberstellung der beiden Prozesse möglich, wie sie an führender Stelle etwa durch Kardinal Bellarmini vorgenommen wurde. In seinen *Disputationes de controversiis christianae fidei* von 1586 bestritt dieser den Wahrheitsanspruch der Protestanten und begründete dies auch damit, daß den lutherischen Häretikern ein entscheidendes Merkmal von Katholizität fehle – das der räumlichen Katholizität, der Verbreitung bis an die Enden der Erde. Im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche hätten die Lutheraner weder Asien noch Afrika, Ägypten oder Griechenland jemals zu Gesicht bekommen²⁶.

Die Gegenüberstellung von Verlusten in Europa und Gewinnen in Übersee, von Heimmiederlagen und Auswärtssiegen, wurde zu einer Art Kompensationstheorie ausgearbeitet und fand in der jesuitischen Propaganda seit den 1580er Jahren ihren Niederschlag. So wurden einige der in Rom eingehenden Briefe und Berichte aus Indien, Japan und anderen Missionsgebieten der Jesuiten gedruckt, in Bayern sorgte auch Petrus Canisius für deren Übersetzung und Verbreitung²⁷. Aufschlußreich sind vor allem die Widmungen und Vorworte dieser Drucke. Ein 1585 von den Münchner Patres aus dem Lateinischen übersetzter und dem Augsburger Bischof gewidmeter Historischer Bericht über die Bekehrungen in Japan sollte zeigen, daß der allmächtige gütige Gott für die vielen tausend Seelen, die in Nieder- und

²⁴ Sehr deutlich bei Lukas Osiander, Von der falschen Lehr und Phariseischen Gleißnerey der Jesuiter, Tübingen 1568, 1,2: „Jeweil durch Gottes Gnad die Lehr des Hl. Evangelii in der Christenheit ettliche jar her widerum rein und unverfäschet geprediget (...) hat der laidig Sathan wol gesehen/daß solliches zu undergang und verstörung seines Reichs gerathen wolle. Derwegen er dann durch seines anhang understanden die heilsame Lehr daß Evangelii mit grausamer Tyrannei und verfolgung zu vertilgen/mit falscher Lehr und Ketzerey zu verfelschen/und also das Reich Christi an seinem auffgang zu verhindern.... Zu disem seinem verderblichen fürnemen hat er ein neuen Orden vor ettliche wenig Jare gestiftet/nemlich die neuen Pharisäer und Heuchler/die sich Jesuiter/oder auß der gesellschaft Jesu/fälschlich nennen.“ Ähnliche Äusserungen finden sich in weiteren Werken Osianders ebenso wie bei Martin Chemnitz und Jakob Andreae. Vgl. etwa Martin Chemnitz, Theologiae Iesuitarum Praecipua Capta, 1560; Jakob Andreae, Abfertigung Konrad Veters Jesuiten/Thurmpredigers zu Regensburg, Tübingen 1589.

²⁵ Burkhart Schneider, Petrus Canisius, Briefe, ausgewählt und erläutert, Salzburg 1959, 226.

²⁶ Klaus Koschorke, Konfessionelle Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums im Zeitalter der Reformation, in: ZthK 91 (1994) 10–24, 15 f. verweist auf Roberto Bellarmin, Disputationes, Tom I, Ingolstadt 1586, Lib. I., 1350 f.

²⁷ Rita Haub, Petrus Canisius (wie Anm. 19) 164.

Hochdeutschland durch die halsstarrigen lutherisch, calvinischen und zwinglischen ketzerischen Prädikanten verführt worden sein „ime ein ander Volck/ in der vnderen Welt/und das vom Christo vnd seinem H. Glauben bisher nichts gewisst/ auserwöhlt“ habe²⁸. Zwei Jahre später, 1587, wurde der Bericht über eine japanische christliche Legation, die nach Rom und nach Lissabon gereist war, aus dem Italienischen übertragen. In der an den bayrischen Herzog Maximilian gerichteten Widmung zog der Dillinger Buchdrucker Johannes Mayer die apokryphe Geschichte von Susanna im Bade aus Daniel 13 zur Illustration der gegenwärtigen Situation heran, wobei er die beiden alten unzüchtigen Männer mit den Lutheranern gleichsetzte, die reine Susanna aber mit der römischen Kirche. Wie der Herr damals Susanna durch Daniel beistand, so habe er nun durch die japanischen Christen „gleichsam ein andern Daniels Geist/stattlich unnd gewaltiglich erwecket.“ Es scheine, als wolle der Herr „uns Teutschen mit Daniels Worten (...) anreden“: „(...) Wie thörechtig seyt ir Kinder Israels/ daß ihr so bößlich und unrecht urtheilt noch erkennet die Warheit/und verdammt die Tochter Israel?“²⁹

²⁸ Ronnie Po-chia Hsia, Mission und Konfessionalisierung in Übersee, in: Heinz Schilling, Wolfgang Reinhard (Hrg.), Die Katholische Konfessionalisierung (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198) Gütersloh 1994, 158–165, 158.

²⁹ Neue/warhaffte/außführliche Beschreibung/der Jüngsabgesandten Japonischen Legation ganzen Raiß/auß Japon biß gen Rom/und widerumb von dannen in Portugal/ biß zu ihrem abschid auß Lißbona. Auch vonn grossen Ehren/so ihnen allenthalben/ von Fürsten unnd Herrn erzait/und was sich sunst mit ihnen verlossen... Jetzt aus dem Italianischen in Teutsche Sprach gebracht. Mit Röm. Kaiß. Mayestat Freyheit/gedruckt zu Dillingen/durch Joannem Mayer, 1587 (iiii.f.): Der allmächtige gütige Gott habe damals „nit getatten noch zulassen wollen/daß der auffrechten keuschen Frawen unschuld/auß verleumbdung und falscherdichter Bezüchtigung der boßhafften Gottlosen Belials oder Teuffelskinder/der alten unzüchtigen Männer/so ihr der Tugentsamen Frawe/nach Ehr/Leib und Leben boshafftiglich stellten. (...) Eben also/meinem geringen einfeltige verstand nach/bedunkt mich/zu disen unsern letzten unseligen zeiten/do die alte Catholische Römische Kirchen zum allermaist angefochten und durchächtet/auch von vilen als die recht artlich aigentlich Babylonische Bübin (O der grewlichen Gotteslösterung) bey weniglichen dargeben/und aufgerufen wirdt/daß eben derselbige Herr u Gott/als der rechte Adiutor in opportunitatibus in tribulatione tc. auß Göttlicher seiner sonderbaren vorsehung und anordnung/ihme gleichsam ein andern Daniels Geist/stattlich unnd gewaltiglich erwecket habe. Unnd dises zwar weit dort drinnen/in der weitberühmten weitgelegnen Insel Japon/in etlicher Erstgetauffter Newchristglaubiger Fürsten/Dynasten/ unnd junger Herren undschuldigen reinen Hertzens. ...Sihe/so konne unter disem (Oder wunderbare Vorsehung und schickung Gottes) /auß fremden/weiten/fernen Landen daher/biß über die Tausent meil wegs/König/Fürsten/Dynasten/ und Herrn mit thier frey öffentlichen/wahrhaftigen/stattlichen Bekanntnuß und Zeugnus/gleich als die uns Teutschen mit Daniels Worten also wolten anreden: Sic fatui filij Israel, non iudicantes, neque quod verum esse cognoscentes, condemnatis filiam Isarel? Wie thörechtig seyt ir Kinder Israels/ daß ihr so bößlich und unrecht urtheilt noch erkennet die Warheit/und verdammt die Tochter Israel?.“ Fortgesetzt wird die Widmung mit einer Auslegung von Matthäus 2: „Fürwar/also ein wunder ding mich diß sein gedunkt/wie wunder seltsam gewesen/do der Herr unser Heyland/durch sein heilige Geburt/inn dise Welt erstlich ankommen/und da viel benachbawte nahent gessene Juden still sitzen bliben/und dem Herrn biß zur Krippen nicht nachgehen wollen/daß die

Der Versuch der Christianisierung Japans war ein Jahrhundert lang erfolgversprechend, doch kam es auch in diesem „christlichen Jahrhundert“ immer wieder zu Gegenreaktionen und Verfolgungen. Dies tat freilich der Propaganda keinen Abbruch, denn nun erschienen Berichte über japanische Märtyrer. Ein derartiges Dokument wurde 1611 in Augsburg publiziert; in der an den Probst von Ellwangen gerichteten Widmung wird darauf aufmerksam gemacht, daß einer der ermordeten japanischen Christen das Alter St. Veits, des Patrons des Ellwanger Stiftes, der auch in zarter Jugend zum Märtyrer geworden war, erlangt habe, ein anderer sogar nur halb so alt gewesen sei³⁰. In den Berichten sind auch Sendschreiben der späteren Märtyrer veröffentlicht, in dem diese ihre Bekehrung darstellen und Maria um Beistand auf ihrem Weg bitten. Die Schilderungen über die Leiden der japanischen Märtyrer eigneten sich auch hervorragend zur popularisierenden Darstellung in Flugblättern³¹, in denen das Leiden der Mitbrüder als *Imitatio Christi* gedeutet wurde, und Schauspielen. Unter den Jesuitendramen nahmen Stücke dieses Inhalts eine führende Position ein; von 1607 bis 1767 kam es zu insgesamt 68 Aufführungen – während etwa der „Ignatius“ in demselben Zeitraum nur 16mal gegeben wurde³².

weysen Hayden/so nachmahls die heiligen drey König genennt worden/das best thun müssen/unnd von fernen Landen/weit vom Auffgang der Sonnen/zu der Krippen ey-lend/den HERREN gefunden/Ehr und Reverentz erwisen. (...)“ Das Dokument findet sich in den Jesuitica-Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek, München).

³⁰ New Historischer Bericht/Wellicher massen etliche Christen in Japon/inden Königreichen Fingo, Sassuma und Firando, wegen deß Catholischen Glaubens gemartert worden. Geschriben durch R.P. Prouincialem der Societet Iesu in Japon/im Mertzten des 1609. und 1610. Jahrs. An den Hochehrwürdigen Herrn P. Claudium Aquauuiam, erst-gemeldter Societet Generalen. Auß dem zu Rom jüngstgedruckten Italianischen Exemplar ins Teutsch gebracht. Gedruckt und verlegt zu Augspurg/durch Chrysostomum Dabertzhofer Anno M.DC. XI (iiff): „Dann ein jeder so dises Büchlein durchliset/von stundan gleichsam in einem Spiegel sihet/daß diese newe Märtyrer in Japon/zu diser unser zeit/eben von dem Geist Gottes in allem regiert worden/ dessen voll gewesen die alte und uralte heilige Märtyrer/sonderlich aber die/mit dero würdigen Heylthumb das Fürstlich Stifft Elwang/auß wunderbarlicher schickung Gottes vor vilen andern geziert ist. Der fürnembste Patron deß hochermeldten Stiffts Elwang/ ist S. Veit/welcher in seiner noch zarten Jugendt/Christlicher Religion halber/ ein schwere kampff außgestanden/und endlich die Marterkron gantz sighaftig erlangt. Disem seyn in vilen stucken gleich 2 Christliche Knaben/darvon dises Büchlein handelt/deren einer das Alter S. Viti erreichet/der ander aber noch vil jünger gewesen/nemblich/nur sechs Jar alt (...)“ Auch diese Schrift findet sich in den Jesuitica-Beständen der Bayerischen Staatsbibliothek, München.

³¹ Ein Flugblatt Wolfgang Kilians von 1628 trägt den Titel „Drey Seelige Martyrer der Societät Jesu/Welche in Japon neben andern 23. den Namen Christi mit ihrem Blut bezeugt und deshalb am Creuz ihr Leben standhaftig geendet haben/im Jahr 1597. den 3. Febr.“. Die Deutung des Schicksals der Märtyrer als *Imitatio Christi* wird durch die auf das Herz des Fraters Paulus Michi zielende Lanze besonders deutlich. München, Bayr. Staatsbibliothek, Inv. Einbl. VII, 241, abgebildet in: Klaus Bußmann, Heinz Schilling (Hrg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa (Ausstellungskatalog), Münster/Osnabrück 1998, 303.

³² Johannes Müller, Das Jesuitendrama II, 1930, 96–130, enthält eine „Übersicht über einzelne Aufführungen“. Zu den anderen häufig gegebenen Stücken gehörten

Einen ersten Höhepunkt dieser Art der interkulturellen Beziehungen bilden in Bayern die Jahre von 1616 bis 1622. Nach einem Besuch des jesuitischen China-Missionars Nikolaus Trigault erklärte sich der nicht mehr amtierende Herzog Wilhelm V. in einem 1616 bestätigten Legat bereit, jährlich 500 Reichsguldiner zu spenden. Als Anlaß nannte er die vielen Berichte, aus denen er die glänzenden Aussichten einer Missionierung in China und den Eifer der Jesuitenmissionare erkannt habe³³. Trigault weckte aber auch in den Ordenshäusern Begeisterung; von 1615 bis 1616 wurden allein aus Ingolstadt etwa 40 Bewerbungen für die Dienste in Übersee eingereicht. Obwohl zunächst nur wenige ausgewählt wurden, setzte nun eine kontinuierliche Aussendung deutscher Missionare ein³⁴.

Die Intensivierung der Beziehungen zeigte sich bei den Feierlichkeiten anlässlich der Kanonisation des Ignatius und des Franz Xaver in Ingolstadt, die am Samstag, dem 7. Mai 1622, begannen. Auf die Prozession und dem Abendgottesdienst, zu dessen Abschluß drei Kanonenschüsse abgefeuert wurden, folgte ein Feuerwerk, und die Flammen vereinigten sich zu den Namen Jesus, Ignatius und Xaverius. Am nächsten Tag fand ein Umzug statt, der Occident und Orient darstellte. Auf dem ersten Schauwagen, stand eine Erdkugel, gegen die eine Hand Feuer schleuderte. Darauf folgten vier weitere Wagen, die diverse Tätigkeiten der beiden neuen Heiligen symbolisierten, einige Reiter sowie eine Schar als Inder und Japaner verkleideter Studenten. Den Abschluß bildete ein von zwei Elefanten gezogener Schauwagen mit einer Statue Xavers³⁵. Daß die Feierlichkeiten nachhaltig wirk-

„David u. Saul“ (21 Aufführungen), „Abraham und Isaak“ (16), „Konstantin“ (10), „Hermengild, der Westgote“ (18) u.a.

³³ Hermann Schneller, Bayerische Legate für die Jesuitenmissionen in China, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 4 (1914) 176–189, 178. Schneller greift auf eine 1713 erstellte Abschrift aus dem Archiv der deutschen Provinz des Jesuitenordens zurück, da das Original schon früh verloren ging. Die Bestätigung datiert von 23. August 1616, die Stiftung selbst erfolgte am 16. August 1616. Wortlaut: „Gulielmus, Dei Gratia Comes Palatinus Rheni, Utriusque Bavariae Dux etc. Intelleximus jam saepe tum ex variis scriptis et relationibus impressis tum hisce ipsis diebus coram Rdo Patre Nicolao Trigautio Societatis Jesu Presbytero, quanta spes affulgeat plantandae Religionis Catholicae, et verae Christi ecclesiae in latissimo et potentissimo Chinensium Regno, quantumque studii Societas JESU per suos homines in lucrandis Deo animabus illis impendat; Nos igitur cupientes hoc tam laudabile opus pro nostris quoque viribus quantum possumus promovere, bona et sincera Fide, tenore praesentium eidem R.P. Nicolao Trigautio caeterisque Societatis Patribus in illo Chinensium Regno degentibus promittimus in singulos annos quoad vixerimus, in eorundem Patrum sustentationem nos missuros quingentos florenos Imperiales, non dubitantes, quin etiam post mortem nostram filii ac Successores nostri eidem, si non in perpetuum, saltem eousque praestabunt, donec a propriis regni incolis omnia praesentia et futura Collegia Societatis et Domicilia proprios et stabiles redditus sufficienter acquirant. In horum fidem has patentes propria manu subscripsimus et nostro Ducali sigillo confirmavimus ac munivimus. Datum Manchij Die XVI. Augusti, anno a partu Virginis Millesimo Sexcentesimo desimo sexto.“

³⁴ Anton Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre (wie Anm 16) 11–13.

³⁵ Stadtarchiv Ingolstadt: Summarium de variis rebus Collegii Ingolstadiensis. Annus 1622, 190ff. Frau Dr. Beatrix Schöneward vom Stadtarchiv Ingolstadt sei an dieser Stelle ganz herzlich für den Hinweis und die Zusendung einer Kopie des Dokuments ge-

ten, wird etwa daran deutlich, daß Franz Xaver in dieser Zeit zum Patron der Philosophischen Fakultät gewählt wurde³⁶ und sich somit das Bewußtsein der Mission und des weltweiten Christentums Generationen von Studenten einprägten.

Es ist wohl kein Zufall, daß sich genau in dieser Zeit protestantische Gegenpositionen artikulierten, die andere Akzente setzten als frühere Abhandlungen. Deutlich wird dies an den *Loci Theologici* des lutherische Dogmatikers Johann Gerhard, der sich zwar an der Darstellung Philipp Nicolais orientierte, aber im Unterschied zu diesem seine Präsentation in eine Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus und insbesondere mit Bellarminis Argumenten eingebettet hatte.

Gerhard ging es vor allem darum, die These von der weltweiten Ausbreitung der katholischen Kirche durch den Nachweis von Mißerfolgen zu widerlegen; in diesem Zusammenhang verwies er etwa auf Las Casas' Bericht über die Grausamkeiten der Spanier in Lateinamerika. Obwohl auch Gerhard den Brief des Montius aus Japan zitierte, ergänzte er diesen doch gleich durch den Hinweis, daß andere Jesuiten – wie etwa Acosta – diese Methoden gerade nicht billigten; der Vergleich mit den lutherischen Methoden wurde also entscheidend abgeschwächt. An anderer Stelle konstatierte Gerhard, daß auf die missionarischen Aktivitäten der Katholiken das Bibelwort Mt 23,15, die Warnung vor dem Proselytismus der Pharisäer, anzuwenden sei. Der Missionsbefehl habe sich nur an die Apostel gerichtet³⁷. Diese Gedanken beherrschten bekanntlich auch noch das 1652 erstellte Gutachten der Theologischen Fakultät Wittenberg³⁸.

Die Missionstätigkeit der Jesuiten wurde nun auch in zahlreichen Polemiken und Schmähschriften kritisiert, wobei diesem Aspekt nur untergeordnete Bedeutung zukommt. Bestimmte Motive boten sich allerdings zur Karikierung des missionarischen Expansionsdranges geradezu an. Dazu gehörte neben dem 1619 erneut gezogenen Vergleich der Jesuiten mit Heu-

dankt. Die Ereignisse werden – ohne Quellenangabe – auch in Carl Max Haas, Das Theater der Jesuiten in Ingolstadt, Emsdetten 1958, 48–51 geschildert. Noch-schauen

³⁶ Valentin Rotmarus, Johannes Engerdus, *Annales Ingolstadiensis Academiae*, Pars II. Ab Anno 1572 Ad Annum 1672, 232: „Diem Maii undecimam praecipuo quodam ritu Collegium philosophicum celebravit; cum enim mane frequentes in Academia Doctores et discipuli convenissent, disputatis oratorie caussis decretum est S. Franciscum Xaverium Philosophiae Patronum esse praeficiendum.“; vgl. auch Universitätsarchiv München OI 4: Acta Facultatis, S. 132 (Acta Facultatis Sub Decanatu Jo. Bap. Cyрати à 19. Oct. 1621 ad 11 Maji 1622): Aprili „...Hoc tempore et a PP Facultatis Abtice solemniter + Philosopho Patrono electus et acceptus S. Francisco Xaveri...“

³⁷ Der religionsgeographische Überblick findet sich in Johann Gerhard, *Loci Theologici* (tom V, 1647) unter der Überschrift „Status Ecclesiae Christianae in omnibus mundi partibus“ (186.187); die Aussagen gegen eine Missionspflicht – durch die sich Gerhard von der Schrift des holländischen reformierten Pastors Adrian Saravia, *De diversis ministrorum evangelii gradibus, sic ut a Domini fuerint instituti* (1590) abgrenzt – in tom vi, 6: 220–225 1639 (2. Aufl.). Die Diskussion um Saravia ist dargestellt in Gustav Warneck, *Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission*, Berlin 1913, 19–21; Auszüge finden sich in Werner Raupp, *Mission* (wie Anm. 3) 67–69.

³⁸ *Consilia theologica Witebergensia...* Frankfurt 1664, Teil I, 180–196, deutsch in: Werner Raupp, *Mission* (wie Anm. 3) 70 f.

schrecken, die sich in der Wärme des Sommers wie die Schmeißfliegen ausbreiteten und sich überall dort einfänden, wo ihnen ein gutes Auskommen geboten würde³⁹, auch die Metaphorik des Garnspinnens und Umnetzens. So trägt ein Flugblatt von 1632 den Titel „Der Jesuiten Länderfang“. Der Text beklagt die Allgegenwart der Jesuiten:

So manches große Reich das haben sie umbnetzet/
 Italien voraus/gantz Franckreich ist besetzt
 Mit dieser Spinnerott. In Ungarn ist ihr Nest.
 In Spanien ihr Reich/auch haben diese Gäst
 In beydes Indien sich können unterschlieren/
 um das entseelte Volk in ihre Stricke führen (...)⁴⁰.

Doch auch dieses Flugblatt gilt in erster Linie den Vorgängen in Europa; Hintergrund seines Entstehens ist der schwedischen Vormarsch nach Süddeutschland im Winter 1631/32, welcher, anders als in dem Flugblatt erhofft, zwar nicht das endgültige Aus für die Jesuiten bedeutete, aber doch der bayerischen Unterstützung für die China-Mission ein vorläufiges Ende setzte, da nach der Flucht des Hofes nach Salzburg andere Probleme im Vordergrund standen⁴¹.

3. Innerkatholische Kritik und außerkatholisches Interesse

Weit heftiger als evangelische fielen innerkatholische Angriffe gegen die Missionstätigkeit der Jesuiten aus. Interessensgegensätze zu den konkurrierenden katholischen Missionsorden hatten sich in Japan zwar schon in den 1590er Jahren artikuliert⁴², doch flammten diese nun erneut auf und waren für die Jesuiten gefährlicher, da mit der 1622 gegründeten Congregatio de propaganda fide nun eine Zentralinstitution vorhanden war, die sich durch die Entsendung von apostolischen Vikaren um eine Kontrolle des gesamten

³⁹ „Allgemeiner Landschwarmb der jesuitischen Hewschrecken“ (Radierung, gedruckt 1632), abgebildet in: Wolfgang Harms (Hrg.), Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. I–IV u. VII, Tübingen 1980–97, Bd II, 298, vgl. auch 522.

⁴⁰ „Der Jesuiten Länderfang“ (Radierung von 1632, abgebildet in Harms, Flugblätter (wie Anm. 39), Bd. IV, 212. Kritik an der Missionstätigkeit der Jesuiten gab es auch von calvinistischer Seite, wobei deren außereuropäischen Aktivitäten gleichfalls nur untergeordnete Bedeutung zukommt. Vgl. Johan Piscator, Ein gar artiges Geitzvögelein/Im Jesuiter Nest/außgenommen/geropffet/und also Mutternackend allen uffrichtigen Teutschen/für die Augen gelegt (...) Kempten 1622, in dem der vom Verfasser konstatierte „bodenlose Geitz der Jesuiter–Sect“ angeprangert wird. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage: „Wer treibt euch in Indien/daß ihr durch ansehnliche Schiffahrten/Goldt und allerley stattliche Whren/für euch/eweren Genieß zu suchen/allda ufflandet? Wer hat euch dies lustige bößlein gelehret/daß ihr dem König in Hispanien/keinen Zoll von ewerem Schiffe geben dörrfft/damit ihr innerhalb drey Jahren über zweyhunderttausend Cronen ersparen köndet?“

⁴¹ Vgl. Schneller, Bayerische Legate (wie Anm. 33) 178–182.

⁴² Vgl. dazu das Kapitel „Jesuits and Friars“, in: Charles Ralph Boxer, The Christian Century in Japan 1549–1650, Berkeley /Los Angeles, 1967, 137–187.

Unternehmens (außerhalb des spanischen und portugiesischen Territorien) bemühte. In China wurde das jesuitische Missionsmonopol mit der Ankunft des Franziskaners Antonio de Caballero 1633 durchbrochen, bald kam es auch hier zu Konflikten⁴³. Da die Jesuiten ihrer Sache durch die Märtyrer-Berichte ein hohes moralisches Pathos verliehen hatten, agierten ihre Gegenspieler auf gleicher Ebene: 1634 wurde ein in seiner Echtheit allerdings umstrittener Brief eines Märtyrers des Franziskaner-Ordens veröffentlicht. Aus seinem Gefängnis in Omura in Japan beschuldigte dieser die Jesuiten, daß sie wenig zur Bekehrung der Heiden beitrügen, und vielmehr den Heidenbekehrern anderer Orden allerlei Hindernisse in den Weg zu legen suchten⁴⁴.

Die in Indien, Japan und China erprobte Akkommodationsmethode stand im Mittelpunkt der Kritik, da die Anpassung an die herrschende Eliten einen schroffen Gegensatz zu den Missionsstrategien der Bettelorden bildete. Eine pointierte Zusammenfassung der Kritikpunkte findet sich in den 1656 veröffentlichten Provinzialbriefen Blaise Pascals (1623–1662): „Sie akkomodiren sich allen Leuten“, schrieb dieser in seinem fünften Brief. „Sind sie in einem Lande, wo der gekreuzigte Jesus für eine Thorheit gehalten wird, so machen sie sich kein Bedenken, von diesem anstößigen Kreuz ganz und gar zu schweigen, und nicht nach dem Beispiel des Apostels Paulus Christum den gekreuzigten, sondern blos den verkärten zu predigen. Dies haben sie in Ostindien und in China gethan. Und, was noch ärger ist, sie haben sogar in China den Christen (...) gelehrt, daß sie ihre ‚Götzen (...)‘ zum Schein anbeten könnten, wenn sie nur unter die Bekleidung dieser Götzen ein Bild Christi versteckten (...)“. Dies ging so weit, daß die Congregatio de propaganda fide in Rom, bei Strafe des Kirchenbannes den Jesuiten untersagen mußte, diese Anbetung der Götzenbilder unter irgendeinem Vorwande zu erlauben; und das Geheimnis vom Kreuz ihren Lehrlingen in der christlichen Religion zu verbergen⁴⁵.

Diese Kritik überzeichnet das Vorgehen der Jesuiten und wird ihrem Anliegen nicht gerecht. Daß eine differenzierte Auseinandersetzung über die Akkommodationsmethode in Europa ausblieb, war freilich auch durch die jesuitische Selbstdarstellung bedingt: In einem Umfeld, in dem es um die Verteidigung des Glaubens ging, lag ihnen nicht daran, ihre Experimente bei der Verbreitung ins öffentliche Bewußtsein zu rücken. So blieben wichtige Schriften der herausragenden Akkommodationsstrategen unpubliziert.

Das Manuskript Matteo Riccis über die China-Mission fand zwar in einer überarbeiteten, dem Geschmack des europäischen Publikums angepaßten Version Verbreitung, das Original aber wurde erst 1909 wiederentdeckt⁴⁶.

⁴³ Jaques Gernet, *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, Zürich/München 1982, 15.

⁴⁴ Der Brief ist veröffentlicht in: Casparis Sciopii, *Astrologia Ecclesiastica, Ex Officina Sangeorgiana*, 1634, ein Verweis findet sich in: Christoph Gottlieb von Murr, *Briefe eines Protestanten über die Aufhebung des Jesuiterordens*, 1774, 35–37. Murr war Zollamtmann in der Reichsstadt Nürnberg und Mitglied des königlichen historischen Instituts zu Göttingen sowie der naturforschenden Gesellschaft in Berlin.

⁴⁵ Blaise Pascal, *Provinzialbriefe über die Sittenlehre und Politik der Jesuiten* (deutsche Übersetzung), 1773, 129 f.

⁴⁶ Gernet, *Christus* (wie Anm. 43) 12.

Die Veröffentlichung bedeutender Werke des Indien- Missionars Roberto Nobili fällt in die Zeit nach dem zweiten Vatikanum⁴⁷.

Die meisten zeitgenössisch veröffentlichten Berichte gaben eine ausführliche Einführung in die Landeskunde; die Kultur und das Potential der Menschen erfuhren eingehende Würdigungen. Weit weniger ausführlich aber waren die Darstellungen über die Interaktionen; Konflikte wurden entweder in einem strikten Schwarz-Weiß-Schema dramatisiert – hier die Verfolger, dort die Märtyrer – oder harmonisiert. Dies gilt übrigens auch andersherum: Als Motiv seiner Bekehrung nannte ein chinesischer Christ noch 1717 die Zustände in Europa; aus der Literatur habe er erfahren, daß dort „alle Länder miteinander in nachbarlicher Harmonie“ zusammenleben, das gemeine Volk seine Steuern vorzeitig bezahle und „alle den Vorschriften der Religion folgen“⁴⁸.

Die Beurteilung der Akkommodationsmethode war also unterschiedlich und verlief entlang nationaler Linien. Eine kritische Rezeption war vor allem in Frankreich verbreitet⁴⁹. In den süddeutschen katholischen Ländern aber war der Einfluß der Jesuiten nach wie vor ungebrochen. Er manifestiert sich etwa darin, daß die bayerischen Missionsspenden nach einem Besuch des China-Missionars Martini im Jahr 1654 wieder aufgenommen wurden, ja, daß sogar ernsthaft über eine Nachzahlung der infolge des Krieges ausgebliebenen Summen nachgedacht wurde⁵⁰.

Das bayrische Vorbild wirkte; auch in Wien wies Kaiser Ferdinand III. eine jährliche Pension von 1000 Gulden für die Mission an. Diese Summe, die bezeichnenderweise aus der Salz- und Biersteuer in Böhmen erbracht wurde⁵¹, wurde 1664 durch Leopold I. erneuert.

⁴⁷ Zu Nobili vgl. Wilhelm Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, New York 1988, 38 f.: „... most of the writings remained unpublished ... Two of Nobili's Latin treatises are of fundamental theoretical and methodological interest: *Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ* (written in 1631, published in 1972) and *Narratio fundamentorum quibus Madurensis Missionis institutum caeptum est hucusque consistit* (written in 1618–19, published in 1971).“

⁴⁸ Bayrische Staatsbibliothek, cod. sin 87, 14–15, zitiert in: Hsia, *Mission* (wie Anm. 28) 163.

⁴⁹ Wolfgang Reinhard, *Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Phänomen*, in: *HZ* 223 (1976) 529–590, 537 f.: „Unter den Europäern bestanden beträchtliche nationale Rivalitäten, die sich z.T. mit der Ordenszugehörigkeit decken oder überschneiden. Die Konkurrenz zwischen den „portugiesischen“, faktisch oft deutschen oder italienischen Jesuiten, die seit 1605 in Peking saßen, und den 1688 im Auftrag Ludwigs XIV. dort eingetroffenen französischen Angehörigen desselben Ordens war so ausgeprägt, daß sie in Asien zumindest keinen gemeinsamen Oberen hatten – für Kenner des Ordens ein unglaublicher Sachverhalt.“

⁵⁰ Ein Gutachten des Hofkammerrats verhinderte zwar die Auszahlung der 11.000 Reichsguldiner, doch die jährliche Zahlung von 500 Gulden blieb bis 1688 bestehen. Später, 1703 und 1716/17, erfolgten noch einmal umfangreiche Spenden durch Stiftungen Mauritias Febronias, der Witwe des Herzogs Maximilian Philipp. Vgl. Schneller, *Bayerische Legate* (wie Anm. 33) 181–189.

⁵¹ Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre* (wie Anm. 16) 47 f.

Dabei setzte er vor allem auf deutschsprachige Missionare⁵², die nun in immer größerer Zahl in die Missionen einzogen. Signalcharakter hatte der Tod Adam Schalls von Bell am 15. August 1665, der mehr als 40 Jahre in China gearbeitet und Mathematiker und Astronom dreier Kaiser gewesen war. Unter den zahlreichen Missionskandidaten, die sich nun für China meldeten, waren auch zwei Ingolstädter Professoren, der Theologe Amrhyn und der Mathematiker und Hebräisch-Lehrer Aigenler, denen, wie der *Annalist* der Ingolstädter Universität zum Jahr 1671 berichtet, die theologische Fakultät bei der Abreise 50, die philosophische Fakultät 36 Gulden Reise-geld aushändigte⁵³. Amrhyn und Aigenler, die unter lautem „Wehklagen und Weinen“ aus der Stadt geleitet wurden⁵⁴, verstarben noch während der Reise, doch die Begeisterung für die China-Mission hielt an. Diese wurde vom Kaiser und katholischen deutschen Fürsten gezielt gefördert, da man zu China, anders als zu den lateinamerikanischen Ländern, durch den Landweg einen direkten Kontakt aufzubauen hoffte. Verbunden war dieses wirtschafts- und außenpolitische Motiv mit einem wachsenden Interesse an Geschichte und Kultur des chinesischen Reiches. Dem kamen die Missionare nach; die ersten bedeutenden Schriften deutscher Patres über China wie Martinis *Sinensis Historia* (1658) oder Athanasius Kirchers *China Monumentis illustrata* (Amstelod 1667) waren Kaiser Leopold I. gewidmet⁵⁵. Eine neue Qualität erreichten die Kenntnisse insbesondere durch das Übersetzungswerk *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) (in dem sich auch ein Bild des Meisters findet). Gesteigert wurde der Enthusiasmus noch durch das Toleranz-Edikt des Kaisers Káng-hsi, das dem Christentum die gleichen Rechte wie dem Buddhismus und dem Taoismus einräumte und das in bemerkenswertem Kontrast zu den mit der Aufhebung des Ediktes von Nantes ab 1685 eingeleiteten Hugenottenverfolgungen in Frankreich stand⁵⁶.

4. Konfrontationen in Übersee und ihre Rezeption in Europa

Der Niedergang des portugiesischen Einflusses in Asien, der die konfessionsübergreifende China-Begeisterung in Österreich und Deutschland wesentlich mitbedingte, war verbunden mit einem Aufstieg der protestantischen Seemächte, insbesondere Hollands und Englands, der dann wieder-

⁵² M.R. Jes. 320, zitiert in Duhr, *Geschichte* (wie Anm. 18) III 335.

⁵³ Im Namen der Universität erhielt Aigenler zudem den *Cursus Mathematicus* von Caramuel, der 17 Gulden wert war. Vgl. Rotmarus/Engerdus, *Annales Ingolstadiensis Academiae* (wie Anm. 36) 2, 386 f. /Das Beispiel dieser Männer wirkte auf ihre Schüler: So wandte sich Kaspar Adelman am 19. Juli 1672 an den General, um dem Beispiel Amrhyns folgen zu dürfen. Vgl. Duhr, *Geschichte* (wie Anm. 18) III 351.

⁵⁴ *Poma nova vetera acta saeculari canistro epomario Majoris Congregationis academicae Ingolstadii* 1677 enthält 210–216 eine vollständige Lebensskizze, vgl. Duhr, *Geschichte* (wie Anm. 18) III 351.

⁵⁵ Dazu zählte auch die *Historica Narratio de initio et progressu Missionis S.J. apud Chineses ... ex literis R.P. Adami Schall (Viennae 1665)*; vgl. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre* (wie Anm. 16) 49.

⁵⁶ Widmaier, *Leibniz* (wie Anm. 3) 274.

um zu einer Ausweitung des konfessionellen Gegensatzes in die außer-europäischen Gebiete führte. Nun trafen die Jesuiten in Übersee nicht mehr nur ihre katholischen Mitbrüder, sondern auch Vertreter anderer Denominationen, zunächst vor allem Calvinisten und Anglikaner.

In den deutschen Publikationen wurden diese Auseinandersetzungen besonders relevant, als auch die Lutheraner als „latecomers“ in Übersee mitmischten. So agitierte die erste katholische Missionszeitschrift, der ab 1726 von Joseph Stöcklein in Augsburg herausgegebene *Neue Welt-Bott*, gegen die seit 1706 bestehende Dänisch-Hallesche Mission in Tranquebar an der Südostküste Indiens. In der Vorrede zum ersten Band betonte Stöcklein die Begrenztheit der „protestierenden Predicanten“ auf die kleine dänische Kronkolonie, die dort eine „zimliche Zahl abgöttischer Heyden getaufft“ hätten. „So bald sie aber von dem Meer-Strand sich weiter in das tieffe Land gewagt/ ihre Weiber dahin mitgenommen/Fleisch gegessen/Wein Getrunken/und ohne Unterschied dern Leuten mit jedermann umgegangen seynd/warden sie so sehr verachtet/daß/weil ihr Lehr kein Mensch anhören wollte/sie mit Spott unverrichteter Sachen den Ruckweg haben antreten müssen.“ Dem stellte Stöcklein die umfassenden Aktivitäten der Jesuiten gegenüber, die – wie er, für seine Zeitschrift werbend, feststellte – auch viel Wissenswertes aus dem „gantzen Erd-Creys“ nach Deutschland brächten „dergestalt/daß gleich wie auf einem großen jahmarck ein jeglicher (...) etwas (...) antreffen wird“⁵⁷.

Dennoch wurde die These, daß die universelle Verbreitung die wahre Kirche beweise, in dem Augenblick brüchig, in dem andere Kirchen weltweit zu missionieren begannen – und zwar umso mehr, als die evangelischen Missionare nun ihrerseits die katholischen Missionsmethoden etwas genauer und differenzierter unter die Lupe nahmen. Bartholomäus Ziegenbalg, der erste evangelische Missionar in eben jenem Tranquebar, schätzte zwar den „feinen Stil“ der von den Jesuiten in Indien verfaßten Bücher, kam aber zu der Ansicht, daß darin „gar viel Menschentand“ vorgetragen würde; er ging sie daher akkurat durch, um sie „von solchen gefährlichen Irrtümern gänzlich zu bereinigen, damit sie ihres Stils wegen können beibehalten werden und auch, wenn sie in eine andere Form gebracht und nach unserer reinen Evangelischen Lutherischen Lehre umgeschmolzen sind, der Materie nach nützlich gebraucht werden möchten“⁵⁸.

Insgesamt betrachtete er das Expansionsstreben der katholischen Kirche als durch einen Machtwillen gekennzeichnet. In der Regel komme dem weltlichen Arm entscheidende Bedeutung zu. Weil dies in Indien nicht möglich sei, hätten die Missionare dort Habit und Lebensart der Brahmanen

⁵⁷ „Allgemeine Vorrede des Verfassers“, in: Joseph Stöcklein, *Der neue Welt-Bott mit allerhand Nachrichten deren Missionaries Soc. Iesu. Allerhand So Lehr-als Geistreiche Brief/Schriften und Reis-Beschreibungen Welche von denen Missionariies der Gesellschaft Jesu aus Beyden Indien/ und andern Über meer gelegenen Ländern/Seit an 1642 biß auf das Jahr 1726 in Europa angelangt seyn*, Augsburg, 1726.

⁵⁸ Ziegenbalg an Professor Lange, Tranquebar, 22. 12. 1710, zitiert in: Arno Lehmann (Hrg.), *Alte Briefe aus Indien*. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706–1719, Berlin 1957, 169–175, 171.

angenommen. Zwar müsse man anerkennen, daß die Jesuiten die Sprache dieser Heiden gelernt und Bücher hinterlassen hätten, auch der weitgehende Verzicht auf Zeremonien der römischen Kirche sei zu loben. Doch ihr subtiles Simulieren sei nicht lange geduldet worden, denn ihre Kirche in der Haupt-Stadt Madurei stünde nun leer und ihre Christen seien zerstreut⁵⁹.

Die Strategie der Jesuiten als langfristig erfolglos und damit selbst katholischen Interessen zuwiderlaufend – das ist die Tendenz, die nun auch andere protestantische Übersee-Berichte durchzieht. In den Vorbemerkungen zur 1724 von Johann H. Michaelis veröffentlichten *Reise Peter Heylings nach Ethiopien* wird behauptet, daß die Jesuiten in diesem Land ein solch schlechtes Andenken hinterlassen hätten, daß weder Wirtschaftsbeziehungen noch andere römisch-katholische Missionsunternehmungen möglich seien⁶⁰.

Perfektioniert wird die Darstellung des katholischen Missionsunternehmens, das letzten Endes an seinen eigenen Unfähigkeiten und Widersprüchen scheitert, durch Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755), dem Begründer einer neuen Phase der quellenkritischen Kirchengeschichtsschreibung. Die „Erzählung der neuesten chinesischen Kirchengeschichte“ des Göttinger Professors findet sich allerdings an entlegener Stelle und kam auch auf eher ungewöhnliche Weise zustande: Das oben erwähnte überkonfessionelle Interesse an der chinesischen Geschichte und Kultur schlug sich unter anderem darin nieder, daß ein vierbändiges Werk des Jesuiten Johann Baptista Du Halde unter dem Titel *Ausführliche Beschreibung des Chinesischen Reiches und der grossen Tartarey* von einem anonym bleibenden Protestantens ins Deutsche übersetzt wurde. Der Übersetzer war mit einem Abschnitt des Dritten Bandes, der von der Einführung der christlichen Religion

⁵⁹ Ziegenbalg „an die lieben Väter und Männer Gottes in Berlin“, Tranquebar, 15. 11. 1713, in: Lehmann, Alte Briefe (wie Anm. 58) 345–359, insb. 345 f., 348 f.

⁶⁰ Johann H. Michaelis, *Sonderbarer Lebens-Lauff Herrn Peter Heylings aus Lübeck und dessen Reise nach Ethiopien*, Halle 1724, 4. Im 80. Kapitel des Werks (88 f.) wird dies mit einem Bericht untermauert, der wohl eher ein Licht auf die protestantisch-katholischen Gegensätze in Europa als auf die Zustände in Äthiopien wirft. Drei Kappuziner, so heißt es dort, hatten sich in Suaquen niedergelassen und versuchten von dort aus, Zugang nach Äthiopien zu gewinnen. Daher schrieben sie einen Brief an den äthiopischen Kaiser, in dem sie sich aber, wie festgestellt wird, unbedachtsam äußerten, „des freyen Inhalts; Wie sie, Religiosen, aus Italien von dem Pabst, als dem Hohenpriester aller Christen, abgesandt worden, dem Groß-König von Ethiopien und seine Unterthanen, die Wahrheit des Römisch-Catholischen Glaubens zu verkündigen. Also bäten sie um Erlaubnis, in sein Reich zu kommen, nicht zweifelnd Se. Majestät würde ihnen darinnen willfahren.“ Der Brief, der dann durch einige Araber gesandt wurde, stieß jedoch bei dem Kaiser keineswegs auf Wohlwollen. „Denn er war deswegen zornig, und sagte: Es wäre wol zu beklagen, daß er nicht allein von den Portugiesen im Orient oder Indien, sondern auch von den Italiänern im Occident dermaßen geplaget würde, daß er mit seinen Leuten keine Ruhe in seinem Land haben könnte. Er schrieb derowegen alsobald einen Brief nach Suaquen, daß man die drey Religiosen hinrichten solte: welches der Bascha auch, aus Hoffnung eines guten Gewinns, ohne langes Bedenken verrichtet. Ja das versprochene Trinkgeld von dem Negus gewiß zu erlangen, ließ er denen enthäupteten Mönchen das Fell von den Köpfen ziehen, stopfte es mit Stroh aus, und schickte es also dem Negus zu, damit er aus den Haaren sehen möchte, daß sie Europäer, und aus der geschornen Crone, daß sie Priester gewesen.“

handelte und weitgehend dem etablierten Schema der Harmonisierung bzw. Dramatisierung folgte, nicht einverstanden und sah sich zu einer Zugabe veranlaßt, die er – etwas ungewöhnlich – in das Werk du Haldes einfügte. Da sein zu einer dumpfen Polemik geratener Einschub⁶¹ kein ausreichendes Gegengewicht zu du Haldes Darstellung bot, bat er von Mosheim, auch noch etwas zu schreiben. Dieser kam der Bitte widerstrebend nach. „Eine meiner natürlichen Schwachheiten ist diese“, schrieb er einleitend, „daß ich denen, die mich bitten, nicht widerstehen kann. Diese angebohrne Gefälligkeit verleitet mich oft so weit, daß ich Geschäfte übernehme, denen ich weit weniger als andere gewachsen bin“⁶².

Da er seine Darstellung weitestgehend auf die Quellenanalyse beschränkte⁶³, erlaubte sich Mosheim über das von Matteo Ricci verfaßte Buch *Von dem göttlichen Gesetze* keinen Richtspruch, da es über dieses verschiedene Meinungen gab, ihm die Schrift selbst aber nicht vorlag⁶⁴. Stattdessen konzentrierte er sich darauf, die Gegensätze innerhalb der katholischen Kirche, zunächst vor allem in bezug auf die Orden, herauszuarbeiten: „(...)ein Jesuite lässet seine Schulwissenschaft zu Hause, und führet an der Stelle derselben einige Regult der Klugheit mit sich (...) Er wird in Indien ein Brame oder Bramine (...) in China entweder ein Bonze oder ein Konfuzianer oder ein Gelehrter, in Afrika ein Marabou. Ein armer Kapuziner oder Dominikaner bleibet das, was er in Europa war, ein Bettelmönch und Prediger. Deswegen gilt er wenig oder nichts, indem der umgekleidete und verwandelte Jesuit die Herzen an sich reiset.“ Daher sei es schnell zu Konflikten gekommen, als in den 1630er Jahren Dominikaner und Franziskaner nach China kamen⁶⁵.

Darauf wandte sich Mosheim der Austragung des Konflikts in Rom zu und kam mit einem Vergleich der unterschiedlichen päpstlichen Dekrete ganz in sein Element. Nach der Anklage der Dominikaner habe Papst Innocens X. im Jahr 1645 keine andere Wahl gehabt, als die Bräuche als abergläubisch zu verurteilen. Die Jesuiten aber hätten den Befehl des Papstes mit Ehrfurcht angenommen, und daraufhin mit Verachtung zur Seite gelegt, denn: „kein Orden ist zu einem strengern Gehorsam gegen den Pabst verpflichtet, und kein Orden gehorchet ihm weniger.“ Da dies aber zu Unruhen führte, hätten sie einen Mittelsmann nach Rom gesandt, und der Papst – das war im Jahr 1656 Alexander VII. – habe nun im Sinne der Jesuiten entschieden. Als es dadurch zu erneuten Streitigkeiten kam, habe die Inqui-

⁶¹ Johann Baptista du Halde, *Ausführliche Beschreibungen des Chinesischen Reiches und der grossen Tartarey*, 3. Theil, Rostock 1749, 161–170.

⁶² Johann Lorenz von Mosheim, „Erzählung der neuesten chinesischen Kirchengeschichte“, in: Johann Baptista du Halde, *Ausführliche Beschreibungen des Chinesischen Reiches und der grossen Tartarey*, 2. Theil, Rostock 1748, 3–48, 4.

⁶³ Vgl. ebd. 5: „Die Urkunden, worauf sich meine Erzählungen gründen, sind unverwerflich. Die meisten derselben werden von beiden streytenden Partheyen angenommen. Welcher von ihnen wird sich erkühnen, die Urtheile, die zu Rom sind gesprochen worden, und die Bullen der Päbste Klemens des elften, und Benedicts des vierzehnten, der Unrichtigkeit zu beschuldigen?“

⁶⁴ Ebd. 6.

⁶⁵ Ebd. 8 f., 14.

sition die überraschende Antwort gegeben, daß beide Gesetze, sowohl das des Innocenz als auch das des Alexander, zu halten seien. Dies führte Mosheim zu der Frage „Was heisset dieses?“, die er gleich selbst beantwortete: „Die beiden Gesetze, die zugleich auf gewisse Weise gelten sollen, sind einander nicht viel ähnlicher, als der Tag und die Nacht. Das erste verdammet die Gebräuche der Chineser, das andere spricht sie los.“ Das Heilige Officium antwortete eigentlich nichts, und überlasse das weitere Vorgehen der Freiheit eines jeden Predigers in China. Es sei nun zwar römische Gewohnheit, bei Streitigkeiten zweier mächtiger Parteien ein Urteil zu fällen, das beide Seiten in ihrem Sinne interpretieren könnten, aber es stelle sich doch die Frage, ob die Aussprüche des „sichtbaren Hauptes der Kirche“, das sich „der Unbetrüglichkeit und einer ausserordentlichen Erleuchtung“ rühme, nicht gewisser sein sollten⁶⁶. Weitere 20 Seiten der Ausführungen Mosheims widmeten sich diesem Thema. Dabei wechseln zwar die Beispiele, nicht aber die Grundthese, denn die Schlußfolgerung lautet: „Hat der Heyland der Welt seine Gemeinde in allen Theilen des Erdbodens der Herrschaft und Aufsicht eines einzigen Bischofs in Europa unterworfen, so hat er einem Menschen weit mehr aufgegeben, als hundert bestreiten können, und eine der unvollkommensten Regierungsformen gewählt“⁶⁷.

Obwohl Mosheim Möglichkeiten einer Indigenisierung des Christentums nicht thematisiert und durch die Akzentuierung der innerkatholischen Streitigkeiten eine Bewertung der Akkommodationsmethode umgeht, läßt sich aus diesem letzten Satz doch eine Ablehnung des Eurozentrismus und eine positive Sicht der kulturellen Verschiedenheit, die später in der protestantischen Ökumenebewegung so wichtig wurde, ableiten. Zudem zeigt sich bei Mosheim, daß eine Aufbereitung historischer Quellen bereits eine analytische Sicht der Geschehnisse impliziert.

Fazit

Ich komme zum Schluß und fasse zusammen. Mit seiner doppelten Stoßrichtung – nach außen in die Missionsgebiete und nach innen zur Verteidigung des Katholizismus – kam dem Jesuitenorden Bedeutung zu. Es dauerte einige Zeit, bis die beiden Vorgänge aufeinander bezogen wurden, das jesuitische Wirken in Übersee konnte in seiner ersten Phase auch von Protestanten wie Philipp Nicolai gewürdigt werden. Insbesondere seit den 1580er Jahren jedoch entwickelte sich eine „Kompensationstheorie“, den abgefallenen Häretikern wurden nun die bekehrten Heiden gegenübergestellt. Belarmin prägte die These, daß sich die wahre Kirche durch ihre Universalität erweise. Diese weltweite Dimension, die durch Schauspiele, Flugblätter und Jubelfeierlichkeiten popularisiert wurde, spielte für das Selbstverständnis nicht nur der katholischen Kirche, sondern auch katholischer Herrscher eine Rolle; das wird etwa an den bayerischen und österreichischen Mis-

⁶⁶ Ebd. 14–18.

⁶⁷ Ebd. 48.

sionsspenden für China deutlich. Die Förderung der Verbindungen zum Fernen Osten erklärt sich damit, daß hier der Einfluß rivalisierender katholischer Mächte wie Spanien und Portugal von Anfang an sehr begrenzt war und immer geringer wurde. Dies war freilich verbunden mit dem Aufstieg protestantischer Mächte, durch den das wachsende Missionsinteresse auf dieser Seite mitbedingt war. Nun verlagerten sich die Auseinandersetzungen einmal mehr: Während in der Zeit um den 30jährigen Krieg die jesuitischen Missionsaktivitäten als unnützlich abgelehnt wurden – Johann Gerhard hatte durchaus eine andere Akzentuierung als Philipp Nicolai vorgenommen – und bestimmte Motive in den antijesuitischen Polemiken, wie das Heuschrecken- und Schmeißfliegen-Motiv oder das des jesuitischen Geizes, dazu herangezogen, um dieses außereuropäische Wirken anzuprangern, kam es nun zu Begegnungen in Übersee und zu einer intensiven und differenzierten Auseinandersetzung mit der Missionsmethoden der Jesuiten. Eine solche wurde etwa durch Bartholomäus Ziegenbalg vorgenommen. Die Exportierung des konfessionellen Gegensatzes in die außereuropäischen Gebiete erfolgte nun aber zu einem Zeitpunkt, zu dem die Geschehnisse in Europa weniger stark von diesem Gegensatz bestimmt waren und dementsprechend die Jesuiten – auch in Bayern – an Einfluß verloren⁶⁸. Die Missionare, die Vorreiter in der interreligiösen Begegnung und später auch in der protestantischen Ökumene-Bewegung waren, hinkten hier den Entwicklungen eher hinterher.

Evangelische Abhandlungen über die Jesuiten konnten auf bereits vorliegende Schilderungen zurückgreifen. Da die innerkatholische Kritik an der Missionsmethode der Jesuiten viel früher eingesetzt hatte und es zu Mißerfolgen und Rückschlägen kam, die manchmal – wie in China – durch den mangelnden Rückhalt bedingt waren, konnten sie sich sogar auf eine scheinbar objektive Schilderung dieser Ereignisse zurückziehen. Der Bericht über Peter Heyling in Äthiopien, aber vor allem Johann Lorenz von Mosheims Beschreibung des Christentums in China zeigen dies. Als Fazit läßt sich feststellen, daß die außereuropäische Dimension eine immer größere Rolle in den Konfessionsstreitigkeiten spielte und daß die Bedeutung der Vorgänge in Übersee schon zu einem frühen Zeitpunkt in einer wichtigen, damals noch jungen theologischen Disziplin erkannt wurde: nämlich in der Kirchengeschichte.

⁶⁸ Vgl. Winfried Münster, Die Aufhebung des Jesuitenordens in Bayern. Vorgesichte, Durchführung, Administrative Bewältigung, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 48 (1985) 285–352; Richard van Dülmen, Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 89 (1969) 52–80.

Gedanken über die religiöse Bestimmung Deutschlands an der Wende zum 19. Jahrhundert bei Hölderlin, Novalis und Schleiermacher

Von Siegfried Raeder

Am 24. November 1957 empfing Albert Schweitzer von der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen die Würde eines *doctor theologiae honoris causa*¹. Im Amtszimmer des damaligen Rektors, Professor D. Gerhard Rosenkranz, kam er aus diesem Anlaß mit den Angehörigen der theologischen Fakultät zusammen. Als Assistent seiner Magnifizenz durfte auch ich an jener Begegnung teilnehmen. Der weltweit berühmte Theologe, Kulturphilosoph, Musikinterpret und Arzt sagte in seiner Begrüßungsrede, er habe auf der Reise durch Deutschland den Wiederaufbau der im Kriege zerstörten Städte bewundert. Nun aber sei auch ein geistiger Aufbau vonnöten. Die Fundamente dazu seien noch vorhanden. Albert Schweitzer dachte wohl nicht zuletzt an die großen kulturellen Leistungen Deutschlands im 19. Jahrhundert, das ihn selbst im Denken und Handeln geprägt hat, und mit dieser geistesgeschichtlichen Herkunft mag es zusammenhängen, daß es nach Albert Schweitzers eigenem Eindruck der christlichen Theologie schwergefallen ist, „seine theologischen Gedanken gelten zu lassen“².

1. Die geschichtliche Lage an der Wende zum 19. Jahrhundert

Die Wende zum 19. Jahrhundert hat die geistig führende Schicht der damaligen Generation als epochalen Wandel auf ein grundlegend Neues hin empfunden.

Die *französische Revolution* mit ihren begeisternden Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurde besonders von der Jugend hoffnungs-

¹ Dies ist die bearbeitete Form meines am 17. November 1999 im Rahmen der Veranstaltungen der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen gehaltenen Vortrags.

² Wilfried Härle, Schweitzer, Albert, in: Wilfried Härle – Harald Wagner (Hrg.), *Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, München 1987, 213 f., hier 214.

voll begrüßt; denn die politische Rückständigkeit des heiligen römischen Reiches deutscher Nation mit seinen zahlreichen Fürstentümern und Herrschaften verschiedenster Größe war offensichtlich. Dennoch war das Urteil über die Ereignisse im westlichen Nachbarland ambivalent. Fichte schreibt im Jahre 1793: „Die Französische Revolution scheint mir wichtig für die gesamte Menschheit.“ Er macht dann aber die Einschränkung: „Solange die Menschen nicht weiser und gerechter werden, sind alle ihre Bemühungen, glücklich zu werden, vergebens. Aus dem Kerker des Despoten entronnen, werden sie mit den Trümmern ihrer zerbrochenen Fesseln sich untereinander selbst morden“³.

Dem Bürgertum, das in Frankreich die Führung des Staates dem absolutistischen Königtum entrissen hatte, blieb in Deutschland die Möglichkeit, politische Verantwortung zu übernehmen, versagt. Aber auf geistigem Gebiet trat die deutsche Nation an die Spitze der Völker Europas. Immanuel Kant vollendete die Aufklärung⁴, indem er sie zugleich überwand. Seinem Werk kommt die Bedeutung einer *geistigen Revolution* zu. Kant wollte durch seine „Kritik der reinen Vernunft“ das metaphysische Scheinwissen aufheben, um „zum Glauben Platz zu bekommen“⁵. Der „Glaube an Gott und eine andere Welt“ war ihm untrennbar mit der moralischen Gesinnung verwoben⁶. Die Wirkung der Philosophie Kants auf das gebildete Bürgertum in Deutschland war außerordentlich groß. An der Verbreitung seiner Gedanken hatte der in Jena von 1787 bis 1794 lehrende Philosoph Leonhard Reinhold⁷, vom Katholizismus zum Protestantismus übergetreten, starken Anteil. Er sah sich durch Kant aus der Not erlöst, entweder dem Aberglauben,

³ Johann Gottlieb Fichte, Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution, 1793, Vorrede, in: Wolfgang Lautemann (Hrg.), Geschichte in Quellen (4). Amerikanische und Französische Revolution, München 1981, 522.

⁴ Wie sehr Kant sich selbst dem Zeitalter der Aufklärung zurechnete, zeigt seine Schrift von 1784: „Was ist Aufklärung?“ Die kürzeste Definition gibt er mit zwei lateinischen Worten: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (in: Hermann Schuster – Karl Ringshausen – Walter Tebbe (Hrg.), Quellenbuch zur Kirchengeschichte I/II. Von der Urgemeinde bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. – Berlin – Bonn 1955, 152.

⁵ „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“ (Kritik der reinen Vernunft B XXX).

⁶ „Zwar wird niemand sich rühmen können, er wisse, daß ein Gott und ein künftig Leben sei ... Nein, die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: *es* ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei, sondern *ich* bin moralisch gewiß. Das heißt: Der Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß sowenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir die zweite jemals entrissen werden könne“ (Ebd. B 857).

⁷ Jürgen Scharfschwerdt, Friedrich Hölderlin. Der Dichter des „deutschen Sonderweges“, Stuttgart – Berlin – Köln 1994, 44–65: Karl Leonhard Reinholds Programm einer deutschen Kulturrevolution.

d.h. einem veralteten Religionsverständnis, oder dem Atheismus zu verfallen. Er betrachtete das Werk des Königsberger Philosophen als Vollendung der Reformation Luthers⁸, namentlich seiner Lehre „von der Freiheit eines Christenmenschen“, und als eine der Französischen Revolution überlegene Alternative. Seine Zeit empfand er als „Morgendämmerung des gegenwärtig anbrechenden Tages“⁹. Max Wundt hat Leonhard Reinhold „als den ‚Johannes der Deutschen Bewegung‘ bezeichnet, die philosophisch von Kant begründet, von Fichte weiterentwickelt und von Hegel zu einem ersten Abschluß gebracht worden sei“¹⁰.

Als eine dritte Revolution des 18. und 19. Jahrhunderts gilt die *industrielle*. Die umwälzende Wandlung der Produktionsmittel und sozialen Verhältnisse setzte am frühesten in England ein, später in Frankreich und Belgien, während in Deutschland um die Wende zum 19. Jahrhundert noch das in Zünften organisierte Handwerk neben der Hausindustrie und der Manufaktur die vorherrschende gewerbliche Betriebsform war¹¹. Die vorindustrielle bürgerliche „Häuslichkeit“, d.h. „der Zustand des Hauswesens und dieses selbst“¹², verbreitete ein seelisches Klima, das der deutschen Kultur jener Zeit ihre Eigenart verlieh: keine große politische Leidenschaft, sondern „einfache, treue Rechtlichkeit“¹³.

Im Bewußtsein einer epochalen Wende haben große Deutsche Gedanken über den *Zustand und die religiöse Bestimmung ihres Vaterlandes* entwickelt. Dies darzustellen ist hier nur im Rahmen einer Auswahl möglich. Ich möchte mich auf Hölderlin, Novalis und Schleiermacher beschränken. Es sind zutiefst religiöse Denker, auch wenn sie sich von der überlieferten Form des Christentums auf sehr verschiedene Weise gelöst haben.

⁸ Scharfschwerdt (wie Anm. 7) 49 f.

⁹ Scharfschwerdt (wie Anm. 7) 50.

¹⁰ Scharfschwerdt (wie Anm. 7) 44.

¹¹ Günter Brakelmann, *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts*, Witten/ Ruhr³ 1966, 35: „Von einer Industrialisierung Deutschlands kann zu Beginn des 19. Jahrhunderts keine Rede sein. Die alten Betriebsformen des Handwerks, der Hausindustrie und der Manufaktur waren im gewerblichen Leben noch bestimmend. Die Zünfte wehrten sich mit allen Mitteln gegen produktionstechnische Neuerungen und gegen kapitalistische Betriebsweise.“

¹² Moriz Heyne, „Häuslichkeit“, in: *Deutsches Wörterbuch*, Jacob u. Wilhelm Grimm (Hrg.), 10 (München 1991 = Leipzig 1877) 681.

¹³ Goethe: „So hoffe ich, Sie werden die einfache treue Rechtlichkeit deutscher Zustände nicht verschmähen, und mir verzeihen, wenn ich ... kein anmutigeres Bild finde, als wie sie uns der deutsche Mittelstand in seinen reinen Häuslichkeiten sehen läßt“ (*Deutsches Wörterbuch* 10 [wie Anm. 12] 681).

2. Hölderlin, der patriotische Seher und Sänger im Umfeld der Klassik und Romantik

Friedrich Hölderlin¹⁴ hat in seinem Lebenswerk verschiedene *Traditionen* verarbeitet. Zum *pietistischen Erbe*¹⁵ gehörte der absolute Anspruch an sich selbst, dessen Kehrseite härteste Kritik an der ihren Lüsten ergebenden Welt ist. Es hängt wohl mit jener pietistischen Strenge zusammen, daß Hölderlin jedes Eintreten in gesicherte bürgerliche Verhältnisse seiner Berufung zum verkündenden Dichter geopfert hat. Dem württembergischen Pietismus ist durch Bengel die Ausrichtung auf das *Tausendjährige Reich* als Beginn der eschatologischen Erneuerung eingegeben. Nicht zufällig verdanken wir Hölderlin die von Heilshoffnungen erfüllten vaterländischen Gesänge. Er ist „der Dichter des ‚deutschen Sonderweges‘“¹⁶.

Weiter zu erwähnen sind die *philosophischen Studien* über Spinoza, Rousseau und besonders Kant¹⁷, denen sich Hölderlin mit Hegel und Schelling im Tübinger Stift widmete. Diese jungen Männer, die sich als „Selbstdenker“ bezeichneten¹⁸, fanden kein Genüge am Supranaturalismus der älteren Tübinger Schule. Sie erfaßten viel tiefer die Vernunftkritik des Königsberger Philosophen, und darüber zerbrach ihnen das Gedankengefüge der Orthodoxie. Sie haben je auf ihre Weise bis an ihr Lebensende um ein freies und radikal erweitertes Verständnis des Christentums gerungen.

Hölderlin steht ferner in einer bis ins hohe Mittelalter zurückreichenden *vaterländischen Tradition*, als deren spätere Vertreter u.a. Klopstock und Herder zu nennen sind¹⁹.

Schließlich ist die überragende Bedeutung des *Griechentums* zu erwähnen, dem Hölderlin kongenial zugewandt ist, worauf u.a. der Tübinger Philologe Walter Friedrich Otto hingewiesen hat²⁰. Mit dem Erbe der Antike ist Hölderlin bereits durch die humanistische Erziehung in den Klosterschulen

¹⁴ Siehe hierzu im ganzen Scharfschwerdt (wie Anm. 7), ferner: Wilhelm Michel, *Das Leben Friedrich Hölderlins*. Mit einem Geleitwort zur Neuausgabe von Friedrich Beißner, Darmstadt 1963.

¹⁵ Es wurde ihm durch das Elternhaus – der Vater war früh verstorben – und die württembergischen Klosterschulen in jungen Jahren vermittelt. Siehe Scharfschwerdt (wie Anm. 7) 66–99.

¹⁶ Siehe Anm. 7.

¹⁷ Im Tübinger Stift vertrat Carl Immanuel Diez, Repetent von 1790–1792, im Gegensatz zur supranaturalistischen Kant-Rezeption Storrs eine radikale, von Reinhold abhängige Deutung Kants. Siehe Scharfschwerdt (wie Anm. 7) 63 f. Der Einfluß Kants war bei den jungen Tübinger Denkern modifiziert durch den pietistischen Gedanken des „Reiches Gottes“. „Hegel und Hölderlin trennten sich nach der Stiftszeit mit der ausdrücklichen ‚Loosung Reich Gottes‘ für ihren weiteren Lebensweg“ (Scharfschwerdt [wie Anm. 7] 64).

¹⁸ Moriz Heyne, „Selbstdenken“, in: *Deutsches Wörterbuch* (wie Anm. 12) 16 (München 1984 = Leipzig 1905) 463.

¹⁹ Über die starke Verbreitung des vaterländischen Gedankens um die Wende zum 19. Jahrhundert siehe Walter Hof, *Der Gedanke der deutschen Sendung in der deutschen Literatur*, Gießen 1937; Wilhelm Michel (wie Anm. 14) 450 f., Anm. 1.

²⁰ Walter F[r]iedrich Otto, *Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltansicht*, München 1963, 15 f.

des Landes gründlich vertraut gemacht geworden. Winckelmann hatte durch seine Schriften über die griechische Kultur der deutschen Klassik bedeutende Anregungen gegeben. Hölderlin war jedoch kein Vertreter eines ästhetischen Klassizismus, sondern hat den griechischen Geist in sein Innerstes aufgenommen. Schiller bezeichnete „die Götter Griechenlands“ in seinem gleichnamigen Gedicht als „schöne Wesen aus dem Fabelland“. Dagegen hat Hölderlin „die Wirklichkeit der Götter“²¹ erfahren. Sie waren ihm gewiß nicht personhafte übermenschliche Wesen, sondern die gewaltigen Mächte des Daseins, die in der Natur, in der Geschichte und im Schicksal in Erscheinung treten. In diese Tiefe der Erkenntnis des Hellenentums ist nach ihm erst wieder Nietzsche vorgedrungen

Ein griechisches Verständnis des Göttlichen und Menschlichen spricht sich in „Hyperions Schicksalslied“ aus:

„Ihr wandelt droben im Licht
 Auf weichem Boden, selige Genien!
 Glänzende Götterlüfte
 Rühren euch leicht,
 Wie die Finger der Künstlerin
 Heilige Saiten ...
 Doch uns ist gegeben,
 Auf keiner Stätte zu ruhn,
 Es schwinden, es fallen
 Die leidenden Menschen
 Blindlings von einer
 Stunde zur andern,
 Wie Wasser von Klippe
 Zu Klippe geworfen,
 Jahr lang ins Ungewisse hinab“²².

In ähnlicher Weise preist Homer die „unsterblichen“, „unbeschwert lebenden Götter“ (rheia zôntes theoi)²³. Sie haben an ihrer Vollkommenheit Genüge. Dem sterblichen Menschen bleibt nur, angesichts der göttlichen Seinsfülle die eigene Bedürftigkeit zu erkennen und in frommer Scheu (eu-sebeia) die Grenze zu achten, die ihn von den Göttern trennt.

Außer den Traditionen, die Hölderlin prägten, kommt seiner *persönlichen Veranlagung* größte Bedeutung zu. Er war seelisch prädisponiert, wie kein anderer die göttliche Seinsfülle und die Begrenzungen der menschlichen Existenz in gewaltiger Spannung zu erleben und hymnisch zu verkünden, bis sein Geist, „von Apoll geschlagen“, schließlich erstarb²⁴.

²¹ Siehe Anm. 20.

²² Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Gedichte und Hyperion*, Jochen Schmidt (Hrg.), Leipzig 1999.

²³ Siehe Otto (wie Anm. 20) 16.

²⁴ Michel (wie Anm. 14) 457: „Als Geschlagenheit von Apoll benannte Hölderlin ... [1802] die Ergreifung seiner Seele durch die Gleichzeitigkeit von gewaltigem Element und menschlichem Eingeschränktheit, wie er es im südlichen Frankreich erfahren hatte.“

Die *Harmonie des Göttlichen und Menschlichen* sah Hölderlin im klassischen *Griechentum* einst verwirklicht. Aber die hellenische Herrlichkeit ist dahin. Würden die Götter in neuer Gestalt wiederkehren? Hölderlin betrachtete die *französischen Revolution* in voller Erkenntnis ihres Ungenügens dennoch als „Vorboten außerordentlicher Dinge“, wobei Deutschland vielleicht eine besondere Aufgabe zufallen werde. Dem tief enttäuscht aus Paris nach Frankfurt zurückgekehrten Dr. Ebel schrieb er am 7. Januar 1797: „Ich glaube an *eine künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten*, die alles Bisherige schamrot machen wird. Und dazu kann Deutschland vielleicht sehr viel beitragen ... Deutschland ist still, bescheiden, es wird viel gedacht, viel gearbeitet, und große Bewegungen sind in den Herzen der Jugend ... Gutmütigkeit und Fleiß, Kindheit des Herzens und Männlichkeit des Geistes sind die Elemente, woraus ein vortreffliches Volk sich bildet. Wo findet man das mehr als unter den Deutschen?“²⁵

Scheinbar widerlegt wird dieser hoffnungsvolle Ausblick durch den vorletzten Brief des Romans *Hyperion* (1797–99). Der von den Ereignissen in Griechenland entmutigte Held schreibt seinem Freunde Bellarmin: „So kam ich unter die Deutschen ... Es ist ein hartes Wort, und dennoch sag ich's, weil es Wahrheit ist: Ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Junge und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergossene Lebensblut im Sande zerrinnt?“ Der Dichter weiß wohl, daß jeder das Seine treiben muß. „Nur muß er es mit *ganzer Seele* treiben, muß nicht jede Kraft in sich ersticken, wenn sie nicht gerade sich zu seinem Titel paßt ... mit Ernst, mit Liebe muß er das sein, was er ist, so lebt ein Geist in seinem Tun.“ Statt dessen sei das Denken und Trachten der Deutschen auf bloße Nützlichkeit ausgerichtet: „Was selbst unter Wilden göttlich sein sich meist erhält, das treiben diese allberechnenden Barbaren, wie man so ein Handwerk treibt ... denn wo einmal ein menschlich Wesen abgerichtet ist, da dient es seinem Zweck, da sucht es seinen Nutzen“²⁶. Es ist der praktische, nüchterne Geist der Aufklärung, den Hölderlin anklagt. Die Ganzheit des Menschen und seiner Betätigungen sei zertückelt. Das Leben, die Seele, die Liebe, die alles verbindende und versöhnende Kraft, sei verloren gegangen. So hart das Urteil des Dichters über Deutschland klingt, so unverkennbar ist doch darunter der zarte Ton der Hoffnung zu vernehmen. Denn wenn die Liebe tadelt, so zeigt sie zugleich den Weg zur Heilung. Im letzten Brief dringt durch das dunkle Gewölk der Gottesferne schließlich die Gewißheit des schon verborgen wirkenden Heils hindurch: „Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder“²⁷. Der *Hyperion* des Romans geht, von der menschlichen Gesellschaft enttäuscht, in die Einsamkeit, um dort im Einklang mit der göttlichen Natur der verstorbenen Diotima nachzuleben. Müßte aber die Harmonie des Göttlichen und

²⁵ Zitiert nach Michel (wie Anm. 14) 231.

²⁶ Hölderlin, Gedichte (wie Anm. 22) 633–635.

²⁷ Hölderlin, Gedichte (wie Anm. 22) 640.

Menschlichen, die in Diotima Gestalt gewonnen hatte, nicht auch im größeren Bereich der Gemeinschaft wirklich werden?

In den *vaterländischen Gedichten* wird die künftige Bestimmung Deutschlands mit zunehmender Klarheit ausgesprochen. Die 1799 entstandene Ode „*Gesang des Deutschen*“²⁸ besteht aus fünf Teilen von je drei Versen. Man kann auch eine übergreifende Dreiteilung feststellen: Die Verse 1–6 betreffen Deutschland, die Verse 7–9 Athen, und die Verse 10–12 wiederum Deutschland.

Die Ode setzt ein mit einer *Klage über das Vaterland*. Eine hohe Würde spricht Hölderlin ihm zu: „O heilig Herz der Völker, o Vaterland!“ Diese Würde ist aber verborgen und wird von allen verkannt, obwohl die Fremden der Tiefe des deutschen Geistes ihr Bestes verdanken. Der Dichter schließt in die Klage sein eigenes Leiden an Deutschland ein. Er weiß, was sein Vaterland vor anderen Völkern auszeichnet: „Du Land des hohen, ernsteren Genius! / Du Land der Liebe!“, und er hat Tränen des Zornes darüber vergossen, daß Deutschland ängstlich seine eigene Seele verleugnet.

Im folgenden Teil spricht Hölderlin von *Deutschlands Schönheit*. Sie offenbart sich dem Dichter in einer Ganzheit von Natur und Kultur. Er beschreibt die Weite der Landschaft, die, aus der Höhe betrachtet, einem Garten gleiche, und die Ströme. In den Städten an ihren Ufern gedeihen Handwerk, Wissenschaft und ernste Kunst.

Von Deutschland wandern die Gedanken nach *Attika*. Die Bewohner des alten *Athens* werden durch religiöse Bestimmungen charakterisiert. Sie sind „Minervas Kinder“, sie wählten sich den von Athene auf der Akropolis gepflanzten Ölbaum zum Liebling. Der Geist, die sinnende Seele der Athener, lebt und wirkt noch unter den Menschen, freilich in aller Stille; denn die Stadt ist nicht mehr, was sie einmal war. Das einst blühende Attika hat der Blitzstrahl der vom Dichter aus Scheu nicht genannten Gottheit getroffen²⁹. Der Blitz ist aber in Hölderlins mythologischer Sprache tödlich und lebensspendend zugleich. Deshalb schließt dieser Teil mit der Frage, ob die Flamme, die einst Athen göttlich belebte, zum Äther, dem Wohnsitz der Götter, zurückgekehrt sei.

Der folgende kompositorische Block beantwortet diese Frage, indem der Blick wieder auf *Deutschland* gelenkt wird. Hier schaut der Dichter Zeichen, welche das Kommen des Göttlichen ankündigen. Der Genius, der einst Hellas belebte, wandelt wie der Frühling von Land zu Land. Er beginnt nun auch in Deutschland zu wirken. Die junge Generation spürt in ihrer Brust ein geheimnisvolles Ahnen. Die deutschen Frauen haben auch in den Zeiten der Gottesferne den freundlichen Geist der Götterbilder bewahrt. Täglich sühnt der holde, klare Frieden den Unfrieden der Zeit. Schließlich zeichnet sich das Vaterland vor allen Völkern durch seine Dichter aus. Ihnen

²⁸ Hölderlin, *Gedichte* (wie Anm. 22) 224–226. Siehe ferner den Kommentar in: Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* 3, Michael Knaupp (Hrg.), München 1993, 127–129. Die Reinschrift der Ode wurde Prinzessin Auguste von Hessen – Homburg zu ihrem 23. Geburtstag am 28. November 1799 übersandt (hier 128).

²⁹ Ein Entwurf lautet: „Von Gottes Blitz getroffen ...“ (Hölderlin, *Werke* 3 [wie Anm. 28] 128).

hat die Gottheit die freudige und frohe Art der Vorfahren verliehen. Ohnegleichen sind Deutschlands Weise. Hölderlin hebt die Kälte, Kühnheit und Unbestechlichkeit ihrer Wahrheitssuche hervor. Er hat dabei Kant und die von ihm abhängige frühe idealistische Philosophie im Auge.

Den Schluß des Gedichtes bildet ein *Ausblick auf die Zeit des Heils*, eingeleitet durch einen Gruß:

„Nun! sei begrüßt in deinem Adel, mein Vaterland.“

Das Vaterland ist als die „reifste Frucht der Zeit“ geadelt und trägt deshalb einen „neuen Namen“. Wesen und Namen sind ihm von Urania, „der Himmlischen“, „der letzten und ersten aller Musen“ gegeben³⁰. Urania bezeichnet die göttliche Macht der Harmonie und Liebe. Deutschland³¹ sinnt schon „ein freudig Werk“ und „neu Gebild“, das, wie es selbst, aus „Liebe geboren und gut sei“. Die kommende Zeit wird ein Fest sein, zu dem sich alle Kinder dieses Landes finden werden. Es wird in neuer Art heilige Stätten, ein Delos, ein Olympia, geben. Doch von der künftigen Wirklichkeit kann der Dichter nur in der ihr angemessenen mythologischen Sprache reden: „Denn wie errät der Sohn, was du den Deinen, Unsterbliche, längst bereitest?“

In der Ode „Gesang des Deutschen.“ kommt dem Begriff der Liebe zentrale Bedeutung zu: „Du Land der Liebe.“ Das Vaterland ist, wie sein „freudig Werk“, „aus Liebe geboren und gut“. Unter „Liebe“ versteht Hölderlin im Sinne des Empedokles die *philia*, welche die Dissonanzen und Gegensätze der Wirklichkeit versöhnt. Eng verbunden sind die Begriffe „Genius“ und „Liebe“. Sie werden daher in der Anrede zusammengefügt: „Du Land des ernsteren Genius / Du Land der Liebe.“ Der Genius umfaßt in hohem Bewußtsein alles Leben und bringt ein Ganzes zustande. Hölderlin spricht nun, 1799, Deutschland zu, was er in der 1790 entstandenen „Hymne an den Genius Griechenlands“ von Hellas gesagt hat: „Du gründest auf Liebe dein Reich.“

In der vielleicht schon 1801 verfaßten Hymne „Germanien“³² hat Hölderlin noch schärfer zum Ausdruck gebracht, daß die von ihm erhoffte religiöse Bestimmung Deutschlands nicht eine Wiederholung der griechischen Hochkultur sein werde. Die Zeit der alten Götterkulte sei endgültig vorüber: „Rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn / ... tödlich ist's / und kaum erlaubt, Gestorbene zu wecken.“ Hölderlin beschreibt die Abfolge der Kulturen durch das Bild des Adlers, der vom Indus kommt, Griechenland und Ita-

³⁰ Urania ist Beiname der Aphrodite nach ihrer Abkunft von Uranos. Sie ist Göttin der Liebe zu den Jünglingen (Platon, *Symposion* 180d-182a). Siehe Hölderlin, *Werke* 3 [wie Anm. 28] 820. Die „Hymne an die Göttin der Harmonie“ bezieht Hölderlin auf „Urania, die glänzende Jungfrau“ (Hölderlin, *Gedichte* [wie Anm. 22] 110).

³¹ Die Anrede in der zweiten Person, „... sinnest ein freudig Werk“, läßt sich sowohl auf „Vaterland“ als auch „Urania“ beziehen, was inhaltlich keinen Unterschied bedeutet; denn Urania ist der Genius des Vaterlandes.

³² Text in: Hölderlin, *Gedichte* (wie Anm. 22) 334–337. Kommentar in: Hölderlin, *Werke* 3 (wie Anm. 28) 231–233. 1803 wurde der Text zur Bearbeitung ins Homburger Folioheft übertragen.

lien überfliegt, zuletzt sich jauchzend über die Alpen schwingt, um das priesterliche Germanien als Ziel erreichen: „Die Priesterin, die stillste Tochter Gottes, / Sie, die zu gern in tiefer Einfachheit schweigt, / Sie suchet er, die offenen Auges schaute, / Als wüßte sie es nicht, da jüngst ein Sturm / Toddrohend über ihrem Haupt ertönte; / Es ahnete das Kind ein Besseres.“ Den Sturm der beiden ersten Koalitionskriege³³ hat Germanien offenen Auges wahrgenommen, verharrte aber in tiefer Einfachheit, als wüßte es nichts von der tödlichen Bedrohung. Es ahnte ein Besseres. Seine Bestimmung geht weit hinaus über alle politischen Umwälzungen: Seit uralter Zeit ist Germanien erwählt. „Du bist es, auserwählt, / Allliebend, und ein schweres Glück / Bist du zu tragen stark geworden.“ Das lange verhüllte Geheimnis soll Germanien jetzt, „da ernst geworden ist der Zorn am Himmel“, benennen, ohne es aber zu entweihen: „Dreifach umschreibe du es, / Doch ungesprochen auch, wie es da ist, / Unschuldige, muß es bleiben.“ Germanien soll die mütterliche Natur als Ursprung einer in Liebe alles umfassenden Lebenserneuerung verkünden. „O nenne, Tochter du der heiligen Erd, / Einmal die Mutter.“ Das priesterliche Germanien wird an seinen Feiertagen „wehrlos Rat“ geben „rings den Königen und den Völkern“.

Da Hölderlin für Deutschland und durch Deutschland für das Abendland nicht eine Wiederkehr der griechischen Religion erhoffte, sondern eine religiöse Erneuerung aus jenen göttlichen Kräften, die einst Hellas belebten, bezieht er auch die Religionsgeschichte seit *Jesus Christus* in sein Denken ein. Persönliche Leidenserfahrung bildet den Hintergrund seines Ringens um Christus. Es ist der geistige Christus, in dem das Geschichtliche in vollem Umfang aufgehoben ist³⁴. Der Dichter nennt Christus „den Einzigen“, will aber nicht die Gotteserfahrung der Antike verneinen, sondern Christus mit den alten Göttern versöhnen. Aber kann dies zum Ziele führen, da, wie man in der Hymne „Der Einzige“³⁵ (erste Fassung 1801) liest, die Götter Christus, „den Letzten“ ihres „Geschlechts“, „des Hauses Kleinod“ verbergen³⁶, und Christus selbst den Göttern ferngeblieben ist³⁷? Hölderlin rechnet es sich als Schuld an, daß diese Versöhnung, mag auch die Form des Verstehens vorhanden sein, in seinem eigenen Empfinden nicht gelingen will: „Denn zu sehr, / O Christus, häng ich an dir.“ Im Gedicht *Patmos*³⁸ (erste Fassung:

³³ 1792–1797; 1799–1802; Febr. 1801: Friede von Lunéville.

³⁴ Siehe die ausführliche Darstellung von Jochen Schmidt, *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen – ‚Friedensfeier‘, ‚Der Einzige‘, ‚Patmos‘*, Darmstadt 1990. Thema und Umfang meines Beitrags erlauben nicht eine ins Einzelne gehende Erörterung der Ausführungen Hölderlins über Christus.

³⁵ Text: Hölderlin, *Gedichte* (wie Anm. 22) 343–346 (erste Fassung), 347–350 (zweite Fassung). Kommentar in: Hölderlin, *Werke 3* (wie Anm. 28) 220 f. (erste Fassung), 280 f. (Schluß einer zweiten Fassung), 283–286 (dritte Fassung).

³⁶ „Noch einen such ich, den / Ich liebe unter euch, / Wo ihr den Letzten eures Geschlechts, / Des Hauses Kleinod mir, / Dem fremden Gaste, verberget“ (Hölderlin, *Gedichte* [wie Anm. 22] 344).

³⁷ „Ich fragte unter den Alten, / Die Helden und / Die Götter, warum bliebest / Du aus?“ (Hölderlin, *Gedichte* [wie Anm. 22] 345).

³⁸ Text in: Hölderlin, *Gedichte* [wie Anm. 22] 350–356. Kommentar in: Hölderlin, *Werke 3* (wie Anm. 28) 271–278. Das Gedicht ist dem konservativ eingestellten Land-

1802/3) heißt es: „Noch lebt Christus“³⁹. Aber die Bewegung der Religionsgeschichte auf Christus hin läßt den Göttern ihr Recht: „Denn Opfer will der Himmlischen jedes, wenn aber eines versäumt ward, / Nie hat es Gutes gebracht“⁴⁰. Unter dieser Voraussetzung sind die letzten Worte der Hymne zu verstehen: „Der Vater aber liebt / ... Daß gepflegt werde der feste Buchstab, und Bestehendes gut / Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang“ (ebd.). Also festhalten an der christlichen Tradition, diese aber gut deuten! Das ist die Lösung oder vielmehr die erst zu lösende hermeneutische Aufgabe.

3. Novalis, der romantische Prophet einer europäischen Heilszeit

Wenn wir uns nun Friedrich von Hardenberg zuwenden, der durch seinen Decknamen *Novalis* zu verstehen gibt, daß er [terra] novâlis, „Neuland“ bearbeitet, so finden wir auch bei ihm jene Hoffnung auf Versöhnung aller Gegensätze in einer umfassenden Einheit und die Erwartung, daß Deutschland auf diesem Wege den anderen Völkern voranschreiten werde. 1799 verfaßte er den Aufsatz „Die Christenheit oder Europa“⁴¹. Angeregt zu dieser Darlegung fühlte er sich durch Schleiermachers Reden über die Religion. Wie Schleiermacher, so stand auch Novalis in der Tradition der Brüdergemeine. Ferner zeigt er sich beeinflusst von Lessings geschichtstheologischer Schau in der Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ und von Herder. Schließlich erweist sich Novalis als Schüler Fichtes. Ist diesem „unsre Welt“ „das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht“⁴², so dem Romantiker Novalis die Geschichte der Stoff visionärer Gestaltung. Der Historiker, sagt

grafen von Homburg gewidmet, der 1802 Klopstock gebeten hatte, sich in einer Ode gegen „die heutigen Philosophen, Aufklärer, Aufräumer“ zu wenden, welche „die Schrift und die Theologie“ „verwässern“. Möglicherweise hat Hölderlin den Wunsch des Landgrafen nach Klopstocks abschlägiger Antwort erfüllt. Siehe Kommentar in: Hölderlin, Werke 3 (wie Anm. 28) 276 f.

³⁹ Hölderlin, Gedichte (wie Anm. 22) 356. Daß aber der noch lebende Christus zum Ganzen der allumfassenden Offenbarungen Gottes gehört, zeigen die unmittelbar folgenden Worte: „Es sind aber die Helden, seine [scil. Gottes] Söhne / Gekommen all und heilige Schriften [Plural!] / Von ihm und den Blitz erklären / Die Taten der Erde bis itzt, Ein Wettlauf unaufhaltsam. Er [scil. Gott] ist aber dabei. Denn seine Werke sind / Ihm alle bewußt von jeher.“

⁴⁰ Hölderlin, Gedichte (wie Anm. 22) 356.

⁴¹ Text in: Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs 2. Das philosophisch-theoretische Werk, Hans-Joachim Mähl (Hrg.), Darmstadt 1999, 729–750. Kommentar in: Novalis, Werke 3, Hans-Jürgen Balmes (Hrg.), Darmstadt 1999, 579–604. Um den 13. oder 14. November trug Novalis seinen Aufsatz in Jena im Kreise der Romantiker vor, fand aber nicht deren ungeteilte Zustimmung. Novalis, Werke 3, 581.

⁴² Johann Gottlieb Fichte, Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798, in: Emanuel Hirsch (Hrg.), Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch. Mit Nachwort und bibliographischem Anhang hg. v. Hans Martin Müller, Tübingen – Goslar, 1985 (Erstausgabe: Tübingen 1938) 143: „Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung.“

er, sei der „thätige, idealistische Bearbeiter der Geschichtsdaten“. Er verknüpfe das Vergangene mit dem Zukünftigen und sei dadurch befähigt, die Weltgeschichte als Heilsbotschaft vorzutragen⁴³. Geschichte müsse man predigen.

Ist Hölderlins Denken an der Antike, vornehmlich der griechischen, orientiert, so geht Novalis in dem Text „Die Christenheit oder Europa“ von einer verklärenden Schau des *Mittelalters* aus. „Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs“⁴⁴. Dann aber sei die Zeit des Verfalls gekommen: „Unendliche Trägheit lag schwer auf der sicher gewordenen Zunft der Geistlichkeit. Sie war stehn geblieben im Gefühl ihres Ansehens und ihrer Bequemlichkeit“⁴⁵.

Nun geht Novalis zur Beschreibung der zweiten Epoche nach dem Mittelalter über, zur Reformationszeit und ihren Auswirkungen. Er billigt der *Reformation* ein gewisses Recht zu: „Mit Recht nannten sich die Insurgenten Protestanten, denn sie protestierten feyerlich gegen jede Anmaßung einer unbequemen und unrechtmäßig scheinenden Gewalt über das Gewissen“⁴⁶. Sie hätten eine Menge richtiger Grundsätze aufgestellt, löbliche Dinge in großer Zahl eingeführt und viele verderbliche Satzungen abgeschafft. Dennoch hätten sie im Entscheidenden versagt: „Sie vergaßen das notwendige Resultat ihres Prozesses; trennten das Untrennbare, theilten die untheilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein“⁴⁷. Harter Tadel trifft Luther. Er habe durch den Grundsatz „der heiligen Allgemeingültigkeit der Bibel“ den Geist verkannt, den Buchstaben eingeführt und die Religion zu ihrem großen Schaden mit der irdischen Wissenschaft der Philologie vermengt⁴⁸.

Novalis betrachtet die Reformation nicht nur als ein im engeren Sinne kirchengeschliches Ereignis, sondern als ein „für ganz Europa“ bedeutendes *Zeichen der Zeit*⁴⁹. Sie habe in ihren *Auswirkungen* die sich schon im späten Mittelalter anbahnende Emanzipation „der guten Köpfe aller Nationen“ zur Feindschaft zwischen den Gelehrten und den Geistlichen verschärft⁵⁰. Das radikale Resultat des Kampfes zwischen Wissen und Glauben sei die in Frankreich aufgekommene *moderne Philosophie*, die in ihrem Haß gegen Religion, Phantasie, Gefühl und Sittlichkeit schließlich ein materialistisch-mechanistisches Weltbild hervorgebracht habe: Sie „setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Noth obenan, und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die, vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwim-

⁴³ Novalis, Werke 3 (wie Anm. 41) 580.

⁴⁴ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 732, 4–8.

⁴⁵ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 735, 35–736, 1.

⁴⁶ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 736, 22–24.

⁴⁷ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 736, 29–32.

⁴⁸ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 737, 23–29.

⁴⁹ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 740, 21.

⁵⁰ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 740, 23–29.

mend, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller, und eigentlich ein ächtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle, sey⁵¹.

Scharf geht Novalis auch mit der *deutschen Aufklärung* ins Gericht. Hier habe man alles noch gründlicher als im westlichen Nachbarland betrieben. In bezug auf den Deismus heißt es, man habe Gott „zum müßigen Zuschauer des großen rührenden Schauspiels“ gemacht, „das die Gelehrten aufführten“⁵². Mit besonderem Eifer habe man sich der Erziehung des einfachen Volkes gewidmet. Novalis ergießt seinen Spott über die Zunft der deutschen Philanthropen und Aufklärer⁵³.

In *Frankreich*, wo es an Freiheit mangelte, seien die Extreme der neuen Zeit und die alten Strukturen so scharf aufeinander gestoßen, daß es hier zur revolutionären Entladung habe kommen müssen. Dadurch sei eine „zweite Reformation“ eingeleitet worden, „eine umfassendere und eigentlichere“ als die erste des 16. Jahrhunderts⁵⁴. Novalis verkennt nicht den anarchischen Charakter der französischen Revolution, beurteilt sie aber dennoch als den Auftakt eines neuen Zeitalters der Religion: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion“⁵⁵. Eine bloß irdisch ausgerichtete Revolution sei freilich fruchtlose Mühe. „Alle eure Stützen sind zu schwach, wenn euer Staat die Tendenz nach der Erde behält“⁵⁶. Er müsse durch die Sehnsucht nach dem Himmlischen gehalten werden. Daher dürfe die französische Revolution nicht wie einst die lutherische „als revolutionäre Regierung“ erstarren⁵⁷. Gewisse Erscheinungen in Frankreich stimmen Novalis hoffnungsvoll im Hinblick auf eine religiöse Erneuerung. So habe man der Religion zwar das Bürgerrecht genommen und nur das Hausrecht gelassen, dulde nun aber die Religion nicht wie zuvor in nur *einer* Gestalt, sondern in unzähligen Gestalten. Gerade die religiöse Vielfalt müsse befreiend wirken. Auch die Annäherung an das Morgenland – Novalis hat Napoleons Feldzug nach Ägypten im Auge – werde zur Wiedergeburt der Religion beitragen.

Während sich von den anderen europäischen Ländern eine religiöse Wiederbelebung vorerst nur *prophezeien* lasse, könne man in *Deutschland* „schon mit voller Gewißheit *die Spuren einer neuen Welt aufzeigen*“⁵⁸. Das zuvor noch hart getadelte Land der philanthropischen Aufklärer erscheint nun in einem verheißungsvollen Licht: „Deutschland geht einen langsamen, aber sichern Gang vor den übrigen europäischen Ländern voraus. Während diese durch Krieg, Spekulation und Parteigeist beschäftigt sind, bildet sich der Deutsche mit allem Fleiß zum Genossen einer höhern Epoche der Kultur, und dieser Fortschritt muß ihm ein großes Übergewicht über die andern im Lauf der Zeit geben. In Wissenschaften und Künsten wird man gewaltige Gärung gewahr. Unendlich viel Geist wird entwickelt ... Nie wa-

⁵¹ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 741, 6–15.

⁵² Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 742, 8–10.

⁵³ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 742, 11–14.

⁵⁴ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 742, 27–30.

⁵⁵ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 743, 7 f.

⁵⁶ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 743, 24 f.

⁵⁷ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 743, 34–37.

⁵⁸ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 744, 26–31.

ren die Wissenschaften in besseren Händen ... Die verschiedensten Seiten der Gegenstände werden ausgespürt, nichts wird ungerüttelt, un beurteilt, undurchsucht gelassen ... Eine Vielseitigkeit ohnegleichen, eine wunderbare Tiefe..., vielumfassende Kenntnisse und eine reiche, kräftige Phantasie findet man hie und da, und oft kühn gepaart ... Noch sind alles nur Andeutungen, unzusammenhängend und roh, aber sie verraten dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes und das innige Empfängnis eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich⁵⁹. Novalis glaubt, mit seiner Vision einer erneuerten, alles umfassenden Christenheit nur die notwendigen Folgerungen aus den *Erkenntnissen seiner Zeit* zu ziehen. Erst jetzt sei eine wissenschaftlich geläuterte Würdigung der Vergangenheit möglich: „Jetzt stehn wir hoch genug, um auch jenen oberwähnten vorhergegangenen Zeiten freundlich zuzulächeln und auch in jenen wunderlichen Thorheiten merkwürdige Kristallisationen des historischen Stoffs zu erkennen. Dankbar wollen wir jenen Gelehrten und Philosophen die Hände drücken“⁶⁰.

Novalis wendet auf die erneuerte Religion den Begriff des Christentums an, den er jedoch in universaler Weite versteht. Von dreifacher Gestalt sei das Christentum: erstens „Freude an aller Religion“, zweitens das „Mittlerthum“ im weitesten Sinne, d.h. „die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brot des Lebens zu seyn“, und drittens schließlich „der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen“. Man könne eine dieser Gestalten wählen oder auch alle drei. „Es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, ewigen, unaussprechlich glücklichen Gemeinde“⁶¹.

Um das neue, zeitgemäße Verständnis der Religion anklängen zu lassen, weist Novalis in geheimnisvollen Andeutungen auf *Schleiermacher* und dessen „Reden über die Religion“ hin: „Zu einem Bruder will ich euch führen, der soll mit euch reden, daß euch die Herzen aufgehen ... Dieser Bruder ist der Herzschlag der neuen Zeit; wer ihn gefühlt hat, zweifelt nicht mehr an ihrem Kommen ... Er hat einen neuen *Schleier* für die Heilige gemacht, der ihren himmlischen Gliederbau anschmiegend verräth und doch sie züchtiger als ein Anderer verhüllt“⁶².

„Das alte Pabstthum liegt im Grabe“⁶³, bemerkt Novalis im Hinblick auf die Besetzung des Kirchenstaates durch französische Truppen und den Tod Papst Pius VI. als Gefangener in der Zitadelle von Valence. Die erneuerte Christenheit, die Novalis mit Gewißheit erhofft, wird in ihrem universalen Charakter an das mittelalterliche *Corpus Christianum* erinnern, aber die Beschränkungen der Vergangenheit abgelegt haben. „Die Christenheit muß wieder lebendig und wirklich werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstige Seelen in ihren Schooß aufnimmt und gern Vermittlerin der

⁵⁹ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 744, 31–745, 25.

⁶⁰ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 746, 1–4.

⁶¹ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 749, 25–32.

⁶² Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 746, 35–747, 10.

⁶³ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 750, 7 f.

alten und neuen Welt wird“⁶⁴. Aus einem europäischen Konzil werde die erneuerte Christenheit erstehen. Die nötigen Reformen würden unter der Leitung der Kirche „als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben“⁶⁵. Der Auferstehung und Versöhnung Europas würden sich die anderen Erdteile anschließen, „um Mitbürger des Himmelreichs zu werden“⁶⁶. Wann sich dies alles verwirklichen werde, dürfe man nicht fragen. Aber „sie wird, sie muß kommen, die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt seyn wird“⁶⁷. Den Begriff „neues Jerusalem“ gebraucht Novalis in symbolisch-chiliasmischer Bedeutung⁶⁸.

Die sofortige *Veröffentlichung des Aufsatzes* „Die Christenheit oder Europa“ in der Zeitschrift *Athenaeum* wurde vor allem von Goethe verhindert. Erst 1826, lange nach Novalis' frühem Tod, erschien der Text erstmals fast vollständig in einer Gesamtausgabe der Werke im ersten Band nach dem Roman „Heinrich von Ofterdingen“. Die Zeitverhältnisse hatten sich inzwischen sehr gewandelt. Auf kühne Visionen waren restaurative Bestrebungen gefolgt. Das von Novalis 1799 für tot erklärte „alte Papsttum“ trug nun eine Märtyrerkrone und erfreute sich als Hüter der gottgewollten Ordnung größten Ansehens. Die Freunde des restaurativen Katholizismus glaubten, sich auf Novalis berufen zu können⁶⁹.

4. Schleiermacher, der Theologe im Kreise der Romantiker

Doch nun müssen wir uns endlich jenem „Bruder“, zuwenden, welcher der Religion „einen Schleier gemacht“ hat. Beide, der „Schleiermacher“ und sein Herold waren einander von Herzen zugeneigt. Sagte doch jener von diesem: „Wenn die Philosophen werden religiös sein und Gott suchen wie Spinoza, und die Künstler fromm sein und Christum lieben wie Novalis, dann wird die große Auferstehung gefeiert werden für beide Welten“⁷⁰.

Wie Novalis, so ist auch Schleiermacher von der Herrnhuter Tradition geprägt. Ferner haben Kant und Fichte sein philosophisches Denken beeinflusst. Wie Hölderlin hat Schleiermacher aus dem griechischen Erbe geschöpft, jedoch nicht so sehr aus der Dichtung als vielmehr aus der Philosophie, vor allem der des Platon, dessen Werke er übersetzt hat. Hier liegt die

⁶⁴ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 750, 18–22.

⁶⁵ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 750, 30 f.

⁶⁶ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 750, 12 f.

⁶⁷ Novalis, Werke 2 (wie Anm. 41) 750, 33–35.

⁶⁸ Novalis, Werke 3 (wie Anm. 41) 604.

⁶⁹ Siehe Novalis, Werke 3 (wie Anm. 41) 590–594. In der Ausgabe von 1826 fehlt die signifikante Aussage, daß die „zufällige Form“ des katholischen Christentums „so gut wie vernichtet“ sei und das „alte Pabstthum ... im Grabe“ liege (Novalis, Werke 2 [wie Anm. 41] 750, 7 f.). Sophie von Hardenberg, die Nichte des Novalis, vermutete wohl zu recht, diese Worte seien weggelassen worden, „um die ‚Katholicität‘ des Dichters zu erweisen und ihn als den ‚Vertheidiger der römisch-katholischen Hierarchie‘ erscheinen zu lassen“ (Novalis, Werke 3 [wie Anm. 41] 592).

⁷⁰ Zitiert nach: Novalis, *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*. Mit einer Auswahl aus den Fragmenten, Otto Heuschele (Hrg.), Stuttgart 1973 (= Reclam 7629) 13.

Wurzel seiner Fähigkeit, im Wirklichen die Idee mit begrifflicher Schärfe zu erfassen.

1799 erschien anonym Schleiermachers Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“⁷¹. Die *Gebildeten*, an die sich der Verfasser wendet, sind nicht die Anhänger der Aufklärung. „Denn sie verachten die Religion nicht, obgleich sie sie vernichten, und sie sind auch nicht Gebildete zu nennen, obwohl sie das Zeitalter bilden“⁷². Die Gebildeten, um deren Verständnis der Autor wirbt, sind den neueren Bewegungen der Klassik, Romantik und idealistischen Philosophie zuzuweisen. Schleiermacher vermißt an ihnen freilich die Einsicht in die Eigenständigkeit der Religion⁷³. Sie sei nicht aus anderen geistigen Vermögen abzuleiten sondern etwas Selbständiges und Ursprüngliches. Ihr gehöre eine „eigne Provinz im Gemüt“ des Menschen⁷⁴.

Schleiermacher wendet sich nicht an eine gesamteuropäische Öffentlichkeit, sondern an die *Gebildeten seines Vaterlandes*. Sie allein seien „fähig und also auch würdig ..., daß der Sinn ihnen aufgeregt werde für heilige und göttliche Dinge“⁷⁵. Er begründet dies, indem er den Charakter der Deutschen mit dem der Engländer und Franzosen vergleicht. Die stolzen *Insulaner* „kennen keine andere Losung als gewinnen und genießen“. Es sei ihnen nicht Ernst mit allem, „was über das Sinnliche und den nächsten unmittelbaren Nutzen“ hinausgehe. Ihre Weisheit sei eine jämmerliche Empirie⁷⁶. Den *Franzosen* wirft Schleiermacher eine unerträgliche Frivolität vor. Das zeige sich an dem witzigen Leichtsinn, „mit dem einzelne glänzende Geister der erhabensten Tat des Universums“, der französischen Revolution, zusehen. Sie seien weder ehrfürchtiger Scheu noch weiser Mäßigung fähig. Sie würden im Taumel der Verblendung nicht begreifen, daß vor ihren Augen die göttliche Nemesis walte⁷⁷. Dagegen urteilt Schleiermacher über *Deutsch-*

⁷¹ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In ihrer ursprünglichen Gestalt. Mit fortlaufender Übersicht des Gedankenganges, Rudolf Otto (Hrg.), Göttingen 61967. Zitiert wird im folgenden mit Seitenzählung nach dieser Ausgabe.

⁷² Schleiermacher, Reden 112.

⁷³ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe in den „Zahmen Xenien“:

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,

Hat auch Religion;

Wer jene beiden nicht besitzt,

Der habe Religion“ (Werke I. Gedichte, West-östlicher Divan, Karl Eibl [Hrg.], Darmstadt 1998, 255). Goethe hat Schleiermachers Reden mit anfänglicher Zustimmung gelesen, sie dann aber, bei der fünften Rede, wo es um die Wesensbestimmung des Christentums geht, mit kräftiger Antipathie aus der Hand gelegt (Martin Redeker, Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk [1768 bis 1834], Berlin 1968, 72).

⁷⁴ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 40. Dennoch bestimmt die Religion den ganzen Menschen: „Wo sie ist und wirkt, muß sie sich offenbaren, daß sie auf eine eigentümliche Art das Gemüt bewegt, alle Funktionen der menschlichen Seele vermischt oder vielmehr entfernt und alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Unendlichen auflöst“ (Reden, 33).

⁷⁵ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 27.

⁷⁶ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 27 f.

⁷⁷ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 28.

land: „Hier, im väterlichen Lande, ist das beglückte Klima, was keine Frucht gänzlich versagt, hier findet ihr alles zerstreut, was die Menschheit ziert, und alles, was gedeiht, bildet sich irgendwo, im Einzelnen wenigstens, zu seiner schönsten Gestalt; hier fehlt es weder an weiser Mäßigung noch an stiller Betrachtung. Hier also muß sie [d.h. die Religion] eine Freistatt finden vor der plumpen Barbarei und dem kalten irdischen Sinn des Zeitalters“⁷⁸.

Während Schleiermacher in seiner ersten Rede, das allgemeine seelische Klima in Deutschland als günstig für die Erweckung der Religion beurteilt, geht er in seiner dritten Rede mit dem Titel „über die Bildung zur Religion“ näher auf die *zeitgenössischen geistigen Bewegungen* in Deutschland ein.

Der Autor propagiert keinen Aktivismus zur Herbeiführung religiösen Lebens, sondern erwartet wie Hölderlin und Novalis von der geschichtlichen Entwicklung eine Renaissance der Religion. Er beurteilt ähnlich wie jene beiden Dichter die damals noch herrschende *Aufklärung* als ein Hemmnis der Religion. Der Mensch werde zwar mit einer religiösen Anlage geboren, diese könne aber durch widrige Verhältnisse an ihrer Entfaltung gehindert werden, was gegenwärtig der Fall sei. „Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wut des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt“⁷⁹. Mit dem Wort „Verstehen“ bezeichnet der Redner die Konzentration auf das Einzelne, das aus dem Ganzen gleichsam herausgeschnitten sei, so daß der Blick für die unendlichen Zusammenhänge, für das „Eine und Alles“, für das „Universum“, für die Manifestationen des Göttlichen in der Welt verkümmert. Denn das ist es, was Schleiermacher unter Religion versteht: das „Anschauen des Universums“⁸⁰, d.h. das unmittelbare Innewerden des Göttlichen angesichts der Weltwirklichkeit. Mit dem aufklärerischen, isolierenden Verstehen sei eine ausschließlich auf das Praktische ausgerichtete Lebenseinstellung verbunden. „Nicht die Zweifler und Spötter ..., sondern die verständigen und praktischen Menschen, diese sind in dem jetzigen Zustande der Welt das Gegengewicht gegen die Religion, und ihr großes Übergewicht ist die Ursache, warum sie eine so dürftige und unbedeutende Rolle spielt“⁸¹.

Im Gegensatz zu seinem harten Urteil über die populäre Aufklärung betrachtet Schleiermacher die neuen geistigen Bewegungen seiner Zeit als Vorboten religiöser Erneuerung. Er unterscheidet drei verschiedene Richtungen des Sinnes: die Selbstbetrachtung, die Weltbetrachtung und den Kunstsinne, der zwischen den ersten beiden stets hin und her schwebt und nur in der Annahme ihrer innigsten Vereinigung Ruhe finde⁸². Es geht also konkret um die Frage, wie die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Romantik zur Erneuerung der Religion beitragen können.

⁷⁸ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 28 f.

⁷⁹ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 106.

⁸⁰ „Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist die Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion“ (Schleiermacher, Reden [wie Anm. 71] 52).

⁸¹ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 106.

⁸² Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 118 f.

Das Grundproblem der zeitgenössischen Philosophie war, um eine Formulierung Hölderlins aus einem Brief an Schiller zu gebrauchen, „die Vereinigung des Subjekts und Objekts in einem absoluten – Ich, oder wie man es nennen will“⁸³. Eben diese Fragestellung setzt Schleiermacher voraus, indem er sich zuerst den Richtungen der *Selbstbetrachtung* und der *Weltbetrachtung* zuwendet. Letztlich müßten beide Ausrichtungen des Forschens zur Erkenntnis einer umfassenden Einheit von Ich und Welt führen.

Die von der *Selbstbetrachtung* ausgehende Philosophie findet Schleiermacher bei Fichte verwirklicht, dessen Namen er aber nicht erwähnt. Fichte macht das überempirische Ich zum Schöpfer der Welt. In Freiheit setzt es die Welt als das Nicht-Ich, als seine selbstgewollte Begrenzung, aus sich heraus. Die Welt ist daher nichts anderes als „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht“⁸⁴. Schleiermacher erkennt in der frühen Form der Fichtischen Ich-Philosophie die Gefahr autonomer Selbstherrlichkeit. Wenn dem „vollendeten [...] Idealismus“ „Religion nicht das Gegengewicht“ halte, werde er das Universum „zu einem nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit“ herabwürdigen⁸⁵. Schleiermacher ist aber zuversichtlich, daß der nicht „arm und dürftig verschmachte, welcher das Auge seines Geistes standhaft in sich gekehrt hält, dort das Universum zu suchen“⁸⁶. In der Tat hat Fichtes philosophische Entwicklung die von Schleiermacher erwartete Richtung genommen. Nach der letzten Fassung der „Wissenschaftslehre“ Fichtes ist „das eine, ewige, unwandelbare göttliche Sein die allein wirkliche Realität“⁸⁷.

Bei seiner Beurteilung der philosophischen Richtung, die von der *Weltbetrachtung* ausgeht, hat Schleiermacher vermutlich Schelling im Auge, dessen Namen er ebenfalls nicht nennt. „Die Physik“, heißt es in den Reden, „stellt den, welcher um sich schaut, um das Universum zu erblicken, mit kühnen Schritten in den Mittelpunkt der Natur ... Er ermißt ihre Macht von den Grenzen des Welten gebärenden Raumes bis in den Mittelpunkt des eigenen Ichs und findet sich überall mit ihr im ewigen Streit und in unzertrennlichster Vereinigung“⁸⁸. Auch in diesem Falle hat sich Schleiermacher als geistesgeschichtlicher Prophet erwiesen. Von seiner anfänglichen Naturphilosophie ist Schelling zur Identitätsphilosophie

⁸³ Michel (wie Am. 14) 154.

⁸⁴ Siehe hier Anm. 42.

⁸⁵ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 52.

⁸⁶ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 122.

⁸⁷ Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie 2. Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg – Basel – Wien ⁸1969, 373.

⁸⁸ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 122. 1799 hat Schelling seiner Naturphilosophie auf humorvoll dichterische Weise in „Heinz Widerporstens epikurischem Glaubensbekenntnis“ Ausdruck gegeben: In der Welt stecke ein Riesegeist mit versteinerten Sinnen. Er kämpfe mit dem widrigen Element, um sich aus dem eisernen Kerker zu befreien und komme schließlich zu seiner großen Verwunderung im kleinstem Raum, dem Menschenkind, zum Bewußtsein. Nun „steht er zeitlebens eng und klein / in der eignen großen Welt allein“ (Text in: *Klassiker des Protestantismus 8. Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Wolfgang Philipp (Hrg.), Bremen 1965, LVIII).

fortgeschritten: Das Absolute oder göttlich Eine ist das in allem, in Natur und Geist, Identische⁸⁹.

Schleiermacher glaubt fest, bald würden die Philosophen „im priesterlichen Gewande“ aus dem Heiligtum hervortreten⁹⁰.

Schleiermacher beklagt es, daß er nicht in der Lage sei, in ähnlicher Weise auch den Übergang des Kunstsinnes in die Religion klar anschauen zu können. Er erkennt darin die „schärfste Beschränkung“ seiner Persönlichkeit⁹¹. Er vermutet, auch die Kunst werde sich stärker auf die Religion hin entwickeln. Über den gegenwärtigen Zustand urteilt er: „Religion und Kunst stehen nebeneinander wie zwei befreundete Seelen, deren innere Verwandtschaft, ob sie sie gleich ahnden, ihnen doch noch unbekannt ist“⁹². Das größte Kunstwerk ist aber dem Verfasser der „Reden“ das Wirken des Universums in der Menschheitsgeschichte. „Das größte Kunstwerk ist das, dessen Stoff die Menschheit ist, welches das Universum unmittelbar bildet, und für dieses muß vielen der Sinn bald aufgehen“⁹³.

Wie steht es um *das spezifisch Christliche* in der von Schleiermacher erwarteten Erneuerung der Religion? In den Reden wird jeder Anspruch des Christentums auf Exklusivität ausgeschlossen; es wird aber als „höhere Potenz“ der Religion bezeichnet. Es mache nämlich die Religion selbst zum eigentlichen Gegenstand seiner Betrachtung und decke in den geschichtlichen Konkretionen der Religion schonungslos das irreligiöse Prinzip auf. Die zentrale Anschauung des Christentums sei „die des allgemeinen Entgegenstrebens [d.h. Widerstrebens] alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und die Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt“⁹⁴. Dies geschehe durch Mittlergestalten, unter denen Christus in einzigartiger Weise hervorrage: „Das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, daß alles Endliche höherer Vermittlung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete“⁹⁵. Im Vergleich mit Hölderlin und Novalis erweist sich Schleiermacher fast frei von utopischen Erwartungen. Er meint die harte Realität der Sünde, wenn er in der Sprache der Romantiker sagt, auf unabsehbare Zeit bedürfe die Menschheit, die der Einheit des Ganzen widerstrebe, des Mittlertums, das Christus in höchster Vollendung verkörpere. Dies ist auch der tiefere Grund dafür, daß er im Gegensatz zu Novalis, der kirchliche Reformen prophezeit, die zugleich „friedliche und förmliche Staatsprozesse“ sein würden, auf einer scharfen Trennung von Staat und Kirche besteht⁹⁶.

⁸⁹ Siehe Hirschberger 2 (wie Anm. 87) 385.

⁹⁰ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 123.

⁹¹ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 119.

⁹² Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 120 f.

⁹³ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 123.

⁹⁴ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 194.

⁹⁵ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 199.

⁹⁶ „Möchte doch allen Häuptern des Staates, allen Virtuosen und Künstlern der Politik auf immer fremd geblieben sein auch die entfernteste Ahndung von Religion“ (Schleiermacher, Reden [wie Anm. 71] 146). „Hinweg mit jeder solchen Verbindung

5. Kritische Würdigung

Wenn sich Prophezeiungen erfüllen, so geschieht dies in der Regel ohne utopischen Überschwang. Dies gilt auch von Hölderlins, Novalis' und Schleiermachers Worten über die religiöse Bestimmung Deutschlands. Auf eine Zeit religiöser Dürre folgte die Erweckungsbewegung. Eine ihrer Quellen in Deutschland waren die Romantik und der Idealismus, und besonders hervorzuheben ist die starke Wirkung von Schleiermachers „Reden über die Religion“. In der Zeit der napoleonischen Herrschaft verband sich in Deutschland das Erwachen der Frömmigkeit mit einem patriotischen Selbstbewußtsein. Fichte und Schleiermacher wurden in diesem Sinne zu Mahnern und Tröstern ihres Volkes⁹⁷. Nach der Niederwerfung Napoleons setzten sich restaurative Tendenzen durch, die auch auf das religiöse Leben einwirkten. Auf die Jahrzehnte der Restauration und der Revolutionen folgte das Zeitalter der Nationalstaaten und des Imperialismus, das schließlich zur Katastrophe des ersten Weltkrieges führte. Unter Hitler steigerte sich der deutsche Nationalismus zur totalitären Diktatur, die Europa im zweiten Weltkrieg an den Rand Abgrundes brachte. Das blutige Ende des Nationalsozialismus erwies zugleich die Notwendigkeit einer den Nationalismus überwindenden europäischen Einigung.

Darzustellen, wie im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts im Zusammenhang mit diesen politischen Wandlungen die Gedanken Hölderlins, v. Hardenbergs und Schleiermachers über die religiöse Bestimmung Deutschlands verstanden und mißverstanden worden sind, wäre ein großes Thema für sich, das hier nicht aufgenommen werden kann.

Von unmittelbarer Bedeutung ist aber die Frage, ob die hier beschriebenen Ideen jener drei Männer *heute noch als tragfähige Fundamente gelten können*.

Die Vorstellung von einer besonderen Berufung Deutschlands, welcher Art sie auch sei, scheint vielen durch die Verbrechen des Nationalsozialismus endgültig widerlegt zu sein. Es ist aber zu bedenken, daß große Ideen nicht nur segensreich nachwirken, sondern auch gegen ihren Sinn mißbraucht werden können. Das ist in größtem Umfang unter der Diktatur Hitlers geschehen.

Die eigentliche Schwierigkeit, jene Hoffnungen aus der Zeit um das Jahr 1800 im Hinblick auf die Gegenwart zu verstehen, ist nicht so sehr in einem sich moralisch gebärdenden Denkverbot begründet, als vielmehr in dem *geschichtlichen Abstand*, der uns Heutige von der Klassik, der Romantik und dem deutschen Idealismus trennt.

zwischen Kirche und Staat! das bleibt mein Catonischer Ratsspruch bis ans Ende“ (Reden, 153). Man muß bedenken, daß das landesherrliche Kirchenregiment zu jener Zeit jede Form kirchlicher Selbständigkeit ausschloß.

⁹⁷ Daß Patriotismus nicht mit Nationalismus gleichzusetzen ist, zeigt folgender Satz Fichtes: „Der Patriot will, daß der Zweck des Menschengeschlechtes zuerst in derjenigen Nation erreicht werde, deren Mitglied er selber ist ... Der deutsche Patriot insbesondere will, daß dieser Zweck zuerst unter den Deutschen erreicht werde, und daß von diesen aus der Erfolg sich über die übrige Menschheit ausbreite („Der Patriotismus und sein Gegenteil“, 1806, in: Amerikanische und Französische Revolution [wie Anm. 3] 528 f).

Die damalige geistige Elite wollte bei aller Würdigung der durch die Aufklärung gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnisse und ethischen Grundsätze dennoch über die *auf Berechenbarkeit und Nutzen verengte Wirklichkeitserfassung* hinausgelangen, die man der Aufklärung in teilweise unbilliger Polemik zum Vorwurf machte. Die Totalität, deren man innewurde, trug verschiedene Namen: das „Eine und Alles“, das „Unendliche“, das „Endliche im Unendlichen“ das „Universum“, das „Göttliche“ oder „Gott und Natur“. Der Ahnherr dieser Ganzheitsschau war der jüdische Philosoph Benedictus de Spinoza (gest. 1677). Er faßte Gott und Welt als dialektische Einheit auf: Gott ist die Substanz, d.h. das Wesen, alles welthaft Seiende sind seine Akzidentien, d.h. Eigenschaften. Sie können nicht ohne Gott sein, wie auch Gott nie ohne das welthaft Seiende ist. Diese Anschauung wurde von den Dichtern und Denkern des ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhunderts in eigenständiger Weise übernommen und ausgestaltet. Sie war auf ihre Art tief religiös⁹⁸.

Wenn nun aber Gott und Welt eine dialektische Einheit bilden, wird es schwierig, *Christus* anders zu verstehen denn als Manifestation eben dieses *einen* welthaft Göttlichen. Daraus ergeben sich erhebliche theologische Probleme. *Hölderlin* will Christus mit den Daseinsmächten, den Göttern, versöhnen; aber die Götter, die sich mitteilen und entziehen, meinen das Ich-sagende Wesen nicht im Ernst und geben ihm keinen dauerhaften Halt. Sie stürmen über es hinweg. Daher müßte Christus als der ganz Andere den Göttern zuerst entgegengesetzt werden, damit er ihre Untreue in seiner Treue aufhebt⁹⁹. Bei *Novalis* bleibt Christus gerade in seiner sichtbaren Vielgestaltigkeit unsichtbar. Der junge *Schleiermacher* kann Gottes Sein in Christus nur als vollendete Verwirklichung der Idee des Mittlertums in der Seele Christi verstehen.

Was aber nun? Es ist doch nicht nötig, Hölderlin, Novalis und den jungen Schleiermacher zum Rang orthodoxer Kirchenväter zu erheben. Man darf sie aber als Erzieher zur Religion verstehen. Das Evangelium setzt Religion, d.h. religiöses Verhalten, voraus¹⁰⁰. Auch Christen sind religiöse Menschen.

⁹⁸ Schweren Anstoß erregte deshalb Schleiermacher bei den Genossen seiner Zunft, als er in den „Reden über die Religion“ die Gebildeten zum Identitätsoffer mit Spinoza aufforderte: „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe ... voller Religion war er und heiligen Geistes“ (Schleiermacher, Reden [wie Anm. 71] 52).

⁹⁹ Vgl. Michel [wie Anm. 14] 435–437.

¹⁰⁰ Damit wird nicht das empirische Vorhandensein einer sogenannten „natürlichen Religion“ behauptet, sondern die Tatsache eines nicht auf das Christentum beschränkten religiösen Verhaltens, in dem sich der Mensch in Beziehung zu einer höheren Macht versteht, welcher er „dient“ (hebr. abad), wie es in der Sprache der Bibel heißt. „Du sollst nicht anderen Göttern mir zum Trotz dienen“ (Ex. 20, 3). Auch der falsche *Bezug* religiösen Verhaltens bestätigt die *Tatsache* religiösen Verhaltens. Vgl. auch Luthers Ausführungen zu Röm 1, 20 in der Römerbriefvorlesung von 1515–1516: „Sie [d.h. die Heiden] erkannten also, daß es Gott oder der Gottheit zukommt, mächtig, unsichtbar, gerecht, unsterblich und gut zu sein ... Das ist der *Obersatz* (maior) des praktischen Syllogismus ... Aber im *Untersatz* (minor) irrten sie, indem sie ... behaupteten: Dieser, d.h.

Man muß von der Absicht jener Denker ausgehen und darf sich nicht an das der Vergangenheit angehörende Weltbild klammern, mit welchem ihr Werk und insbesondere auch ihre Vorstellungen von Christus verwoben sind. Hölderlin, Novalis und Schleiermacher wollten eine zerstückelnde und verengte Wahrnehmung der Wirklichkeit überwinden, einen Intellektualismus und Pragmatismus, der den Sinn für das die Welt umschließende Mysterium erstickte. Ist aber jene geistige Verkümmern heute nicht ebenso oder sogar noch viel stärker wirksam als an der Wende zum 19. Jahrhundert? Ist nicht sehr vielen Menschen unserer Zeit der Sinn dafür, daß wir „in Gott leben, weben und sind“ (Ap. 17, 28¹⁰¹), abhanden gekommen? Der Freiburger Romanist Hans-Martin Gauger sagte jüngst: „Wir haben jetzt eine Sprache für alles, könnten also über alles sprechen. Aber beim Glauben und beim Sterben schweigen wir“¹⁰².

Hölderlin, Novalis und Schleiermacher nahmen vor allem in den blutigen Umwälzungen ihrer Zeit ein göttliches Walten wahr. Schleiermacher spricht im Hinblick auf die französische Revolution von der „erhabensten Tat des Universums“, von den „furchtbarsten Handlungen der hohen Nemesis“, und von „wechselnden Strafgerichten“, die „Scheu und Anbetung“ verlangen¹⁰³. Hätte nicht auch die jüngste Geschichte Deutschlands in unserem Volk viel stärker und nachhaltiger die Frage nach Gott wachrufen? Mit Recht wird die Forderung der *Vergangenheitsbewältigung* erhoben, zu meist aber als rein menschliche Leistung verstanden. Deshalb droht die Gefahr selbstgerechter Überheblichkeit, rechthaberischen Trotzes, stummer Verzweiflung oder berechnender Beeinflussung. Dies alles kann auch zu unerwünschten politischen Folgen führen. Deutschland wird nie ohne Gott mit seiner Vergangenheit ins reine kommen.

Den Weg zu einem religiösen Verständnis unserer jüngsten Geschichte könnte uns eine große deutsche Schriftstellerin und Dichterin weisen, in der noch das Erbe der Romantik lebte: Ricarda Huch. Angesichts der Grauen des eben beendeten Krieges schrieb sie im November 1945:

Iupiter oder ein anderer diesem Götzen ähnlicher, ist so [wie die Gottheit] geartet. Hier begann der Irrtum und bewirkte den Götzendienst, indem jeder nach seiner Neigung (studio) die *Schlußfolgerung* ziehen wollte (subsumere): [Also ist Iupiter usw. Gott]“ Man hätte bei dem Wissen, wie Gott geartet sei, bleiben und Gott „nackt“, d.h. ohne (falsche) Konkretisierung, verehren sollen (Luthers Werke in Auswahl 5. Der junge Luther, Erich Vogelsang [Hrg.], Berlin 21955, 225, 28–35.)

¹⁰¹ Es ist theologisch bedeutsam, daß Paulus hier ein antikes Dichterwort (des Pseudo-Epimendes) zitiert, um den biblischen Gedanken der „Nähe“ (oder: Immanenz) Gottes zu bekräftigen. Die Stelle aus Apg. 17, 28 hat auch Goethe aufgenommen:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß was in *Ihm lebt und webt und ist*,

Nie Seine Kraft, nie seinen Geist vermißt“ (Werke 1 [wie Anm. 73] 221).

¹⁰² (Der Spiegel 44/ 1. 11. 99, 265)

¹⁰³ Schleiermacher, Reden (wie Anm. 71) 28.

„Es gibt ein Unglück, das wie ein himmlisches Feuer
 Mit unserm Glück zugleich unsre Schuld verzehrte.
 Schwer wie die Schuld war das Lösegeld teuer –
 Wir haben gezahlt, was der wägende Richter begehrte“¹⁰⁴.

Gott hat uns gerichtet und von unserer nationalen Schuld befreit. Was noch bleibt, sind Fragen rein *menschlicher* Gerechtigkeit, über die mit praktischer Vernunft entschieden werden muß. Wenn Deutschland diese religiöse Erfahrung: Gnade im Gericht! im Glauben festhielte, könnte es auch andere Völkern, die unter der Last ihrer Geschichte seufzen, durch sein Beispiel anregen, nach dem tötenden und belebenden Wirken einer höheren Macht in der eigenen Vergangenheit zu fragen. Dann würde sich Hölderlins utopische Hoffnung als nicht ganz vergeblich erweisen: „Wehrlos Rat gibst [du] rings / Den Königen und den Völkern“¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Ricarda Huch, Briefe an die Freunde, Marie Baum – Jens Jessen (Hrg.), Zürich 1986, 431.

¹⁰⁵ Manchen Lesern dürfte der Schluß dieses Beitrags mißfallen. Sie meinen, eine religiöse Geschichtsdeutung sei seit 1933 diskreditiert. Dennoch sollte beachtet werden, daß nach der Bibel, insbesondere nach dem Alten Testament, *Gott* an seinen Werken in der Schöpfung, in der Geschichte und im persönlichen Schicksal erkannt werden kann, und zwar nicht nur von den „Gläubigen“, sondern von jedem Menschen (vgl. Ludwig Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen ³1953, 86). Es geht dem Verfasser dieses Beitrags nicht darum, das religiöse Wirklichkeitsverständnis Hölderlins, des Novalis und des jungen Schleiermacher heute nachzuahmen, sondern durch die Erinnerung an diese Männer zu einem *biblisch* begründeten Wirklichkeitsverständnis, das man als *religiös* bezeichnen darf, *anzuregen*.

MISZELLE

Probleme der Spener-Edition

Von Beate Köster

„Die Geschichte der Edition von Speners Werken ist eine Geschichte des Scheiterns“ – kaum eine Rezension oder sonstige Äußerung zu Spener-Editionen, die diese Feststellung von Dietrich Blaufuß¹ nicht anführt. Immerhin gibt es jedoch inzwischen die Reprint-Ausgabe der Schriften Speners², die Ausgabe der Briefe Speners aus der Frankfurter Zeit³ und Band I,1 der Studienausgabe⁴. Alle drei Unternehmungen, die nebeneinander durchaus ihre Funktion haben, zeigen, wie recht Paul Grünberg hatte, der 1906 nüchtern konstatierte: „Es gibt keine Gesamtausgabe der Werke Speners und wird wohl nie eine geben“⁵. Denn selbst wenn alle drei Ausgaben einmal abgeschlossen sind, kann noch nicht die Rede davon sein, daß damit das Werk Speners in seiner Gesamtheit vorliegt.

Es ist vor allem die erdrückende Fülle des Materials, die eine Gesamtausgabe nahezu unmöglich macht; sie „würde die Dimension der Weimarer Lutherausgabe beträchtlich übersteigen“⁶. Es ist aber auch die Schwierigkeit der Materie, die einen Herausgeber häufig vor nahezu unlösbare Probleme stellt. Denn eine historisch-kritische Ausgabe bedarf einer ausreichenden Kommentierung, und das ist, wenn es sich nicht gerade um rein erbauliche Schriften handelt, bei der enormen Gelehrsamkeit Speners heute nur mit großem Aufwand und auch dann nicht immer lückenlos möglich. Vor allem die Verifizierung der von Spener gern und häufig aus der Literatur des 16./17. Jahrhunderts angeführten Zitate stellt eine große Herausforderung an

¹ Einführung zu Philipp Jakob Spener, Schriften, hrg. von Erich Beyreuther, Bd. 1, Hildesheim-New York, 1979, 9.

² Philipp Jakob Spener, Schriften, hrg. von Erich Beyreuther, Hildesheim-New York, 1979 ff.

³ Philipp Jakob Spener, Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686, Bd. 1, 1666–1674, hrg. von Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Udo Sträter und Markus Matthias, Tübingen 1992, Bd. 2, 1675–1676, hrg. von Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Markus Matthias und Martin Friedrich, Tübingen 1996.

⁴ Die Werke Philipp Jakob Speners. Studienausgabe, in Verbindung mit Beate Köster hrg. von Kurt Aland, Bd. I: Die Grundschriften, Teil 1, Gießen 1996.

⁵ Paul Grünberg, Philipp Jakob Spener, Bd. 1–3, Göttingen 1893, 1905, 1906 (Reprint in: Spener, Schriften (wie Anm. 2), Sonderreihe I/1–3, Hildesheim-New York 1988), Zitat Bd. 3, VI.

⁶ Johannes Wallmann, Überlegungen und Vorschläge zu einer Edition des Spenerschen Briefwechsels, zunächst aus der Frankfurter Zeit (1666–1686), in: PuN 11 (1985) 345–353, hier 345.

den Bearbeiter dar, bedeutet doch allein die Beschaffung der entsprechenden Ausgaben ein oft unüberwindbares Problem.

Es ist also kein Wunder, daß es außer der Edition der „Pia desideria“ von Kurt Aland⁷ bis vor kurzem keine historisch-kritische Ausgabe einer weiteren Spener-Schrift gegeben hat. Als 1979 der erste Band der Reprint-Ausgabe erschien⁸, wirkte das wie eine endgültige Kapitulation vor den Anforderungen einer historisch-kritischen Ausgabe. Hier wurde der leichtere Mittelweg eingeschlagen, indem die Texte zwar im Reprint ohne Kommentierung, aber doch immerhin mit ausführlichen Einführungen geboten wurden. Gottfried Seebaß fürchtete damals nicht zu Unrecht, daß es angesichts der Reprint-Ausgabe nicht mehr zu einer historisch-kritischen kommen werde: „Denn wie für manche Editionen gilt, daß das Bessere der Feind des Guten ist, so gilt gerade im Blick auf Reprint-Ausgaben, daß das Gute auch der Feind des Besseren sein kann“⁹. In der Tat ging Kurt Aland aufgrund der Reprint-Ausgabe, aber auch im Hinblick auf die geplante Briefausgabe, von seinem Plan einer 20bändigen historisch-kritischen Ausgabe ab und entwarf eine neue, auf 10 Bände angelegte Konzeption¹⁰. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Spener-Editionen und ihre Hintergründe noch einmal zu rekapitulieren, dafür sei auf die ausführliche Darstellung von Padbergs verwiesen¹¹.

Wenn also eine historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke Speners nahezu unmöglich scheint, so bleibt nur noch die Möglichkeit einer Auswahlgabe. Eine solche stellt den Herausgeber jedoch vor ein doppeltes Problem. Denn einerseits setzt eine Auswahl die Kenntnis des Gesamtwerkes Speners voraus, und andererseits kann eine nach viel Mühe zustande gekommene Auswahl sehr schnell dem Verdikt der Subjektivität und der Vermittlung eines einseitigen Spenerbildes unterliegen. Diese Bedenken äußerte Johannes Wallmann, der allerdings zugeben mußte, daß angesichts der Unrealisierbarkeit einer Gesamtausgabe „nur der Weg einer Auswahlgabe“ bleibe. „Ein problematischer, sehr unbefriedigender Weg. Es ist schwierig, ja nahezu unmöglich, objektive Kriterien für eine Auswahl zu ermitteln. Jede Auswahlgabe wird subjektiven Charakter haben, wird in der Gefahr stehen, ein einseitiges Spenerbild zu zeichnen“¹². Am ehesten könne man dieser Gefahr dadurch entgehen, „daß man an irgendeiner Stelle das Prinzip der Auswahl suspendiert und Vollständigkeit erstrebt“¹³. Wallmann kommt zu dem Ergebnis, daß im Gesamtwerk Speners „keine andere

⁷ 1939 als Teildruck der Dissertation Alands erschienen, dann in: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 170, Berlin 1940, 3. durchgesehene Aufl. 1964, 3. Nachdruck 1990.

⁸ S. Anm. 2.

⁹ Die Schriften Philipp Jakob Speners, in: ZRGG 34 (1982) 164–166, hier 165.

¹⁰ Zur Vorgeschichte der Studienausgabe vgl. die Einführung, Bd. I,1 (wie Anm. 4), IX–XI, und Kurt Aland, Zur Ausgabe der Werke Philipp Jakob Speners, in: PuN 12 (1986) 127–144.

¹¹ Lutz E. von Padberg, Zur Edition der Schriften von Philipp Jakob Spener. Zugleich Vorstellung der Reprintausgabe seiner Werke, in: JETH 8 (1994) 85–117.

¹² Wallmann (wie Anm. 6) 346.

¹³ Ebd. 347.

literarische Gattung ... für eine vollständige Edition ... in Betracht käme außer den Briefen“¹⁴. Gewiß wird sich eine Auswahlgabe einer gewissen Subjektivität nicht entziehen können, doch ist selbst eine subjektive Auswahlgabe besser als gar keine. Aber auf den Verzicht auf eine Auswahlgabe laufen Wallmanns Ausführungen wohl letztlich hinaus. Er muß sich jedoch fragen lassen, ob eine Briefausgabe, die bis auf eine Ausnahme (die Antwortbriefe auf die „*Pia desideria*“) nur die Briefe Speners abdruckt, nicht aber die seiner Korrespondenzpartner, nicht auch nur eine Seite der Medaille zeigt¹⁵.

Die Auswahl, die nun in der dreibändigen Studienausgabe vorgelegt wird, wurde unter dem Gesichtspunkt der Aktualität auch für heutige Leser erstellt. Es kam Kurt Aland nicht darauf an, „ein historisches Monument aufzubauen, sondern die Schriften wiederzugeben, in denen Spener das konzentriert, was er zu sagen hat – und zwar nicht nur für das 17./18. Jahrhundert, sondern für damals *und* für heute“¹⁶. Dieses Auswahlkriterium läßt sich sicherlich respektieren, und ist durchaus auch schon gewürdigt worden¹⁷. Andere Herausgeber würden vielleicht andere Schwerpunkte setzen, was aber ja die Akzeptierung dessen, was nun vorgelegt ist, nicht ausschließen muß. Die Reprint-Ausgabe läßt eine Begründung ihrer Auswahl vermissen. Die anfängliche Untergliederung in drei Abteilungen mit Schriften aus Speners Zeit in Frankfurt, Dresden und Berlin als den Hauptwirkungsstätten (als Bände 11–16 kommen noch die deutschen und lateinischen Bedenken hinzu) war ein formales Gliederungsprinzip, aber begründet wird die (ehedem innerhalb dieser Abteilungen) getroffene Auswahl nicht. Vermißt wurden vielfach die Predigten Speners, seine Schriften zum Beichtstreit, ungedruckte Texte und Streitschriften¹⁸. Daß die ursprüngliche Gesamtanlage dann durch die Aufnahme der „Evangelischen Glaubenslehre“ und der „Evangelischen Lebenspflichten“ erweitert wurde, ist sehr zu begrüßen. So legt die Reprint-Ausgabe immerhin zentrale Spener-Schriften vor. Daß hier Wichtiges aus Speners Schrifttum fehlt, ist zwar bedauerlich, mindert aber nicht die Würdigung dessen, was nun wieder zugänglich gemacht worden ist. Ich möchte meinen, daß man mit den heute vorliegenden Auswahlgaben, der Reprint-, der Brief- und der Studienausgabe, leben kann, auch wenn wie immer bei solchen Unternehmungen Wünsche offenbleiben.

Ein weiteres Problem neben der Auswahl der aufzunehmenden Schriften betrifft die Zugrundelegung der Editionsprinzipien (die Problematik der Reprint-Ausgaben soll hier ausgeklammert bleiben). Dieses sollte zwar eigent-

¹⁴ Ebd. 348.

¹⁵ Vgl. auch Dietrich Blaufuß, Ph. J. Speners Briefe aus seinem Briefwechsel 1666–1674, ThLZ 119 (1994) 837–846, bes. 844–846.

¹⁶ Einleitung zur Studienausgabe, Bd. I, 1 (wie Anm. 4) XII.

¹⁷ Vgl. von Padberg (wie Anm. 11), 116: „Ihr [der Studienausgabe] eigentlicher Vorzug ist neben dem historisch-kritischen Apparat die Konzentration auf jene Schriften, die Speners Wirken auch für die heutige Situation noch Aktualität verleihen“.

¹⁸ Vgl. dazu Dietrich Blaufuß, Spener-Forschung, in: Dietrich Blaufuß (Hrg.), Pietismus-Forschungen. Zu Philipp Jacob Spener und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld, Frankfurt-Bern-New York 1986, 1–52, hier 30–33.

lich kein Problem sein, es wurde aber in der Besprechung der Edition der *Pia desideria* in Band I,1 der Studienausgabe von Johannes Wallmann zu einem solchen gemacht¹⁹. Nachdem die Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus für ihre Quelleneditionen keine verbindlichen Richtlinien aufgestellt hatte, mußte jeder Herausgeber selbst entscheiden, welcher Methode er folgen wollte. Kurt Aland, der sein Vorhaben der Spener-Edition ja zunächst im Rahmen der Pietismus-Kommission begann, war also frei in der Wahl seiner Editionsgrundsätze und übernahm die Prinzipien, die er schon für die 1939/1940 vorgelegte Edition der *Pia desideria* angewandt hatte: Zugrundelegung eines einzigen Textes (Leitdruck), Überlieferungsvarianten im textkritischen Apparat. Daß gerade die Erstellung des textkritischen Apparates eine schwierige Aufgabe ist – für Germanisten und Sprachwissenschaftler bietet er meist zu wenig, für Theologen und Historiker zu viel –, wird noch zu behandeln sein.

Besonderen Anstoß nimmt Wallmann daran, daß die Studienausgabe nur einem Text folgt und dabei die *intentio auctoris* außer acht lasse. Wenn er dabei außerdem beanstandet, daß der Leitdruck auch mit allen Druckfehlern wiedergegeben wird, so kann ich ihn durchaus verstehen. Es wird zu überlegen sein, ob die Studienausgabe von Band I,2 an von diesem Prinzip abgeht, wobei allerdings nur wirklich eindeutige Druckfehler (z. B. „nnd“ statt „und“) berichtigt werden sollten. In Fällen, wo nicht eindeutig zu entscheiden ist, ob es sich um einen Druckfehler handelt oder nicht, sollte auf jeden Fall nicht geändert werden, und das kommt häufiger vor, als man meinen möchte. „Eine besondere Schwierigkeit bei der Textkonstitution besteht darin, Textverderbnisse von historischen Formen zu unterscheiden“²⁰, stellte Herbert Kraft fest. Die Konsequenz kann nach Hans Zeller nur sein, daß man eher eine Textverderbnis in Kauf nimmt, als vorschnell einen vermeintlichen Textfehler zu korrigieren. „Überspitzt ausgedrückt: Wir nehmen lieber den autorisierten, historischen und damit einen ab und zu vielleicht relativ ‚schlechteren‘ Text in Kauf, als mit der ‚Herstellung des besten Textes‘ den historischen Boden unter den Füßen zu verlieren“²¹.

Was nun die von einer *intentio auctoris* geleitete Erstellung eines Mischtextes betrifft, so ist das ein in der deutschen Editionsphilologie heute recht umstrittenes Verfahren. Während in der englischen und amerikanischen Textkritik Eingriffe der Herausgeber in einen Text, von dem sie meinen, daß er dem Autorwillen nicht entspreche, bis hin zu Emendationen oder gar Kontaminationen verschiedener Fassungen reichen, wird im deutschen Bereich die Erstellung eines Mischtextes weitgehend abgelehnt. Das Verfahren

¹⁹ Eine Neuedition der *Pia Desideria*, in: ThR 62 (1997) 208–231. Obwohl diese Besprechung als „Diskussionsbeitrag“ gekennzeichnet war, lehnte die ThR den Abdruck einer Erwiderung ab. So müssen viele unberechtigte Vorwürfe Wallmanns unwiderlegt bleiben.

²⁰ Herbert Kraft, *Lesarten, Varianten und Überlieferungsfehler: Die Konstituierung des Textes*, in: Herbert Kraft u.a., *Editionsphilologie*, Darmstadt 1990, 39–58, hier 50.

²¹ Hans Zeller, *Befund und Deutung. Interpretation und Dokumentation als Ziel und Methode der Edition*, in: Gunter Martens - Hans Zeller (Hrg.), *Texte und Varianten. Probleme ihrer Edition und Interpretation*, München 1971, 45–89, hier 73.

Karl Lachmanns, der die Methoden der altphilologischen Textkritik auf mittelalterliche und neuzeitliche Texte übertragen hatte²², wodurch „unhistorische Mischtexte an die Stelle historischer Fassungen“²³ traten, ist heute abgelöst durch das Prinzip einer Leithandschrift oder eines Leitdrucks. Die Varianten werden entweder im Apparat wiedergegeben oder dadurch, daß verschiedene Fassungen eines Textes vollständig abgedruckt werden. Mischtexte werden als unhistorisch abgelehnt. Die verschiedenen Textfassungen sind im Text und im Apparat streng auseinanderzuhalten, dem edierten Text ist *eine* Fassung zugrunde zu legen. Das bedeutet auch, „daß ein autorisierter Zeuge nicht nach einem andern Zeugen korrigiert und dadurch ein kontaminierter Text, eine Fassung hergestellt wird, die zwar aus lauter autorisierten Varianten, aber aus in anderm Zusammenhang autorisierten Varianten besteht, die im neuen Zusammenhang eine neue, nicht autorisierte Fassung bilden, die der Autor als Fassung nicht gekannt, die historisch nie existiert hat“²⁴.

Nun läuft Wallmanns Vorschlag nicht auf den hier von Zeller geschilderten Extremfall hinaus, aber dennoch fordert er aufgrund der „*intentio auctoris*“ die Konstitution eines Mischtextes, den es historisch so nie gegeben hat. Aland dagegen hat bei seiner Edition die Historizität der Texte für maßgebend gehalten, ein heute allgemein anerkanntes Verfahren. Dennoch moniert Wallmann, daß der Text der *Pia desideria* in Band I, 1 der Spener-Studienausgabe nicht durch eine spätere Korrektur Speners emendiert worden sei:

„Um der *intentio auctoris* gerecht zu werden, wäre auch eine Sachkorrektur, die Sp[ener] in die zweite Auflage von 1676 vorzunehmen für nötig hielt, in den Text aufzunehmen gewesen. Daß dies schon bei der Edition in den Kleinen Texten unterlassen worden war, hat ja dazu geführt, daß im Zusammenhang der Suche nach dem ersten Vorkommen des Begriffs ‚Biblische Theologie‘ ein bereits von Sp. korrigierter Fehler²⁵ in die neuere Literatur als Tatsache eingeschleust worden ist“²⁶.

Dazu kann man nur sagen, daß es wahrlich nicht dem Herausgeber anzulasten ist, wenn Benutzer seine Ausgabe isoliert auswerten, d. h. den textkritischen Apparat überhaupt nicht hinzuziehen. Es ist völlig unzulässig, in einer historisch-kritischen Ausgabe Text und textkritischen Apparat nicht als Einheit zu betrachten. „Das Variantenverzeichnis selbst ist Text, es kann und darf kein Eigenleben führen“, so schließt Siegfried Scheibe eindringlich seine Ausführungen über das Verhältnis von Text und Apparat²⁷.

²² Vgl. z. B. die Gedichte Walthers von der Vogelweide, 1827, Lessing-Ausgabe, 13 Bände, 1838–1840.

²³ Herbert Kraft (wie Anm. 20) 39.

²⁴ Hans Zeller (wie Anm. 21) 59.

²⁵ Es geht darum, daß Christoph Zeller und Jakob Weller sich auf dem Reichstag zu Regensburg 1652 nicht tatsächlich getroffen haben (so der Leitdruck B), sondern dieses nur vorhatten (so ab Druck C), vgl. Studienausgabe (wie Anm. 4), 132, 15 ff., Kleine Texte (wie Anm. 7) 25, 18 ff.

²⁶ Wallmann (wie Anm. 19) 213.

²⁷ Siegfried Scheibe, Zu einigen Grundprinzipien einer historisch-kritischen Ausgabe, in: Texte und Varianten (wie Anm. 21) 1–44, hier 37. Der zitierte Satz schließt fol-

Rolf Tarot stellt in seinen „Editionsprinzipien für deutsche Texte der Neuzeit“²⁸ fest, daß die moderne Textphilologie mit der Tradition Lachmanns gebrochen habe. „An die Stelle des Autorwillens setzte sie die Autorisation, die eine sicherere Grundlage schaffen soll als der ‚Autorwillen‘, von dem die Tradition ausging“²⁹. Als Textgrundlage solle die Fassung eines Werks genommen werden, die nach Scheibe „das Werk und den Autor in einer bestimmten Entwicklungsphase am zweckmäßigsten repräsentiert“³⁰. „Als oberster Grundsatz der Textkonstitution gilt, daß der zum Abdruck ausgewählte Zeuge unverändert, ohne Einbeziehung früherer oder späterer Textstufen wiederzugeben ist“³¹, zitiert Tarot Scheibe noch einmal³². Die Editionstheorie sehe selbst die Änderung einer einzigen Variante als Schaffung einer neuen Fassung an, die nicht als autorisiert gelten könne, weil sie erst durch den Herausgeber geschaffen worden ist, der sich dadurch „der Kontamination schuldig macht.“ „Was die angelsächsische Editionsforchung im positiven Sinne einen ‚eclectic text‘ ... nennt, ist im deutschsprachigen Bereich eine Todsünde“³³. Tarot gibt durchaus zu, daß die Sorge, durch Emendation einer einzigen Variante einen Mischtext herzustellen, zur „Einengung editionsphilologischer Entscheidungsbefugnisse“³⁴ führe, die letzten Endes ebenso problematisch sei „wie die zügellose Konjekturekritik der Vergangenheit“³⁵. Dennoch wird klar, daß die Zugrundelegung eines einzigen Textes ohne Eingriffe des Herausgebers in der modernen Editionsphilologie das übliche Verfahren ist³⁶. Ebenso wie Scheibe weist Tarot darauf hin, daß bei dieser Methode dem Apparat „in modernen Editionen eine völlig andere Aufgabe zukommt“ als dem Apparat der Lachmann-Schule, der die Textkonstitution zu begründen hatte. Der Apparat soll dementsprechend

gunde Ausführungen ab: „Text und Apparat stehen sich also nicht als zwei grundsätzlich verschiedene Teile der Edition gegenüber, die im Verhältnis zueinander unter- oder nebeneinander sind; sie bilden vielmehr eine Einheit, in ihnen sind alle überlieferten Textfassungen abgedruckt: eine (oder mehrere) vollständig im Text, die übrigen verkürzt auf die zum Edierten Text varianten Stellen im Apparat. Alle Ausgaben sind somit vollständig in die Ausgabe eingegangen, denn aus der Kombination von textidentischen Stellen des Edierten Textes mit den Varianten des entsprechenden Zeugen ist seine Textgestalt eindeutig zu übersehen. Text und Variantenverzeichnis ... ergänzen sich also in der gleichen Funktion; das Variantenverzeichnis selbst ist Text, es kann und darf kein Eigenleben führen“.

²⁸ Rolf Tarot, *Editionsprinzipien für deutsche Texte der Neuzeit*, in: Werner Besch, Oskar Reichmann, Stefan Sonderegger (Hrg.), *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*, Bd. 1,1, Berlin-New York 1984, 703–711.

²⁹ Ebd. 707.

³⁰ Siegfried Scheibe (wie Anm. 27) 33, zit. bei Tarot (wie Anm. 28), 707.

³¹ Ebd. 42.

³² Tarot (wie Anm. 28) 708.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd. 708f.

³⁵ Ebd. 709.

³⁶ Nach Tarot „haben die Begriffe Kontamination und Mischtext eine so enge Begriffsbestimmung erfahren, daß in der Praxis heute Texteingriffe immer seltener gewagt werden“ (ebd. 708).

den Text derjenigen Fassungen bieten, die nicht vollständig abgedruckt werden, die aber als autorisierte Fassungen dem Benutzer zugänglich gemacht werden müssen. „Die im Apparat dargestellte Varianz ist selber Text (von Fassungen) und bildet zusammen mit dem oder den edierten Text(en) die beiden – nicht von allen Herausgebern als gleichwertig angesehenen – Teile der Dokumentation des Befunds“³⁷.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß Alands Editionsprinzipien im Hinblick auf die Textgrundlage sich in Konsens mit der heutigen Editionsphilologie befinden. Was den textkritischen Apparat der Spener-Studienausgabe betrifft, so ließe er sich, um auch darin Wallmann im Prinzip entgegenzukommen, durchaus von sprachlichen Varianten entlasten. Diese könnten in der Einführung zusammengefaßt beschrieben werden, sofern sie für einen bestimmten Druck charakteristisch sind. Dennoch ist auch die Darbietung sprachlicher Varianten zu rechtfertigen, wenn man, so Tarot, den Sinn eines Variantenapparates nicht nur „an seiner Verwendbarkeit bei interpretatorischen Bemühungen des Benutzers“ mißt³⁸. Überlieferungsvarianten haben nach Tarot noch eine weitere philologische Funktion, sie sind „nicht nur für die Überlieferungsgeschichte von Interesse, sie sind gleichzeitig sprachhistorische Zeugnisse“³⁹. Roloff bezweifelt dagegen die Akzeptanz eines auch sprachhistorisch angelegten Apparats: „Als sprachhistorische Zeugnisse sind diese Überlieferungsvarianten als gutgemeinte Bausteine für das zu errichtende große System der frühneuhochdeutschen Schreiber- und Druckersprachen gedacht. Die Frage ist, ob dieses Material von der Sprachwissenschaft aufgenommen und weiterverarbeitet wird“⁴⁰. Gewiß sind diese Zweifel angebracht, aber sie führen bei Roloff nicht zur völligen Ablehnung einer Edition wie bei Wallmann. Dessen Einführung auf die Kirchengeschichte⁴¹ würde von anderen als Mangel angesehen⁴². Nicht umsonst führen die „Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte der ‚Arbeitsgemeinschaft außeruniversitärer historischer Forschungseinrichtungen‘“⁴³ zu

³⁷ Ebd. 709.

³⁸ Rolf Tarot, Probleme der Edition von Texten des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Texte und Varianten (wie Anm. 21), 371–384, hier 382 f.

³⁹ Ebd. 383.

⁴⁰ Hans-Gert Roloff, Zur Relevanz von Varianten und Lesarten, in: Lothar Mundt, Hans-Gert Roloff und Ulrich Seelbach (Hrg.), Probleme der Edition von Texten der Frühen Neuzeit, Tübingen 1992 (= Beihefte zu editio 3), 2–14, hier 5 f.

⁴¹ „Mit Kirchengeschichtsforschung hat das nur noch wenig zu tun“, Wallmann (wie Anm. 19) 214.

⁴² Vgl. Tarot (wie Anm. 38) 383.

⁴³ Vorgelegt von Gerhard Müller, in: ARG 72 (1981) 299–315, ebenfalls in: Jahrbuch der historischen Forschung in der Bundesrepublik Deutschland, Berichtsjahr 1980, Stuttgart 1981, 85–96. Mit diesen Empfehlungen ist nach W. Besch auf interdisziplinärer Ebene vor allem in bezug auf die „weitgehende Bewahrung der originalen Textgestalt“ geradezu ein „Durchbruch“ gelungen (vgl. Werner Besch, Editionsprinzipien in interdisziplinärer Abstimmung. Annäherungen bei der Herausgabe deutscher Texte der frühen Neuzeit, in: Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande. Regionale Befunde und raumübergreifende Perspektiven, Georg Droege zum Gedenken, hrg. von Marlene Nikolay-Panter u.a., Köln, Weimar, Wien 1994, 467–489, Zitat 473).

Beginn der allgemeinen Grundsätze an, daß „die Editionen ... so gestaltet werden“ sollen, „daß Vertreter möglichst zahlreicher Wissenschaftszweige mit den Texten arbeiten können“⁴⁴.

Es ist gerade beim textkritischen Apparat besonders schwer, den verschiedenen Erwartungen verschiedener Benutzer gerecht zu werden. Wenn nun ein Apparat über die interpretatorischen Interessen hinaus auch andere berücksichtigt (wie z. B. die der Druckgeschichte), so muß dieses Mehr an Überlieferungsvarianten nicht unbedingt negativ ausgelegt werden⁴⁵. Der Apparat der Studienausgabe wird dadurch auch nicht unübersichtlich oder gar zu einem reinen „Materialgrab“, in dem die inhaltlichen Abweichungen versinken. Wer sich nur auf diese konzentrieren will, kann das ohne Mühe tun. Die Frage, wem alle gebotenen Varianten dienen, ist zwar verständlich, rechtfertigt aber nicht das negative Urteil über die gesamte Edition.

Auch die Wahl der Textgrundlage für die *Pia desideria* wird von Wallmann beanstandet, der allein die Möglichkeit in Betracht zieht, die editio princeps zur Basis zu nehmen (was angesichts seiner Ausrichtung auf die intentio auctoris eigentlich verwunderlich ist, würde diese doch eher die Ausgabe letzter Hand nahelegen⁴⁶). Abgesehen davon, daß man bei den *Pia desideria* sehr wohl darüber streiten kann, welches die editio princeps ist, die Vorrede zur Arndt'schen Postille oder die durch Vorrede und Anhänge ergänzte und überarbeitete⁴⁷ Separatausgabe unter eben dem Titel „*Pia desideria*“, fordern heutige Editionsempfehlungen die Zugrundelegung der Erstausgabe durchaus nicht. Jeder Herausgeber ist frei, den Text zu wählen, den er für den geeignetsten hält. Dabei kann er von vielerlei Gründen bestimmt werden. In den „Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte“ heißt es zur Textgrundlage: „Bei Mehrfachüberlieferung sollte einer einzigen gefolgt werden. ... Die Entscheidung für diese Vorlage ... ist zu begründen. Dabei können unter anderem folgende Gesichtspunkte eine Rolle spielen: Alter der Vorlage, Genese des Textes, Überlieferungsgeschichte, Wirkungsgeschichte, Ziel der Edition“⁴⁸. Es bleibt dem Herausgeber überlassen,

⁴⁴ ARG 72 (1981) 301.

⁴⁵ Der Vorwurf Wallmanns, mit der Edition der *Pia desideria* „dürfte die kirchengeschichtliche Beschäftigung mit dem klassischen Text des neuzeitlichen Protestantismus endgültig auf das Feld der Druck- und Druckfehlerforschung geführt werden“ (wie Anm. 19, 214), sie bedeute gar einen „Irrweg“, zeugt von einer Sichtweise, die nur von einem begrenzten Interesse geleitet ist. Dieses Interesse wird aber ja voll befriedigt, auch wenn darüber hinaus noch mehr geboten wird.

⁴⁶ Vgl. Rolf Tarot (wie Anm. 28) 703.

⁴⁷ Die Überarbeitung der Postillenvorrede durch Spener zeigt sich immer wieder. Z.B. hieß es in der Postillenvorrede (=A): „was sie [die Laien] nit angehen solte“. Gemeint ist aber das genaue Gegenteil. So wird im Separatdruck (=B) korrigiert: „was sie billich mit angehen solte“ (Studienausgabe, wie Anm. 4, 204, 22, Kleine Texte, wie Anm. 7, 59, 9). An anderer Stelle werden zwei Bibelstellennachweise, die in A falsch waren, in B verbessert (StA, 226, 33, Kl. Texte, 70, 4f.): A nannte „Joh. 6, 13. Joh. 2, 27“, während es in B richtig heißt: „Joh. 16, 13. 1. Joh. 2, 27“. Später wird eine Aussage darüber, daß ein Werk Gottlieb Spitzels von allen Theologiestudenten „gelesen werden solte“ (so A), in B geändert in „gelesen werden kan“ (StA, 244, 11f., Kl. Texte, 78, 26).

⁴⁸ ARG 72 (1981) 303.

aufgrund welcher Kriterien er seine Textgrundlage auswählt, er muß sie nur begründen⁴⁹. Letzten Endes könnte jeder autorisierte Druck als Textgrundlage gewählt werden⁵⁰. Die Problematisierung der Auswahl des Leitdrucks beruht darauf, daß dem abgedruckten Text der Vorrang gegeben wird, und die im Apparat gebotenen Fassungen für nachrangig gehalten werden. Aber eben das will die historisch-kritische Ausgabe durch die Repräsentation aller Fassungen ja verhindern. Alle Fassungen sind gleichwertig, Text und Apparat sind zwei Teile *einer* Textdokumentation.

Gemessen an den „Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte“⁵¹, in die ja die Editionserfahrungen verschiedenster Disziplinen eingeflossen sind, beschreitet die Spener-Studienausgabe also durchaus keinen „editorischen Irrweg“⁵². Einen solchen dürfte es nach Meinung ihrer Bearbeiter auch wohl kaum geben, denn die Vorbemerkung betont ausdrücklich, daß es sich lediglich um „Empfehlungen“ handle, „da die Entscheidung des Editors über seine Editions-methode ihm nicht genommen werden kann und auch nicht genommen werden soll“⁵³. Die einzige *Richtlinie*, die befolgt werden sollte, ist die, „daß der Bearbeiter einer Edition die Grundsätze mitzuteilen hat, die er anwendet“⁵⁴. Die Editions-methode dürfte also wohl kaum zum Scheitern der Spener-Studienausgabe führen. Wenn sie dennoch zum Problem wird, handelt es sich eher um ein individuelles Problem eines Benutzers *mit* der Edition, nicht um ein Problem *der* Edition. Das zeigen die grundverschiedenen Beurteilungen, die bisher vorliegen⁵⁵.

Findet man sich nun damit ab, daß es zu einer Gesamtausgabe der Werke Speners – zumindest vorläufig – nicht kommen wird, scheint die Spener-Forschung doch auf dem besten Wege, die Probleme der letzten Jahrzehnte zu überwinden. Wenn der Wunsch eines Rezensenten, „daß sowohl die Studienausgabe als auch die Briefausgabe zügig voranschreiten“⁵⁶, sich erfüllen

⁴⁹ Vgl. z. B. auch Gunter Martens, Textdynamik und Edition, in: Texte und Varianten (wie Anm. 21, 165–201) 171: Es „ergibt sich ..., daß unter verschiedenen Fassungen keine Textgestalt für sich Priorität beanspruchen darf. ... Die Beschränkung auf eine Textstufe, die Bevorzugung einer bestimmten Gestalt innerhalb der Entwicklung, bedeutet stets eine interpretierende Fixierung, die einer dezidierten Rechtfertigung bedarf“.

⁵⁰ Vgl. Siegfried Scheibe (wie Anm. 27) 35: „Da jede Fassung den Autor auf einer bestimmten Entwicklungsstufe repräsentiert, kann im Grunde jede Fassung als Edierter Text abgedruckt werden“. Unter diesem Aspekt ist es auch akzeptabel, wenn die Reprint-Ausgabe der *Pia desideria* den Druck E von 1680 wiedergibt, was in der Einleitung von D. Blaufuß hinreichend begründet wird, Bd. 1 (wie Anm. 1) 59–67.

⁵¹ Wie Anm. 43; diesen Empfehlungen folgt übrigens auch Wallmann in seiner Briefausgabe, vgl. Bd. 1 (wie Anm. 3) XXVII.

⁵² Wallmann (wie Anm. 19) 210.

⁵³ ARG 72 (1981) 299 f.

⁵⁴ S. 300.

⁵⁵ Im Gegensatz zum „editorischen Irrweg“ (s. Anm. 52) werden „die Mühen des textkritischen Apparates“ gewürdigt, „der einen ebenso soliden und sorgfältigen Eindruck macht wie das gesamte Werk“ (so die Rezension v. Padbergs, JETH 11 (1997) 312, obwohl auch er kritische Anfragen an die Variantenauswahl stellt) und wird Band I,1 als „eine vorbildliche textkritische Ausgabe“ gewertet (DtPfrBl 10/97, 533).

⁵⁶ DtPfrBl 10/97, 534.

würde, könnte man, unter Einbeziehung der Reprint-Ausgabe, hoffen, daß das Stadium des Scheiterns in der Geschichte der Spener-Edition überwunden ist. Es wäre schön, wenn alle drei Ausgaben dazu beitragen könnten, die vorhandene Lücke wenigstens teilweise zu schließen, und zwar nicht in Konkurrenz, sondern in gegenseitiger Ergänzung. *Pia desideria*?

Abgeschlossen 16. Mai 1999⁵⁷.

⁵⁷ Im 2000 erschienenen dritten Band der Spener-Briefausgabe (vgl. Anm. 3; Bd. 3, 1677–1678, hrg. von Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Martin Friedrich und Markus Matthias, Tübingen 2000) nimmt Johannes Wallmann „einige editorische Kurskorrekturen“ vor bzw. eine „Rückkehr zu den in Band I allerdings nicht deutlich genug beschriebenen Grundregeln“ für die Edition (vgl. o. Anm. 51) und räumt ein, daß die von der heutigen Editionswissenschaft geforderte Zugrundelegung eines Leitdrucks zumindest bei der Edition von Urkunden oder Schriften, die in mehreren vom Autor überarbeiteten Auflagen erschienen sind, sinnvoll sei (vgl. das Vorwort, VII). Entscheidende Argumente seiner Polemik gegen die Edition der *Pia desideria* in der Spener-Studienausgabe sind damit hinfällig geworden.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Walter, Ludwig K. (Bearbeitung): *Katalog der Wiegendrucke der Stiftsbibliothek zu Aschaffenburg* (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Band 54), Würzburg (Ferdinand Schönigh) 1999, 448 S., kt., ISBN: 3-87717-058-7.

Die Bestände der heutigen „Stiftsbibliothek“ Aschaffenburg stammen überwiegend aus den Bibliotheken des Stiftes St. Peter und Alexander und des alten Jesuitenkollegs; hinzu kommen Reste der sogenannten Bibliothek Kieningen und der Bibliothek des 1540 aufgelösten Königsteiner Fraterherrenstifts sowie zahlreiche Bände, deren Herkunft nicht mehr zu ermitteln ist.

Das Stift St. Peter und Alexander ist 974 erstmals urkundlich belegt, die frühesten auf eine eigentliche Stiftsbibliothek sich beziehenden Besitzeintragungen stammen aus dem 16. Jh. Die Bibliothek wuchs durch Schenkungen und vor allem Vermächtnisse von Angehörigen des Stifts und unter dessen Patronat stehenden Geistlichen; infolgedessen haben sich in ihr „all die Titel erhalten, welche die Grundliteratur der Zeit ausmachten“ (18). 1803 wurde das Stift zugunsten des neuen Fürstentums Aschaffenburg säkularisiert, das 1814 an Bayern fiel.

Die Jesuiten ließen sich 1612 in Aschaffenburg nieder und eröffneten hier 1620 ein Gymnasium; im 30jährigen Krieg unter Verlust ihrer Bücher zeitweise vertrieben, bauten sie ihre der Bereitstellung von Unterrichtsliteratur dienende Bibliothek ab 1638 durch gezielte Käufe neu auf; nach der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 blieb diese als Gymnasiumsbibliothek erhalten, bis sie 1818 mit der Stiftsbibliothek in der „Bibliothek der Gesamtstudienanstalten“ vereinigt wurde.

1838 wurde der – größtenteils von dem Kreisgerichtspräsidenten Georg Adam Freiherr von Kieningen stammende – Rest der Bibliothek des ehemaligen Priesterseminars in die „Bibliothek der Gesamtstudienanstalten“ integriert, die danach in

Vergessenheit geriet und erst 1901 als „Stiftsarchivbibliothek“ wiedereröffnet wurde. 1967 wurden dann die jetzt Stiftsbibliothek genannten Bestände als ständige Leihgabe in die Verwaltung der von Ludwig Walter im Nebenamt geleiteten Hofbibliothek Aschaffenburg übergeben.

Die Inkunabeln der Stiftsbibliothek umfassen 586 Titel in 389 Bänden. In der Mehrzahl handelt es sich um theologische Werke auf hohem Niveau, wobei die via moderna stärker vertreten ist als die traditionelle Scholastik und auch das reformatorische Schrifttum nicht fehlt; breiten Raum nimmt die Kanonistik ein. Daneben sind Philosophie, Astronomie/Astrologie, Geschichte/Kirchengeschichte und Klassische Philologie berücksichtigt. Drei Drucke stammen noch aus den 60er Jahren des 15. Jh.s, etwa sechs Dutzend sind als äußerst selten einzustufen.

In einer Einführung stellt Walter die eingangs genannten vier Bibliotheken vor (Geschichte; soweit möglich Herkunft und Bestandsanalyse der Inkunabeln), geht auf Einbände und Kaufpreise der Inkunabeln ein und skizziert den Weg von der Bibliothek der Gesamtstudienanstalten zur neuen Stiftsbibliothek. Des weiteren nimmt er eine allgemeine Bewertung der Inkunabeln vor hinsichtlich folgender Aspekte: Verteilung nach Druckjahren, den wichtigsten Druckern und den hauptsächlichsten Druckorten; bemerkenswerte und seltene Drucke; bemerkenswerte Einbände und bemerkenswerter Buchschmuck.

Der Katalog nennt neben Autor (mit Todesjahr), Titel, Erscheinungsort und -jahr, Drucker, Format und Signatur auch weitere Nachweise, Beibände, Provenienz, Besonderheiten des Einbands sowie Literatur zu Autor und Werk. Eine Reihe von Registern erschließt den Katalog nach Personen, Beibänden (Kurzkatalog), Provenienzen, Druckern, Druckorten, Buchstempeln, Fragmenten und Sammelbänden. Mehrere Katalogkonkordanzen und 48 Seiten mit größtenteils farbigen, qualitativ hochwertigen Abbildungen schließen den

Band ab, der in vorbildlicher Weise den Zweck erfüllt, einer breiteren Öffentlichkeit die Schätze einer Bibliothek zu er-

schließen, deren Bekanntheitsgrad ihrem Reichtum nicht entspricht.

Würzburg

Christoph Bauer

Alte Kirche

Dörrie, Heinrich: Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1–35: Text, Übersetzung, Kommentar, aus dem Nachlaß hg. v. A. Dörrie, Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung, begründet v. H. Dörrie, fortgeführt v. M. Baltes unter Mitarbeit v. F. Mann, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 1987, ISBN 3-7728-1153-1; H. Dörrie, Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36–72: Text, Übersetzung, Kommentar, aus dem Nachlaß hg. u. bearb. v. M. Baltes unter Mitarbeit von A. Dörrie u. F. Mann, Der Platonismus in der Antike Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 1990, ISBN 3-7728-1154-X.

Nicht durch die Schuld des Rezensenten bedingt kann erst jetzt, über zwölf Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes, in der ZKG ein wirkliches Jahrhundertwerk deutscher altertumswissenschaftlicher Forschung angezeigt werden, die bislang fünf monumentalen Bände des Werkes „Der Platonismus in der Antike“. Angesichts dieser bedauerlichen Verspätung muß sich der Rezensent bei seiner Rezension (nach einer Information über das Gesamtprogramm) freilich auch auf diejenigen Aspekte der Bände konzentrieren, die für die Kirchen- und Christentumsgeschichte von besonderer Bedeutung sind. Aus Raumgründen beginnt die Besprechung mit der Anzeige der ersten beiden Bände.

Das Werk war das Ziel der wissenschaftlichen Lebensarbeit des Münsteraner klassischen Philologen Heinrich Dörrie (1911–1983; vgl. H.-D. Blume, Nachruf: Heinrich Dörrie, *Gnomon* 56, 1984, 185–189). Dörrie wollte die kaiserzeitliche Tradition über den Platonismus möglichst vollständig aufarbeiten, um so einen neuen Zugang zu Platon selbst zu gewinnen. Während zunächst nur daran gedacht war, eine „Dogmengeschichte des Platonismus“ vorzulegen (diese Arbeit mußte Dörrie nach acht Jahren Kriegsgefangenschaft abbrechen und hat sie dann in kleineren Beiträgen fortgeführt, die

z. B. in seinem Aufsatzband „Platonica minora“ [Studia et testimonia antiqua 8, München 1978] gesammelt sind), plante der Autor dann, möglichst viele „Bausteine“ für eine Darstellung der vielfältigen „Denkwelt“ des antiken Platonismus vorzulegen, also beispielsweise auch seinen kultur- und sozialgeschichtlichen Rahmen zu behandeln. Nach dem Tode von Dörrie haben seine Frau Annemarie und seine Schüler Matthias Baltes und Friedhelm Mann die Fortführung des *opus magnum* seiner *Platonica maiora* übernommen und gestalten aus Dörries nachgelassenen Materialien (Texte mit Kommentar bis Baustein 181, Text ohne Kommentar bis Baustein 300 und übergreifende Darstellungen für die ersten drei Bände) die Bände zunehmend selbständig. Dörrie verstand unter dem Platonismus „ein philosophisch-religiöses Gedankengebäude“, „als Philosophie in vielen Punkten der Stoa, als Religion dem Christentum sowohl vergleichbar als auch entgegengesetzt“ (Bd. 1, 3).

Der erste Band, 1987 erschienen, legt Rechenschaft über die Zielsetzung, Gliederung und Auswahl des Werkes ab (3–15/48–64) und entwirft eine knappe Skizze des Phänomens „antiker Platonismus“ (16–47), die mit terminologischen Bemerkungen zum (nachantiken) Wort „Platonismus“ beginnt: „Platonismus wird verstanden als die Philosophie, deren Vertreter sich Πλατωνικοί – *Platonici* nannten“ (4). Dörrie wendete sich mit aller Energie dagegen, an die Stelle eines solchen historisch-genetischen Verständnisses von Platonismus ein ungeschichtliches Bild von ‚authentischem Platonismus‘ in der Art Schleiermachers oder von einem zu sich selbst gekommenen ‚christlichen Platonismus‘ zu setzen; zu den Grundprämissen von Dörries Lebensarbeit gehörte sein hartnäckiger Widerspruch gegen eine Grundmaxime der Dogmengeschichte des antiken Christentums: Die Betrachtung, daß das junge Christentum sich dem Platonismus geöffnet, ihn gar rezipiert habe, hielt er für oberflächlich; er definierte den sogenannten ‚christlichen Platonismus‘ „als eine er-

folgreiche Form der Abwehr ..., dank welcher es vermieden wurde, mit dem damals einflußreichen Platonismus irgendwelche Kompromisse zu schließen" (Bd. 1, 7). Den kaiserzeitlichen Platonismus kennzeichnet „seine Bindung an die Überlieferung – διαδοχή – traditio" (Bd. 1, 8), er nimmt aber keine eigenen Platon-Studien zum Zwecke einer historisch-kritischen Aufarbeitung des Platon-Bildes vor. Dörrie versteht ihn als eine „wohlumrissene Weltanschauung" (Bd. 1, 10) und macht auf nichtplatonische Elemente aufmerksam, die den Πλατωνιστοί mit vielen antiken Richtungen gemeinsam waren, z.B. bei den eschatologischen Erwartungen (Bd. 1, 11). Im Rahmen einer ganzheitlichen Weltanschauung wurden wichtige Stücke der Lehre religiös und nicht philosophisch begründet; im dritten nachchristlichen Jahrhundert entwickelte sich dieser Platonismus zur dominanten Philosophie, indem er andere Richtungen wie Stoa, Pythagoreertum und Peripatos aufnahm und sie zu einer universalen Einheit verschmolz.

Diese Sicht des antiken Platonismus ist im ersten Band des *opus magnum* einprägsam knapp entfaltet: In dreißig Sätzen entwickelt Dörrie – wie Porphyrius in seinen Sentenzen – eine Skizze des antiken Platonismus (16–32): Im Vergleich zu Platons Staatsphilosophie wirke der antike Platonismus individualistischer; der Mensch verwickelt sich dank dem λόγος in seiner Gleichartigkeit mit Gott (ὁμοίωσις) und ist darum nicht auf Institutionen dieser Welt bezogen (Bd. 1, 20). Innerhalb der Prinzipientheorie sei es zu einem bedeutsamen Theoriwechsel gekommen; die Dreiprinzipientheorie (Schöpfer, Vorbild, Materie) sei Punkt für Punkt zurückgenommen worden und durch die Konzeption der von Gott hervorgebrachten und mit ihm verwandten „Seele" ersetzt worden; den christlichen Autoren sei dieser Wechsel verborgen geblieben, weil sie sich auf die platonischen Handbücher gestützt hätten, die dieser Prozeß der Berichtigung nicht berührt habe (Bd. 1, 22 Anm. 2). Aber auch „modernen Theologen" sei der „paradoxe Umstand, daß der für Platoniker entscheidende Punkt, die religiöse Verehrung der Weltseele und ihrer Funktion", von antiken christlichen Theologen „geradezu sorgsam umgangen wird, kaum je bewußt geworden" (32 Anm. 2 – es bleibt ein wenig unklar, ob Dörrie nun annahm, daß antike christliche Theologen die Seelenlehre bewußt ignoriert haben oder sie schlicht nicht kannten). Die Ideenlehre

des kaiserzeitlichen Platonismus weicht von der Platons in wichtigen Punkten ab (Bd. 1, 29 Anm. 3). Aufgabe des antiken platonischen Philosophen war es, die vom λόγος inspirierten, u.U. bewußt rätselhaften Texte (z.B. Platons) und sonstigen Wissensgebiete auf die darin verborgene Weisheit durchsichtig zu machen und so zum Heil für die Menschen beizutragen. Heil – σωτηρία – „bezeichnet die Rettung der einzelnen Seele vor der existentiellen Bedrohung, das nächste Leben unter solchen Umständen führen zu müssen, daß sie von der Möglichkeit, zu philosophieren und damit aufs Neue das Heil zu gewinnen, ausgeschlossen wäre; ein Leben als Frau, als Unfreier, als Tier" (Bd. 1, 28). Der Platoniker glaubte an die vollkommene Ordnung der Welt in Gestalt der πρόνοια und brauchte daher für seine Religion keine Kirche, in der in Gestalt von Sündenvergebung und Gnade „Reparaturmöglichkeiten" angeboten werden. Interessant ist Dörries apodiktisches Urteil, daß der Platonismus das Problem πόθεν τὰ κακά nicht lösen konnte (1, 30); vielleicht erklärt sich von hier der Aufstieg von christlicher Theologie und ihrer gnostischen Spielart. In einer knappen Skizze der „Epochen des Platonismus" (33–41) hebt Dörrie für die Akademie Plutarch von Athen (410–431/2 n.Chr.) hervor, unter dem es gelang, „die von Plotin gestiftete, durch Iamblich weitergeführte διαδοχή mit der der Akademie zu vereinen" (35; aus dem Zeitraum von 268 bis 410 ist kein Zeugnis über die Akademie erhalten, und Dörrie vermutet eine gewisse geistige ‚Unfruchtbarkeit'), und verweist auf die Schulen von Alexandria und Smyrna, die den zur Schulphilosophie veränderten Platonismus in patristischer Zeit lehren (36 f.). Schließlich identifiziert er im Unterschied zu solchem an eine διαδοχή gebundenen *Schulplatonismus* noch einen in Mithraskult, Hermetik und Gnosis *diffundierenden*, aber nicht genuinen *Platonismus*; gekennzeichnet durch Lehren, die mit platonischen Elementen wie Seelenwanderung und Dämonologie angereichert sind (40). *Vulgärplatonismus* bei Maximus von Tyrus, Apuleius von Madaura oder Lukian von Samosata ist eine Variante dieses diffundierenden Platonismus.

Dörrie folgt im Unterschied zur prosopographischen Gliederung, die John Dillon für seine ungleich knappere Darstellung (*The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca/New York 1996) gewählt hat, einer doxographischen Ordnung; eine Gruppe von

Texten, die gleiche Motive behandeln, nennt er „Baustein“. Der erste Band enthält die Bausteine 1–35 zu den Sachgruppen „Kulturgeschichtliche Voraussetzungen und Gegebenheiten des Platonismus“ und hier insbesondere zu den „geschichtlichen Wurzeln des Platonismus“ und der Geschichte der Akademie bis auf Antiochus von Askalon. Plotins Texte wurden nur sparsam in die Sammlung integriert. Die Sammlung beginnt mit Texten zu Platons berühmter Vorlesung über das Gute, die sich auch schon bei *Konrad Gaiser, Testimonia Platonica* (Philodems Academia, die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri, Supplementum Platanicum 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988) finden, und Nachrichten über zentrale Elemente des altakademischen Philosophierens, die bis in die Kaiserzeit nachwirkten. Andererseits wird aber auch deutlich, daß eine Reihe von wichtigen Lehrüberlieferungen noch nicht im Mittelplatonismus ihre Wirkung entfalten, sondern erst später (z.B. 82–84 und 296–302 zu einer Passage aus dem Platonbuch Hermodors). Für die christliche Theologiegeschichte besonders wichtig unter diesen vielen Belegen ist zunächst die bei Proklos aus Speusipp referierte Unterscheidung von ἔν und zwei kategorial verschiedenen Seinsweisen, die auf den ersten Blick das bekannte platonische ἐπέκεινος (res publ. 509 B) vollkommen einsichtig erläutert (86–88), aber doch u.a. die Diskussion über die Frage, ob die Welt im zeitlichen Sinne entstanden ist (vgl. 124–135; Procl., in Tim. 28 B [BiTeu I, 276,31–277,14 Diehl]; vgl. M. Baltes, Γέγονεν (Platon, Tim. 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?, in: *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, presented to J. Mansfeld on his Sixtieth Birthday, ed. by K.A. Algra u.a., Leiden 1996, 76–96), weil ihre Argumentationsmuster im trinitätstheologischen Streit verwendet werden, um die Frage zu diskutieren, ob zwischen der Existenz des Vaters und der Christi ein διάστημα läge (Literaturhinweise 366). Wie stark sich die Seelenlehre des Origenes und die platonischen Theorien berühren, wird an vielen Stellen erkennbar (z.B. in einer Passage aus Iamblich, *De anima*, auf S. 132). Der Abschnitt zur Frage „War Platon Dogmatiker?“ enthält die schöne Definition aus Diogenes Laertius (III 5 [SCBO I, 142,23f. Long]) τὸ δογματίζειν ἐστὶ δόγματα τιθέναι (140,4); auf 488f. finden sich Belege zur Bezeichnung Platons als θεῖος ἄνθρωπος bei Cicero und anderen Philosophen.

Der zweite Band aus dem Jahre 1990 enthält schon sehr viel stärker Beiträge des Herausgebers Baltes, weil Dörrie vor der Fertigstellung des Bandes verstarb; vor allem im Kommentar wurde Literatur nachgetragen, so beispielsweise Wyrwas Dissertation über „Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Klemens von Alexandrien“ (AKG 53, Berlin/New York 1983: Bd. 2, 241 u.ö.). Hier finden sich vor allem Texte, die zeigen, daß das bekannte Motiv jüdisch-christlicher Apologetik vom „Diebstahl der Hellenen“ in den Kontext anderer Vorwürfe des literarischen Diebstahls zu stellen ist (12–21. 236–246; der Verweis auf die jüdischen und christlichen Belege des Motivs fällt etwas knapp aus). Der Beziehung zwischen Platon und Moses ist ein eigener Abschnitt am Schluß des Bandes gewidmet (190–217. 480–505; die neue Ausgabe der Fragmente von C.R. Holladay konnte natürlich noch nicht berücksichtigt werden, da sie erst 1995 erschien. Bei den Zitaten Justins wäre es hilfreich gewesen, wie auch sonst die verwendete Ausgabe anzugeben). Für Zusammenhänge der antiken Christentumsgeschichte ist beispielsweise eine Aufstellung kritischer Zeichen in der Platonausgabe aus einem Florentiner Papyrus von Interesse (92–95), weil sie das Niveau der textkritischen Arbeit des Origenes eindrücklich illustriert und ausführlicher formuliert als die bekannte Passage bei Diogenes Laertius (94–97). Für die Interpretation des Bienenwunders aus der Vita des Ambrosius von Mailand ist jetzt das Vergleichsmaterial übersichtlich zusammengestellt (148–151) und kommentiert (400–404; für die christliche Nachgeschichte vgl. I. Opelt, *Das Bienenwunder in der Ambrosiusbiographie des Paulinus von Mailand*, VigChr 22, 1968, 38–44). Für die Theologiegeschichte des frühen Christentums finden sich wieder bemerkenswerte Passagen zum Vergleich: Albinus kann die Gewißheit ausdrücken, man werde durch die Lektüre des Timaeus „den Bereich des Göttlichen in voller Klarheit schauen“ (κατονομήθεα τὰ θεῖα ἐναργῶς; 100,61 = BiTeu 150,12 Hermann; vgl. jetzt auch noch O. Nüsser, Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus, BzA 12, Stuttgart 1991).

Besonders zwei durchgängige Züge sind an dem epochalen Werk Dörries und seiner Schüler Baltes und Mann zu rühmen: einerseits das Bemühen, die platonischen Texte möglichst so ausführlich zu kommentieren, daß sie heutigen Zeitgenossen verständlich werden, und andererseits die benutzerfreundliche Darbietung in Kola

und Kommata. Die Autoren haben sich sowohl in der Übersetzung als auch in der Kommentierung um eine präzise Sprache bemüht und dürfen daher schroffe Kritik an der Präzision der Gegenwartssprache üben (70f.). Nicht nur gelegentlich setzen die Autoren gut gebildete Leser voraus: Die wohl bekannteste Einführungsschrift mittelplatonischer Provenienz, der *Διδασκαλικός* des Albinos/Alkinoos wird von den Autoren ohne ausführliche Auseinandersetzung mit Whittaker seinem traditionellen Autor Albinos zugeschrieben (291 u. ö. – aber vgl. M. Balties, Art. Alkinoos [2], DNP I, 1996 f.); wo die Seele „gnostisch als Perle ... gepriesen wird“, ist ebenfalls nicht gesagt. Sekundärliteratur wird nur ganz sparsam bibliographiert – aber das wird auch nur der beklagen, der sowohl die Fülle der alten bibliographischen Hilfsmittel als auch die neuen datentechnischen Möglichkeiten nicht zu nutzen weiß.

Heidelberg

Christoph Marksches

Schneider, Ulrich: *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 73), Berlin, New York (de Gruyter) 1999, XV, 335 S., geb., ISBN 3-11-015904-X.

Es liegt, zumal im deutschen Sprachbereich, schon länger zurück, dass der Versuch gemacht wurde, die Theologie des Clemens von Alexandria (Cl.) nicht nur unter bestimmten speziellen Gesichtspunkten, sondern in systematischer Fragestellung als ganze möglichst umfassend und ins einzelne gehend zur Darstellung zu bringen. Während ältere Arbeiten nicht selten daran krankten, dass die mit dem *Œuvre* des Cl. gegebenen literarkritischen Fragen nicht befriedigend gelöst waren, hat die bahnbrechende Arbeit von A. Méhat, *Études sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie* (Paris 1966) auch für systematisch orientierte Untersuchungen erstmals eine tragfähige Grundlage geschaffen. Sie klärte eindrücklich die literarkritischen Probleme namentlich des Hauptwerkes, der *Stromateis*, und machte darüber hinaus selbst einen Vorstoß zu einer systematischen Erschließung der Theologie des Cl..

Das hier anzuzeigende Buch von U. Schneider, die *leitmotiv* überarbeitete Fassung einer Erlangerer Dissertation, greift nun aus einem pointierten Blickwinkel

die genannte Aufgabe erneut auf. Da Vf. in Cl. eine zentrale Schlüsselfigur für die Entstehung einer christlichen theologischen Wissenschaft, die sich der Durchdringung von biblischem Glauben und philosophischem Denken verdankt, sieht – also die vieldiskutierte, vom Vf. in der Sache positiv beschiedene Thematik der Hellenisierung des Christentums –, stellt er sich die Aufgabe zu erhellern, „wie stark die konkrete biblisch-christliche Botschaft in Cl.' Gedankenwelt präsent ist, welche Bedeutung, welches Gewicht die von ihm verwendeten Schrifttexte, biblischen Begriffe und Vorstellungen für seine Theologie haben, inwiefern sie das aus griechischer Denktradition Übernommene beeinflussen, umprägen, auf eine neue Stufe heben“ (5). Die Durchführung, die bewusst von einem Cl. fremden Schematismus dogmatischer Loci absehen möchte, überrascht dann doch: sie steuert nicht auf die exponierte Fragestellung zu, sondern verfährt, nachdem ein Literaturbericht, der nur auf die Erforschung des Biblischen und des Christlichen bei Cl. bezogen sein soll, vorangegangen ist, in drei Schritten. Der erste Hauptteil (A), überschrieben „Die Erlösung des Ganzen“, soll erarbeiten, was für Cl. das Eigenartige und Wesentliche an der christlichen Botschaft ist, das nach seiner Auffassung als Beitrag des Christentums zur griechisch-philosophischen Geisteswelt zu werten ist und wodurch diese modifiziert und in einen neuen Horizont gestellt wird. Hier geht es um Cl.' Konzeption der Heilsgeschichte und der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts. Der zweite Hauptteil (B), überschrieben „Die Schriftlehre des Cl.“, fragt nach den von Cl. explizit vorgebrachten Grundprinzipien der Schrifthermeneutik und der Schriftauslegung im Sinne einer Vergewisserung, wie die christliche Botschaft ihre eigene Identität sichern kann. Und der dritte Teil (C), überschrieben „Die Vollendung des einzelnen“, untersucht Cl.' gedankliche Verarbeitung des antiken Bedürfnisses nach persönlicher Vervollkommnung, wobei der nicht ohne Umgestaltungen und Fortentwicklung erfolgende Beitrag der Philosophie zum Christentum zur Sprache kommen kann. „Erst das Zusammenspiel dieser drei Themenkreise ergibt die geistige Welt, das Denken des Cl.“ (41). Ob es Vf. allerdings bei dieser von mehreren Ausgangspunkten ausgehenden Disposition gelingt, einen das Denken des Cl. systematisch erschließenden, gradlinig aufbauenden Gedankengang zu verfolgen, sei schon hier als Frage signalisiert.

Zum einzelnen soviel: In Teil A stellt Vf. zunächst aufgrund eines kompendiösen Textabschnittes einige Grundelemente in Cl.' heilsgeschichtlichem Denken wie den Gedanken der göttlichen Erziehung, die Wertung der griechischen Philosophie, das Christentum als wahre Philosophie, die individuelle Vervollkommnung des Gnostikers u.a. vor, um sodann die von Cl. für die Heilsgeschichte gebrauchte Begrifflichkeit (*οικονομία, διοίκησις, πρόνοια*) zu profilieren. Im Hintergrund stehe dabei ein schöpfungstheologischer Optimismus; „Schöpfung, Erziehung und Vollendung der ganzen Welt (zu letzterem s.u.) hängen nach Cl. innig zusammen“ (74); Christus sei der eigentliche Leiter der Heilsgeschichte, sein Heilswerk werde jedoch nicht in der am Kreuz erwirkten Satisfaktion, sondern in seinem Wirken als Erzieher, als Lehrer und Vorbild, gesehen (78f.; 82). Sodann erörtert Vf. die göttliche Heilsgabe der *διαθήκη* als Mittel der Erziehung, insofern diese „einerseits auf die universale Menschheitsentwicklung einwirkt und andererseits sich im konkreten Wortlaut der biblisch-kirchlichen Tradition verdichtet“ (83). Im Zentrum steht zuerst Cl.' durchweg heidenfreundlich eingestellte Bewertung der Philosophie als gottgegebener *διαθήκη* für die Griechen im Sinn der Vorbereitung auf die christliche Botschaft, die jener durch das Gesetz für die Hebräer analog, wenn auch nicht gleichwertig ist. Vf. legt hierbei auf auslegungs- bzw. traditionsgeschichtliche Fragen besonderen Wert. Und was die biblisch-kirchliche Überlieferung betrifft, so erklärt er, dass die Kirche Cl. zufolge kraft der Überbietung und Erfüllung des Früheren in Christus die eine *διαθήκη* schlechthin „hat, bewahrt, überliefert und verwirklicht“ (113), dass er diese aber nicht einfach mit der Bibel gleichsetze. Sie sei etwas mit Gott Identisches oder zumindest ideal Gedachtes, während die Bibel nur eine Ableitung von ihr sei (auch dazu s.u.). An diesem Wesentlichen der Offenbarung Gottes hänge nahtlos das kirchlich Überlieferte.

Teil B beabsichtigt eine Rehabilitierung der allegorischen Auslegungsmethode, die ein „notwendiger Bestandteil eines wissenschaftlich legitimen, klar durchdachten hermeneutischen und theologischen Konzepts“ sei (124). Zuvor erörtert Vf. jedoch den bei Cl. zu konstatierenden Vorgang der Verschriftung der ihm mündlich überkommenen Tradition, einschließlich Cl.' Aussagen zum Problem der Schriftlichkeit und zu dessen Kompensation durch die literarische Form des

Werkes. Er situiert diesen Vorgang – wenig glücklich, weil in schiefer Gegenüberstellung – als Wendepunkt zwischen Tradition und Wissenschaft, was wohl auch erklärt, warum dieser Themenkomplex an der hiesigen Stelle Platz findet. Dass Cl. der allegorischen Auslegung eine höhere Stufe im theologischen Bildungsgang zuweist, entspricht seiner Überzeugung von der Anpassung Gottes an die menschliche Fassungskraft und beruht letztlich, wie seine gesamte Theorie des Symbolismus, auf heilsökonomischem Denken. Die Unterscheidung von Allegorie und Typologie, namentlich in der von J. Daniélou erarbeiteten Form, weist Vf. zurück: „Die Typologese (!) setzt ... genauso wie jegliche andere Allegorese, die alttestamentliche Geschichtswirklichkeit mit etwas Geistigem in Beziehung“ (155f.). Hier irrt freilich Vf., denn für die Väter des 2. Jh.s ist Typologie, auch wenn eine explizite terminologische Differenzierung fehlen mag, soviel wie eine in Ereignissen, Handlungen oder Personen vernehmbare Prophezeiung auf Zukünftiges, namentlich auf Christus. Allegorese jedenfalls, wie sie Cl. praktiziert, sei für ihn höchste Wissenschaft, weil nur im sprachlichen Medium des Zeichens oder Modells bzw. des Symbols eine die Wahrheit erschließende geistige Wirklichkeit zu erfassen ist. Was die Legitimität solcher Position betrifft, so mustert Vf. Cl.' konkrete Auslegungspraxis mit dem Ergebnis durch, dass nicht-symbolische Auslegungsweisen und symbolische Deutung auf unterschiedlichen Ebenen in einem Methodenkontinuum miteinander verknüpft sind, und zeigt, wie für Cl. die Allegorese durch biblische Beispiele und Zeugnisse (vgl. besonders Mt 13) begründet ist. Dieser letzte Abschnitt dürfte der bestgelungene Teil der Arbeit sein.

In Teil C spricht Vf. zuerst über Cl.' Auffassung der Seele und ihrem Endziel sowie von seiner Lehre der Apathie. „Über das Wesen der Seele denkt er (sc. Cl.) so platonisch, über den Weg zur Apathie so stoisch wie seine Zeitgenossen“ (193), indessen, wie Vf. versichert, nicht ohne christliche Umformungen. Eine eingehendere Erörterung findet sich zum Stichwort Apathie. Die *πάθη* gelten Cl. als seelische Blockaden, als seelische Krankheit, die *ἀπάθεια* als seelische Gesundheit, als Befreiung der Persönlichkeit (206f.), und im Wortfeld Sünde/Sündlosigkeit und Buße/Vergebung sowie in den Aussagen der Seligsprechungen der Bergpredigt sieht er biblische Anknüpfungsmöglichkeiten gegeben. Merkwürdigerweise kommen erst im

Anschluss, nachdem bereits die höchsten Ziele in den Blick genommen waren, die Anfangsstufen auf dem Erziehungsgang zur Vollkommenheit zur Sprache. Insofern die Philosophie als solche Vorstufe bei Cl. fungiert, registriert Vf. die biblische Orchestrierung des Motivs des Stufungsgedankens – beachtenswert ist einerseits die Rolle der Weisheitsliteratur, andererseits die Entgegnung der philosophiekritischen Haltung im paulinischen Schrifttum mittels der Unterscheidung von wahrer und falscher Philosophie bzw. von Vorstufen und Vollendung –, behandelt er Cl.' argumentativ-biblische Verteidigung der Indienstnahme der Philosophie und skizziert sein System der enzyklopädischen Wissenschaften. Zuletzt werden bezüglich christlicher Vorstufen der neutestamentlichen Topos der Unmündigkeit bzw. Kinderschaft, das Motiv vom Zorn Gottes und menschlicher Furcht sowie der Begriff des Glaubens thematisiert. Vf. zeigt, wie Cl. diese Grundelemente des kirchlichen Christentums gegenüber häretischen Diskreditierungen auf mehreren Ebenen im Sinn des Stufendenkens rechtfertigt, und zwar so, dass diese als Anfangsstufen im individuellen Erziehungshandeln des einen Gottes gedeutet werden, der geistigen Höherentwicklung jedoch eine Heilsbedeutung abgesprochen wird. Schlusswort, Literaturverzeichnis und Index stehen am Ende der Arbeit.

Soweit das bewusst ausführlich gehaltene Referat, das vielleicht eine Vorstellung von der Themenfülle und dem Materialreichtum der Arbeit geben kann. Vf. hat sich in der Tat viel vorgenommen. In der Regel verfährt er so, dass er zu jedem Punkt jeweils von größeren einschlägigen Textblöcken aus dem Œuvre des Cl. ausgeht, diese, um Parallelen erweitert, weitläufig überschlägt und für seine Fragestellung auswertet. Detaillierte Interpretationen von Einzelstellen sind mehr vorausgesetzt, als dass sie dem Leser unterbreitet würden; die Ergebnisse werden thetisch vorgetragen. Generell wird man sagen können, dass die Stärke der Arbeit in der pünktlichen Aufschlüsselung der biblischen Bezüge für das Denken des Cl. liegt – hier wird man manche erhellenden Aufschlüsse und Anregungen finden – während philosophiegeschichtliche Analysen demgegenüber zurücktreten und eher pauschal erledigt werden. Vor allem aber verstärkt sich bei der Lektüre der Eindruck, dass unklar bleibt, was die Synthese dieser beiden Geisteswelten, von der ja Vf. selbst spricht, von innen her überhaupt ermöglicht hat und woher die

Theologie des Cl. über allerlei geschäftiges Hantieren mit philosophischen Sätzen hinaus einen systematischen Charakter gewinnen konnte. Man liest das Buch wie eine Bündelung verschiedener Essays, denen der alles entscheidende Schlussstein, besser noch: das Herzstück, fehlt.

Kritische Rückfragen sind auch an einer ganzen Reihe von Einzelpunkten anzumelden. Die Schwierigkeiten und Tücken der stromatischen Schreibweise hat Vf. offenbar unterschätzt. Die vorgeschlagene Disposition von Strom VI 54–61 scheint mir stellenweise problematisch, insbesondere bleibt mir die Überschrift: „Die Vollendung der Welt“ unerfindlich (46). Der Mangel der griechischen Philosophie liegt nach Strom VI 56,1 nicht in ihrem zyklischen Geschichtsverständnis (diese Theorie ist gelehrte Fiktion!) (48), sondern darin, dass sie bei den Abbildern, d.h. bei der empirischen Welt stehen bleibt und diese nicht zum jenseitigen, intelligiblen Sein hin überschreitet. An dieser Stelle liegt eine irrige Weichenstellung vor, die für das Cl.-Verständnis des Vf. im ganzen Auswirkungen hat. Strom V 55,3 f. bezieht sich nicht auf Cl.' eigenen Standpunkt (49f.), sondern, wie die Parallele mit Z. 6 und der Hinweis auf den Diebstahl Z. 27 ergibt, allgemein auf die griechische Philosophie. Damit entfallen alle weitläufigen Folgerungen des Vf. Cl.' Übernahme der Diebstahltheorie damit erklären zu wollen, dass sie der historischen Realität entspreche (56), ist ein unbesonnener Sprung zu einer anderen Ebene. Auf S. 59f. herrscht Unklarheit über die philosophiegeschichtlichen Differenzen von $\xi\xi\iota\varsigma$ und $\alpha\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$. „Die Erlösung des ganzen Kosmos“ (70) wird nicht belegt; auch die Platoreminiszenz in Strom VII 12,2 meint etwas anderes; und dass Strom IV 149 sich auf das Weltganze beziehe (70ff.), zeugt von phantasievoller Spekulation, wo philologisch saubere Interpretation gefordert wäre. Nicht ratsam ist es, die nur partiell berechtigteste These von E. Kutsch, $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ = Bund sei eine Fehlübersetzung (vgl. dazu H. Hegermann, Art. $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$, EWNTI, 718–725), für Cl. zu übernehmen (83f.). Die Rede von der Philosophie als Gottes einseitiger Verfügung für die Griechen ergibt eben keinen plausiblen Sinn, diejenige von einer Bundesgabe an die Griechen aber sehr wohl. Die Passagen Strom VI 28–38 stellt Vf. irrigerweise unter die Überschrift „Universale $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ “ und entnimmt ihr, Cl. wolle auf die Integrierbarkeit der heidnischen Religion hinaus (85ff.). An anderer Stelle spricht Vf. gar von einem „Offenbarungscharakter

der heidnischen Kultur“ (106), woran Cl. nie gedacht hat. Das in Strom VI 28, 3. 32, 3 ausdrücklich genannte Ziel der Ausführungen ist vielmehr, abgesehen von der Diebstahltheorie, zu zeigen, dass von griechischen Voraussetzungen aus kein Grund besteht, wunderhafte Berichte der Bibel als unglaubwürdig abzuweisen. Bei den Übernahmen aus dem Kerygma Petri geht es Cl. vornehmlich darum, das geschichtliche Selbstverständnis der christlichen Religion als *τρίτον γένος*, eine Aussage, deren Kriterien die Gotteserkenntnis und Gottesverehrung bilden, mit der ihm eigenen Überzeugung zu verbinden, die angesehensten griechischen Denker hätten Gott nicht *κατ' ἐπίγνωσιν*, aber immerhin *κατὰ περίφασιν* erkannt (Strom VI 39, 1 und immer wieder). Die Ausführungen des Vf. dazu (89ff.) stoßen nicht zu der nötigen Klarheit vor. Der Abschnitt § 3. III. (111–123) ist konfus, dringend erforderlich wäre eine lexikographische Differenzierung des Wortgebrauchs von *διαθήκη*. Ob sich dieser systematisieren lässt, ist noch gar nicht ausgemacht. Strom I 182, 2, eng angelehnt an Philo, Qu. in Gen. III 42, ist textkritisch problematisch. Vier Aussagen lassen sich entnehmen, die Vf. nicht klar genug herausarbeitet (118): a) Gott ist die *διαθήκη*; b) diese ist nicht in Schrift (undeterminiert!) zu suchen; c) die Etymologie *θεός* – *θέσις* / *τάξις*; d) Begründung: Gott ist die *διαθήκη*, weil er die *διακόσμησις* setzt (der philonische Hinweis auf die archetypische Form der *διαθήκη* als kosmologisches Prinzip dürfte stillschweigend impliziert sein). Auf jeden Fall klingt der Gegensatz *φύσις* – *θέσις* hier nicht, wie Vf. will (120f.), an. Das Mittel, die höhere Wahrheit in einem Schriftwerk wie den Strom zu schützen, ist nicht eigentlich die Aufnahme der Philosophie (132), sondern die buntschriftstellerische Form, d.h. die Vermischung mit dem gesamten Bildungswissen der Zeit. Dass Cl. auch fremde Anschauungen etc. referieren kann, ohne sich mit ihnen zu identifizieren, macht sich Vf. nicht klar. Auf S. 147 steht die zutreffende Erklärung des terminus *ἀπόρρητον* von Strom V 7, 8 in Anm. 156, nicht im Text. Vf. kommt mit Strom II 14, 3 nicht ins reine (163, noch einmal 288); nicht zur Kenntnis genommen hat er die brillante Konjektur von P. Nautin (RHE 49, 1954, 836), ebenso wenig meine Interpretation des weiteren Kontextes, die ihm in mehrfacher Hinsicht hätte entgegenkommen können. Die angeblichen Stellen, an denen Cl. die Reinkarnationslehre befürwortet oder logisch voraussetzt (196 ff.) sind teils Wie-

dergaben fremder Meinungen, teils beruhen sie auf Missverständnissen des Vf. Das Endziel als mystische Vereinigung der Seele mit Gott zu beschreiben (198. 226 u.ö.) ist mehr als gewagt, zumal da eine einlässliche Diskussion unterbleibt. Die Zahlenspekulation von Hexas, Hebdomas und Ogdoas will Vf. in Anlehnung an J. Moingt erläutern, den er aber falsch referiert (200); andere Interpretationen, z.B. die von A. Méhat übergeht er. Was dann als Stufenschema herauskommt (202f.), ist eine schematische, starre Konstruktion, die dem offenen und gleitenden Denken des Cl. nicht gerecht wird. Die Erörterung von Cl.' System der enzyklopädischen Wissenschaften (249–262) verstrickt sich im Apparat, weil die leitenden Kriterien, die Einübung der Seele in das Geistige und die intellektuelle Bewaffung gegen zersetzende Einreden, nicht erkannt sind. Philosophiegeschichtlich irreführend ist das Schlagwort von der sophistischen Skepsis (286. 290). Die Sophisten sind pompös auftretende Dogmatiker, die auf alles und jedes eine Antwort parat haben. Insofern müssten die Überlegungen des Vf. zum Problem der Letztbegründung modifiziert werden. Das schwierige Basildes-Zitat Strom II 10, 3 mit Strom II 27, 2 ist trotz der Zuversichtlichkeit, mit der Vf. von einem Syllogismus practicus spricht (292 f.), nicht geklärt (wahrscheinlich bedeutet schon in Strom II 10, 3 *ἐλπίς* s.v.w. Hoffnungsgut); eine Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen, die mehr Gewissheit bringen könnte, unterbleibt. Schließlich, bei den griechischen Zitaten wimmelt es von Fehlern aller Art (Akzentsetzung, Rechtschreibung, Auslassungen, fehlerhafte Ergänzungen); ich habe mir knapp über 100 Fälle am Rand notiert.

Bochum

Dietmar Wyrwa

Kinzig, Wolfram / Marksches, Christoph / Vincent, Markus: *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 74), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1999, X + 484 S., geb., ISBN 3-11-016302-0.

Wie entstehen christliche Glaubensbekenntnisse, und ab welchem Zeitpunkt kann man von ihrer Existenz ausgehen? Daß die Verwendung fixierter Bekenntnisformeln bei der Taufe nicht die Praxis

der frühen Kirche und somit auch nicht der Kristallisationspunkt der Bekenntnisbildung überhaupt war, hat sich zwar mittlerweile als Konsens der Forschung etabliert, ohne daß jedoch eine positive Lösung des damit aufgeworfenen Sachproblems vorläge. Die „Frage nach dem Ursprung des sogenannten ‚Römischen Bekenntnisses‘... und damit nach dem Ursprung von Bekenntnissen überhaupt neu [zu] stellen“ (S. V) und einer Antwort näherzubringen, ist daher das gemeinsame Ziel der drei vorliegenden Studien und zugleich das einigende Band zwischen den recht unterschiedlich angelegten Einzelbeiträgen.

Christoph Marksches bezeichnet seine Leitfrage: „Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*?“ im Untertitel selbst als „kaum lösbar“ (1) und bietet dementsprechend keine Antwort, sondern nur „Empfehlungen“, wie mit der *Traditio Apostolica* umzugehen sei: Sie könne nicht mehr als authentische Schrift Hippolyts bezeichnet (39) und daher auch nicht mehr als Quelle für Liturgie und Theologie der römischen Gemeinde zu Beginn des 3. Jh.s herangezogen werden; somit stelle das Bekenntnis in *trad. ap.* 21 nicht länger ein frühes Zeugnis für das sog. *Romanum* dar (vgl. 53–56). Nach M. läßt sich dieses Urteil dadurch begründen, daß innerhalb der komplizierten Filiationsverhältnisse der *trad. ap.* erst relativ spät die Zuweisung an Hippolyt von Rom belegbar ist, nämlich in der *Epitome* zu den Apostolischen Konstitutionen (14 f.), nicht jedoch in der (verlorenen) griechischen „Grundschrift“ der *trad. ap.* (20). Zwar existiert ein inschriftliches Zeugnis dafür, daß ein römischer Theologe dieses Namens eine Schrift mit dem Titel ἀποστολική παράδοσις verfaßt habe (21–24); daß jedoch die tatsächlich existierende *Traditio apostolica* ursprünglich diesen Namen getragen habe, meint M. keineswegs als gesichert ansehen zu dürfen (35 f.). Tatsächlich sei eine anonyme Kirchenordnung zunächst mit der Autorität der Apostel ausgestattet und erst im späten 4. Jh. mit Hippolyt in Verbindung gebracht worden (42). Die *trad. ap.* gewährt insofern keine Einblicke in den Stand der Bekenntnisentwicklung im frühen 3. Jh. – auch die mit Hippolyt in Verbindung gebrachten Taufsymbole weisen mindestens punktuelle Ähnlichkeit zu Formeln aus dem 4./5. Jh. auf (so die lateinische Fassung in Cod. Veron. LX, vgl. 58 f.) oder wurden offensichtlich in nachnizänischer Zeit konzipiert, wie sich etwa aus den eindeutig antipneumatomachischen Zügen der arabisch erhaltenen *Cano-*

nes Hippolyti ergibt, die in ihrer Endgestalt ins späte 4. Jh. gehören (66). Der Vf. formuliert das Ergebnis seiner Untersuchung lapidar: „Viele Fragen“ (74).

Diesem für die frühchristliche Taufpraxis negativen Ergebnis vermag Wolfram Kinzig einige positive Aufschlüsse gegenüberzustellen – so der Anspruch seines Beitrags über die „Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther“. Die Anfänge christlicher Bekenntnisbildung werden hier in der Formulierung von *Tauffragen* (statt der oft postulierten *Taufbekenntnisse*) verortet (110 f.); die Erkenntnisse von Marksches zur Spätdatierung der *Traditio apostolica* sind dabei vorausgesetzt (vgl. 94 f.). Ausgehend von einer umfassenden Zusammenstellung der erhaltenen Tauffragen des Mittelalters und der frühen Neuzeit (116–183; vgl. die Übersicht: 80–84) formuliert K. die Hypothese, daß der Archetyp der Tauffragen im sog. *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (7. Jh.) erhalten ist, das im ersten und dritten Artikel mit dem sog. *Romanum* übereinstimmt, im zweiten, christologischen Artikel aber deutlich kürzer gefaßt ist (85), so daß die Tauffragen des Sakramentars vor dem römischen Glaubensbekenntnis entstanden seien (86 f.). Aus der Polemik Tertullians gegen Praxeas, demzufolge Gott der Vater selbst geboren worden sei und gelitten habe, meint K. folgern zu dürfen, daß die Prädikation „*natus et passus*“ jedenfalls als christologische Aussage bereits im späten 2. Jh. in Rom im Kontext der Tauffragen eingebürgert war (89–91). Das bedeutet: Am Anfang der christlichen Bekenntnisbildung stehen die *interrogationes de fide*, die sich in erstaunlicher textueller Konstanz bis hin zur Reformationszeit erhalten haben, insofern auch in Luthers Taufbüchlein von 1523 bzw. 1526 noch die pseudo-gelasianische Trias von christologischen Prädikaten nachhallt: „*Credis et in Iesum Christum / filium eius unicum / dominum nostrum / natum et passum?*“ (vgl. 75 f.; 80; im katholischen *Rituale Romanum* wurde diese Formel erst 1969 ersetzt, vgl. 114 f.). Den Ursprung dieses Prozesses sieht K. in der Fassung der trinitarischen Taufformel als *Frage* an den Täufling (95), wobei die Kurzformel *natum et passum* das frühchristliche Verständnis des Kreuzes Christi (nicht seiner Auferstehung!) als zentralem Heilsereignis widerspiegelt (105). Die so rekonstruierten Tauffragen bildeten die Grundlage des erst im 4. Jh. formulierten *Romanum*, das später selbst christologisch stark erweitert wurde und dadurch wiederum den Archetyp einer *Langfassung* der Tauffragen

darstellt, der seit Martin von Bracara (6. Jh.) nachweisbar ist (110; vgl. 79; 83). Mit den Tauffragen des *Sacramentarium Gelasianum Vetus* existiert nach K. also durchaus ein Taufbekenntnis aus dem 2. Jh., nur eben in *interrogatorischer* Form; das *deklaratorische* Bekenntnis entstand dagegen nicht in liturgischem, sondern in apologetischem Kontext, aber wiederum auf der Basis dessen, was anlässlich der Taufe zur Sprache kam (111 f.).

Auch das Credo Markells von Ankyra – nach Ausscheiden der *Traditio apostolica* der früheste Beleg für das *Romanum* – reproduziert nach K. nicht das römische Bekenntnis, sondern *formuliert* es allererst, und zwar auf der Grundlage der in Rom seit dem 2. Jh. verwendeten Tauffragen (113). Diese von ihm nur vorsichtig ange deutete These ist das zentrale Thema der umfangreichen Untersuchung von *Markus Vinzent* über „Die Entstehung des römischen Glaubensbekenntnisses“. V. zieht aus der jüngeren Symbolforschung das Fazit: „Alle Bekenntnisse, die im Wesentlichen den Text des *Romanum* (oder *Apostolicum*) bieten, gehören dem vierten Jahrhundert (einziger Zeuge: Markell von Ankyra) bzw. späteren Jahrhunderten an“ (190). Wenn man nun nicht einen überwältigenden Verlust einschlägiger Quellen postulieren will, ist zu folgern, daß „das *Genus* 'Bekenntnis' der Zeit der Reichskirche angehört“ (195), so daß Markells Brief an Julius von Rom (341) in den Mittelpunkt des symbolgeschichtlichen Interesses rückt: Im Nachgang zu einer Synode in Rom (die um den Jahreswechsel 340/41 stattfand, vgl. 205 f.), legte Markell seinen – von Asterius vehement angefochtenen, von den Synodalen jedoch approbierten – Glauben in Briefform schriftlich nieder (218 f.). Dieses Bekenntnis (223–225) wird nun von V. in die Geschichte der Bekenntnisbildung im 4. Jh. insgesamt eingeordnet, und zwar anhand des von ihm so genannten „antilogisch-traditionellen Baukastenmodells“ (vgl. 235–240). Dabei unterstellt, daß für die Genese von Bekenntnisformulierungen *gleichermaßen Situationsgebundenheit wie Traditionsverbundenheit* zu veranschlagen ist: Bekenntnisse entstehen in konkreter Abgrenzung von anderen Lehrmeinungen („antilogisch“), versuchen jedoch zugleich, die eigene Position durch den Rekurs auf allgemein akzeptierte Aussagen („traditionell“) abzusichern (vgl. 237 f.): „Die theologisch-situative Grundlage dieser Art, Bekenntnisse zu erstellen, bildet das Bemühen der oder des Bekenntnisschreiber(s), möglichst un-

mittelbar dem Gegner in dessen eigener Sprache zu antworten, die eigene Konsensfähigkeit weitestgehend herauszustellen, um dadurch schließlich um so effektiver die eigene Position vertreten und durchsetzen zu können“ (238 f.; vgl. 359). Entsprechend habe Markell in Rom schon deshalb nicht auf ein (von aktuellen Diskussionen unberührtes) Taufbekenntnis rekurrieren können, da er ja seine eigene Position in größtmöglicher Präzision und zugleich in Abgrenzung gegen Asterius zur Sprache bringen wollte (299 f.). Vielmehr prägt seine Theologie, wie sie sich in seinem Buch gegen die Eusebianer findet, auch das in Rom vorgelegte Credo – freilich nur dann, wenn dieses in *allen* seinen Teilen betrachtet wird, ohne den zweiten Abschnitt als angeblich zitiertes *Romanum* zu isolieren (359; vgl. 378 f.).

V. beansprucht mit seiner Hypothese, die christliche Bekenntnisbildung im 4. Jh. insgesamt aus ihrer *Binnendynamik* heraus rekonstruieren zu können, ohne nicht mehr existente Vorläufer erschließen zu müssen. Statt von einer liturgisch gewachsenen wäre demnach von einer gezielt theologisch konzipierten Textgattung von „*Anti-confessiones*“ auszugehen (271; vgl. auch 308; 322 f.). Verifiziert wird diese Hermeneutik durch den Vergleich des Bekenntnisses Markells mit vierzehn anderen Formeln von Arius' Brief an Alexander von Alexandrien (ca. 320) über die Bekenntnisse von Antiochien (324/25) und Nizäa (325) bis hin zu den antiochenischen Formeln von 341 und den Tauffragen des *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (vgl. die Auflistung: 247–249 u. ö.). Dabei verortet V. die erste umfassende Formel-Werdung theologischer Aussagen im Credo der Synode von Antiochien (324/25), die zwischen Arius' und Alexanders Theologie zu vermitteln suchte und dazu eben nicht ein vorliegendes Bekenntnis der Situation anpaßte, sondern zugleich mit den konsensfähigen *Inhalten* auch die *Gattung* des Bekenntnisses allererst schuf (vgl. 269–271). Auch die dreigliedrige Form der deklaratorischen Bekenntnisse geht demnach auf Antiochien zurück (339–343; vgl. 379). Die „Antilogik“ der Bekenntnisgenese wird an Markells Symbol deutlich, das V. als „antiasterianisch, antieusebianisch und auch antiarianisch“ (291; vgl. 303) bzw. als „Kompromiß zwischen der Theologie des Nizänums, dem Ansatz des Asterius und dem des Eusebius, der Kritik des Verfassers von *Contra Arianos* IV und seiner eigenen früheren Theologie“ charakterisiert (324). Denn Markell konnte sich

weder auf ein existierendes *Romanum* berufen noch auf das Nizänum rekurrieren, sondern mußte gerade das *asterianische* Credo aufgreifen und korrigieren, um seine *eigene* Orthodoxie zu belegen. Statt der *Vorgeschichte* der Formel Markells sollte nach V. künftig also deren *Wirkungsgeschichte* in das Blickfeld der Forschung treten (382) – galt doch Markells Bekenntnis bis in die 350er Jahre hinein als authentisches Interpretament des „nizänischen“ Glaubens (391), und in späterer Zeit avancierte der mittlere (ökonomische) Teil seines Credo im Westen zum Grundbestand der antiarianischen Taufkatechese (397 f.; vgl. auch 407 f.). V. schließt mit dem Verweis auf den paradoxen Sachverhalt, daß noch heute die westliche Christenheit mit dem – auf das *Romanum* zurückgehenden – *Apostolicum* faktisch ein Bekenntnis desjenigen Theologen spricht, der durch das *Nizäno-Konstantinopolitanum* verdammt wird (409) – was einmal mehr erkennen läßt, wie wenig sich die Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie in der Alten Kirche mit binären, Eindeutigkeit vorsepielenden Schemata beschreiben lassen.

V.s selbstgewählte Bezeichnung „antilogisch-traditionelles Baukastenmodell“ provoziert freilich den Verdacht einer „mechanistischen“ Erklärungsmethode, wogegen sich der Vf. zu verwehren sucht, indem er sein hermeneutisches Modell als „nachträgliche Abstraktion komplexer Prozesse“ charakterisiert (235). Das „Baukasten“-Bild scheint dennoch zu implizieren, daß altkirchliche Theologen als reine Schreibtischtäter vorzustellen seien, während die konkrete geschichtliche Einbettung der literarischen Auseinandersetzungen in den Hintergrund tritt. Die Stärke des vorgelegten Modells liegt aber zweifelsohne darin, eine Systematik für die Vielzahl von aufeinander bezogenen Bekenntnisformeln zwischen 320 und 341 anzubieten, die ohne postulierte Vorgängerformeln auskommt und stattdessen die komplizierten Interaktionen zwischen den Theologien der verschiedenen „Parteien“ in ihrer Breite auszuloten ver-

mag. Wenn man einmal die Vorstellung aufgibt, daß Bekenntnisse einen liturgischen „Sitz im Leben“ haben *müssen*, kann die Hypothese der Bekenntnisentwicklung als theologisches Puzzlespiel („Mosaik aus Steinchen“: 350) als durchaus plausibel gelten.

Ein Fragezeichen ist allerdings (gegen 198 f.; 347 f.) bei Euseb von Caesarea zu setzen, der auf dem Konzil von Nizäa sein Bekenntnis als das qualifiziert, was er selbst von seinen Vorgängern im Bischofsamt übernommen habe (παρά τῶν πρό ἡμῶν ἐπισκόπων [Urk. 22,3]); hier ließe sich mit demselben Recht eine „unbekannte ältere Vorlage“ annehmen, wie sie V. für das Antiochenum II konzediert (328). Ebenso erscheint es mir unwahrscheinlich, daß die römischen Tauffragen in Reaktion auf Asterius eine „Überformung... durch das markellische Bekenntnis“ erfuhren (375; vgl. 267–270) und bereits vor 324 in Antiochien rezipiert waren (376 f.); hier ist m.E. eher den Ergebnissen von *Kinzig* zu folgen (vgl. 112 f.), wonach Markell die römischen Tauffragen seinem Credo zugrundegelegt habe.

Dessenungeachtet bieten die drei vorliegenden Studien in ihrer Gesamtheit einen beachtlichen Impuls für die Erforschung der altkirchlichen Bekenntnisse. Wenn die *Traditio apostolica* als historisches und theologisches Zeugnis für das 3. Jh. ausscheidet und wenn vor dem Bekenntnis Markells kein altrömisches Credo existierte, wenn sich stattdessen die Tauffragen in Rom bis ins 2. Jh. zurückverfolgen lassen, dann kann der o.g. Konsens der Forschung in der Tat bestätigt und auch fortgeschrieben werden: Statt ein *Romanum* für die frühchristliche Taufliturgie des 2. Jh.s zu postulieren, ließe sich der Vorläufer des heute gebräuchlichen *Apostolicums* trotz seines unpolemischen Wortlautes als Niederschlag einer konkreten „antikongressorischen“ Konfliktsituation im 4. Jh. wahrnehmen. Die Diskussion der hier vorgestellten Thesen darf jedenfalls mit Spannung erwartet werden.

Marburg/Lahn

Peter Gemeinhardt

Mittelalter

Borsje, Jacqueline: *From Chaos to Enemy. Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An Investigation Related to the Process of Christianization and the Concept of Evil* (= Instrumenta Patristica XXIX), Turnhout (Brepols Publishers) 1996,

XII, 430 S., 1 Abb., kart., ISBN 2-503-50509-0.

Ein Buch mit einer wirklich originellen Fragestellung erscheint nicht alle Tage im Hause der wissenschaftlichen Publikatio-

nen; um so begrüßenswerter ist daher die hier vorgelegte Untersuchung. Jacqueline Borsjes Amsterdamer Dissertation beschäftigt sich mit den Darstellungen von Monstern bzw. von Begegnungen mit Monstern in frühen irischen Erzähltexten. Ausgehend von den hierin vorfindlichen Beschreibungen der Monster will sie nach den jeweils dahinter stehenden Auffassungen des Bösen fragen. Es könnte sich, so die Arbeitshypothese, dabei zeigen, daß vorchristlich-ursprüngliche, auf das unabwendbare Schicksal bzw. Chaos konzentrierte Konzeptionen des Bösen (*non-moral evil*) im Zuge der Christianisierung Irlands moralisiert und personifiziert worden seien (10). Borsje wählt aus der Fülle des in Betracht kommenden Materials (eine keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebende längere Liste findet sich in Appendix II der Arbeit 342f.) drei Texte aus, die sie einer detaillierten Analyse unterziehen will: Die Echtra Fergusa maic Leiti (8. Jh.; 17–91 / EFmL), die Vita Sancti Columbae (spätes 7. Jh.; 93–175 / VC) und die Epistil Ísu (9. Jh.; 177–316 / Ef). In dieser Auswahl sieht sie zugleich die drei am häufigsten auftretenden literarischen Genres repräsentiert (317), nämlich die Gruppe der heroischen Texte (hierfür steht die EFmL), die der hagiographischen (VC) und die der kosmologisch-eschatologischen (Ef). Diese Texte sollen danach befragt werden, wie die hier auftretenden Monster beschrieben werden, welche Quellen der jeweiligen Beschreibung zu Grunde liegen könnten, welche Idee des Bösen die Monster repräsentieren und auf welche Weise das Monster bzw. das durch es repräsentierte Böse schließlich überwunden wird (15).

In den in irischer Sprache vorliegenden Echtra Fergusa maic Leiti stoßen wir auf ein in einem *loch* lebendes Wassermonster (*muidris*), das das Unheil in Form von Wasser- bzw. Naturkatastrophen repräsentiert (*non-moral evil*). Insofern sich der Beschreibung des Monsters zu Grunde liegende Quellen nicht ausmachen lassen, scheint es sich um eine ursprünglich-irische (*native*) Monstervorstellung zu handeln. König Fergus, eigentlicher Protagonist der Erzählung, mißachtet ein das gesamte Rechtswesen repräsentierendes (und damit sein sakrales Königtum stützendes) Gebot (*geis*), indem er sich in ein von diesem Monster bewohntes verbotenes Gewässer begibt. Diese Übertretung verursacht, wenngleich erst nach einiger Zeit, den Tod des Königs, der im Kampf mit dem Monster sein Leben läßt, dabei zugleich aber auch das Monster tötet. Die

Erzählung ist ein typischer Beleg für den Versuch, mit eigentlich unbeeinflussbaren Mächten und Gefahren (hier: den Gefahren des Wassers) religiös zu Recht zu kommen, indem man sie durch das Aufstellen heiliger Regeln zu bannen versucht und ihr Wüten als durch die Übertretung solcher Regeln ausgelöst interpretiert. Durch den Untergang des das Unheil provozierenden Königs ist die Strafe schließlich vollzogen und die Gefahr gebannt.

Auch die zahlreichen in Adomnans Vita Sancti Columbae auftretenden Monster (insgesamt handelte es sich um fünf unterschiedliche Monstertypen) repräsentieren zunächst das *non-moral evil*. Sie stehen für die in der Natur zu Lande und zu Wasser lauenden Gefahren; sie sind *extrapolations of dangers* (327). Deutlich ist, wie die Monsterdarstellungen bei Adomnan älteren christlichen Vorlagen folgen: Biblische Texte, aber auch Sulpicius Severus, Isidor von Sevilla und wahrscheinlich Ambrosius werden benutzt. Es handelt sich also, anders als in den EFmL, um „importierte Monster“. Die eigentlich allen Monsterepisoden in der VC zu Grunde liegende Botschaft lautet dabei, daß die Menschen die ihnen begegnenden elementaren Gefährdungen überwinden können durch das Vertrauen auf Gott bzw. auf einen seiner Heiligen (hier: Columba), der den Monstern immer wieder erfolgreich widersteht; dies wiederum beruht darauf, daß nach der Sicht der VC letztlich Gott selbst es ist, der souverän über alle Dinge herrscht. Diese Botschaft von der göttlichen Hilfe in konkreten und akuten Gefährdungen wird verbunden mit dem typisch hagiographischen Motiv des exemplarischen Lebens des Heiligen und vom Lohn, der allen zuteil wird, die den Heiligen als Vorbild annehmen: Wer den Geboten Gottes bzw. den Exempeln des Heiligen Folge leistet, dem gebührt Wohlergehen zu Lebzeiten und darüber hinaus, den Übertreter hingegen ereilt hier wie dort die ihm gemäße gerechte Strafe. Von daher kann man zeigen, wie auch in der VC letztlich das *moral evil* (meist personifiziert durch das Auftreten des Teufels dargestellt) es ist, das Unglücke und Katastrophen auslöst. Die Ähnlichkeit der Denkstruktur dieses Textes mit der des zuvor behandelten liegt damit auf der Hand.

Die in der Epistil Ísu vom Anfang des 9. Jh.s auftretenden Monster, die abermals in fünf verschiedene Monstertypen unterteilt sind, repräsentieren für Borsje im Vergleich zu den zuvor behandelten Texten am ehesten das *moral evil* (nicht völlig konsistent ist m.E. die Zu-

ordnung S. 316 gegenüber S. 328), insofern hier der gedankliche Ausgangspunkt das konkrete sündige Verhalten der Menschen ist, das eine supranaturale Bestrafung geradezu provoziert: Die Monster sind die „personifizierte“ Antwort Gottes auf zuvor begangene Sünden, hier konkret auf die Mißachtung des Sonntagsgebots. Das Böse begegnet nicht als Ausdruck des Chaos, dessen Wirken und dessen Überwindung dann religiös zu deuten wäre, sondern von vornherein als folgerichtige Reaktion auf die konkrete Übertretung von Gesetzen. Analog ist die Überwindung der Monster nur bei Rückkehr zur Befolgung der Gebote Gottes und durch Restaurierung der verlorengegangenen Gottesbeziehung möglich. Typisch für die Eſ ist ferner die eschatologische Dimension dieses Strafhaltens – einige Monster antizipieren durch ihr Auftreten den Tag des Gerichts. Insofern die verschiedenen Monsterdarstellungen der Eſ zum Teil älteren christlichen Vorbildern folgen, zugleich aber eine eigenständige Ausgestaltung erfahren, kann man hier von einer Mittellage zwischen *native* und *imported monsters* und also von „integrierten Monstern“ sprechen (316).

Durch den in den drei Textanalysen gründlich – sorgfältiger als hier auf begrenztem Raum wiederzugeben war – erarbeiteten Befund erfährt die Ausgangs- und Arbeitshypothese der Dissertation eine wesentliche Modifikation: Die zunächst vorausgesetzte Dichotomie in der Konzeption des Bösen wird zurückgestellt zugunsten der Einsicht in die stets enge Verschränkung beider Konzeptionen, insofern das *non-moral evil* immer nach einer Interpretation verlangt, die dann in aller Regel die Grenze zum *moral evil* überschreitet (317). Dies gilt im Prinzip für die „original-irischen“ Vorstellungen genauso wie für die „importierten“ christlichen und die „integrierten“ Varianten. Borsje leitet aus diesem Ergebnis weitreichende Folgerungen grundsätzlicher Art ab: Es zeige sich prinzipiell eine Entwicklungslinie in den vorliegenden Konzeptionen des Bösen, die bei der Vorstellung des „blinden“ Chaos einsetzt und letztlich zur Identifikation einer konkreten Feindesgestalt hinführt (*from Chaos to Enemy*; 329).

An dieser Stelle bleiben Zweifel, ob das vorgelegte Material die These der Arbeit wirklich in vollem Umfang zu tragen vermag. Einwände sind erlaubt und auch nötig. Zunächst steht die Leistungsfähigkeit einer Ausdifferenzierung von *moral evil* und *non-moral evil* nach dem von Borsje selbst erhobenen Befund grundsätzlich in

Frage – damit aber fällt eine wichtige Säule des Argumentationsgangs und auch der Fragerichtung des Buches dahin. Hinzu kommen methodische Probleme: Zu gering ist die Zahl und zu punktuell ist die Auswahl der analysierten Texte, zu groß ist der zeitliche Abstand ihrer Entstehung, zu reduktionistisch ist der grundsätzliche (7 mit der notwendigen Eingrenzung des Themas begründete) Verzicht auf das gesamte ikonographische Material, als daß man die Grundüberlegung eines Entwicklungsganges „*from Chaos to Enemy*“ bereits für bewiesen hielt, wenn man das Buch aus der Hand legt. Aber dieser Eindruck, der normalerweise ein alles andere als positives Schlußurteil über eine Dissertation implizieren würde, wird im vorliegenden Fall durch zwei Stärken des Buches überlagert. Zum einen überzeugt die sorgfältige und kritische Art, in der Jacqueline Borsje immer wieder mögliche ältere Vorlagen der irischen Monsterdarstellungen zu identifizieren versucht. Zum anderen erfreut die unkonventionelle und erfrischende Originalität, in der sie ihre Untersuchung durchführt. Der Faszination der Frage nach den (literarischen) Bildern und den hinter ihnen stehenden gedanklichen Konzeptionen durchzieht die gesamte Arbeit und wirkt inspirierend, ja geradezu ansteckend. Borsje fordert ihre Leser auf anregende Art und Weise dazu heraus, auf den von ihr gewiesenen neuen Wegen weiter zu suchen und weiter zu fragen. Ihre Untersuchungen der drei ausgewählten Texte mitsamt dem reichen hierbei zu Tage geförderten Ertrag lassen ein solches Weitersuchen in jedem Falle als chancenreich und vielversprechend erscheinen. Wenn ich recht sehe, ist das nicht das Schlechteste, was man über ein neues Buch sagen kann.

Bischberg

Jörg Ulrich

Rexroth, Frank: *Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 153), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, 450 S., geb., ISBN 3-525-35470-3.

Die Arbeit wurde 1997 an der Humboldt-Universität als Habilitationsschrift (Erstgutachter: Michael Borgolte) angenommen und erhielt 1998 den Preis des Deutschen Historikerverbandes für hervorragende Leistungen des wissenschaftlichen Nachwuchses. Sie zeichnet sich

durch eine sorgfältige und in den Gang einer durchdachten und flüssigen Darstellung eingebettete Quellenauswertung aus. Die Untersuchung zielt nicht primär auf kirchenhistorische Erträge, sie beleuchtet aber einen wichtigen Aspekt spätmittelalterlichen städtischen Lebens, der auch die sich verändernde Position von Kirche und Klerus berührt. Im Endergebnis tritt dabei ein Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit um die moralische Kompetenz in der Stadt zu Tage, also die Konkurrenz zweier Sinnsysteme (z.B. 324).

In seiner Einleitung (= Kapitel I) umreißt der Vf. den Horizont seiner Untersuchung. Hier werden die wesentlichen Probleme und Ergebnisse aus der bisherigen Forschungsgeschichte angeführt. Die Leitperspektive ist sozialhistorisch und fragt nach der Wechselwirkung von Mentalität und sozialer Wirklichkeit (27). Es soll konkret also „um die Entstehung von Marginalität aus dem Denken und Handeln der Bewohner Londons heraus“ gehen (29), wobei sich London wegen der guten Quellenlage besonders anbietet (32). Als Quellen werden vorwiegend Protokolle und Akten des Londoner Gemeinen und des Aldermänner-Rates herangezogen; der zeitliche Rahmen, in dem die Marginalisierungsprozesse beobachtet werden, umfaßt eine längere Phase vom Ausbruch des Hundertjährigen Krieges 1338 bis zum Beginn der Tudorherrschaft 1485 (32).

Der erste Teil der Arbeit („Der Wandel der Denkformen im 14. Jahrhundert“) umfaßt die ersten vier Hauptkapitel der Arbeit, die jeweils nach der Beschreibung eines historischen Sachverhaltes und einem zweiten Abschnitt „Denkformen und Institutionen“ gegliedert sind. Hier geht es zuerst (= Kapitel II) um das Thema „Der Beginn des Hundertjährigen Krieges und der Kampf gegen das Milieu der Nacht“. Als Ausgangslage wird noch einmal deutlich, daß die englischen Städte eng an den König gebunden waren und die Londoner somit keine eigenständige *Communitas* oder *Coniuratio* waren. Die Londoner Obrigkeit mußte am Beginn des Krieges in Abwesenheit des Königs demonstrieren, daß sie zur Aufrechterhaltung des Königsfriedens in der Stadt in der Lage war. Als Hauptstörenfried wurde nun das „Milieu der Nacht“ identifiziert, nämlich alle Menschen, die durch üble *fama* als nächtliche Vaganten, Gewalttäter, Betreiberinnen und Besucher von Bordellen galten. Zu diesem Milieu wurden auch die Angehörigen des bürgerlichen Milieus gerechnet,

die es z.B. als Bordellbesucher frequentierten. So wurde der *vagans de nocte* zum *malefactor contra pacem regis* stillisiert (66). Gegen dieses Milieu konnte der Rat gegenüber dem König und angesichts der Kriegsgefahr seine Handlungsfähigkeit beweisen. Die Exekutive vor Ort wurde dabei an die städtischen Büttel delegiert, die nun nicht mehr nur den materialen Schmutz und Unrat in den Straßen zu beseitigen hatten.

Der Vf. thematisiert dann (= Kapitel III): „Die Rede vom starken Bettel: Große Pest, Arbeitergesetzgebung und der Wandel der Denkformen“. Die Pest des Jahres 1348/49 stellte den Londoner Rat vor die Aufgabe, die in ihrer Folge erlassenen Lohn- und Preisregulative des Königs den wirtschaftlichen Notwendigkeiten der Stadt entsprechend umzusetzen. Die Ausgrenzung und Ausweisung arbeitsfähiger Bettler gab dem Rat erneut die Gelegenheit, trotz Differenzen in der Lohn- und Preisfrage zu einem Konsens mit dem König zu kommen und seine Rolle als städtische Autorität zu stärken. Der Vf. nennt die leitenden Motive „Evidenz“ und „Reinheit“: Das soziale und wirtschaftliche Leben in der Stadt sollte klar durchschaubar und von Bettelei, Unmoral und sichtbarem Schmutz gereinigt sein.

Das IV. Kapitel („John Northamptons Moralkampagne: Stigmatisierung, Marginalisierung und die Legitimationskrise städtischer Herrschaft“) beschreibt den Höhepunkt der politischen Instrumentalisierung der inzwischen entwickelten Vorstellungen und Handlungsmuster: Der 1381–1383 amtierende Bürgermeister Northampton gründete seine Popularität und seine Etablierung eines „Gemeinen Rates“ gegen den alten Aldermännerrat auf den Kampf gegen die städtischen Randgruppen, der mit der Verstärkung öffentlicher Strafen, besonders der Zurschaustellung am Pranger, einherging. Northamptons moralischer Anspruch war religiös begründet und trat in Konkurrenz zu dem des Klerus, dem er Versagen im Kampf gegen die Sünde vorwarf (171). Zum Milieu der Nacht wurden nun auch unkeusche Priester gerechnet. Die Preisregulative betrafen ebenso die Höchstpreise für Messen (157), so daß Brot, Ale und Totenmemoria zu billigen Tarifen, wenn auch zugleich zu vermindertem Gewicht, zu haben waren. Das auch nach Northamptons Absetzung verfolgte Hauptanliegen war aber die Bekämpfung von nächtlichen Schwarzmärkten in den von Frauen betriebenen Alehäusern und die Domestizierung der Prostitution durch

ihre Sichtbarmachung in Form einer Tracht für Prostituierte.

Der zweite Teil der Arbeit ist überschrieben: „Institutionen an der Grenze zum Milieu im 15. Jahrhundert“. Zuerst (= Kapitel V) werden die Bezirksversammlungen (*wardemota*) als mittelbare Instanzen herausgearbeitet („Das Milieu lokalisieren: Bezirksversammlungen als Zeremonien der Statusdegradierung“). Bürgermeister und Aldermänner konnten durch die Büttel in den Stadtbezirken soziale Kontrolle ausüben und dort ihre Herrschaft demonstrieren, indem sie das imaginierte Milieu der Nacht durch die Maßregelung ihm zugeordneter Menschen bekämpften. Dabei bildete sich eine Rechtskonkurrenz zur bischöflichen Gerichtsbarkeit heraus: Diese verfolgte konkrete Vergehen wie Ehebruch, nicht aber wie die städtische Gerichtsbarkeit von einer *mala fama* betroffene Menschen bloß zweifelhaften Charakters, die eben nur eventuell für sexuelle Fehlritte in Betracht kamen.

Kirchengeschichtlich insgesamt interessant ist das VI. Kapitel („Die Verschämten belohnen: Fürsorge im Armenhaus“). Im Kontext des Themas erweisen sich die Armenhäuser als Einrichtungen für vermehrte Mitglieder von Bruderschaften und Zünften, denen ein gewisser sozialer Status und eine Privatsphäre erhalten wurde und die im Gegenzug für die *memoria* der Stifter verantwortlich waren. Armut war hier durch moralische Qualitäten (Tugend und Frömmigkeit) und Herkunft (Verarmung) positiv qualifiziert, während sozial nicht akzeptierte Arme ausgeschlossen waren und sich im Umfeld der Spitäler das Notwendigste erbetteln mußten. Fürsorge und Repression gegenüber den Armen standen also in einem Wechselverhältnis zueinander.

Das VII. Kapitel („Die Ausdehnung des Milieus verhindern: Der städtische Strafapparat“) beantwortet u.a. die sich bei der Lektüre des Buches einstellende Frage, wie denn wohl diejenigen reagierten, die aus dem bürgerlichen Milieu heraus (der Vf. spricht auch von „Nachtschwärmern“ oder dem „Rotlichtbezirk“) die Grenze zum Milieu der Nacht überschritten. Abgesehen von den Bettlern und Schlägern spielte für die Bezeichnung des Milieus der Nacht doch gerade die außereheliche Sexualität eine große Rolle. Die scharfe Ausgrenzung eines scheinbar fest umrissenen Milieus verfestigte sich zwar immer mehr, doch bildete sich auch eine Londo-

ner „Gegenöffentlichkeit“ (329), die die Bürgermeister und Aldermänner selbst als Heuchler und Bordellbetreiber ansah. Vor allem wurde der Kampf gegen das Milieu der Nacht zunehmend auch zu einem „Kampf um das Deutungsmonopol“ (319) gesellschaftlicher Normen zwischen städtischer und kirchlicher Gerichtsbarkeit. Der niedere Klerus wurde moralisch abqualifiziert und somit als rivalisierender Sachwalter der Moral ausgeschaltet (320). Hier wird also eine generelle spätmittelalterliche Tendenz sichtbar, die nicht auf Antiklerikalismus zielt, wohl aber auf eine (hier moralisch begründete) Integration und Reglementierung des städtischen Klerus. Im übrigen wurden auch Häretiker (Lollarden) mit dem Milieu der Nacht in Verbindung gebracht (312).

Die Zusammenfassung (= Kapitel VIII) enthält bündig die wesentlichen Thesen und Beobachtungen, darunter auch die Hauptthese: „Im als krisenhaft empfundenen 14. Jahrhundert richtete der Londoner Aldermännerrat sein Handeln immer deutlicher an der Vorstellung von einer heimlichen, unmoralischen Gegengesellschaft in der Stadt aus“ (333). Daraus resultierte „Fürsorge für gefährdete Angehörige der Mehrheitsgesellschaft und Repression für vermeintliche Glieder des Milieus“ (338). In einem Anhang sind wichtige, im Text ausgewertete Quellenstücke zu finden. Zwei Karten verdeutlichen das Londoner Stadtbild.

Die durch Krieg und Pest induzierte Krisensituation ist zu berücksichtigen, doch zeigen sich auch in der speziellen Perspektive dieser Untersuchung unter dem Stichwort „Moral“ typische Transformationsprozesse der spätmittelalterlichen städtischen Gesellschaft, zu denen auch die Kontrolle des niederen Klerus und die Eigenvorsorge der Zünfte für das Seelenheil und die Totenmemoria gehörten. Der hohe Klerus blieb offensichtlich passiv. Zu vermerken ist angesichts der Ausrichtung auf die Autorität des Königs auch, daß sich der Gedanke einer städtischen *Communitas* nur auf der Ebene der Bezirke verwirklichte (244). Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Blick auf die sonstige europäische Stadtentwicklung hätten gelegentlich vermerkt werden können. Auf weiterführende Überlegungen zur Reformationsgeschichte wird in der Einleitung hinwiesen (21).

Kiel

Klaus Fitschen

Reformation

Janz, Denis R. (Hrsg.): *A Reformation Reader. Primary Texts with Introductions*, Minneapolis (Fortress Press) 1999, XI, 386 S., kt., ISBN 0-8006-3180-3.

Während eine deutschsprachige Quellensammlung zur Reformationszeit mit dem von Heiko A. Oberman herausgegebenen Arbeitsbuch schon seit fast zwei Jahrzehnten – seit 1994 in vierter Auflage – zur Verfügung steht, war ein entsprechendes englischsprachiges Werk bislang ein Desiderat, dem mit der vorliegenden Edition nunmehr Abhilfe geschaffen worden ist. Dabei zeichnet sich dieses Textbuch dadurch aus, daß es nicht nur Luther (Kap. 2), Zwingli und die Vertreter der radikalen Reformation (Kap. 3), Calvin (Kap. 4) sowie die Reformation in England (Kap. 5) zu Wort kommen läßt, sondern darüber hinaus auch den spätmittelalterlichen Hintergrund beleuchtet (Kap. 1) und die katholische Gegenreformation vorstellt (Kap. 6). Indem sich der Herausgeber wohl begründet darauf beschränkt, an den Anfang der einzelnen Kapitel jeweils eine komprimierte Einführung zu stellen und die einzelnen Quellentexte dann noch mit kurzen Einleitungen zu versehen, gelingt es, den historischen und theologischen Kontext in seinen Grundzügen aufzuzeigen und doch in erster Linie die Texte selbst sprechen zu lassen.

Im ersten Kapitel kommt eine ganze Bandbreite verschiedener Perspektiven der spätmittelalterlichen Theologie- und Kulturgeschichte zu Wort. Dazu zählen Spiritualität, Papsttum, Status der Frauen, Exegese, moralische Unterweisung, Theologie – repräsentiert durch Bradwardine und Biel –, Ablaß sowie eine kleine Sozialgeschichte des Essens, Schlafens und Sterbens. Den Abschluß bildet Erasmus von Rotterdams kritische Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Christentum. Die Quellenauswahl will und kann nicht den Anspruch erheben, einen umfassenden Einblick in die Vielfalt der Kirchengeschichte des 14. und 15. Jh.s zu geben, ermöglicht jedoch die inhaltliche und atmosphärische Ergründung dessen, was im Hintergrund der Reformation und als deren Leit motive zu berücksichtigen ist.

Der Abschnitt über Luther stellt zunächst die Person des Reformators vor. Dabei bildet der autobiographische Rückblick aus dem Jahre 1545 den Ausgangs-

punkt, um von daher sowohl Luthers Abkehr vom Mönchtum verständlich zu machen als auch am Beispiel der Tischgespräche und Korrespondenz Luther in seiner Geselligkeit wie auch Streitlust vor Augen zu führen. Seine Theologie kommt mit wichtigen Schlüsseldokumenten zur Sprache, indem die 95 Thesen, eine Karfreitagspredigt, Auszüge aus der Adelschrift und dem Freiheitstraktat des Jahres 1520, die Vorworte zu den Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments, der kleine Katechismus und die Schmal-kaldischen Artikel abgedruckt werden. Den Abschluß dieses Kapitels bildet ein Ausblick auf die weitere Entwicklung des Luthertums mit Textausschnitten aus dem Augsburger Bekenntnis, Melancthons Apologie und der Konkordienformel.

Der Schwerpunkt des dritten Kapitels liegt weder bei Zwingli noch bei Müntzer und dem Bauernkrieg, sondern bei den Wiedertäufern. Vom Züricher Reformator werden einige Texte vorgelegt, die den Zusammenhang seiner biblisch-theologischen und sozialetischen Einsichten beleuchten, während der Abendmahlsstreit nur am Rande steht. Thomas Müntzer kommt mit einem Auszug aus seiner Fürstenpredigt zu Wort, aus der Zeit des Bauernkrieges folgt sodann eine gekürzte Fassung der Zwölf Artikel. Daß den Wiedertäufern soviel Aufmerksamkeit geschenkt wird, erklärt sich aus der Absicht des Herausgebers, die lange Zeit vorherrschende Sichtweise zu durchbrechen und diese Bewegung gerade in ihrer Uneinheitlichkeit vorzustellen. Dementsprechend breit und vergleichsweise umfangreich angelegt ist die Auswahl der Texte von Blaurock, Hubmaier, Denck, Simons und Walpot sowie des Schleithimer Bekenntnisses und des Berichtes über den Prozeß gegen Michael Sattler.

Das vierte Kapitel führt Johannes Calvin zunächst in einer autobiographischen Perspektive vor Augen, indem das Vorwort zu seinem Psalmenkommentar abgedruckt wird, um so von der Exegese her sein theologisches Selbstverständnis zur Sprache zu bringen. Der anschließende Abschnitt widmet sich dem praktischen Wirken des Genfer Reformators mit seinem Grundanliegen einer Kirchenordnung und Ausübung der Kirchenzucht. Die Anklage und Hinrichtung des Antitrinitariers Servet beleuchten die Folgen der Kompromißlosigkeit, mit der Calvin an

seinen theologischen Grundüberzeugungen festhielt. Diese werden schließlich in umfangreichen Auszügen aus der letzten von Calvin noch bearbeiteten Ausgabe seines Hauptwerkes, der *Institutio christianae religionis*, vorgestellt, so daß die Grundlegung und die systematische Struktur seines theologischen Denkens deutlich wird.

Das Kapitel über die konfliktreiche Geschichte der Reformation in England rückt die großen Persönlichkeiten dieser Epoche in den Mittelpunkt: Heinrich VIII., Maria Tudor, „die Katholische“, und Elizabeth I. Dazwischen steht der englische Reformator und Erzbischof Thomas Cranmer, der die Einführung der englischen Bibel veranlaßte und dessen Vorwort zur „Great Bible“ ein spezifisches Verständnis des reformatorischen Schriftprinzips erkennen läßt. Cranmer hat diesen theologischen Ansatz in einer Reihe von Predigten entfaltet, die in den Kirchen vorgelesen werden sollten und von denen eine, die sich mit dem zentralen Thema der Rechtfertigung befaßt, abgedruckt ist.

Das abschließende Kapitel über die katholische Gegenreformation gibt zunächst die frühen Reaktionen von päpstlicher Seite wider, in deren Mittelpunkt Cajetans Traktat über Glaube und Werke steht. Auf hohem theologischen Niveau und theologisch-geschichtlich wegweisend, insofern die Tradition gebündelt und das theologische Anliegen zugespitzt wird, kommt es hier zu einer grundlegenden Auseinandersetzung mit dem reformatorischen Glaubens- und Rechtfertigungsverständnis. Von da führt der Weg unmittelbar zum Trienter Konzil, dessen wichtigste Entscheidungen über die Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre sowie die Reformdekrete über die theologische Ausbildung und das kirchliche Predigen vorgestellt werden. Den Abschluß bilden einerseits Texte zur Geschichte des Jesuitenordens und andererseits verschiedene Antworten auf die mit den Entdeckungen aufgeworfene Frage, wie die indianischen Ureinwohner zu behandeln seien. Wenn das letzte Wort dem Bruch zwischen Papst Pius V. und Elizabeth I. vorbehalten wird, so verfolgt der Herausgeber damit die Absicht, noch einmal die spannungsgeladene und größtenteils unversöhnliche Signatur dieses Zeitalters vor Augen zu führen und dem die ökumenische Aufgeschlossenheit der Gegenwart gegenüber zu stellen.

Im Blick auf die Zielgruppe der vorliegenden Edition liegen deren Verdienste in

der gebündelten Zusammenstellung wichtiger Texte zur Reformation und Gegenreformation. Auch wenn sich über die Auswahl einiger Texte und die quantitative Verteilung immer streiten läßt, soll doch nicht in Frage gestellt werden, daß das Ziel, einen theologiegeschichtlichen Einblick und Überblick zu vermitteln, auf der Basis der ausgewählten Texte sehr wohl zu erreichen ist. Ein kritischer Einwand beträfe eher den konzeptionellen Gesamtaufriß, insofern das erste Kapitel in seiner ganzen Themenvielfalt Erwartungen weckt, die so nicht eingelöst werden (können?). Die Textsammlung konzentriert sich in erster Linie eben auf die Theologiegeschichte, während der breitere kirchen- und kulturgeschichtliche Kontext kaum zur Sprache kommt. Im Vergleich mit Obermans Quellensammlung wäre zu fragen, ob die Erweiterung der Perspektive, die mit einer weiteren Reduktion der im engeren Sinne theologischen Texte einhergehen müßte, unbedingt weniger theologiegeschichtlichen Tiefgang zur Folge hat.

Bonn

Michael Basse

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

Die vorliegende Arbeit, eine Hamburger Dissertation aus dem Jahre 1995, setzt sich zum Ziel, Luthers Sicht der Geschichte an Hand der *Operationes* historisch genau zu analysieren, wobei der Verf. darunter eine „punktueller, sich auf den Zeitraum 1519–21 beschränkende historische Arbeit“ versteht, mit der die Eschatologie des Reformators sowie die Relation seines Geschichts- und Selbstbewußtseins präziser zu bestimmen sei (29). Nach einem Überblick über die „forschungsgeschichtlichen Problemperspektiven“ (3–29) befaßt sich der Hauptteil der Arbeit mit exemplarischen Zugängen zum Thema, wobei die mittelalterliche Tradition und Luthers Psalmenvorlesung zum Vergleich herangezogen werden, um so aufzuzeigen, daß in den *Operationes* ein grundlegender Neuanfang vollzogen worden sei.

Zunächst wird herausgearbeitet, welche Bedeutung Luther der affektiven Dimension des Psalters beigemessen hat. Insofern damit der programmatische Gedanke verknüpft ist, „daß die Psalmen zu

allen Zeiten aktuell sind“ (57), ergibt sich daraus der unmittelbare Geschichtsbezug der Psalmen in ihrer Auslegung durch Luther. Zugleich erfordert diese Feststellung eine nähere Differenzierung, damit die Spannung von Aktualität und absoluter, d.h. ewiger Geltung zum Ausgleich gebracht werden kann. Dementsprechend wird der Stellenwert der *historia* in Luthers Psalmenexegese bemessen und andererseits dargelegt, daß seiner historischen Auslegung eine „exemplarische Geschichtsauffassung“ zugrunde liegt (91). Im Hinblick auf die bibelhermeneutische Konzeption des *Historia*-Begriffs wird deutlich, daß dieser in den Operationes zu einem „Basisbegriff für das Christusgeschehen“ wird (87). Der Absage an das traditionelle Schema des vierfachen Schriftsinnes wie auch die mittelalterliche Figuraldeutung korrespondiert die Aufwertung der literalen Exegese, wobei die historische Dimension des buchstäblichen Schriftsinnes stärker in den Blick kommt. Darin erkennt der Verf. einen hermeneutischen Neuanfang, dessen methodologische und historiographische „Modernität“ bisher noch nicht angemessen gewürdigt worden sei (90). Das veränderte Geschichtsverständnis wird dann am Beispiel der Auslegung von Psalm 7 näher bestimmt. Dessen aktualisierende Erschließung setzt voraus, daß der historische Kontext des Psalms detailliert zur Kenntnis genommen wird. Diese Korrelation von Gegenwarts- und Vergangenheitsbezug gründet in Luthers Geschichtsauffassung, die einem konkreten Exempel eine aktuelle hermeneutische wie rhetorische Relevanz beimißt. Die Nähe zu Melancthon's Geschichtsverständnis ist hierbei ebenso offensichtlich wie die Konsequenz einer intensiveren Beschäftigung mit der Geschichte, wie sie gerade Luther in der spannungsgeladenen Zeit der Operationes vorantrieb. Das läßt sich an seiner Auslegung von Ps 9 (Vg) besonders deutlich aufzeigen, insofern dort eine „Sicht der Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ vorgestellt wird, die den „generellen“ Aspekt von Luthers Geschichtsauffassung zum Ausdruck bringt (129). Die *Operatio* fokussiert diesen Psalm darauf, das in gleicher Weise verborgen wie unmittelbar wirkende Wort Gottes als das Fundament zu ergründen, das dem Volk Christi zu allen Zeiten Halt gibt und es in der Auseinandersetzung mit den konkreten Bedrohungen über seine Feinde siegen läßt. Damit wird die geschichtliche Kontinuität gesichert und die Gegenwart als eine „gegebene Zeit“ ver-

standen, in der die Königsherrschaft Christi wirksam ist (155). Deren Entgegensetzung zum weltlichen Regiment, das in diesem Zusammenhang als „Spiel“ bezeichnet wird, bereitet die spätere Vorstellung von Gottes „mummerey“ vor und bringt so den „Gedanken der Letztverantwortlichkeit Gottes für die Geschichte“ zur Geltung (161f. u. 166).

Besondere Aufmerksamkeit und in der bisherigen Forschung auch eine kontroverse Beurteilung erfährt Luthers Auslegung von Psalm 9b im Blick auf die Antichrist-Vorstellung und die damit verbundene Frage nach einer Naherwartung des Reformators. Während der Verf. bei der Analyse von Luthers erster Psalmenauslegung zu dem Schluß kommt, daß sich hier keine Naherwartung nachweisen lasse, sondern Luther sich nur in „Reichweite“ des Jüngsten Tages wisse (186), sieht er demgegenüber Ende des Jahres 1518 einen grundlegenden Wandel vollzogen. Zur historischen Vertiefung werden Luthers Briefe aus dieser Zeit herangezogen, um zu verdeutlichen, daß sich Luthers Antichristverdacht nun konkret gegen die römischen Kurialisten richtete, ohne die sich daraus ergebenden Konsequenzen bereits zu reflektieren (vgl. 187–193). Vor diesem biographischen und kirchenhistorischen Hintergrund kommt Luthers Auslegung von Ps 9b (Vg) in den Blick und damit auch die an diesem Punkte aufgekommene Forschungskontroverse zwischen Bernhard Lohse und Heiko A. Oberman. Ging es dabei um Obermans Interpretation dieser *Operatio* als eines „eschatologischen ‚Reformationspsalmes‘“, der Luthers Naherwartung zum Ausdruck bringe, so untermauert der Verf. demgegenüber die Kritik seines Hamburger Doktorvaters, indem er aufzuzeigen versucht, daß Luthers „genereller“ Verstehensansatz“ im Zusammenhang von Ps 9b auf eine übergeschichtliche „Kriteriologie des Antichrists“, nicht aber auf eine geschichtliche Lokalisierung und Aktualisierung abziele (226f.). Erst im Zuge der weiteren Zuspitzung des Konfliktes mit Rom und als Konsequenz seiner Lektüre von Vallas Schrift über die Unechtheit der Konstantinischen Schenkung habe Luther im Februar 1520 den Papst als den Antichristen identifiziert und sei damit Naherwartung freigesetzt worden (232f.). Jedoch müsse hier angesichts der Beobachtung, daß Luther das apokalyptische Moment auch später unterschiedlich stark akzentuiert habe, von einer „Apokalyptik im Wartestand“ gesprochen werden (236). Daß diese Perspektive von Luthers

Geschichtsauffassung für sein reformatorisches Handeln allerdings nicht ausschlaggebend war, wird in einem abschließenden Kapitel an der Operatio über Psalm 19 (Vg) verdeutlicht. Hier kommt Luthers „Auffassung einer geistlichen Kontinuität in der Geschichte“ noch einmal besonders prägnant zum Ausdruck und damit zugleich eine „Äquivalenz des Glaubens“ in dessen Haltung gegenüber Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, weshalb auch hier keine Naherwartung nachzuweisen sei (254).

Die Vorzüge dieser Untersuchung liegen in der präzisen Analyse der einzelnen Operationen unter Berücksichtigung der theologischen Tradition sowie des historischen Kontextes ihres jeweiligen Entstehungszeitraumes. Von daher werden die wesentlichen Grundzüge von Luthers Geschichtsdanken rekonstruiert und in der exemplarischen Verdichtung auch konkretisiert. Gleichwohl sind kritische Rückfragen zu stellen, die den methodischen Ansatz und seine Umsetzung in gleicher Weise betreffen: Kann von einem grundlegenden Neuanfang in Luthers Geschichtsverständnis im Blick auf die Operationen gesprochen werden, wenn allein die erste Psalmenvorlesung zum Vergleich herangezogen wird, ohne die für die Genese des reformatorischen Denkens entscheidende Zeit zwischen 1516 und 1518 zu berücksichtigen? Gerade in Bezug auf die umstrittene Beurteilung der Operatio über Ps 9b bleibt zu fragen, ob der Rahmen hier nicht doch weiter zu fassen ist, wobei der Zusammenhang von Rechtfertigungslehre, Eschatologie und Apokalyptik mit zu bedenken wäre. Von einer „Äquivalenz“ des Glaubens kann dann allein im Sinne einer Durchbrechung eines ausschließlich linearen Zeitbewußtseins gesprochen werden, woraus sich aber für die Frage einer Naherwartung des Reformators wieder ganz neue Perspektiven eröffnen.

Bonn

Michael Basse

Wöhle, Andreas H.: *Luthers Freude an Gottes Gesetz*. Eine historische Quellenstudie zur Oszillation des Gesetzesbegriffes Martin Luthers im Licht seiner alttestamentlichen Predigten, Frankfurt/M. (Haag + Herchen Verlag GmbH), 1998, 334 S., ISBN 3-86137-660-1.

In seiner überarbeiteten Amsterdamer Dissertation untersucht der Vf. die bis jetzt in der Forschung vernachlässigten alte-

stamentlichen Predigten und gelangt damit zu Luthers gesamtes Schriftverständnis betreffenden, weiterführenden Einsichten. Schwärmer und Antinomisten verlangen einen differenzierten Umgang mit dem Gesetz (141 f.). Der bis jetzt einseitig betonte Anklagecharakter des Gesetzes wird durch eine auf Christus hin orientierte „Wegweisung“ (20) ergänzt. Besonders unter der Führung des Geistes dient das Gesetz dem rechten Verständnis Christi, so daß Geist und Gesetz gemeinsam zum Heil wirken (74 f.), denn der Heilige Geist macht das Gesetz süß (76 f.), indem er für die „freudige Erfüllung“ des „evangelischen“ Gesetzes von Christus her sorgt (181).

Daher ist auch Mose der Prediger von Gesetz und Evangelium (76), denn beide wirken auf Christus hin (78), so daß auch für den Christen das Gesetz *exemplum* von Glaube, Liebe und Kreuz ist (82 f.). Daraus ergibt sich die Doppelformel des Evangelium „*latuit in lege*“ wie der „*figura legis*“ im Evangelium (172). Mose bekommt damit eine zweifache Bedeutung für das Evangelium, nämlich verheißend und vorbereitend auf Christus hin. Umgekehrt hat das *ministerium Evangelii* von Christus her die Aufgabe, im Sinne der *praxis pietatis*, das Gesetz zu evangelisieren (199). So hat das mit Christus als Hohenpriester endigende Amt des Mose das Ziel, das Volk im Glauben an das Erste Gebot zu erhalten (111), denn das Ziel der Gebote ist der rechte Glaube (105). Dazu gehört auch die *dilectio legis* im Zusammenhang der übergreifenden zeitlichen und ewigen Gültigkeit des Gesetzes wegen seines fortdauernden Verheißungscharakters (200 f.).

Aus dem allen folgt die „Vielfarbigkeit“ von Luthers Gesetzesbegriff (205). Der herkömmliche Schematismus von Gesetz und Evangelium muß also neu bewertet werden, wenn nämlich beide die „zwei ständig aufeinander bezogenen Gestalten“ des einen sich in Christus offenbarenden Gotteswortes sind (209).

Ähnlich ergibt sich ein *duplex officium Evangelii* aus der Interpretation des alten Gesetzes und der Sündenvergebung und Erfüllung des Gesetzes in Christus (198), aber auch für das Verhältnis von Gesetz und natürlichem Gesetz (82 f.; 88). Daher folgen schon aus der herausragenden Bedeutung des Ersten Gebots (189) verschiedene Aspekte des Gesetzes, vor allem dessen „weisende, führende und lehrende, die Verheißung in sich bergende Eigenschaft“ (195).

Daraus folgt auch die Freude am Gesetz (214 ff.), denn das Evangelium macht das

Gesetz angenehm (175), so daß es zum *amicus* (177) wird. „So kehrt sich im Licht des Evangeliums die Perspektive um“ (176). Insofern begleitet auch die Liebe den Glauben, nämlich als Dank und Antwort auf die Weltzugewandtheit Gottes im Ersten Gebot (215).

Das Ergebnis der Untersuchung bewertet so das Gesetz als ein „oszillierendes Konzept der Theologie Luthers“ (202 ff.), das vorschnelle Systematisierungen verbietet, sei es im Sinne des alten orthodoxen *usus*-Modells oder seiner modernen Varianten mit Formeln wie *usus practicus evangelii*, *usus legalis* oder eines *usus evangelicus* des Gebots (212). Freilich kann das Oszillieren einander ergänzender Aspekte bei zu großer Schwingungsamplitude eines die Konsistenz des Feldes destabilisieren (206 f.).

Die umsichtig gearbeitete, gut dokumentierte Untersuchung hat das doppelte Verdienst, die alte Frage von Gesetz und Evangelium aus ihrem gängigen Schematismus zu lösen, um damit bis in die Praxis der Verkündigung hinein Möglichkeiten zu einem weiterführenden, differenzierteren Umgang mit dem Gesetz inmitten eines allgemeinen Hanges zur Gesetzlichkeit oder dem ihm komplementären Libertinismus zu eröffnen. Sie leistet aber auch einen ebenso bedeutenden Beitrag zu einem Verständnis der sublimen Systematik von Luthers Theologie aus der hier am Gesetz gezeigten Mehrdimensionalität der Aspekte heraus. Auf weitere, aus Amsterdam kommende Beiträge wird zu achten sein.

Hannover

Ulrich Asendorf

Helmer, Christine: The Trinity and Martin Luther. A study on the relationship between genre, language and the Trinity in Luther's works (1523–1546) (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 174), Mainz (Verlag Philipp von Zabern), 1999, 296 S., ISBN 3-8053-2533-9.

In jüngster Zeit vermehren sich die Anzeichen für ein wachsendes Interesse an einer Interpretation Luthers im Kontext des altkirchlichen Dogmas. Zu den herausragenden Arbeiten dieser Art gehört die in Yale geförderte Untersuchung der Vf., die aus dem Schülerkreis von Oswald Bayer kommt, der zuerst anhand von „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ die Frage nach einer trinitarisch-narrativen Struktur im Rahmen der systemati-

schen Theologie als Formenlehre oder Grammatik zur Sprache der ausgelegten Bibel (32) gestellt hat, die nun im Sinne einer ursprünglichen Verbindung von Erzählung und Dogma erweitert wird (133f.). Untersucht wird der Zeitraum von 1523–1546 in Gestalt der unterschiedlichen Präsentation der Trinität in den drei genera von Disputation, Hymnus und Predigt (1), wobei jedes genus eine eigene trinitarische Artikulation ausformt (30f.). Das heißt aber auch: „Each genre-language constellation represents a facet of the theological task that employs reason to understand the truth of the triune God“ (5).

Auf diese Weise wird das Verhältnis von innerer und äußerer Trinität neu zur Sprache gebracht, und zwar als narrative Bewegung von der inneren zur äußeren Trinität (215) oder als Symmetrie beider (270).

Alle drei genera, Disputation, Hymnus und Predigt, haben ihren Ort in der Schrift (268), besonders in der Taufe Christi als Schlüsseltext („Baptism provides the grammar of reading the mutual trinitarian revelation“, 248) mit dem Tod des Sohnes als „the silent mystery“ und seiner *promissio* für uns als Zentrum der Trinität (269). Entsprechend ist die Rede des Vaters repräsentativ für die „speech-structure“, die Luther gebraucht, um seine eigene trinitarische Hermeneutik zu entwickeln (243), während der Geist die göttliche Person ist, die in ihrer outer-trinitarian role den Christen die innere Trinität offenbart (215). Der Grund der „inner-trinitarian passion“ ist ebenso der des „inner-trinitarian turn from passion to action“ im Erlösungshandeln Christi (167). So kommt es zu einer „pneumatological conversion of silence into speech“ (153ff.) oder einer narrativen Bewegung der Trinität, die zugleich die trinitarische Essenz der Schöpfung beinhaltet (215).

Damit ist die gängige neuprotestantische Reserve, vor allem gegenüber der als metaphysisch oder spekulativ verdächtigten inneren Trinität durchbrochen oder „the current preoccupation with the economic Trinity as the site of the 'new' in Luther's theology“ (14), ja gegenüber der trinitarischen Theologie bei Luther überhaupt – Elert sprach bekanntlich von einem „erratischen Block“ (148, Anm. 113). Entsprechendes gilt von der Präferenz der *fiducia* gegenüber der *notitia* oder der Transformation der Dogmatik zur Glaubenslehre seit Schlieiermacher und Ritschl bei generellem trinitarischem Desinteresse (9). Daraus ergeben sich aber auch kriti-

sche Anfragen an einige Züge moderner Hermeneutik, wenn etwa Luthers Trinitätspredigten verengte existentialistische Konsequenzen aus einem Wort-Ereignis ausschließen (203) oder wenn anhand der Doxologie von Röm 11,33 ff. deren blinder Fleck gegenüber der doctrina lokalisiert wird (215).

Insgesamt wird Luther sowohl dem Neuprottestantismus wie gegenüber der mittelalterlich-katholischen Welt neu positioniert, wie seine Gewichtung der immanenten Trinität aufgrund der Disputationen zeigt (22, 45). Er bemerkt ebenso den sich vertiefenden Riß nicht nur zwischen Theologie und Philosophie wie den zwischen Schrift und Dogma (58) wie das Auftreten von Antitrinitariern wie Servet und Campanus (62). Genauso wie er die logischen Mittel der mittelalterlichen Tradition im Verhältnis von totus und solus im Hinblick auf essentia und personae einsetzt (113ff.), gilt auch für ihn die These von der durch den Glauben erleuchteten Vernunft (55). Schließlich begründet das Credo eine entsprechende Grammatik (111). In welche seelsorgerlichen, ja persönlichen Tiefen die Bedeutung der inneren Trinität hinabreicht, zeigt deren Trostbedeutung anlässlich des Todes von Magdalena und Spalatin im Jahre 1542 (57f.).

Angesichts solcher gerade auch ökumenisch höchst relevanten Ergebnisse bleiben zwei Fragen, einmal ob nicht Luther durch seine *biblich* abgestützte Trinitätstheologie die mittelalterliche Entwicklung auch hinsichtlich ihrer defizitären Pneumatologie korrigiert und ob die generelle Reserve der Vf. gegenüber deren Systematisierung berechtigt ist, die bewußt davon absieht, sie als Schlüssel für seine Theologie zu verstehen (32), wenn nach der Genesisvorlesung die Trinität so etwas wie die Kurzform von Luthers biblischer Theologie ist und sich dieser bewußt gegen die Begründung des Dogmas durch die Kirche bei Eck und Cochlaeus wendet und ihr die Schrift entgegenstellt (58). Ferner sollte seine charakteristische Verbindung von Trinität und Zweinaturenlehre nicht unerörtert bleiben. Insgesamt sind das nur weitere Perspektiven, die den Rang dieser ungewöhnlichen Dissertation, sowohl ökumenisch wie innerprotestantisch, unterstreichen, der darin liegt, daß hier nicht mehr und nicht weniger in Frage gestellt wird als die Grundlagen der gesamten neuprottestantischen Lutherdeutung.

Hannover

Ulrich Asendorf

Blickle, Peter: Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes (= C. H. Beck, Wissen² 2103), München (Beck) 1998, 144 S., kt., ISBN 3-406-43313-8.

Man übertreibt nicht, wenn man den seit 1980 in Bern lehrenden Peter Blickle als den wichtigsten nichtmarxistischen deutschen Historiker des Bauernkrieges seit Günther Franz bezeichnet. Im Jahr des in den beiden damals bestehenden deutschen Staaten begangenen Bauernkriegsjubiläums von 1975 legte Blickle seine Überblicksdarstellung „Die Revolution von 1525“ vor, die 1993 in 3. Aufl. erschien und auch in englischer, italienischer und japanischer Übersetzung vorliegt. Ebenfalls 1975 gab er als Beiheft der „Historischen Zeitschrift“ den Sammelband „Revolte und Revolution in Europa“ heraus. 1980 folgte der gemeinsam mit anderen veröffentlichte Band „Aufruhr und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich“, 1984 – gemeinsam mit Horst Buszello und Rudolf Endres – der UTB-Band „Der deutsche Bauernkrieg“ und 1985 der von ihm allein herausgegebene „Wege der Forschung“-Band „Der deutsche Bauernkrieg von 1525“. Das hier vorzustellende Taschenbuch geht auf die Überblicksdarstellung von 1975 zurück und erweitert im Titel den schon damals gebrauchten „Revolutions“-Begriff um den aus der Quellsprache übernommenen Begriff des „Gemeinen Mannes“, den Blickle durch seine 1973 im Druck erschienene Habilitationsschrift „Landschaften im Alten Reich“ populär gemacht hat.

Blickle referiert, bevor er zur Verlaufsgeschichte des Bauernkrieges kommt, die wichtigsten Forschungspositionen, vor allem die Verbindung von Reformation und Bauernkrieg unter dem Begriff „Frühbürgerliche Revolution“ bei den marxistischen Historikern der ehemaligen DDR und die Position von Günther Franz, dem er 1982 eine Festschrift widmete. Franz hatte in seinem 1933 publizierten Werk „Der deutsche Bauernkrieg“ (1984 in 12. Aufl.) den Bauernkrieg als Endpunkt und Höhepunkt einer Welle bäuerlicher Erhebungen seit dem 13. Jh. gesehen und als Kampf um das „alte Recht“ verstanden, der sich allmählich auf das „göttliche Recht“ hin geöffnet habe. Der Zusammenhang zwischen Reformation und Bauernkrieg trat bei Franz zurück, während er die Berufung auf das „göttliche Recht“ auf Wiclif und die Hussiten zurückführte. Hingegen betont Blickle hier ein weiteres Mal die Verbindung von Reformation und

Bauernkrieg: „Aus dem Evangelium ziehen die Bauern die dreifache Begründung der Freiheit mit dem Erlösetod Christi, der christlichen Nächstenliebe und der von Gott in die Welt gelegten Rechtsordnung des Naturrechts. Das war die Hermeneutik der Betroffenen, die sich auf diese Weise das Evangelium erschloß. Sie wäre ohne die Reformation und ihren Rückgriff auf das Evangelium als alleiniger Norm für Theologie und Glauben schwer möglich gewesen“ (55f.). Wie in früheren Veröffentlichungen, so arbeitet er auch hier die Bedeutung des Appells der Bauern an das „göttliche Recht“ heraus, die spätestens mit den „Zwölf Artikeln“ der oberwäbischen Bauern vom März 1525 an die Stelle der Berufung auf das „alte Recht“ trat: „Wo immer man die Artikelbriefe und Korrespondenzen näher ausleuchtet, zeigt sich, daß sich in der kurzen Zeit von Wochen, längstens zwei Monaten, die Figur des Göttlichen Rechts überall durchsetzte und schließlich flächendeckend im ganzen Aufstandsgebiet die legitimatorische Grundlage bildete. Im Wechsel vom Alten Recht zum Göttlichen Recht streiften die Aufständischen mit der Tradition auch alle konkreten Bindungen an ihre Herren ab, denn alles geltende Recht war regional oder territorial in dem Sinne, daß es sich auf den Raum einer Herrschaft bezog. Im Göttlichen Recht liegt auch der kreative Beitrag der Bauern zur Reformation“ (81). Hervorhebung verdient, daß Blickle auch auf die anonyme, wahrscheinlich von Christoph Schappler verfaßte Flugschrift „An die Versammlung gemayner Pawerschaft“ von 1525 eingetht.

Der schmale Band bietet einen ebenso konzisen wie zuverlässigen Überblick zu allen mit der Geschichte des Bauernkriegs zusammenhängenden Fragen und ist vor allem für den Einstieg geeignet. Bisweilen kann man sich ein Schmunzeln nicht verkneifen, z.B. wenn Blickle, durchaus *cum ira*, über den „Bauernjörg“ Georg Truchseß von Waldburg schreibt: „Heute würden sich Städte wie New York, Paris, Hamburg oder Frankfurt einen solchen Mann an der Spitze der Polizei wünschen (...) ein Golo Mann als Biograph hat sich noch nicht gefunden, eine Erika (im Umgang mit großen Männern geübt) würde sich möglicherweise hermeneutisch im Haus Waldburg besser zurechtfinden“ (17). Ähnliche Reaktionen löst neben einer Reihe anderer Textstellen die an die gastronomischen Vorlieben eines zum Zeitpunkt der Abfassung des Manuskripts noch amtierenden Bundeskanzlers an-

knüpfende Bemerkung zu Kurfürst Ludwig V. von der Pfalz aus: „Dieser schönen Pfälzer politischen Kultur verdanken Generalsekretäre, Staatspräsidenten und Premierminister ihre intime Kenntnis des Deidesheimer Hofes, und eine robuste Küche dankt für die unerwartete internationale Beachtung“.

Köln

Harm Kluetting

Gryczan, Uwe: *Der Melanchthonschüler Hermann Wilken (Witekind) und die Neuenrader Kirchenordnung von 1564* (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 17), Bielefeld (Luther-Verlag) 1999, 420 S., kt., ISBN 3-7858-0410-5.

Die bei Martin Brecht in Münster entstandene Dissertation gilt dem aus Neuenrade in der westfälischen Grafschaft Mark stammenden, dort 1522 geborenen Hermann Wilken und der von ihm zusammengestellten Neuenrader Kirchenordnung. Beides, der Mann und die Kirchenordnung, sind der Forschung nicht unbekannt. Für die Biographie Wilkens zu nennen sind A. F. C. Vilmar mit einem Beitrag in der „Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins“ von 1868, Carl Binz mit einem ADB-Artikel von 1898 und Dieter Stievermann mit seiner Neuenrader Stadtgeschichte von 1990 und mit einem Artikel im Bautz'schen „Biographisch-bibliographischen Kirchenlexikon“ von 1992; für die Kirchenordnung ist auf Albrecht Wolters in der „Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins“ von 1865 und auf H. F. Wilhelm Nelle im „Jahrbuch des Vereins für Evangelische Kirchengeschichte der Grafschaft Mark“ von 1900 zu verweisen. Es gelingt Gryczan jedoch mit seiner sehr akribischen Untersuchung, die gesamte Literatur bis hin zu Stievermann hinter sich zu lassen und, im Bereich der Fakten wie der Interpretationen, zu neuen Ergebnissen zu kommen. Man wird daher künftig zum Thema Hermann Wilken nur noch dieses Buch zur Kenntnis nehmen müssen.

Wilken studierte in Frankfurt an der Oder und in Wittenberg, hier u.a. bei Melanchthon. Von diesem wurde er 1552 als Lehrer an die Domschule in Riga empfohlen, deren Rektorat er 1554 übernahm. 1561 immatrikulierte er sich als „honoratus“ in Rostock und 1563 in Heidelberg, wo er Professor der griechischen Sprache in der Artistenfakultät wurde. Es ist bekannt, daß der Tod Kurfürst Friedrichs III. 1576 unter seinem ältesten Sohn und

Nachfolger Ludwig VI. zur Restauration des Luthertums in der Kurpfalz und – 1577/78 – zur Entlassung der reformierten Theologen der Heidelberger Universität führte, die danach in Neustadt an der Haardt (N. an der Weinstraße) unter dem Schutz des Pfalzgrafen Johann Casimir ihre Lehrtätigkeit fortsetzten. Die Artistenfakultät und mit ihr Hermann Wilken waren davon zunächst nicht betroffen. Erst die Verweigerung der Unterschrift unter die Konkordienformel führte 1580 zur Entlassung Wilkens und fünf weiterer Professoren der Artistenfakultät sowie der juristischen und der medizinischen Fakultät. Auch Wilken fand – 1581 – ein Unterkommen am Casimirianum in Neustadt, wo er aber nicht mehr Griechisch lehrte, sondern Mathematik. Als Professor der Mathematik kehrte er 1584, nach dem Tod Ludwigs VI. und dem neuerlichen Umschwung in der Kurpfalz, an die Heidelberger Universität zurück. Wilken, der zeitlebens Professor der Artistenfakultät blieb, starb 1603 in Heidelberg.

1564 war Wilken für kurze Zeit in seine westfälische Heimat zurückgekehrt, wo er als Nichttheologe vom Rat der Stadt Neuenrade – sein Bruder war dort Bürgermeister – mit der Abfassung einer evangelischen Kirchenordnung beauftragt wurde. Diese erschien noch in demselben Jahr in Dortmund im Druck, wurde aber alsbald von Herzog Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg ebenso wie von der Reichsstadt Dortmund verboten. Die ältere Literatur sah, großenteils ohne zureichende Textkenntnis, in Wilkens Neuenrader Kirchenordnung eine Kompilation aus der Rigaer Kirchenordnung von 1530 sowie aus der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1552, der Wolfgangischen pfalz-zweibrückenschen Kirchenordnung von 1557 und der mit dem Heidelberger Katechismus verbundenen kurpfälzischen Kirchenordnung Olevians von 1563. Gryczan weist demgegenüber schlüssig nach, daß Wilken sich an die Rigaer Kirchenordnung – aber in der textlich abweichenden Auflage von 1559! – anlehnte und sich überdies an der Mecklenburgischen Kirchenordnung von 1552 orientierte. „Für die Verwendung der Kirchenordnungen Ottheinrichs und Friedrichs III. finden sich keinerlei Anhaltspunkte“ (310). Hinzu kommt die Verwendung des Wittenberger Klugschen Gesangbuches von 1543, dem Wilken 30 Lieder entnahm, ferner Melancthons „Examen Ordinandorum“. Damit entspreche Wilkens Kirchenordnung „der lutherischen bzw. melancthonischen Tradition“ (362), so daß diese „nicht mehr

als frühes Zeugnis der Entwicklung des reformierten Bekenntnisses in Westfalen“ (363) gedeutet werden könne. Wilken selbst habe sich erst im Laufe der Zeit – lange nach 1564 – „einer gemäßigt reformierten Richtung“ (365) genähert, endgültig wohl erst mit seiner Verweigerung der Unterschrift unter die Konkordienformel.

Die Arbeit überzeugt in ihrem Detailreichtum und in ihrer Quellennähe ebenso wie in ihren Ergebnissen. Als zu pauschal erscheint mir nur die Charakterisierung der Neuenrader Kirchenordnung als „lutherisch bzw. melancthonisch“ (366 u. öfter), weil die Unterschiede zwischen „lutherisch“ und „melancthonisch“ dabei ebenso undeutlich bleiben wie die Beziehung von „melancthonisch“ zu „gemäßigt reformiert“. Doch möchte diese Bemerkung nur als Randbemerkung zu dieser gelungenen Arbeit verstanden werden.

Köln

Harm Kluetting

Dünnwald, Achim: Konfessionsstreit und Verfassungskonflikt. Die Aufnahme der niederländischen Flüchtlinge im Herzogtum Kleve 1566–1585 (= Schriften der Heresbach-Stiftung Kalkar 7), Bielefeld (Verlag für Regionalgeschichte) 1998, 307 S., geh., ISBN 3-89534-260-2.

Seit dem 1971 veranstalteten Gedenken an die Emdener Synode von 1571, zu dem J. F. G. Goeters die Edition der „Akten der Synode der Niederländischen Kirchen zu Emden vom 4.–13. Oktober 1571“ (1971) vorlegte, haben die niederländischen Flüchtlingsgemeinden der zweiten Hälfte des 16. Jh.s immer wieder die Aufmerksamkeit von Kirchen- und Allgemeinhistorikern auf sich gezogen. Zu nennen sind u.a. die Arbeiten von Heinz Schilling, *Niederländische Exulanten im 16. Jh.* (1972), Andrew Pettegree, *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London* (1986), Andrew Pettegree, *Emden and the Dutch Revolt* (1992), Owe Boersma, *Vluchtig voorbeeld. De Nederlandse, Franse en Italiaanse vluchtelingenkerken in London* (1994), Johannes E. Bischoff, *Lexikon deutscher Hugenotten-Orte* (1994), Rainard Eßer, *Niederländische Exulanten im England des 16. und frühen 17. Jh.s* (1996) und das in Deutschland zu wenig bekannte Werk von Philippe Dénis, *Les Églises d'étrangers en Pays rhénans* (1984). Hinzu kommen die immer noch wichtigen älteren Ar-

beiten von *Aart Arnout van Schelven*, *De Nederduitsche vluchtelingenkerken der XVII eeuw in Engeland en Duitsland* (1908), *Johannes Lindeboom*, *Austin Friars. History of the Dutch Reformed Church in London* (1950) und *Robert van Roosbroeck*, *Emigranten. Nederlandse vluchtelingen in Duitsland* (1968).

Diese und eine Reihe weiterer Titel, auch solche in Aufsatzform, zeigen, daß Dünnwald mit seiner bei dem Landeshistoriker Wilhelm Janssen in Bonn entstandenen allgemeinhistorischen Dissertation kein Neuland betritt. Er möchte „die bereits bestehenden Erkenntnisse über den religiösen und ökonomischen Einfluß der Flüchtlinge aus politisch-gesellschaftlicher Perspektive (...) ergänzen und (...) mit der Problematik der Konfessionalisierung in Verbindung (...) bringen“ (12). Auch dieser Ansatz ist – seit Schilling 1972 – nicht mehr neu, doch verspricht D. mit seinem Blick auf die „gesellschaftlichen und im weiteren Sinne politischen Aspekte“ der Anwesenheit der niederländischen Flüchtlinge im Herzogtum Kleve zwischen 1566 und 1585 und auf die Haltung der „verschiedenen ‚Ob-rigkeiten‘, die sich mit dem Flüchtlingsphänomen konfrontiert sahen – die klevischen Städte, den Herzog und die habsburgischen Spanier“ (11) – eine eingehende Studie zu diesen bisher nur eher großflächig untersuchten Erscheinungen. Über Tiefenschärfe hinaus bietet D. aber auch neue Ergebnisse und neue Interpretationen.

Das beginnt schon bei den Zahlenverhältnissen. Während die Forschung bisher allein für Wesel für die Zeit vor 1567 500 bis 1000 Flüchtlinge annahm und für die 1570er Jahre sogar von 7000 bis 8000 Flüchtlingen sprach (so auch noch *Harm Kluiting*, *Obrigkeitfreie reformierte Flüchtlingsgemeinden und obrigkeitliche reformierte Landeskirchen – Zwei Gesichter des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jh.s*, in: *JHKGV* 49, 1998 [tatsächlich 2000]) – „Wesel hätte damit etwa genauso viele Flüchtlinge beherbergt wie Bürger und Eingesessene, was schon mit Blick auf die Versorgungsprobleme (...) fraglich erscheint“ (108) –, kommt D. zu dem Ergebnis, daß die Zahlen deutlich niedriger lagen. Demnach hielten sich in Wesel z.B. „im November 1572 nicht mehr als 20 bis 25 Personen auf, deren Immigration wohl mit dem niederländischen Aufstand in Verbindung stand und die als Flüchtlinge bezeichnet werden können“ (110). Es sei kaum vorstellbar, daß die Gesamtzahl der Flüchtlinge im Herzogtum

Kleve selbst während des Höhepunkts der Flüchtlingswelle mehr als 3000 bis 5000 betrug. „Wieviele Personen insgesamt, sei es längerfristig oder vorübergehend, zwischen 1566/67 und 1585 in das Herzogtum Kleve flüchteten, ist zahlenmäßig nicht zu belegen. Näherungsweise darf man hierfür unter Beachtung der bereits genannten Größenordnungen rund 15000 Personen veranschlagen“ (113).

D. betont – wie vor ihm Schilling 1972 –, daß es auch Wirtschaftsmigranten gab, erwähnt katholische Emigranten (95) und vertritt die Ansicht, wonach „die radikalen Calvinisten (...) unter den Emigranten vielleicht sogar den kleineren Teil aus(machten)“ (94). Doch beschränkt sich seine Studie auf die reformierten Flüchtlinge.

Entscheidend sind seine Ergebnisse für die Zusammenhänge zwischen den Flüchtlingsgemeinden am Niederrhein und den reformierten deutschen Gemeindebildungen dieser Region. „In den klevischen Hauptstädten Emmerich, Rees, Xanten, Kleve und Kalkar, wo es reformierte Gemeinden gab, deren Gründung bisher zumeist wie selbstverständlich den niederländischen Exulanten zugeschrieben wurde, war der gemeindliche Zusammenschluß teilweise, überwiegend oder sogar ausschließlich auf einheimische Kräfte zurückzuführen“ (267f.). Nur Wesel und Goch – in Duisburg ist die Quellenlage unbefriedigend – waren demnach die einzigen reformierten Gemeinden am Niederrhein, „zu deren Gründung die niederländischen Flüchtlinge nicht nur den entscheidenden Impuls gaben, sondern in der sie auch über Jahre hinweg die zahlenmäßig größte Gruppe bildeten“ (152). D. empfiehlt, das Konzept ‚Flüchtlingsgemeinde‘ zu überdenken und die Beteiligung der Einheimischen an der Ausgestaltung des reformierten Kirchenwesens am Niederrhein neu zu bewerten.

Dahinter steht bei D. eine über die bisherige, im wesentlichen an dem Fallbeispiel Wesel orientierte Forschung hinausgehende Differenzierung unter den Städten und Kirchengemeinden. Waren die Flüchtlinge in Wesel über ihre Zugehörigkeit zur Stadtkirche gleichzeitig ein Teil der Stadtgemeinde, so lebten sie in den anderen klevischen Orten in „heimlichen Gemeinden“ außerhalb der städtischen Gesellschaft. Auch konnte nur Wesel, wie sonst allenfalls noch Duisburg, den Flüchtlingen jene Sicherheit bieten, die in den meisten anderen Städten nicht erreichbar war, auch wenn diese zur Integration der Flüchtlinge bereit waren.

Deutlich wird bei D. der Wandel der Exulantenpolitik des klevischen Landesherrn, Herzog Wilhelms des Reichen von Jülich. Die konfessionell unentschiedene, erasmianisch beeinflusste Haltung des Herzogs hatte die Aufnahme der Flüchtlinge ermöglicht. Doch sprengten die Exulanten „den Rahmen des kirchenpolitischen Konzepts, das darauf abgezielt hatte, durch Integration der verschiedenen religiösen Richtungen die substantiellen Glaubensinhalte zu bewahren“ (64). So habe sich der Erasmianismus in seinen politischen Folgen selbst überlebt. Unter dem Eindruck der Bilderstürme in Rees und Xanten Ende 1566 und unter dem Druck der spanischen Regierung im nahen Brüssel wandelte sich die bis dahin die Exulanten begünstigende Position des Herzogs. Diesen Druck gab er an die Städte weiter, bis im November 1572 selbst in Wesel die seit 1566 nach „*Vesalia hospitalis*“ gekommenen Flüchtlinge ausgewiesen wurden. „Je größer der Druck des Herzogs wurde, um so mehr waren die niederländischen Calvinisten vom Wohlwollen ihrer Gaststadt und deren Selbständigkeit

und Wehrhaftigkeit abhängig. Die restriktive Politik des Herzogs hatte vor allem dort Erfolg, wo die städtische Obrigkeit zur Kooperation bereit war“ (196). Dennoch – „der Konfessionalisierungsprozeß, der im Herzogtum Kleve ohnehin mit einiger Verspätung begann, scheiterte an der stabilisierten multikonfessionellen Struktur der Bevölkerung und der fehlenden Durchsetzungskraft landesherrlicher Politik (...). Am Ende der Achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts war aus den vereinigten Herzogtümern ein multikonfessioneller Staat geworden“ (269).

Das Werk ist solide ausgearbeitet und stellt einen gewichtigen Beitrag zur Erforschung der Geschichte der niederländischen reformierten Exulanten dar. Falsch ist die Feststellung, daß Max Webers Calvinismus-Kapitalismus-These von 1905 „allgemeine Anerkennung gefunden“ (101) hat. Ebenso geht die pauschale Vorstellung in die Irre, wonach Calvin für den „Gottesstaat“ eintrat (223). – Das Register ist nicht ganz zuverlässig.

Köln

Harm Kluetting

Neuzeit

Niewöhner, Friedrich/Rädle, Fidel (Hrg.): Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit (= Hildesheimer Forschungen 1), Hildesheim (Olms) 1999, VII + 216 S., geb., ISBN 3-487-11065-2.

Nicht jede in intensivem Gespräch verbrachte Tagung ergibt einen gelungenen Tagungsband, eine Anzahl interessanter Einzelbeiträge garantiert nicht unbedingt ein rundes Buch. Das gilt auch für den vorliegenden Band über das Thema „Konversionen“, der auf eine Hildesheimer Tagung im Jahr 1996 zurückgeht. Der formale Begriff des Glaubenswechsels soll hier Ereignisse aus einem Zeitraum von fast 600 Jahren zusammenbinden; er soll Beiträge über Hildesheim mit solchen über Schottland oder Amsterdam kompatibel machen, Ausführungen zur philosophisch-geschichtlichen Stellung des mehrfachen Konvertiten Simon Simonius (1532–1602) mit Beiträgen zum Wechsel vom Judentum zum Christentum.

Den Herausgebern war, wie *Fidel Rädles* kurze Einleitung zeigt, wohl bewußt, daß hieraus keine wirkliche Einheit geworden ist. Eben weil hier religionsethnologische

und –soziologische Perspektiven wenigstens angedeutet werden, spürt man ihr Fehlen an anderer Stelle um so mehr.

Das betrifft auch den gelegentlich sehr sorglosen Umgang mit der Problematik von Konversionsberichten als historischen Quellen, insbesondere in dem Beitrag von *Johannes Schilling*. Er untersucht Klosteraustritte in der frühen Neuzeit. Dabei beobachtet er auch eine eigene Gattung von Rechtfertigungsschriften für den Klosteraustritt (50), enthebt sich aber jeder methodisch gebotenen Distanz zu solchen Berichten durch die locker vorgetragene Formulierung: „Wenn man den Betroffenen Glauben schenken kann“ (51). Das kann man eben nicht immer, und als Historiker sollte man es auch nicht allzu schnell tun. Solch unkritischer Umgang mit den Konversionsberichten wird dadurch fatal, daß er im Zusammenhang von Schillings hier vorgetragener Deutung der frühen Reformation zu einer sehr schroffen Gegenüberstellung des Neuen, Positiven zum Alten, Negativen führt. Diese ist für Konversionsberichte typisch, für historische Prozesse weniger.

Fidel Rädle selbst freilich geht in seiner

Darlegung über den Bericht des einstigen Juden und späteren Prämonstratensers Herrmann von seiner Taufe 1128/9 sehr wohl auf die besondere Problematik solcher Konversionsberichte ein und deutet als Frage an, was *Heribert Smolinsky* in seinem Beitrag über jüdische Konversionen zum Christentum im konfessionellen Zeitalter ausführlich darlegt und begründet, daß nämlich mindestens ein Zweck der Konversionsberichte ehemaliger Juden die „Profilierung als überzeugte neue Christen“ war (167).

Einen interessanten Gegenakzent hierzu setzt *Ute Mennecke-Haustein* mit einer auf ihrer Habilitationsschrift fußenden kleinen Studie über Friedrich Staphylus; dieser hat seinen Rückweg zur katholischen Kirche gerade nicht nach dem Muster plötzlicher *conversio* beschrieben, sondern die Kontinuität seiner Überzeugungen betont. Hermeneutisch gewagt scheint freilich die Folgerung, gerade die Tatsache, daß Staphylus seine Konversion nicht plakativ herausstreiche, spreche für deren Authentizität (84). Eine solche hermeneutische Regel benutzt dann doch wieder zur biographischen Beschreibung das Muster der *conversio*, das als autobiographisches Konzept höchst problematisch scheint. Gerade die von Mennecke-Haustein herausgearbeitete Allmählichkeit des Wandels bei Staphylus würde eher ein Deutungsmodell in dem Sinne nahelegen, daß das konfessionelle Zeitalter mit der Einschränkung theologischer Varianz in allen Konfessionen einzelnen theologischen Gedanken vermehrt einen grundsätzlichen, über die Religionszugehörigkeit entscheidenden Charakter gab und damit dazu beitrug, Religionszugehörigkeit für das Individuum disponibel zu machen.

Solche Beobachtungen könnten sich dann mit denen von *Dieter Breuer* ergänzen, der gezielt nicht Konversionsberichte, sondern literarische Werke, die der Verarbeitung von Konversion entspringen, untersucht. Im Vergleich zu Angelus Silesius macht er dabei an Grimmelshausen deutlich, daß in solcher Literatur Konversion geradezu einen „neuen Typus individueller Frömmigkeit“ prägt (69); in dieselbe Richtung hoher Bedeutung der Konversionsfrage für die Entwicklung hin zur Moderne weist auch der Beitrag von Friedrich Niewöhner. Mit Freude an Überspitzung erklärt er den vom Christentum zum Judentum seiner Vorfahren übergetretenen Uriel da Costa (1583/4–1640) mit seiner Deutung der noachitischen Religion als der ursprünglichen, ver-

nunftgemäßen natürlichen Religion zum ersten Repräsentanten der europäischen Aufklärung.

Der Band enthält noch manch andere schöne Einzelstudie, etwa den Versuch *Richard Schenks*, Grossetestes Deutung des Judentums aus dem Korsett immanent-scholastischer Interpretationen zu befreien und in einen realhistorischen Kontext hineinzusetzen. Doch ändert dies nichts daran, daß für Versuche einer stringenter Annäherung an das Phänomen „Konversion“ wohl doch etwas engere Rahmensetzungen im Blick auf die Methodik oder die historisch-geographische Eingrenzung fruchtbar wären. Gewiß können auch Tagungen mit etwas breiterer Streuung für die Teilnehmenden eben in der Disparität des Gesprächs anregend sein. Ob solche auseinanderdriftenden Beiträge aber zwischen zwei Buchdeckel gepreßt werden müssen, bleibt doch zu fragen. Eine neue Buchreihe mit einem solchen Band zu eröffnen, ist jedenfalls kein guter Einfall.

Jena

Volker Leppin

Sommer, Wolfgang: Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 74), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, 317 S., geb., ISBN 3-525-55182-7.

„Die lutherische Orthodoxie – noch immer wird dieser Begriff mit toter Gelehrsamkeit und rechthaberischer Polemik in Zusammenhang gebracht, obwohl in der Forschung dieses von der Geschichtsschreibung Gottfried Arnolds (um 1700!) gezeichnete Bild längst als langlebiges Mißverständnis herausgestellt wurde“ (5). Wolfgang Sommer, Kirchenhistoriker an der Augustana-Hochschule in Neundettelsau, kann diesen Satz im Vorwort dieser zu seinem 60. Geburtstag erschienenen Aufsatzsammlung schreiben, hat er doch selbst nicht unwesentlich zu dieser Forschung beigetragen. Davon zeugen die hier vereinigten Beiträge, von denen die beiden ältesten, „Die Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche bzw. Regimente Gottes in Luthers Auslegung des 101. Psalmes“ (11–53) und „Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Das Verständnis der Obrigkeit in Predigten der Hofprediger Justus Gesenius und Michael Walther“ (91–110), von 1980 stammen – der erste ein Kapitel aus Sommers Buch

„Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie“ (1980), der zweite ein Aufsatz aus „Pietismus und Neuzeit“. Die Abhandlung „Johann Arndt und Joachim Lütkemann – Zwei Klassiker der lutherischen Erbauungsliteratur“ (263–285) erschien zuerst 1986 im „Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte“. Die anderen Aufsätze – der mit einem Orts- und einem Personenregister ausgestattete Band umfaßt insgesamt 13 – wurden zwischen 1991 und 1998 veröffentlicht oder blieben bisher ungedruckt. Letzteres trifft zu für „Die Friedenspredigten Johann Michael Dilherrns beim Friedensfest in Nürnberg 1650“ (137–154), „Gottes Odem in der Schöpfung. Zum Bild der Natur bei Johann Arndt und Jakob Böhme“ (206–226) und „Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Rückblick und Ausblick auf die Diskussion in der gegenwärtigen Forschung“ (286–307).

Greift man die vier um Johann Arndt kreisenden Aufsätze heraus, so kann man die Erstveröffentlichung von „Gottes Odem in der Schöpfung“ nur als Glücksfall bezeichnen. Arndts „Vier Bücher vom wahren Christentum“ von 1610 entsprechen ja, was man auch bisher schon wußte, vier Offenbarungsweisen Gottes gegenüber den Menschen. Das vierte Buch ist der „Liber naturae oder das Buch der Natur“. Hier will nach Arndt die Natur den Menschen überzeugen, was er Gott und seinem Nächsten schuldet, wie auch „das große Weltbuch der Natur (...) von dem Schöpfer (zeuget) und zu ihm führt“ (Arndt bei Sommer 207). Das vierte Buch wurde jedoch, wie Johannes Wallmann formuliert, in der Arndt-Rezeption des „späteren Pietismus (...) als unwesentlich beiseite gelassen“ (Der Pietismus, 1990, 18), was auch Folgen für das Interesse der Forschung hatte. Sommer zeigt nun, daß der „Liber naturae“ zentral zur Komposition des Gesamtwerkes gehört und arbeitet vor allem Arndts „klare Position zugunsten der paracelsischen Naturphilosophie“ (209) heraus, auch kommt er zu dem Ergebnis, daß Paracelsus Arndt bei der Abfassung des vierten Buches als Vorlage diente. Gott handelt bei Arndt, für die Menschen sichtbar, nicht nur in Christus, sondern auch durch die Zeichen der Natur. „Die Erlösung des Menschen von seiner Sünde des Abfalls von Gott steht im engsten Zusammenhang der Wiederherstellung der ganzen göttlichen Schöp-

fungsordnung“ (210f.). Hierher gehört auch die Arndtsche Vorstellung vom Leiden der Kreatur als Folge der Schuld der Menschen: „Je größere Sünde der Menschen: je mehr die Creaturen leiden, und sich ängsten“ (Arndt bei Sommer 215). Aber Gott hat nicht nur seine Zeichensprache in dem großen Weltbuch der Natur verborgen; vielmehr können die *signa* Gottes in der Natur „nur mit geisterfüllten Augen wahrgenommen werden“ (214). Sommer weist auf Verbindungslinien zwischen Arndts Naturbild und der späteren Physikotheologie hin und fragt nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Naturauffassung Arndts und Jakob Böhmes. Die Gemeinsamkeiten sieht er im „Geist des Paracelsismus“ (218), die Unterschiede im Gegensatz der Harmonievorstellung Arndts und der Disharmonievorstellung bei Böhme, für den innerhalb der Schöpfung der Kampf widerstrebender Kräfte ausgetragen wurde. Während Böhme in der Beobachtung des Firmaments der Ferne Gottes gewahr wurde, gewann Arndt gerade dadurch Gewißheit des Glaubens an die Ewigkeit und der Allgegenwart Gottes. Wenn tatsächlich aber auch bei Arndt in der Schöpfung Disharmonie herrscht, so nur als Folge der menschlichen Sünde: „Arndts immer wiederholte Klage über das gottlose Leben der Christen und die Auswirkung dieser menschlichen Unbußfertigkeit auf die ganze Schöpfung in Form von Naturkatastrophen zeigt seine anthropozentrische Denkstruktur, die den Menschen als Spiegelbild Gottes, seinen Fall und seine Wiedergeburt mit der Wiederherstellung des Schöpfungskosmos in Zusammenhang sieht“ (225).

In seinem Aufsatz „Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendenten in Braunschweig-Lüneburg“ (227–238), zuerst erschienen in dem von Hans-Christoph Rublack herausgegebenen Tagungsband „Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland“ (1992), fragt Sommer nach „Ansatz und Profil der Theologie Johann Arndts“ (228). Er geht auf die unter Arndt zustandegekommene Lüneburger Kirchenordnung von 1619 und auf die darin sichtbar werdende Obrigkeitsauffassung ein: „Die Arndtsche Frömmigkeit ist in ihrem Ansatz ‚kirchliche‘ Frömmigkeit! Für diese Frömmigkeit bilden die äußeren kirchlichen Rahmenbedingungen keineswegs nur eine letztlich unwesentliche Hülle für die eigentlich inneren Intentionen, wie im Spiritualismus, sondern sind unverzichtbar für die Gestaltung eines christlichen Gemeinwesens.“

Allerdings ist die Institution Kirche im Sinne Arndts wesentlich auf eine christliche Obrigkeit angewiesen“ (235). Die „wahre Kirche“ verflüchtigt sich zwar nicht in eine „reine Geistkirche“, muß aber doch von allem weltlich-äußeren Wesen Abstand nehmen. Während die weltliche Obrigkeit für die Ordnungen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens zuständig ist, obliegt dem Predigtamt die „unsichtbare Innenseite des gottesfürchtigen Lebens“ (238). Sommer bemerkt hier charakteristische Unterschiede gegenüber Luthers Obrigkeitsauffassung, resümiert aber: „Arndt gehört nicht an den Rand, sondern mitten hinein in das Luthertum des 17. Jh.s“ (237), und fährt – im Kontext der Tagung, auf der dieser Beitrag vorgetragen wurde, und der vorangegangenen Tagung von Heinz Schilling zur reformierten Konfessionalisierung (1986) – fort: „Wenn sinnvollerweise von reformierter und lutherischer Konfessionalisierung gesprochen werden soll, dann wird die sog. Reformation des Lebens auf der Grundlage der Reformation der Lehre nicht konfessionsspezifisch in eine mehr aktiv-reformierte bzw. passiv-innerlich-lutherische aufzuspalten sein“ (237). Der Rezensent kann dem nur zustimmen.

In dem zuerst 1998 im Tagungsband „Pietas in der lutherischen Orthodoxie“ (hg. von Udo Sträter) erschienenen Beitrag „Johann Sauberts Eintreten für Johann Arndt im Dienst einer Erneuerung der Frömmigkeit“ (239–262) geht es u.a. um die Verteidigung Arndts gegen den Weigelianismus-Vorwurf durch den Nürnberger Theologen. „Daß sich das kirchenkritische Schwärmertum ebenfalls auf die Schriften Arndts bezieht, ließ ihn [Saubert] nicht argwöhnisch nach den womöglich heterodoxen Ursprüngen einer solchen Wirkung fragen wie bei den orthodox-lutherischen Gegnern Arndts“ (261), auch wenn Saubert sich der damit verbundenen Gefahren bewußt war. Von über Saubert hinausgehender allgemeiner Bedeutung ist Sommers Feststellung: „Es ist in der bisherigen Arndtforschung m.E. zu wenig deutlich herausgestellt worden, daß alle auch noch so scharfsichtige theologische Kritik an Arndt hauptsächlich aus der Sorge erwachsen ist, daß sich der Spiritualismus eines Paracelsus, Weigel oder Schwenckfeld weiter verbreiten könnte, also apotheotischer Natur ist“ (248).

In dem schon genannten Aufsatz „Johann Arndt und Joachim Lütkekmann – zwei Klassiker der lutherischen Erbauungsliteratur“ (263–285) kommt Sommer

für Lütkekmann anhand seines Erbauungsbuches „Der Vorgeschemack göttlicher Güte“ von 1653 zu dem Ergebnis, für den Rostocker Professor und späteren Generalsuperintendenten in Wolfenbüttel von „innerer Verlebendigung der eschatologischen Erwartung“ (279) und „beginnender Verwirklichung des neuen göttlichen Seins im Glaubensleben der Christen“ (279) zu sprechen, aber auch von Lütkekmanns Abgrenzung gegenüber spiritualistischen Auffassungen, die dem äußeren Wort der Heiligen Schrift keine wesentliche Bedeutung für die christliche Glaubenserfahrung zumaß. Hingegen sei zwar auch für Arndt „nicht Jenseitsfrömmigkeit, sondern individuell-verinnerlichte Diesseitsfrömmigkeit“ (276) charakteristisch, doch sei bei ihm letztlich nicht das Verhalten in der vergehenden Welt Zielpunkt seiner Reflexion, sondern die „Darstellung und Verwirklichung des neuen geschenkten göttlichen Seins in einem Dasein, das der irdischen Welt durch die ‚Tötung des Fleisches‘ bereits innerlich abgestorben ist“ (276).

Man legt den Band bereichert um manche Erkenntnisse über die „Frömmigkeits- und Reformbewegungen im orthodoxen Luthertum“ (J. Wallmann) aus der Hand und sieht die Aussage Martin Brechts bestätigt, wonach sich in den ersten sechs oder sieben Jahrzehnten des 17. Jh.s „lutherisches Kirchtum sowie orthodoxe Theologie und die neue Frömmigkeit samt ihren Reformbestrebungen gegenseitig durchdrungen haben“ (Gesch. des Pietismus I, 1993, 167).

Köln

Harm Klüeting

Ehmer, Hermann: Johann Friedrich Flattich. Der Schwäbische Salomo. Eine Biographie (= calwer taschenbibliothek 65), Stuttgart (Calwer Verlag) 1997, 164 S., geb., ISBN 3-7668-35-38-6.

Flattich (1713–1797) war ein bedeutender Pfarrer und Pädagoge in Württemberg. Der Verfasser (Vf.), der gemeinsam mit Christoph Duncker auch Flattichs Briefe herausgegeben (Stuttgart 1997) hat, will mit seiner Biographie, die sich an Veröffentlichungen früherer Autoren anschließt, „auf wissenschaftlicher Grundlage ein jedem Interessierten zugängliches Bild von Flattich vermitteln“ (8). Der Untertitel des Buches, „Der schwäbische Salomo“, ist durch den Liederdichter Albert Knapp inspiriert, der Flattich als „einen in das Gewand eines Dorfpfarrers verkleide-

ten neutestamentlichen Salomo" bezeichnet hat (ebd.). Die Metamorphose vom neutestamentlichen zum schwäbischen Salomo trägt der Zeit und Umwelt Rechnung, in der jener bibeltreue Mann „seine eigene Erfahrung überdacht und weitergegeben hat“ (ebd.).

Die Fixpunkte dieser Biographie sind in chronologischer Abfolge die als Überschriften genannten Stätten von Flattichs Leben: „Beiheingen“ (9ff.: Herkunft), „In den Klöstern“ (17ff.: Ausbildung), „Hoheneck“ (32ff.: Vikariat), „Hohenasperg“ (39ff.: Garnisonsprediger), „Metterzimmern“ (43ff.: Pfarramt) und „Münchingen“ (57ff.: Pfarramt). Die einzelnen Aspekte von Flattichs Wirken werden im Anschluß an diese lokalen Orientierungen behandelt. Mit Metterzimmern verbindet Vf. den Abschnitt „Vom Hausen“ (d.h. Haushalten, 52ff.). Auf den Münchingen gewidmeten Teil folgen mehrere Stücke mit sachbezogener Thematik: „Das Pfarramt“ (67ff.), „Flattich und der Pietismus“ (81ff.), „Flattichs Familie“ (89ff.), „Das Pfarrhaus“ (100ff.), „Die Information“ (d.h. Unterrichtung, 106ff.) und „Flattichs Theologie“ (123ff.). Dann kehrt Vf. zum biographischen Gesichtspunkt im engeren Sinne mit dem Abschnitt „Der alte Flattich“ zurück (130ff.). Den Charakter einer abschließenden Würdigung hat der letzte Teil: „Flattichs Bedeutung und Nachwirkung“ (136ff.). Die Gliederungsüberschriften stellen eine lockere Aneinanderreihung dar und sind in ihrem Verhältnis zueinander nicht näher bezeichnet. Dem darstellenden Teil folgt ein Komplex von verschiedenen informativen Zusammenstellungen: „Quellen und Literatur“ (151ff.), „Zeittafel“ (155ff.), „Maße und Münzen“ (157ff.), „Anmerkungen“ (158 ff.), „Stammtafel Flattichs“ (160) und „Bildnachweis“ (164). Der Aufbau des Buches gleicht eher einer hübschen Perlenkette als einem Bauwerk von strenger Architektur. Dies entspricht auch der Zielsetzung des Autors, „jedem Interessierten“ mit diesem Büchlein zu dienen. Von großer Vielfalt und zahlreich sind die beigegebenen Bilder. Sie zeigen Landschaften, Gebäude, Ornamente, Gedenktafeln, Personen, Titelseiten von Büchern und dergleichen. Es entsteht auch vor dem Auge ein lebendiges Bild von Flattichs Lebenswelt. Gern wird sich der Leser immer wieder in der Zeittafel über die chronologischen Daten orientieren, deren Art die Verwendung verschiedener Drucktypen sofort erkennen läßt: Kursive für Zeitangaben zur politischen Geschichte und Kirchengeschichte, Fettdruck für

die Flattich unmittelbar betreffenden Angaben und Normaldruck für andere Personendaten. Die Quellen- und Literaturverzeichnis bietet zunächst allgemeine Hinweise, darauf, zu den einzelnen Kapiteln, spezielle. Was die Quellen betrifft, so wird viel archivalisches Material aus verschiedenen Ortsakten ausgewertet. Vf. sitzt dank seines Berufes buchstäblich an der Quelle. Der Wissenschafter erfährt durch dieses Buch eine Fülle neuer Informationen und wird in den Stand gesetzt, Fährten nachzugehen, die ihn besonders interessieren. Denn die bisher bekannteste und auch beliebteste Biographie über Flattich, das in fünfter Auflage 1873 erschienene Werk von Karl Friedrich Ledderhose, „ist im wesentlichen eine Sammlung von Anekdoten“ (7), und wie es um die historische Zuverlässigkeit von Anekdoten steht, ist allgemein bekannt.

Über Flattichs Lebensweg, der in die Regierungszeit der württembergischen Herzöge Eberhard Ludwig (1693–1733), Karl Alexander (1733–1737), Karl Eugen (1737–1744, 1744–1793), Ludwig Eugen (1793–1795) und Friedrich Eugen (1795–1797) fällt, ist in aller Kürze folgendes zu sagen: Er wurde am 3. Okt. in Beiheingen als Sohn des Amtmanns Johann Wilhelm Flattich und der Maria Veronika, geb. Kapff, geboren, trat 1729 in die niedere Klosterschule Denkendorf ein, wurde 1731 in die höhere Klosterschule Maulbronn versetzt, 1733 als Stiftsangehöriger an der Universität Tübingen immatrikuliert, legte hier im selben Jahr das Bakkalaureatsexamen ab, wurde 1735 Magister artium, bestand 1737 das Konsistoralexamen, kam im selben Jahr als Vikar nach Hoheneck, wurde 1742 Garnisonsprediger auf dem Hohenasperg, heiratete 1742 Christiana Margaretha Groß, bezog 1747 die Pfarrstelle in Metterzimmern, kam 1760 auf das Pfarramt in Münchingen und ist dort am 1. Juni 1797 gestorben.

Wenigstens einige Kostproben von dem reichen Inhalt dieses schmalen Bändchens seien hier gegeben. Wie glücklich die Formulierung des Untertitels ist, „Der schwäbische Salomo“, bemerkt der Leser, dem der Volksstamm der Schwaben nicht gänzlich fremd ist, auf Schritt und Tritt. Die Grundhaltung des geistigen Lebens ist ein mildes Luthertum, geprägt durch den Pietismus Bengels und Oetingers und verbunden mit Elementen der Aufklärung. Diese Traditionen vereinigen sich bei Flattich zu einer biblisch fundierten Frömmigkeit, die ein umfassender pädagogischer Eros kennzeichnet. Erziehung zum ebenso christlichen wie vernünftigen Le-

ben war Flattichs Hauptanliegen. In Metterzimmern, einer armen Gemeinde, beschäftigte er sich mit den Grundsätzen des Haushaltens (52). Daß dazu die Rechenkunst nützlich sei, war ihm durch Christian Wolffs „Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften“ (Halle 1910) bekannt. In Metterzimmern kamen eigene Beobachtungen hinzu. Zum rechten Haushalten gehöre das wohlbedachte Erwerben und Sparen. Vor allem Sparen falle vielen schwer. Manche würden in der Woche härteste Arbeit auf sich nehmen, nur um am Sonntag nicht auf den Besuch des Wirtshauses verzichten zu müssen (vgl. 54 f.). „Die Mangelgesellschaft des 18. Jahrhunderts bot nach Flattichs Erkenntnis also nur die einzige Möglichkeit des Überlebens: die Sparsamkeit“ (54). In seinem Pfarrhaus in Münchingen ließ Flattich einen Trakt für seine Schüler anbauen (vgl. 102). Das Unterrichten, womit er schon als Tübinger Student begonnen hatte, war seine „Leidenschaft“ (vgl. 106). Mehrere hundert junge Leute hat er im Laufe seines Lebens ausgebildet. Sehr verschieden waren seine Schüler nach Herkunft, Alter und Berufszielen. Seine Unterrichtsmethode verglich er mit einer Leiter, über die man, Sprosse für Sprosse, leichter als durch mühseliges Klettern einen Baum ersteigen könne (vgl. 111). Er ließ seine Schüler nach Vorlagen, die er selbst angefertigt hatte, die Ergebnisse ihres Nachdenkens in schriftlicher Form niederlegen (ebd.). Flattich war stets darauf bedacht, die Pflichten des Pfarramtes nicht durch die pädagogische Tätigkeit zu vernachlässigen. „Ich befehle mich daher, wie ich mein Pfarramt und meine Information so combinieren möchte, daß eines dem andern nicht zuwider, sondern vielmehr beförderlich seyn möchte, daher ich mich nicht auf die Gelehrsamkeit, sondern auf eine praktische Erkänntnuß und Erfahrung legte und an dem Lauf Christi diese 3 Stück zu Herzen nahm: *Perfice te ipsum; communica te aliis; sacrifica te propter alios* [Vervollkomme dich selbst, teile dich anderen mit, opere dich für andere auf!]“ (110).

In dem Abschnitt über „Flattichs Theologie“ (123ff.) bemüht sich VI., „einige Grundlinien“ aufzuzeigen (123). Insgesamt gelte, „daß Flattich nach der Art und Weise seines theologischen Denkens im württembergischen Pietismus seinen Platz hat, wenn auch in einer größeren Nähe zu Oetinger als zu Bengel“ (124). Mit Oetinger teilt Flattich die Methode, „von der Naturbetrachtung [...] ohne weiteres“ zu „theologische[n] Gedankengänge[n]“

überzugehen (126). Vorausgesetzt werde von beiden Theologen die „Einheit von biblischem Glauben und den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft“ (ebd.). Flattich sei „in einer höchst eigenartigen Weise als Biblizist und Empiriker zugleich Pietist und Aufklärer“ (129).

Tübingen

Siegfried Raeder

Ehmer, Hermann / Duncker, Christoph (Hrsg.): Johann Friedrich Flattich. Briefe (= Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, hg. v. Martin Brecht und Hermann Ehmer. Band 15), Stuttgart (Calwer Verlag) 1997, XXIX, 305 S., geb., ISBN 3-7668-3513-0.

Johann Friedrich Flattich (1713–1797) ist einer der bekanntesten Pfarrer Württembergs. Das Interesse an seinem Leben und Wirken ist bis heute lebendig, obwohl er keine größeren Werke hinterlassen hat, sondern nur eine Anzahl von Aufsätzen vorwiegend pädagogischen Inhalts. Durch die vorliegende Ausgabe werden „sämtliche Briefe von Flattichs Hand, die ermittelt werden konnten, erstmals im Druck vorgelegt“ (S. VII). Christoph Duncker hat die an Wilhelm Friedrich Trautwein gerichteten Briefe, Hermann Ehmer die restlichen transkribiert sowie die Einleitung und die Anmerkungen verfaßt.

Die Edition ist folgendermaßen gestaltet: Einleitung (S. IX ff.), Verzeichnisse der Quellen (S. XXV f.), der Literatur (S. XXVII f.) und der Abkürzungen (S. XXIX). Es folgt das Corpus der Briefe (I ff.) und ein Register (289 ff.) der Personen, Orte, Sachbetreffende, Bibelstellen und Sprichwörter.

Der Einleitungsteil beginnt mit einer kurzen Beschreibung von Flattichs Leben (S. IX ff.), das Hermann Ehmer ausführlicher in seiner Biographie behandelt hat (Johann Friedrich Flattich. Der schwäbische Salomo. Eine Biographie, Stuttgart 1997). Sodann wird der Leser kurz über die Familie (S. XII f.) und das theologische Denken Flattichs (S. XIII ff.) informiert. Es sei eine auf die Praxis ausgerichtete Theologie, die kein System darstelle. Zwei Faktoren seien bestimmend: ein „schlichter und unmittelbarer Biblizismus“ (S. XIII) und der „Gebrauch der Vernunft“ (S. XIV). Vom biblischen Kanon seien Flattich besonders die „Lehrbücher des Alten und Neuen Testaments“ wichtig gewesen (S. XIII). Im Vernunftgebrauch erweise er sich, methodisch geschult durch die „Mathesis“, die mit Zahl und Maß um-

gehende Naturwissenschaft, als „aufgeklärter Empiriker“ (S. XIV). Beide Faktoren, Biblizismus und rationaler Empirismus, fänden ihre tiefere Einheit in einer „emblematischen Theologie“ (S. XIV). In seiner Biographie Flattichs hat Ehmer den Begriff Emblematik genauer erklärt: „Die Emblematik ist als Kunstform in der Zeit der Renaissance zur Blüte gelangt und seitdem wirksam gewesen. Auf die Theologie angewendet bedeutet sie, daß nicht nur das Wort der Bibel, sondern in gleicher Weise auch Vorgänge und Verhältnisse in der Natur und im menschlichen Leben – als Embleme oder Sinnbilder richtig verstanden – in den Fragen des Glaubens und Lebens ohne großes Nachsinnen Licht geben können, wie an mannigfachen Beispielen bei Flattich, etwa hinsichtlich der Fragen des Hausens oder der Information“, d.h. des Unterrichts, „zu sehen ist“ (127).

Als ein Beispiel aus der inhaltsreichen Briefsammlung sei das an Christian Adam Dann gerichtete Schreiben vom 30. Dezember 1781 angeführt (Nr. 381, S. 116–118). Der Adressat war damals als Magister und Theologiestudent Angehöriger des Tübinger Stifts. 13 von Flattich an ihn verfaßte Briefe sind erhalten. Der erste ist datiert vom 30. 12. 1871, der letzte vom 1. 3. 1789. Die Einleitung der Edition enthält eine kurze Beschreibung von Danns Leben (S. XX f.). Er wurde 1758 in Tübingen geboren, 1775 an der dortigen Universität immatrikuliert, war nach dem 1782 abgelegten ersten Examen Vikar an der Bebenhäuser Klosterschule, wurde 1785 Repetent am Tübinger Stift, Diakonus, d.h. Hilfsprediger, 1793 in Göppingen und 1794 in Stuttgart an der Leonhardskirche, kam 1800 an die Hospitalkirche, erregte durch eine strenge Leichenrede Anstoß bei den Hofkreisen, wurde aufs Land 1812 nach Öschingen und 1814 nach Mössingen versetzt, kehrte aber 1824 nach Stuttgart zurück, wo er bis zu seinem Tode 1837 als Pfarrer an der Leonhardskirche wirkte. Er gehörte zu den bedeutendsten württembergischen Pfarrern seiner Zeit.

Flattichs Brief vom 30. 12. 1781 nimmt Bezug auf zwei Fragen des damaligen Studenten Dann. Die erste Frage lautete, ob Dann sich bei ehemaligen Vorgesetzten schriftlich entschuldigen solle, weil er sich, als er noch Klosterschüler war, gegen sie in Worten vergangen habe. Flattich rät davon ab, und zwar aus doppeltem Grunde: Zum einen habe Dann durch sein unüberlegtes Reden jenen Vorgesetzten keinen Schaden zugefügt; zum anderen sei

eine schriftliche Entschuldigung eine schwerwiegende Sache. Er solle doch warten, ob sich vielleicht einmal eine Gelegenheit ergebe, seine Reue über die frühere Verfehlung mündlich zu bezeugen. Flattich findet es anerkennenswert, daß Dann Schmerz über ein schon länger zurückliegendes falsches Verhalten empfindet, und nimmt dies zum Anlaß, von einem „seit einigen Jahren“ bekehrten Vater zu erzählen, der vergeblich mit aller Strenge seinen hartnäckig boshaften siebenjährigen Sohn zu bessern versuchte. Erst als der Vater seiner eigenen Jugendsünden gedacht und sie bereut habe, sei sein Kind ohne Anwendung von Strafen gehorsam geworden.

Die zweite Frage betrifft einen wesentlichen Punkt des landesherrlichen Kirchenregiments: „die Verbindung des weltlichen Ammts mit dem geistlichen Ammt“ (117). Flattich antwortet, die Geistlichen hätten zwar nicht wie die „gemeinen Leute“ Frondienste, Hilfe bei der Jagd und Steuern zu leisten, müßten dafür aber als Untertanen der Obrigkeit andere Aufgaben erfüllen, nämlich bestimmte Untersuchungen vornehmen, die Tauf-, Toten- und Ehebücher führen, für Kirchen- und Schulgebäude sorgen, das Bettelwesen beaufsichtigen usw. Dies alles seien mit dem geistlichen Amt verbundene weltliche Aufgaben, mit denen sich aber die Pfarrer nicht übermäßig belasten sollten. Dass zuweilen dennoch der Geistliche in Dingen Hilfe leisten muß, in denen die weltlichen Behörden versagen, weiß Flattich aus eigener Erfahrung. Als Pfarrer in Metterzimmern hätten sich die weltlichen Beamten unfähig erwiesen, die Leute zu einem vernünftigen Haushalten zu erziehen. Schließlich habe Flattich sich selbst der Not angenommen und den Menschen unter Berücksichtigung ihrer besonderen Lebensverhältnisse seinen Rat erteilt. Das sei aber keineswegs einfach. Denn „die Specialia [...] und die Practica sind schwerer zu lernen als die Generalia und Theoretica“ (118).

Die Briefe Flattichs sind neben der Beschreibung seines Lebens durch Ehmer eine sehr ergiebige Quelle zur Erforschung der kirchlichen und gesellschaftlichen Zustände des 18. Jh.s im Herzogtum Württemberg. Die biedere „Häuslichkeit“, die damals das Leben in ganz Deutschland prägte, tritt hier konkret und exemplarisch in Erscheinung.

Tübingen

Siegfried Raeder

Die Kongregationen in der Schweiz, 16.–18. Jahrhundert. Bearbeitet von *Maria Immaculata Auer, Gianfranco Barbieri* u.a. Redigiert von *Patrick Braun* (= *Helvetia Sacra* Abt. VIII Band 1), Basel – Frankfurt am Main (Verlag Helbing & Lichtenhahn) 1994, 517 S., Ln. geb., ISBN 3-7190-1367-7.

Die Kongregationen in der Schweiz, 19. und 20. Jahrhundert. Bearbeitet von *Yvon Beaudoin, Daniela Belletati* u.a. Redigiert von *Patrick Braun* (= *Helvetia Sacra* Abt. VIII Band 2), Basel (Schwabe & Co AG Verlag) 1998, 780 S., Ln. geb., ISBN 3-7965-1225-9.

Der Begriff „Kongregation“ (*congregatio* = Vereinigung) hat im kirchenrechtlichen Sinn eine mehrfache Bedeutung: Da gibt es 1. die (gegenwärtig 9) Kardinal-Kongregationen der Römischen Kurie, eine Art päpstlicher Fachministerien zur Verwaltung der katholischen Kirche, 2. den Zusammenschluss mehrerer rechtlich selbständiger Klöster (Abteien) der alten Mönchs- oder Chorherren-Orden unter einen Oberen bei gleicher Regelobservanz (z.B. die Kongregationen der Benediktiner oder der Augustiner-Chorherren), 3. dem religiösen Leben dienende, meist für Laien eingerichtete fromme Vereinigungen (z.B. die jesuitischen Marianischen Kongregationen) und 4. die seit dem ausgehenden 16. Jh. entstandenen religiösen Männer- und Frauengemeinschaften, deren Mitglieder im Sinne ihrer besonderen missionarischen, caritativen, erzieherischen Aufgaben – im Unterschied zu den „feierlichen“ Gelübden der alten Orden – nur „einfache“ (zeitliche oder ewige) Gelübde ablegten (oder nur ein Versprechen gaben) und auf Chordienst und strenge Klausur verzichteten. Diesen letzteren, neuzeitlichen religiösen Gemeinschaften mit oder ohne Gelübde, soweit sie in der heutigen Schweiz gegründet worden sind oder (von Spanien, Frankreich, Italien und Deutschland aus) sich niedergelassen haben, sind die beiden vorliegenden Bände gewidmet.

Nun haben sich seit dem endenden 16. Jh. in der Schweizerischen Eidgenossenschaft etwa 210 Kongregationen dieser Art niedergelassen. Doch werden entsprechend der Zielsetzung der *Helvetia Sacra* nur jene Gemeinschaften behandelt, die vor der Bundesverfassung von 1874 in der Schweiz gegründet worden oder in Erscheinung getreten sind, das sind knapp ein Viertel der insgesamt nachweisbaren (der – erst 1972 wieder gestrichene – kulturkämpferische „Klosterarti-

kel“ 52 der Bundesverfassung untersagte die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder religiöser Gemeinschaften). Trotz dieser Beschränkung war die Materialfülle immer noch so umfanglich, daß sich eine Zerteilung nahe legte: So bringt Band VIII/1 (an dem 13 Autoren und Autorinnen mitgearbeitet haben) die vom 16. bis zum 18. Jh. entstandenen und in der Schweiz wirkenden, Band VIII/2 (an dem 22 Autoren und Autorinnen mitgearbeitet haben) die zwischen 1800 und 1874 in der Schweiz gegründeten oder Fuß fassenden Kongregationen zur Darstellung. Der Aufbau der Bände entspricht jenem der Klosterbände: Nach einer allgemeinen Einleitung folgen die einzelnen Kongregationsartikel mit einführenden Stichwörtern (Mutterhaus, Diözese, Name, Patron, Gründung und gegebenenfalls Aufhebung), einem Abschnitt über Geschichte, Verfassung, spezifische Spiritualität und Wirksamkeit der jeweiligen Gemeinschaft im Kontext ihrer gesellschaftlichen Rolle, einem Abschnitt über den jeweiligen Archivbestand, die wichtigsten Ausgaben der Konstitutionen und das einschlägige Schrifttum sowie dem (zum Teil sehr umfanglichen) Katalog der Oberen bzw. Oberinnen (unterschiedlicher Titulatur) mit – teilweise recht plastischen – Kurzviten oder Biogrammen (häufig auf archivalischer Quellenbasis gearbeitet).

Die Einleitungen in beide Bände, verfaßt vom Redaktor Patrick Braun, führen zunächst in die komplizierte ordensrechtliche Entwicklung der Kongregationen vom 16. Jh. bis zum heute geltenden *Codex Iuris Canonici* von 1983 ein (VIII/1, 21–26; VIII/2, 32–42): Diese im Reformationsjahrhundert entstehenden neuartigen religiösen Frauen- und Männergemeinschaften, die, inspiriert vor allem durch die tridentinischen Reformimpulse, abweichend vom mehr kontemplativen Ideal der alten Orden (und parallel zu deren Reform) ein Selbstheiligung mit Apostolat und Caritas verbindendes neues Ordensideal ausprägten und verkörperten, um sich erst im Sinne einer Katholischen Reform und dann nach Revolution und Säkularisation im Sinne des kirchlichen Wiederaufbaus mit ungeteiltem Einsatz missionarisch-seelsorgerlich betätigen zu können, waren (zumal hinsichtlich der kanonischen Wirkungen der Gelübde oder Versprechen ihrer Mitglieder) kirchenrechtlich nur schwer einzuordnen. Erst im revidierten *Codex Iuris Canonici* von 1983 wurden sie unter dem Oberbegriff „*instituta religiosa*“ mit den traditionellen Or-

den zusammengefaßt und diesen in gewisser Weise rechtlich gleichgestellt. Dabei fällt auf, daß die im einzelnen sehr unterschiedlichen und zum Teil auch wiederholt modifizierten Konstitutionen dieser Kongregationen oder Genossenschaften allesamt – mehr oder weniger stark – den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu als des neuen „Musterordens“ nachgebildet wurden oder doch jesuitisch „inspiriert“ waren. – Sodann werden in den Einleitungen die Entstehungsgeschichte, die Verfassungen, besondere Merkmale und ursprünglichen Betätigungsfelder einiger früher Männerkongregationen skizziert (u.a. das Oratorium Philipp Neris, die von Carlo Borromeo gegründeten Oblaten des hl. Ambrosius, die Doktrinarier, das Oratorium des Pierre de Bérulle, die Sulpizianer des Jean-Jacques Olier, das Weltpriesterinstitut des Bartholomäus Holzhauser), die, allesamt dem Umfeld der katholischen Reform entstammend, einen neuen Priesterstypus repräsentierten und teilweise auch die Heranbildung eines neuen Seelsorgeklerus sich zum Hauptanliegen machten (VIII/1, 27–40). – Bei der Darstellung der Entstehungsgeschichte der frühen Frauenkongregationen schließlich (der 1535 gegründeten Ursulinen der Angela Merici, der 1617/33 gegründeten *Filles de la Charité* des Vinzenz von Paul, der Kind-Jesu-Schwwestern des Nicolas Barré, der Englischen Fräulein der Mary Ward), die zum Teil aus dem spätmittelalterlichen Bruderschaftswesen erwachsen und in ihren Organisationsformen zumindest anfänglich diesen ähnelten, werden besonders auch die gesellschaftlichen Zusammenhänge mitsamt dem „nicht zu übersiehenden emanzipatorischen Aspekt“ beleuchtet (VIII/1, 40–49). In der Schweiz faßten am Ende des 16. Jh.s als erste die Ursulinen Fuß, und zwar zunächst auf Grund der Initiative des Petrus Canisius SJ (1585/87). Die im 17. Jh. (von der Niederlassung in Pruntrut, der Residenz der Fürstbischöfe von Basel, als Ausgangspunkt [1619]) in der französischsprachigen Schweiz, in Brig und Luzern gegründeten Ursulinengemeinschaften hatten ihre gemeinsame Wurzel in der 1606 von Anna von Xaintonge, einer Lehrerin, gegründeten *Compagnie de Sainte-Ursule de Dole*, die, der Tradition der Ursulinen der Angela Merici verpflichtet und stark jesuitisch geprägt, sich vor allem der Mädchenerziehung widmeten (VIII/1, 49–55). Als sich infolge der wirtschafts- und sozialpolitischen Umbrüche des 19. Jh.s mit ihren vielfältigen (auch weltanschaulichen) Herausforderungen auf seelsorgerlichem, schulischem

und caritativem Gebiet für die religiösen Gemeinschaften weiteste soziale Aufgabenfelder öffneten, erlebte das Kongregationswesen in der Schweiz einen erneuten Aufschwung, der auch die schweizerische Kulturkampfphase im großen ganzen überdauerte und bis nach der Mitte des 20. Jh.s teils anhielt, teils weiter sich steigerte (dann allerdings – wie anderwärts auch – in einen rapiden Verfall umschlug). Neben den bereits bestehenden Klöstern und ordensähnlichen Niederlassungen etablierten sich zwischen 1800 und 1874 in der Schweiz nochmals 32 religiöse Kongregationen: 5 männliche und 27 weibliche, letztere mit erheblichen Mitglieдерzuwächsen. Diesem Phänomen und seinen äußeren Rahmenbedingungen (hohe Kinderzahl in den Familien und mangelnde Bildungsmöglichkeiten für Frauen) geht die Einleitung des Bandes VIII/2 am Beispiel der nachmals mächtig florierenden Gründungen der Schwesterninstitute zu Baldegg (1830 durch den Kaplan Josef Leonz Blum, einen Schüler Johann Michael Sailers), zu Menzingen (1844/45 durch den Kapuziner und „Visionär“ Theodosius Florentini) und zu Ingenbohl (1856 von Menzingen abgetrennt) nach, wobei sich bemerkenswerterweise der Nachwuchs (zumindest was das Menzinger Institut und seine Niederlassungen betrifft) überwiegend aus Diasporakantonen rekrutierte, im übrigen hauptsächlich aus der unteren Mittelschicht und dem bäuerlich-gewerblichen Milieu (VIII/2, 42–54). Andererseits spielte gerade auch das weibliche Kongregationswesen für die katholische „Sondergesellschaft“ der Schweiz eine gewichtige Rolle – ein Aspekt, der neben anderen von erheblicher frauengeschichtlicher Relevanz ist. Diese Frauen nämlich entfalteten in Schule, Waisenhaus, Spital und sonstigen von den Kongregationen getragenen fürsorglichen Einrichtungen, zudem auch in der Weltmission, eine weitgehend selbständige und selbstverantwortliche Tätigkeit, mitunter in leitender Funktion, und haben damit durch ihr Beispiel unbewußt die öffentliche Meinung auf die selbständige Tätigkeit der Frauen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen vorbereitet; sie haben mit anderen Worten durch ihren selbstlosen Einsatz ganz wesentlich zur beruflichen Emanzipation der Frauen beigetragen (siehe den Forschungsbericht und den Abschnitt „Die frauengeschichtliche Perspektive“ VIII/2, 20–31 und 54–56).

Von den rund 210 Kongregationen, die sich, wie oben erwähnt, seit dem 16. Jh. in

der Schweiz niedergelassen haben, kommen in Band VIII/1, 18 und in Band VIII/2, 30 religiöse Gemeinschaften mit einfachen Gelübden zur Darstellung.

In Band VIII/1: die 1578 gegründeten Mailänder Oblaten des hl. Ambrosius (Niederlassungen auf dem St. Gotthard 1623/29, in Ascona 1616–1798 und Pollegio 1622–1814); die 1535 gegründeten Ursulinen der Angela Merici (Niederlassungen in Mendrisio 1637/1664–1848, Bellinzona 1730–1848); die Ursulinen der Anna Xaintonge (Niederlassungen in Porrentruy seit 1619, Fribourg seit 1634/46, Luzern 1659–1847, Brig seit 1661, Delémont 1698–1793, Sion seit 1868/84); die 1678 gegründeten Kind-Jesu-Schwwestern (Niederlassung in Estavayer-le-Lac 1747–1790); die 1680/86 gegründeten Schulbrüder des Jean-Baptiste de La Salle (Niederlassungen in Estavayer-le-Lac 1750–1798, Châtel-Saint-Denis 1845–1847, Genf 1839–1872 und Neuchâtel seit 1863); die (letztlich auf die spätmittelalterliche Schwwesternschaft des Hôtel-Dieu zu Beaune zurückgehenden) religiösen Spitalschwwestern von Besançon (Niederlassungen in Neuchâtel seit 1811, Luzern 1830–1977, Zug 1857–1933), von Porrentruy (seit 1765), von Sion (seit 1773), von Fribourg (seit 1781), von Solothurn (seit 1787/88) und von Delémont (seit 1851); die während der Französischen Revolution mit anderen Emigranten in die Schweiz geflüchtete Gesellschaft von der christlichen Einsamkeit, eine Männerkongregation, die sich kurzfristig in La Roche, Martigny und Sion niederließ.

In Band VIII/2: die Baldegger Schwestern (seit 1830); die Dominikanerinnen von Ilanz (seit 1865); die Treuen Gefährtinnen Jesu (seit 1820); die verschiedenen Gruppierungen der Vinzentinerinnen und Barmherzigen Schwestern; die Gesellschaft der Töchter vom Herzen Mariä; die Ingenbohler Schwestern (seit 1852/56); die Lazaristen und Marianisten; die Menzinger Schwestern (seit 1844); die Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria; das Pauluswerk (seit 1873); die Olivetaner-Benediktinerinnen von Heiligkreuz (seit 1853/62); die Redemptoristen (Hofbauerscher Prägung); die Schwestern vom Guten Hirten (seit 1829/35); die Schwestern vom Kostbaren Blut (Löwenberg und Steinerberg); die Schwestern von der Vorsehung (seit 1843); die Kreuzschwwestern (seit 1838); die Schwestern von Mariä Opferung; die Gruppierungen der Schwestern des hl. Josef; die Schwestern von Saint-Maurice (seit 1865); die Schwestern von Sacré-Coeur; die Rosmi-

nianer; die Schwestern vom hl. Giuseppe Benedetto Cottolengo (seit 1871).

Die Gründungsgeschichte mancher dieser Kongregationen – die im Rahmen einer Rezension im einzelnen nicht vorgestellt werden können – mutet zuweilen abenteuerlich an; die eine und andere hat zum „Gründungsvater“ einen Ordensmann, der selber seinen Orden verlassen hat; die Schwestern vom Kostbaren Blut zu Löwenberg beispielsweise sind eine Gründung (1834) von Mutter und Sohn (Anna Maria Brunner-Probst und Franz Sales Brunner) und merkwürdig mit beider Lebensgeschichte verweben; andere „Gründungsväter“ wie der Kapuziner Theodosius Florentini (Schwesterninsitute zu Menzingen und Ingenbohl) oder der Priester Karl Joseph Rolfus (Schwestern vom Kostbaren Blut zu Steinerberg 1845) erscheinen als Exzentriker oder wurden ihren Instituten durch ständige Einmischungsversuche in die Leitungsbefugnisse der Oberinnen auf Dauer zur schweren Belastung. Insgesamt ist die explosive Vermehrung solcher religiöser Gemeinschaften, von denen jede noch „neuer“ und nochmals „anders“ sein wollte, eine Merkwürdigkeit gerade des „vereinsbildenden“ Katholizismus des 19. Jh.s. Von ihrer religiös-geistigen Ausrichtung her waren alle „ultramontan“ gestimmt; manche überlebten nicht lange, viele andere aber haben durch ihr weites caritativ-soziales Engagement ihren erheblichen gesellschaftlich-kulturellen Beitrag geleistet und auch große Anziehungskraft ausgestrahlt, so die Institute von Baldegg mit rund 150 Niederlassungen, von Ingenbohl mit rund 300 Niederlassungen, von Menzingen mit über 350 Niederlassungen, um nur die mit Abstand größten Kongregationen zu nennen. Das Band VIII/2 beigegebene Verzeichnis aller in der Schweiz ansässigen bzw. ansässig gewordenen Kongregationen oder religiösen Gemeinschaften umfaßt 247 Institute: 194 weibliche, 49 männliche und 4 gemischte Gemeinschaften (VIII/2, 624–692).

Beide Bände – Ergebnis immenser Forschungs-, Kooperations- und Redaktionsarbeit – enthalten ein Personen- und Ortsregister. Die einzelnen Artikel sind in der Sprache der Region, in der das jeweilige Institut beheimatet ist, abgefaßt (deutsch, französisch oder italienisch).

München

Manfred Weitlauff

Die Antoniter, die Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem und die Hospitaliter vom Heiligen Geist in der Schweiz. Bearbeitet von Anne-Maria Courtieu-Capt, Kaspar Elm u.a. Redigiert von *Elsanne Gilomen-Schenkel* (= *Helvetia Sacra* Abt. IV Band 4), Basel – Frankfurt am Main (Verlag Helbing & Lichtenhahn) 1996, 333 S., Ln. geb., ISBN 3-7190-1512-2.

Der vorliegende Band aus der Abt. IV „Die Orden mit Augustinerregel“ der *Helvetia Sacra* behandelt drei mittelalterliche Spitalorden, die sich einst im Raum der heutigen Schweiz niedergelassen hatten: die Antoniter mit fünf Ordenshäusern in Groß- und Kleinbasel, Bern, Burgdorf und Uznach, die Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem mit einer Niederlassung in Rolle sowie die Hospitaliter vom Heiligen Geist mit zwei Niederlassungen in Neuchâtel und Bern. Gemeinsam waren diesen einstmals weitverbreiteten Ordensgemeinschaften die Entstehungszeit im 12. Jh., die Regelzugehörigkeit und die Spitaltätigkeit (Kranken-, Armen- und Waisenpflege) als Ordenszweck sowie ihre Aufhebung im 18./19. Jh. Die schweizerischen Niederlassungen, allesamt unbedeutende und abhängige Ordenshäuser, gingen bereits in der Reformationszeit unter.

Der Band wird eingeleitet mit einem Forschungsbericht „Spitäler und Spitalorden in der Schweiz (12./13.-15. Jh.)“ von der Redaktorin *Elsanne Gilomen-Schenkel*, der Aufschrift bietet über Quellenlage (soweit Archivmaterial erhalten, spiegelt es insbesondere die wachsende Einflußnahme kommunaler Instanzen auf die Spitalverwaltungen), Forschungsinteresse und institutionelle Gesichtspunkte (da Spitäler bislang hauptsächlich unter stadt- oder wirtschaftsgeschichtlicher Perspektive, als kommunale Einrichtungen, behandelt wurden, blieb ihr kirchlicher Charakter weitgehend unbeachtet). Insbesondere die Untersuchungen von S. Siegfried Reicke (1932), Gabriel Le Bras (1964) und Jürgen Sydow (1970) haben den kirchlichen Rechtscharakter mittelalterlicher Spitäler als (mit Privilegien ausgestatteter) Kirchenpfünden oder -lehen herausgestellt, wobei Sydow aufzeigt, daß der Vorgang der spätmittelalterlichen Kommunalisierung des Spitalwesens der Entwicklung kanonistischer Rechtssetzung entsprach: nämlich der Bestimmung, zur Wiederherstellung und Erhaltung des Spitalvermögens die Spitalpfünden nicht mehr Geistlichen, sondern „*viris providis, idoneis et boni testimonii*“ zu

übertragen, worunter (nach Sydow) vorzüglich Vertreter städtischer Behörden gemeint waren (Dekretale „*Quia contigit*“ Clemens' V. von 1312). Diesen wurde somit auch eine bedeutende Rolle bei der Spitalreform zudedacht, sosehr diese in letzter Instanz dem Ortsbischof oblag. Die Kommunalisierung der Spitalverwaltung allerdings erwies sich als erster Schritt zur Säkularisation der Spitäler, die im Gebiet der Schweiz nach Einführung der Reformation vollzogen wurde (19–34).

Adalbert Mischlewski schildert die Entstehung der Antoniter als Spitalbruderschaft (1095/1100) beim angeblichen Grab des Mönchsvaters Antonius im Dörfchen La-Motte-aux-bois in der Dauphiné und ihren Aufstieg zum Chorherrenorden (1247–1297). Die Anfänge hingen zusammen mit einer damals grassierenden seuchenartigen Krankheit, „*Ignis sacer*“ genannt und erst im 17. Jh. als Ergotismus: Mutterkornbrand oder -krampf erkannt, die Scharen von Pilgern hilfesuchend an das vermeintliche Antoniusgrab trieb. Um diesen, vor allem den Kranken unter ihnen, die nötige Versorgung zuteil werden zu lassen, entstand hier eine Laienkonfraternität, die noch vor 1130 eine „*Domus elemosinaria*“ und wenig später ein „*Hospitale maius*“ errichtete. Dies waren die Anfänge des Antoniterordens. Der Bruderschaft wurden bald weitere Spitäler übertragen. Zustiftungen und immer weiter ausgreifende – später auch von den Päpsten empfohlene – Sammelfahrten machten die Antoniusbrüder (und -schwestern) bekannt; nach und nach unterhielten sie zahlreiche Häuser als Außenstellen und Sammelstützpunkte (Balleien) – bis 1200 bereits mehr als 100 –, von denen wiederum mehrere der Leitung eines Präzeptors unterstellt wurden. Im Zuge der kirchlich forcierten Umwandlung aller Gemeinschaften, die Kranken in Spitälern dienten, in ordensähnliche Institute mit Regel und Gelübden mußte auch die Komunität von Saint-Antoine 1232 Ordensstatus annehmen; dieser wurde 1247 von Innozenz IV., der somit als ihr eigentlicher Gründer gilt, bestätigt. Fortan bildeten die „*Frates hospitalis sancti Antonii Viennensis*“ einen Orden nach der Augustinerregel, der sich bis nach Portugal, in die Kreuzfahrerstaaten und in den hohen Norden ausbreitete und eine entsprechende hierarchisch-zentralistische Organisation (mit dem Magister an der Spitze und dem jährlichen Generalkapitel) aufbaute. Bonifaz VIII. erhob das Priorat Saint-Antoine schließlich 1297 zur exemten Abtei (den Magi-

ster zum Abt). Dem knappen Jahrhundert der Glanzzeit (1297–1378) der Hospitalbrüder, die sich nunmehr in aller Welt „*Canonici monasterii Sancti Antonii*“ nannten, folgte mit dem großen abendländischen Schisma und der Reformation eine Zeit der Krisen (1378–1525) – doch betrieb der Orden am Ende des 15. Jh.s rund 370 Hospitäler mit 3000–4000 Betten, zumeist mit Krüppeln belegt –, schließlich die allmähliche Agonie, an deren Ende unter dem Druck Frankreichs 1776 die Inkorporation des Ordens (mit damals noch 31 Häusern, 217 Priestern und 13 Konversen) in den Johanniterorden stand (37–75).

Die gesicherten Schweizer Ordensniederlassungen Großbasel (Bistum Basel), Kleinbasel, Burgdorf, Uznach (Bistum Konstanz) und Bern (Bistum Lausanne) lagen im Einflußbereich der Generalpräzeptoreien Chambéry, Freiburg im Breisgau und Isenheim (geschichtlicher Überblick 53–61). Großbasel (im 13. Jh. gegründet) und Kleinbasel (1462 gegründet), unbedeutende unselbständige Niederlassungen, geschichtlich nur dürftig belegt, gingen um die Mitte des 16. Jh.s unter (77–90). Die Berner Niederlassung im Rang einer Präzeptorie (unter dem Generalpräzeptor von Chambéry), um 1450 gegründet und vom bernischen Rat gefördert, entwickelte sich in der Folge zu einer savoyischen Familienpfunde (Familie Mallet), deren Rechnungsführung schließlich der Rat an sich zog; sie wurde 1528 an den Stadtschreiber verkauft, die Kirche, wohl um 1505 vollendet, wurde 1533/35 in ein Kornhaus umgewandelt (91–110). Von den Niederlassungen Burgdorf (gegründet in der ersten Hälfte des 15. Jh.s) und Uznach (gegründet 1373) war erstere, obwohl „*praeceptoria subdita*“, faktisch dem Haus zu Bern inkorporiert (Familie Mallet), letztere unselbständig und von Ordensmitgliedern wohl nur vorübergehend besiedelt; beide Ordenshäuser wurden zu Beginn der Reformation aufgehoben, doch bestand das Uznacher Spital (mit der Antoniuskirche als nachweisliches Wallfahrtszentrum) weiter (111–134).

Die Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Ritterorden), aus dem 1099 an der Heilig-Grabkirche gegründeten „Kathedralkapitel“ des lateinischen Patriarchen von Jerusalem hervorgegangen, bildeten seit 1114 eine nach der Augustinusregel lebende Kanonikergemeinschaft mit einem Prior (seit dem 14. Jh. Archi- oder Generalprior genannt) an der

Spitze, der in dem sich „in omnibus regnis“ etablierenden Orden eine quasimonarchische Stellung einnahm. Das Schicksal dieser Kanonikergemeinschaft (und ihres Besitzes) war eng verbunden mit dem Schicksal Jerusalems, des dortigen lateinischen Patriarchats und der Kreuzfahrerstaaten.

Die einzige Niederlassung in der Schweiz, das Spital zum Heiligen Grab in Rolle (Waadt), im Zusammenhang mit der Stadtgründung um 1347 errichtet, war dem kurz zuvor in Annecy gegründeten Priorat zugeordnet. Seit dem 15. Jh. nahm der Rat der Stadt auf die Nominierung der Rektoren und die wirtschaftliche Verwaltung des Spitals zunehmend Einfluß. Nach 1532 ging das Spital ganz in städtische Hand über; es existierte bis ins 19. Jh. (Geschichtlicher Überblick sowie die Artikel Annecy und Rolle von *Kaspar Elm*, 137–172).

Die Hospitaliter vom Heiligen Geist gingen aus einer Bruderschaftsgründung in Montpellier (um 1170) hervor, die – inzwischen auf 10 Niederlassungen angewachsen – Innozenz III. auf Bitten des Gründers Guido von Montpellier 1198 privilegierte und in den päpstlichen Schutz nahm. Nach der Jahrhundertwende vereinigte er sie mit seiner eigenen reich dotierten römischen Stiftung S. Maria in Saxia, der päpstlichen Wohlfahrtseinrichtung schlechthin; allerdings verfügte er nach dem Tod des Gründers Guido (1208) des weiteren, daß Haupt und Magisterium des Ordens – also die Ordenszentrale – fortan beim Spital in Rom sein sollten (was in der Folge zu schweren Konflikten führte). Der Forschungsbericht von *Elsanne Gilomen-Schenkel* (175–203) beleuchtet die Problematik der komplizierten, im einzelnen bislang wissenschaftlich kaum erforschten Ordensgeschichte und das Problem der ursprünglich von Guido entworfenen Ordensregel, die jedenfalls für einen Laienorden unter Leitung von Laien im Dienst der Armen und Kranken („*servi pauperum*“) konzipiert war (183) und sich am Regeltext der Johanniter aus der Mitte des 12. Jh.s orientierte (185). Auch die Hospitaliter fanden rasch „weltweite“ Verbreitung (188–190); erst im Laufe des 15. Jh. wurde der Orden clerikalisiert, zumindest hinsichtlich der Spitalvorsteher.

Die Schweizer Niederlassungen in Neuchâtel, vor 1258 vom Hospiz in Besançon gegründet, und in Bern, vor 1228 vom Hospiz in elsässischen Stephansfeld gegründet, beide Male wohl im Zusammenwirken mit der jeweiligen städtischen Obrigkeit, bestanden bis 1530 bzw. 1528. Die

Artikel, auch über die beiden „ausländischen“ Mutterhäuser, beleuchten, soweit noch eruierbar, die Geschichte und soziale Bedeutung der genannten Institutionen, ihre äußere und innere Verfassung, ihre ordensinternen Beziehungen und Abhängigkeiten, ihr Verhältnis zur Stadt bzw. Bürgerschaft. Und wie den übrigen Artikeln des Bandes (mit Ausnahme der Antoniterhäuser Groß- und Kleinbasel, die keine Hausoberen hatten) ist ihnen die Liste der Oberen (Recteurs oder Meister) mit Kurzbiographien oder Biogrammen beigegeben, außerdem reichliche Belege in den Anmerkungen sowie Quellen- und Literaturverzeichnisse (205–287). – Der Band schließt mit einem Verzeichnis der mittelalterlichen Spitäler im Gebiet der Schweiz (289–303) und mit einem Personen- und Ortsnamenregister (305–330).

Wie alle Bände der *Helvetia Sacra* ist auch dieser Band als Gemeinschaftswerk entstanden, zu dessen Gelingen außer den bereits genannten Autoren *Anne-Marie Courtieu-Capt*, *Kathrin Utz Tremp* und *Josef Zwicker* mit ihren Artikeln und *Veronika Feller-Vest* mit dem Register beigetragen haben. Dieser Konzeption – Kooperation und straffe Redaktion – ist die erstaunlich rasche Erscheinungsfolge der *Helvetia Sacra*-Bände zu danken. Welche Schwierigkeiten dennoch gelegentlich zu überwinden sind, um die Konzeption zur Realisation zu bringen, ist dem Redaktionsbericht im Vorwort (8) zu entnehmen: Der Band, 1985 vorbereitet, sollte nach Plan 1987 abgeschlossen sein; tatsächlich zog sich die Bearbeitung zehn Jahre hin.

München

Manfred Weitlauff

Weber, Christian: Missionstheologie bei Wilhelm Löhe: Aufbruch zur Kirche der Zukunft (= LKGG Bd. 17), Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1996, 576 S., Karten, Tabellen, brosch., ISBN 3-579-00138-8.

Mit C. Webers Neuendettelsauer Dissertation von 1995, betreut durch Wolfgang Sommer, beginnt eine neue Phase der Erforschung Löhes. Natürlich beginnt die wissenschaftliche Bemühung um Leben, Werk und Wirkung Löhes nicht mit C. Weber: er weiß am besten, auf welchen Schultern er aufruht, wie die Quellen und Forschung erhellende „Einführung“ (15–39) sowie das Literaturverzeichnis (465–479) ausweisen, [inzwischen wurden die 1945–90 erschienenen Löhe-Studien, oft

„Kleinliteratur“, in erheblichem Umfang zusammengetragen in *Heiner Schmidts* Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte Bd. 19, Duisburg 1999, 243–255]. Vf. erfuhre freilich auch, in wie hohem Maß das Quellenmaterial für seine Arbeit ermittelt, gesichtet, geordnet und nachrecherchiert bzw. häufig korrigiert werden musste. Die 12bändige Ausgabe von Löhe-Werken und -Briefen von 1951–1986 ist verdienstvoll, hat wenig Vergleichbares für das 19. Jh., sie ist aber nicht leicht zu erschließen (eine Ergänzungsreihe hat 1991 begonnen). Die kreative, hartnäckige, sich durch viele Widrigkeiten kämpfende Verarbeitung dieses und vielen weiteren Materials ist in solcher Konsequenz und Stimmigkeit bisher von niemandem geleistet worden und setzt Maßstäbe. Weiterer Löhe-Forschung wird nun sehr schnell klar werden, ob vorgefasste Meinung oder unerbittliches Ringen um Quellenevidenz die Feder führten. Die Teile B bis D bilden das corpus der Arbeit: Löhes sich herausbildendes Missionsverständnis bis 1840, die Konkretisierung in Amerika-Arbeit und die Gesamtschau der bis dahin sich herauskristallisierenden Strukturen (44–397).

In dem ersten Teil kommt die Darstellung einer Biographie nahe, wenn dies auch nicht beabsichtigt ist. Aber die selbstverständliche Verankerung von ‚Mission‘ in dem Geflecht von Praxis, Kirche, Konfession, Seelsorge und Berufung ruft nicht nur die wesentlichen Lebensstationen bis dorthin auf, sondern auch entscheidende Impulse Löhes, die eigentlich von allen über 12 (!) Vikariats-Stationen zu vermelden sind. Weber vermag es, auch ganz unspektakuläre Phasen von Löhes Wirksamkeit wie diejenige in dem abgelegenen Bertholdsdorf (seit 1810 zum Dekanat Windsbach gehörend) auf ihre Bedeutung für das Missionsdenken hin abzuklopfen (139–142). – Den zweiten Teil durchzieht wie ein roter Faden die Hilfe für die nach Nordamerika auswandernden Franken. Freilich muss diese Darstellung von den Blicken auf die Klärungen des Verhältnisses zu Dresden (Leipzig), Basel, aber auch von der Darstellung des protestantischen Zentralmissionsvereins sowie der pastoralen und literarischen Tätigkeit Löhes unterbrochen bzw. flankiert werden. Auch hier verhindert das (deutlich herausgearbeitete) Miteinander von programmatischen Absichten und realen Möglichkeiten starre Verhärtungen: z.B. weiß Löhe die Konfessionsgebundenheit auch angesichts einer sich am Vorbild der Herrnhuter orientierenden nötigen Ent-

sendung von Laien durchzuhalten (Kandidaten der Theologie waren nicht verfügbar). Indem Weber in einem dritten Teil das historisch entworfene Panorama auf Gestalt und Gehalt hin systematisch befragt, bleibt der Leser nicht allein mit der ganz erstaunlichen Fülle neuer konkreter Einblicke in Löhes Denken und Wirken bis ca. 1843, durchweg häufig auch aus ungedruckten Quellen breit belegt. Löhes Grundsätze, Weg und Vision von Mission sind auf ein Fundament gestellt, das auch unterscheidend-scheidende Aussagen möglich macht. Dabei wagt sich Vf. dankenswerterweise auch in heikle Fragestellungen vor, für die in der neueren und neuesten Missionstheologie das Feld reichlich vermint ist (vgl. etwa „Verkündigung oder Entwicklung?“ 419–427, bes. 424). Nicht mehr gut abzuschlagen ist nun die Einladung, von Zerrbildern wie z.B. demjenigen von Löhe als dem starren Konfessionalisten Abschied zu nehmen („Ökumene in der lutherischen Mission“, 278–282). Man müsste einen Rezensionssatz schreiben, um diese Arbeit rundum darzustellen und zu würdigen. Man kann auch nicht die Beigaben, Tabellen Karten, Übersichten, Schemata, Editionen von neuen Briefen und Verzeichnisse nennen (s. die 140 Seiten am Ende, plus die 576 genannten Tabellen, dazu: 192; 256–261). Es muss hier bei einer entschiedenen Aufforderung bleiben: diese Arbeit sei Ausgangspunkt und Messlatte der Beschäftigung mit Löhe und der mit ihm zusammenhängenden Fragen. Hätte Vf. neben den Registern der Tabellen und Übersichten, Bibelstellen und Personen noch ein höchst aufschlussreiches Sachregister beigegeben, wäre gewiss manchem Leser der Sprung in das ihn interessierende Thema schneller ermöglicht. Aber vorliegende Untersuchung kann es sich leisten, ihren Benutzern die nicht überfordernde Mühe des hartnäckigen Eindringens abzuverlangen: Es ist dies auf jeden Fall eine Investition mit hohem Ertrag.

Erlangen

Dietch Blaufuß

Albert, Jürgen: Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern (1808–1881). Studien zum sozialen Protestantismus (= Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 9), Heidelberg 1997, XIV, 223 S., kt., ISBN 3-82537057-7.

Der Autor der Studie, einer Frankfurter Dissertation, ist Leiter des Abteilung

Theologie und Information beim Diakonischen Werk in Hessen und Nassau und hat bereits zahlreiche Veröffentlichungen zu Grundsatzfragen der Diakonie vorgelegt. Wenn er ein Buch über den Klassiker des sozialen Protestantismus schreibt, dann darf man kein aus rein antiquarischem Interesse entstandenes Werk erwarten. Es geht Albert um eine neue Wichern-Deutung, aber offensichtlich auch um die gegenwärtige Position der Diakonie zwischen Kirche und außerkirchlichem Christentum. Dies macht den Reiz, aber auch die Problematik des Buches aus: Über weite Passagen drängt sich der Eindruck auf, daß Albert in Wichern Positionen findet, von denen er wünscht, daß sie den Weg der Diakonie in der Gegenwart bestimmen sollten, die aber Wichern selbst fremd gewesen sind. Ein Schlüssel zum Verständnis des Werkes dürfte der Abschnitt über Richard Rothe (168–188) sein, dessen „anti-klerikale Theologie par excellence“ (176), insbesondere seine These vom notwendigen Aufgehen der Kirche in den Staat, offenbar in noch größerem Maße Alberts Zustimmung findet als die Theologie Wicherns. Zwar rückt er beide sehr dicht aneinander und versucht, auch Wichern zum Vorkämpfer einer außerkirchlichen Form des Christentums zu machen, aber er kann nicht umhin, immer wieder auch Wicherns zeitbedingte „Grenzen“ zu konstatieren. Ob er nicht trotzdem noch ein konstruiertes Wichern-Bild präsentiert, das hier in einer sorgfältigen Diskussion (die hier nicht zu leisten ist) noch zu klären sein.

Albert macht einem die Auseinandersetzung jedoch nicht leicht. Er bietet seine interessanten Thesen auf solch gedrängte Art dar, daß man an vielen Stellen einhaken möchte und ausführlichere Fragestellungen, genauere Belege und klarere Herleitungen wünscht. Schon eine Zusammenfassung ist schwierig, nicht nur wegen der Fülle an Gedanken auf engem Raum, sondern auch wegen der sozialwissenschaftlichen Begrifflichkeit, die für Theologen nicht immer klar nachvollziehbar ist, zumal Albert darauf verzichtet, klare Rechenschaft über die zugrundegelegten Theorien abzugeben. Auch geht er recht eklektisch vor, zitiert Habermas, Luhmann und Blumenberg, um nur einige zu nennen. Wenn im folgenden versucht wird, Alberts Thesen in geschichtswissenschaftlicher Terminologie wiederzugeben, kann dies nur unter Vorbehalt geschehen.

Der erste Teil der Studie versucht, die Problemkonstellation des diakonischen

Handelns zur Wichern-Zeit zu rekonstruieren. Mentalitätsgeschichtlich ist sie gekennzeichnet durch die Neuformulierung des Gedankens des allgemeinen Priestertums in der Erweckungsbewegung und durch die von der Romantik und von Feuerbach geprägte Liebesreligiosität, sozialgeschichtlich durch das Aufkommen einer Vereinskultur, die dem bürgerlichen Autonomiestreben neue Räume erschließt. All dies miteinander führt zu einer Krise der Kirche und insbesondere der klassischen Auffassung des Pfarramts. Die akademische Theologie reagiert mit der Entwicklung einer neuen Disziplin, der Praktischen Theologie, die aber im wesentlichen kirchlich gebunden bleibt und den Vorrang des Pfarramts neu zu begründen sucht. Albert expliziert dies an Ebrard und Marheineke.

Vor diesem Hintergrund hebt sich nun Wicherns Konzept des diakonischen Handelns als eines ab, das den Raum der Kirche transzendiert und dem Christentum Handlungsformen eröffnet, die ihm einen neuen Ort in der sich wandelnden Gesellschaft anweisen. Die tragenden theologischen Begriffe sind Leben und Liebe, die Theologie insgesamt ist Geschichtstheologie, insofern die Geschichte den „Raum der Verheißung, ... daß Gott und Mensch sich begegnen“ darstellt (110). Dem Amtsbegriff des Neukonfessionalismus wird ein durch die Taufe begründetes Amt jedes Christen entgegengesetzt, das allgemeine Priestertum wird im Rückgriff auf die altprotestantische Lehre vom dreifachen Amt Christi neu gefüllt und kann so zur Grundlage einer fruchtbaren Begegnung von Christentum und Kultur werden. Der Diakonat als *ordo* neben dem Pfarramt sowie der Verein als Handlungsform neben der Amtskirche stehen für Wicherns Versuche, die Pfarrerzentrierung im Kirchenwesen seiner Zeit zu durchbrechen und eine Brücke zum bürgerlichen Bewußtsein zu schlagen. Das Programm der Inneren Mission schließlich ist zu deuten als der Versuch, „Staat, Kirche und Familie ... in ein umfassendes organisches Christentum“ zu überführen (200).

Soweit also Alberts Thesen. Eine Bewertung fällt schwer. Zweifellos ist die Arbeit anregend, weil sie neue Perspektiven für die Betrachtung der Kirchengeschichte des 19. Jh.s aufzeigt. Eine ungeprüfte Übernahme ihrer Ergebnisse scheint jedoch nicht geraten. Dazu ist die Arbeit auch zu wenig historisch ausgerichtet. Schon bei der Darstellung des Problemfeldes breitet Albert soziologische Theorien aus, bleibt aber eine sorgfältige Erkun-

dung der geschichtlichen Phänomene schuldig. Besonders gravierend zeigt sich das beim Vereinskäpitel. Er tut so, als seien alle Vereine gleich und könnten deshalb in jedem Fall als Ausdruck der bürgerlichen Emanzipationsbewegung gelten. Dabei ist doch deutlich zu unterscheiden zwischen solchen Vereinen, die in ihrer Struktur von unten nach oben aufgebaut waren, und solchen, bei denen ein Komitee an der Spitze stand und die Mitgliederbasis (falls es überhaupt eine nennenswerte gab) keinen direkten Einfluß auf die Vereinsaktivitäten hatte. Auch im kirchlichen Bereich gab es Vereine der ersten Form (z.B. den Gustav-Adolf-Verein, der auch von seinen Ideen her dem bürgerlichen Liberalismus nahestand), aber im sozialen Protestantismus dominierten bis in die 1860er Jahre ganz deutlich die der zweiten Form. Hier wäre ein Beachten der differenzierenden Arbeiten Jochen-Christoph Kaisers zum konfessionellen Vereinswesen hilfreich gewesen. Noch krasser ist die fehlende Differenzierung bei dem Gegenbegriff zu Alberts Programmwort „Christentum“, nämlich bei dem Begriff der „Kirche“. Albert versteht darunter offenbar eine Institution, übersieht aber, daß die Herauslösung aus den staatlichen Institutionen in der Wichern-Zeit erst langsam im Gange war und eine feste Größe namens Kirche in den meisten Territorien und erst recht in Deutschland kaum existierte.

An derselben unhistorischen Sicht krankt auch die Einordnung Wicherns. Im Gegensatz zu Rothe, von dem Albert einen kurzen Lebensabriß gibt, scheint er Wicherns Biographie für uninteressant zu halten. Obwohl er einen Wandel in Wicherns Auffassung von Kirche und Amt zwischen der „Wahren Gemeinde des Herrn“ von 1839 und dem ausgereiften Modell der Inneren Mission in der zweiten Hälfte der 1840er Jahre konstatiert, macht er dies nicht an Wicherns Lebensstationen und Erfahrungen fest. Aber spielt es etwa keine Rolle, daß Wichern zunächst in Hamburg tätig war und sich später sein Arbeitsfeld immer mehr nach Preußen verlagerte?

Ein weiteres Defizit ist Albert selbst kaum anzulasten. Er bezieht sich häufig auf begriffsgeschichtliche Untersuchungen, die im Umfeld von Reinhart Koselleck entstanden sind. Zweifellos ist die begriffsgeschichtliche Arbeit auch für die Theologie fruchtbar. Leider ist sie hier kaum in Gang gekommen, es fehlen Untersuchungen zu zentralen theologischen Begriffen bzw. zum Verständnis von säku-

laren Begriffen im Kontext von Kirche und Theologie. Albert kommt deshalb nach meiner Auffassung zu falschen Schlußfolgerungen, wenn er z.B. den Begriff des Lebens auch bei Wichern von der Romantik herleitet und ganz säkular interpretiert. Dabei ist übersehen, welch tragende Bedeutung er beispielsweise in der Erweckungstheologie eines Tholuck hatte.

In der vorliegenden Form bleibt das Werk unbefriedigend, es ist schwer zu unterscheiden, ob wir eine bahnbrechende Untersuchung zur frühen Geschichte der Diakonie vor uns haben oder ein Werk, das nur aus Aktualitätsinteresse entstanden ist. Wichtig wäre auf jeden Fall, daß die Debatte über Wichern und die Frühgeschichte der Diakonie weiter geht. Sozialwissenschaftliche Ansätze können dabei durchaus fruchtbar sein, sollten aber wohl sorgfältiger auf ihre Tragfähigkeit abgeklopft werden. Die in einer neuen Münsteraner Dissertation von Stephan Sturm vorgelegte Wichern-Deutung auf der Grundlage der Systemtheorie Luhmanns (die sich auch mit Albert knapp auseinandersetzt), ist zwar auch nicht völlig überzeugend, aber sehr viel gründlicher belegt, historisch abgesichert und in jedem Falle leichter nachzuvollziehen.

Bochum

Martin Friedrich

Witschke, Reinhard (Hrg.): *Diakonie bewegt. 150 Jahre Innere Mission und Diakonie im Rheinland* (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 140), Köln (Rheinland-Verlag) 1999, XVIII, 659 S., geb., ISBN 3-7927-1791-3.

Daß Jubiläen Anlaß zu historischer Reflexion geben, ist nicht neu. Doch immer noch sind viele Jubiläumsfestschriften oder -dokumentationen wenig mehr als eine repräsentativ wirkende Ansammlung von Grußworten, zusammenhanglosen Chroniken und scheinbar für sich selbst sprechenden Neudrucken historischer Texte und Bilder, bei denen der inhaltliche Anspruch in ernüchterndem Kontrast zum äußerlichen Aufwand steht. Als Mittel der Öffentlichkeitsarbeit haben solche Hochglanzbroschüren ihre Bedeutung, insbesondere in Bereichen, die – wie die Diakonie – auf einen großen Freundes- und Spenderkreis angewiesen sind. Mit ihnen verbindet sich aber weder für die herausgebende Institution noch für eine wissenschaftliche Leserschaft ein wirklicher Erkenntnisgewinn.

Mit dem vorliegenden umfangreichen Sammelband hat das Diakonische Werk Rheinland bewußt einen anderen Weg beschritten. Umfang und Qualität des Buches reflektieren die Intensität der Beschäftigung der rheinischen Diakonie mit ihrer Geschichte und zeigen zugleich, daß die Diakoniegeschichte auch auf regionaler Ebene inzwischen auf eine breit gefächerte Grundlage von Forschungsergebnissen zurückgreifen kann. In 30 Einzelstudien breiten 24 Autorinnen und Autoren auf durchweg hohem Niveau die verschiedenen Aspekte der Entwicklung der rheinischen Diakonie in den vergangenen 150 Jahren aus. Die Vielfalt der Beiträge ist zu sinnvollen Einheiten zusammengefaßt: Der Einleitung folgen fünf Längsschnitt-Darstellungen, die sich an den überwiegend politischen Zäsuren der Jahre 1848/49, 1870/71, 1914, 1933, 1945 und 1963 (Fusion von Innerer Mission und Hilfswerk) orientieren. Es schließen sich acht Querschnitte an zu den Themen Reiseprediger, Schwesternschaften, Vereinwesen, Geschäftsführung des Provinzial-Ausschusses, Verhältnis zur verfaßten Kirche, Publizistik, Religionspädagogik und Festpredigten. In einem dritten Block werden zwölf biografische Aufsätze präsentiert zu führenden Funktionsträgern in diakonischen Anstalten (Elisabeth Jäger, Paul Erfurth, Hans Helmich, Gerhard Fangmeier, Gudrun Wilda) und Verbänden (Otto Ohl, Eduard Kaphahn, Fridrich-Wilhelm von Staa, Otto Flehinghaus) sowie zu nachgeordneten, aber deshalb nicht weniger bedeutsamen Personen (Wilhelmine Bräm, Johanne und Erna Aufricht, Waltraud Asche), von denen viele – auch jene, die zu ihrer Zeit wichtige Positionen bekleideten – erst durch diese Beiträge aus der Vergessenheit hervorgeholt werden. Vier Autorenbeiträge sowie zwei Materialien zu aktuellen Herausforderungen der Diakonie, die sich auf Rechtsfragen, Programmatik und Statistik beziehen, beschließen den inhaltlichen Teil. Ein 47-seitiges kombiniertes Personen-, Orts- und Sachregister komplettiert das voluminöse Buch und macht es als Nachschlagewerk zur Geschichte der rheinischen Diakonie nutzbar. Auch sonst entspricht die Form des Bandes den bewährten Qualitätsstandards der Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte.

Das Jubiläum, zu dem dieses Werk erschienen ist, bezieht sich auf die Gründung des Rheinischen Provinzial-Ausschusses für Innere Mission im Rahmen der Bonner Kirchenkonferenz vom

27. Juni 1849. Der Impuls zu dieser Vereinsgründung war derselbe, der fünf Monate zuvor zur Konstituierung des Central-Ausschusses für Innere Mission geführt hatte: der Aufruf Johann Hinrich Wicherns auf dem Wittenberger Kirchentag vom September 1848; Wichern selbst war auch an der Gründung des Rheinischen Provinzial-Ausschusses beteiligt. Gerade im Rheinland geht die Innere Mission allerdings auf deutlich ältere Wurzeln zurück, von denen das Rettungshaus in Düsseldorf (1822), die Rheinisch-Westfälische Gefängnis-Gesellschaft (1826), das Diakonissenmutterhaus in Kaiserswerth (1836), die Duisburger Diakoninnenanstalt (1844) und der Neukirchener Erziehungsverein (1845) die bekanntesten sind. Die frühen Anfänge der Inneren Mission im Rheinland waren eine wesentliche Grundlage für die erfolgreiche Konstituierung und Arbeit des Provinzial-Ausschusses, denn die Ausschüsse der Inneren Mission wollten, wie Wichern in Wittenberg und in seiner 1849 erschienenen Denkschrift an die deutsche Nation erklärte, nicht nur neue Aktivitäten der Inneren Mission anregen, sondern auch bereits bestehende zusammenfassen und deren Arbeit auf ein gemeinsames Ziel hin ausrichten.

Ein weiteres Spezifikum der rheinischen Inneren Mission im 19. Jh. war deren gute Verbindung zur verfaßten Kirche und die vergleichsweise starke Verankerung des diakonischen Gedankens in den Gemeinden. Während andernorts, insbesondere in den vom lutherischen Konfessionalismus geprägten Landeskirchen, die aus dem erweckten Bürgertum entstehende Bewegung der Inneren Mission vielfach als Gefahr für das geistliche Amt angesehen wurde, stand die rheinische Provinzialkirche der Inneren Mission von vornherein wohlwollend gegenüber. Die Beiträge von *Elsbeth Lohbeck* und *Dietrich Meyer* zeigen auf, daß sich dies umgekehrt auch in den Satzungen des Provinzial-Ausschusses widerspiegelte, der seine Tätigkeit zumindest im 19. Jh. als subsidiär zur kirchlichen Tätigkeit, insbesondere zur gemeindlichen Diakonie, verstand. Der von reformierten Vorstellungen geprägte Kirchenbegriff, der das Engagement von Nicht-Theologen im kirchlichen Raum unterstrich, förderte zusätzlich die Beteiligung der evangelischen Rheinländer an den Aktivitäten der Inneren Mission.

Nach der Konsolidierungsphase der Inneren Mission trat die Bedeutung dieser Unterschiede gegenüber anderen Regio-

nen in Deutschland zurück. Doch auch im 20. Jh. besaß die rheinische Diakonie einen dynamischen Faktor, der sie aus der Reihe der übrigen Provinzial- und Landesvereinen der Inneren Mission hervorhob, und zwar in der Person des langjährigen Direktors des Provinzial-Ausschusses Otto Ohl. Bis zur Jahrhundertwende hatten die hauptamtlichen Agenten bzw. Vereinsgeistlichen, wie die Geschäftsführer des Provinzial-Ausschusses bezeichnet wurden, einander in kurzen Abständen abgewechselt, was – wie *Dietrich Höroldt* in seinem Beitrag darlegt – vor allem an der geringen Besoldung lag. Dieser Zustand änderte sich erst mit Karl Wilhelm vom Endt (1895–1913) und Otto Ohl, der von 1912 bis 1962, also über ein halbes Jahrhundert und vier unterschiedliche politische Systeme hinweg, die bestimmende Kraft der Inneren Mission im Rheinland und der einflußreichste Regionalvertreter im Central-Ausschuß war. Die Person Ohls, die in dem Aufsatz von *Georg Beck* auf fast liebevolle Art gewürdigt wird, stand spätestens seit Ende der zwanziger Jahre für Kontinuität und eine klare diakonisch-missionarische Linie. Seine Beharrung auf den spezifischen Werten der Inneren Mission machten ihn aber nach 1945 zum erklärten Gegner des Evangelischen Hilfswerks. *Rudolf Mohr* macht in seinem Beitrag deutlich, daß dies den Fusionsprozeß von Innerer Mission und Hilfswerk im Rheinland behinderte und verzögerte.

Die Querschnitts-Untersuchungen und Porträts ermöglichen eine Sicht auf die Geschichte der rheinischen Inneren Mission, die über die Organisationsgeschichte ihres Provinzial-Ausschusses weit hinaus reicht. Angesichts dieses Gewinns nimmt man gern in Kauf, daß die Einheitlichkeit des Bandes unter der Vielfalt und der unterschiedlichen Qualität der Beiträge ein wenig leidet. Der Charakter der Lebensbilder ist sehr unterschiedlich von distanzier-analysierend bis sehr persönlich-erinnernd: auch eine Autobiografie ist dabei. Es ist durchweg feststellbar, daß den aus dem Bereich der Sozial- und Allgemeingeschichte kommenden Autor/innen eine bessere Einbindung ihres Gegenstands in die allgemeine historisch-politische Entwicklung gelingt, die nicht zuletzt eine übermäßige Konzentration auf das Handeln einzelner Personen vermeidet. Der Gegenwartsbezug kommt zu seinem Recht, ohne den Band zu dominieren. Der Herausgeber verweist in der Einleitung selbst auf Desiderate: So steht eine Geschichte der Finanzierung der diakoni-

schen Arbeit ebenso aus wie die Geschichte der Seelsorge in der Diakonie; letzteres wird aber durch die seelsorgebezogenen Ausführungen zur Tätigkeit der Reiseprediger zum Teil ausgeglichen.

Es bleibt darauf hinzuweisen, daß ein solcher Band erst dadurch überhaupt möglich geworden ist, daß man beim Diakonischen Werk Rheinland frühzeitig die Bedeutung der Erhaltung und Erschließung der Archive der Diakonie erkannt hat. Deshalb konnten besonders die Aufsätze zur Entwicklung der rheinischen Diakonie bis 1945 von dem gut geordneten und verzeichneten Altbestand im Archiv des Diakonischen Werkes Rheinland profitieren. Es wäre zu wünschen, daß noch mehr diakonische Einrichtungen begreifen, daß zur Traditionspflege auch die Archivpflege gehört. Dabei scheint die rheinische Diakonie auf einem guten Weg zu sein. Neue Initiativen zur Diakoniegeschichtsforschung sind im Entstehen begriffen. So plant ein von Kaiserswerth ausgehendes „Netzwerk diakonische Frauenforschung“, Ende 2000 anlässlich der 200. Wiederkehr der Geburtstage von Friederike und Theodor Fliedner erste Ergebnisse auf einer Tagung vorzustellen. Die Erforschung der regionalen Diakoniegeschichte ist ein ideales Feld für den Brückenschlag zwischen allgemeiner Sozialgeschichte und regionaler Kirchengeschichte. Der vorliegende Band macht dies deutlich und setzt damit einen Standard für andere Regionen, die folgen sollten.

Berlin

Michael Häusler

Wehr, Gerhard: *Friedrich Rittelmeyer. Sein Leben – Religiöse Erneuerung als Brückenschlag*, Stuttgart (Urachhaus Verlag), 1998, 326 S., geb., ISBN 3-8251-7176-0.

Gerhard Wehr, selbst immer wieder Grenzgänger und Vermittler zwischen protestantischem Christentum und Anthroposophie, legt hier eine Biographie Friedrich Rittelmeyers (1872–1938), des bekannten liberalen Predigers und späteren Begründers der Christengemeinschaft, vor, die dessen Leben und Werk unter dem Erkenntnisinteresse darstellt, den Weg aus der Volkskirche hinaus in die anthroposophisch orientierte Neugründung hinein als gleichsam zwangsläufige Entwicklung zu beschreiben. Gleichzeitig möchte er auf die bleibende Bedeutung von Rittelmeyers Texten für heutige spirituell suchende Menschen aufmerksam machen. Mich hat die Lektüre vor allem

unter dem Aspekt interessiert, ob plausibel wird, warum Rittelmeyer sich dem umfassenden Sinnsystem der Anthroposophie anschloß.

Aus anthroposophischer Perspektive schildert Wehr das Leben eines Mannes, der im Prozeß der Neuorientierung des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg seine Wirkstätte nicht mehr innerhalb der evangelischen Kirche sah, sondern – dabei wesentlich von Rudolf Steiner geprägt – das Christentum auf die Grundlage eines neuen Kultus stellen wollte. In drei großen Kapiteln wird Rittelmeyers Leben nachgezeichnet. Der Weg führt von den „Anfänge[n]“ (Kapitel I) Rittelmeyers in einem protestantischen Pfarrhaus in Schweinfurt, wo er seine Kinder- und Jugendzeit verlebte, über das Theologiestudium und eine erste Pfarrstelle als Vikar in Würzburg zur ersten bedeutsamen beruflichen Tätigkeit als dritter Pfarrer Nürnbergs an der Heilig-Geist-Kirche in den Jahren 1903 bis 1916. Hier begründete Rittelmeyer seinen Ruf als liberaler Prediger und arbeitete eng mit dem Hauptprediger an der St. Sebald Kirche Christian Geyer zusammen. Rittelmeyer und Geyer gaben in den Jahren 1910 bis März 1923 die Zeitschrift „Christentum und Gegenwart“ heraus (vgl. 86).

Das zweite Kapitel „Unterwegs“ beschreibt Rittelmeyers Zeit von 1916 bis 1922 als Prediger an der Neuen Kirche am Gendarmenmarkt in Berlin-Mitte. Wehr nimmt an, dass Rittelmeyer diese Stelle attraktiv fand, weil der Sitz der Anthroposophischen Gesellschaft sich damals in Berlin befand und Steiner dort viele Vorträge hielt (vgl. 111). Schrittweise vollzieht sich nun der Übergang zu einem offenen Eintreten für die Anthroposophie, die sowohl zum Bruch mit dem von Rittelmeyer geachteten und verehrten Johannes Müller (vgl. 121–134) wie auch zur Trennung von Rittelmeyer und Geyer führt (vgl. 161–163). In diese Zeit fällt der Siegeszug der Dialektischen Theologie, so dass Rittelmeyers Stimme innerhalb der protestantischen Theologie immer mehr an Gewicht verliert. Dies wurde durch die Neupositionierung des Christian Kaiser Verlags unterstützt, der bis dahin Rittelmeyers Stammverlag war und nun die Werke Barths veröffentlicht (vgl. 138–140). Noch immer sucht und findet Rittelmeyer jedoch den Anschluss an die protestantische Theologie: Günther Dehn und Paul Tillich, Wilhelm Stählin und Ernst Troeltsch zählen zu seinen Kontakten in der Berliner Zeit (144 f.).

Der Anstoß zur Begründung der Christengemeinschaft kam nicht von Rittelmeyer selbst. Er wurde durch aus dem Krieg zurückgekehrte Theologiestudenten gegeben, die sich an Rudolf Steiner wenden, weil sie sich von ihm religiöse Erneuerung erhoffen. Für sie veranstaltete Steiner Theologenkurse, an denen Rittelmeyer krankheitsbedingt nicht teilnehmen kann. So kommt es zeitweise zu Konkurrenzaktivitäten des Triumvirates Rittelmeyer, Geyer (der sich erst im September 1922 – gleichsam in allerletzter Minute – mit einem Abschiedsbrief an Steiner zurückzieht) und Emil Bock einerseits und dem ehemaligen evangelischen Pfarrer Hermann Heisler andererseits, der durch Steiner ermutigt, finanzielle Mittel für Gemeindegründungen gesammelt hat und mit anderen Theologen nun von Steiner inspirierte, aber unabhängige Gemeinden gründen wollte (vgl. 157). Rittelmeyer bremste diese Aktivitäten, weil ihm stärker an einer gründlichen spirituellen Fundierung der neuen Gemeinschaft gelegen war. Steiner „hatte offensichtlich vergessen, dass er mit Rittelmeyer, Geyer und Bock Dinge vereinbart hatte, die mit den Heislerschen Aktivitäten nicht ohne weiteres Einklang zu bringen waren, ja ihnen gänzlich zuwiderliefen“ (157).

Das letzte Kapitel „Verwirklichung“ beschreibt Rittelmeyers Wirken im Rahmen der Anthroposophischen Gesellschaft und der Christengemeinschaft bis zu seinem Tod 1938. Dieses letzte Lebenskapitel Rittelmeyers ist um so interessanter als es von der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung meist nicht mehr beachtet wurde. Am 16. September 1922 vollzog Rittelmeyer als erster Priester der Christengemeinschaft die „Menschenweihehandlung“ und begründete damit die Gemeinschaft. Am Tag danach spendete er mehreren Mitarbeitern das Sakrament der Priesterweihe (vgl. 183). Der von Rudolf Steiner entworfene Text der Menschenweihehandlung war Rittelmeyer schon zuvor zugänglich. Dieser Text war der Grund für Rittelmeyers Entscheidung, seiner Kirche endgültig den Rücken zu kehren (vgl. 166f.). Auch äußerlich schlägt sich der Umbruch nieder: Rittelmeyer ging mit seiner Familie nach Stuttgart, das zum Zentrum der Christengemeinschaft wird. Von hier aus nehmen auch andere anthroposophische Initiativen ihren Anfang (Gründung der ersten Waldorfschule 1919 in Stuttgart). Zu inhaltlichen Schwierigkeiten kam es, als sich die Bewegung der Christengemein-

schaft zu einer Konkurrenz zur Anthroposophischen Gesellschaft entwickelte und gar als „Krone der Anthroposophie“ (193) angesehen wurde. Am 30. Dezember 1922 nahm Steiner selbst zu den Vorgängen Stellung und machte ausdrücklich klar, dass der von ihm erwünschte Erkenntnisweg nur der der Anthroposophie sein kann. Viele Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft empfanden die Christengemeinschaft dagegen als einen Kultus, der dem anthroposophischen Erkenntnisweg gleichzusetzen war.

Allerdings scheint Steiner je nach Anfrage auch andere Auskünfte gegeben zu haben (vgl. 195). Seine Aussagen führten zu einer starken Erschütterung der Priesterschaft und sicher auch Rittelmeyers (vgl. 196f.). Das Konkurrenzverhältnis zwischen Anthroposophischer Gesellschaft und Christengemeinschaft war zum Ausdruck gekommen. Steiner hatte mit seinem Vortrag klar gemacht, daß er selbst gewillt war, Anführer der Bewegung zu sein und zu bleiben. Rittelmeyer mußte in den folgenden Jahren – davon acht Jahre, in denen er zum Vorstand der Anthroposophischen Gesellschaft gehörte, – immer wieder zwischen beiden Gemeinschaften vermitteln.

Zu diesen Problemen kam 1923 noch eine direkte Auseinandersetzung zwischen Rittelmeyer und Steiner. Nachdem im Oktober 1922 eine „Konferenz nicht-anthroposophischer Kenner der Anthroposophie“, unter ihnen zahlreiche Theologen (Karl Holl, Paul Tillich, Hans Leisegang) die Anthroposophie einmütig als diabolisch verurteilt hatte, veröffentlichte die in Stuttgart erscheinende Zeitschrift „Anthroposophie“ die Thesen der „nicht-anthroposophischen Kenner“, und Friedrich Rittelmeyer setzte sich in gewohnt auf Dialog und Ausgleich bedachter Weise damit auseinander. Steiner dagegen war erbost, daß man der Gegenseite überhaupt dieses Forum geboten hatte und der Vorstand der Anthroposophischen Gesellschaft schloss sich seinen Vorwürfen an (vgl. 206–208). Zwar kam es nicht zum offenen Bruch mit Steiner, aber auf der Weihnachtstagung desselben Jahres fehlte Rittelmeyer (vgl. 209). Diese Auseinandersetzung ist in Rittelmeyers Darstellung seiner Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner (Stuttgart 10. Auflage 1983, 155) nur sehr verhalten dargestellt. Das Verhältnis scheint sich aber schnell wieder entspannt zu haben: 1925 wurde Rittelmeyer zum Oberhaupt der Christengemeinschaft eingesetzt, d.h. zum Erzbischof erhoben. Auch für dieses Ritual der Christenge-

meinschaft entwarf Rudolf Steiner den maßgeblichen Text, den er nach eigener Aussage unmittelbar aus der geistigen Welt empfangen hatte (vgl. 213). Kurz danach, am 30. März 1925, stirbt Steiner.

In der Zeit des heraufziehenden Nationalsozialismus bemühte sich Rittelmeyer unermüdlich, ein Verbot der Christengemeinschaft zu verhindern. Weiterhin bewährte er sich als Apologet der Anthroposophie und der Christengemeinschaft; die politischen Ereignisse schienen ihn wenig zu interessieren, solange sie nicht sein Lebenswerk gefährdeten. Am 23. März 1938 stirbt Friedrich Rittelmeyer in Hamburg.

Ich habe vor allem von der Lektüre des letzten Kapitels profitiert, das das Leben Rittelmeyers nach seinem Bruch mit der evangelischen Kirche beschreibt. Mir schien jedoch gelegentlich zweifelhaft, ob Rittelmeyer diese Zeit tatsächlich als „Verwirklichung“ ansah, betrachtet man seine materiell schwierige Lage und die zahlreichen Konflikte mit den Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft. Die Auseinandersetzung mit Steiner muss ihn erheblich verunsichert haben. Überhaupt wird die Rolle Steiners in der Darstellung in den Hintergrund gestellt. Ich sehe erheblich mehr Einfluss, als in Wehrs Darstellung zum Ausdruck kommt.

Gelegentlich haben mich die anthroposophischen Einsprengel innerhalb der Biographie gestört, so wenn Wehr im Anfangskapitel über eine Tagebucheintragung des Einundzwanzigjährigen folgen-dermaßen urteilt:

„Sätze wie diese zeigen auch, daß der Protokollant solcher Gedanken noch einen langen Weg vor sich hat, bis er das Geschenk der menschlichen Inkarnation, nicht weniger das Geschenk der Menschwerdung Christi in seiner Tiefe und Fülle als ein Mysterium erfassen mag!“ (17)

Nicht nachvollziehbar war mir auch die Aussage, die „okkulte Neigung und Begabung beider Eltern“ (22) habe Rittelmeyer für das anthroposophische Geisteswissen-schaft prädestiniert.

Diese Deutungen durchziehen das gesamte Buch. Meine anfangs an die Lektüre gestellte Frage, warum Rittelmeyer sich für das umfassende Sinnsystem der Anthroposophie entschieden hat, blieb unbeantwortet.

Siegen

Ute Gause

Berdjaev, Nikolaj A. – Wahrheit und Offenbarung: Prolegomena zu einer Kritik der Offenbarung I von Nikolai Berdjajew. Aus dem Englischen unter Hinzuziehung des russischen Textes übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Klaus und Gertraude Bambauer, Waltrop (Spenner) 1998, 346 S., kt., ISBN 3-92771801-7.

Längst wäre die Herausgabe von Berdjajews Spätwerk „Wahrheit und Offenbarung“ fällig gewesen. Das sonstige spätere Hauptwerk war zu Anfang der fünfziger Jahre im Holle Verlag Darmstadt/Genf in Deutsch erschienen: „Das Ich und die Welt der Objekte“ 1951, „Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar“ 1952, „Selbsterkenntnis“ 1953, „Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit“ 1954. Umso verdienstvoller ist die Initiative von Klaus und Gertraude Bambauer, sich der Übersetzung von „Wahrheit und Offenbarung“ zu widmen. Dank ihrer Gemeinschaftsarbeit liegt das religionsphilosophische Resümee Berdjajews nicht mehr vor. Dazu mußte – mit einer gewissen Zwangsläufigkeit – ein Umweg gewählt werden. Denn als Vorlage diente zunächst die zuerst erschienene englische Ausgabe „Truth and revelation“, London 1952. Eine parallel laufende russische Initiative gab dann die Gelegenheit zum Kollationieren mit der Ursprungsfassung. „Hilfreich war besonders, daß der bisher noch nicht vorliegende russische Originaltext von „Wahrheit und Offenbarung“ – ISTINA I OTKROWENIJE – „gerade noch rechtzeitig im Jahre 1996 ... in St. Petersburg erschien und deshalb für manche Korrekturen der Übersetzung und für die Beseitigung sprachlicher Unklarheiten des englischen Textes von der Mitherausgeberin genutzt werden konnte“ (Vorwort). So steht nur noch die deutsche Ausgabe von Berdjajews „Versuch einer eschatologischen Metaphysik“ aus (Russische Ausgabe Paris 1947). Wie sich dem Begleittext entnehmen lässt, sind Klaus und Gertraude Bambauer inzwischen auch mit diesem Übertragungswerk befasst (27; 112).

Die Bambauers haben nicht nur Berdjajews Schrift übersetzt, sondern in Gestalt des umfangreichen Einführungsteils (1–158) ein zusätzliches Buch geschaffen. Hinzu kommt eine ausführliche Kommentierung von Berdjajews Text. Auf diese Weise ist das Musterbeispiel einer komplexen instruktiven Edition entstanden.

Der Einführung geht fundierend „eine Chronologie des Lebens von Nikolai Berdjajew“ voraus (1–15). Immer wieder

drückt sich darin sein feuriges Element aus und der Einspruch gegen die, „die den Geist auslöschen“. In einem Exkurs: „Nikolai Berdjajew in Wologda“ werden bisher unbekannt Einzelheiten der Verbannung im Norden mitgeteilt (16–24). Eine Passage über seine „Beziehungen zur russisch-orthodoxen Tradition“ (24–26) lässt seine freie Verbindung zur Orthodoxie erkennen, die er für die am wenigsten rationalisierte und dadurch der Freiheit zugänglichste Konfession hält. Mit Wladimir Besnosow erhält ein Spurensucher in Moskauer und Pariser Berdjajew-Archiven das Wort (26–44), „Berdjajew nannte seine Zeitschrift nicht umsonst ‚Der Weg‘. Er selbst war immer auf dem Weg, weil seine schöpferische Persönlichkeit ihn prinzipiell nicht stehenbleiben, nicht zum Abschluß kommen lassen konnte“ (28). Seine Zeugnisse sind gezeichnet von einer starken Zukunftsorientierung: „Die Welt geht durch Finsternis einer neuen Geistigkeit und einer neuen Mystik entgegen“ (41). (Bemerkt sei, dass das zu Anfang der neunziger Jahre in Moskau zugängliche Berdjajew-Archiv nach St. Petersburg transferiert wurde und dort offenbar blockiert ist.)

Das Spektrum ideeller Einwirkungen Berdjajews blüht auf in einer Skizze „zur Rezeptionsgeschichte“ (46–66), in deren Zuge zum Beispiel Jürgen Moltmann einen Grundgedanken Berdjajews aufgreift: „Gott sehnt sich nach seinem Andern, um seine schöpferische Liebe zu betätigen“ (56). Im Sinne spontaner Parallelitäten (Rudolf Otto) korreliert Klaus Bambauer Berdjajews Ideen mit der tiefenpsychologischen Sicht Erich Neumanns (67–78). „Die Einbildungskraft ... ist Neuschaffen der noch nie dagewesenen Gestalt aus dem Schoße des Nichtseins, der dunklen Potenz“ (71). Im Zusammenhang auch mit Jakob Böhme und dem ZEN werden Momente der „creatio continua“ (84), des „Plötzlichen“ (73; 85), der „Diskontinuität“ (73) und der „Spontanität“ (86) hervorgehoben. Im Umkreis von Hinweisen auf C.G. Jung wird mit Recht „die Gefahr“ signalisiert, „daß N. Berdjajew“ sich gegen manche Bezugnahmen und Parallelsetzungen „gewehrt hätte, da Historismus und Psychologismus in ihrer verobjektivierenden Betrachtungsweise die Realität des Geistes zerstören könnten“ (114/115; schärfer noch 245). Andererseits aber drängt der universalisierende Zug in Berdjajews Denken darauf hin, Entsprechungen wahrzunehmen und einzubedenken. Dies gilt für Berdjajews „Begegnung mit Teilhard de Char-

din“ (118–121) und dessen tendenzielle Verbindung mit der „ostkirchlichen Auferstehungssikone“. Es gilt für den Entwurf von Paul Schütz, der „in seinem großen Werk ‚Parusia‘ in paralleler Weise“ „eine theologische Erkenntnislehre“ „fordert“, die „die Verschränkung mit dem gesamt-menschlichen Bewußtsein“ und „zugleich mit der qualitativen Andersheit theologischer Erkenntnis beschreibt“ (139). Es gilt für Paul Tillichs kongeniales Votum, das für „eine freie Weiterentwicklung kirchlicher Lehren im Geiste einer spekulativen Metaphysik und mystischen Intuition“ plädiert (145). Und es gilt für die geistigen Annäherungen von Henry Corbin auf Grund eines „synergetischen“ schiitischen Denkens (94–107) und von Raimon Panikkar auf Grund einer „kosmotheoandrischen“ Weltsicht (107–109). Panikkaras unabdingbare Verschränkung von Philosophie und Religion setzen die Bambauers leitmotivisch ihrem Einführungsteil voraus (Vorwort). Und es liegt in der Konsequenz, dass die vorausklärenden Gedankenzüge sich einerseits auf eine Einbettung in die „orthodoxe Anthropologie“ (121–138) und eine origenistische Grundorientierung (125; 135) richten. Andererseits spielt die kritische Fragestellung Kants in einer analogen, auf „eine Kritik der Offenbarung“ gewendeten Form eine entscheidende Rolle (110–114).

Der Kern des Werks von Berdjajew selbst wird im zweiten Teil des Buches dargeboten (159–335). Entlang den mehrzeiligen Überschriften der 9 Kapitel und entlang den ausgiebigen Anmerkungen erhält die Gedankenfolge eine akzentuierende Prägnanz. „Eine ‚Kritik der Offenbarung‘ soll eine Kritik sein, die im Licht der Offenbarung selbst vorgenommen wird, eine Kritik durch den Geist, der in Verbindung mit der Offenbarung steht, und nicht eine Kritik durch die Vernunft, die der Offenbarung fremd ist“ (Einleitung, 160–161). Die Kritik Berdjajews richtet sich gegen den „naiven Realismus“, der die Offenbarung entstellt, speziell gegen den „erniedrigenden, juristischen Charakter, der das religiöse Leben in eine Art gerichtlichen Prozeß verwandelt“ (160). „Hier kann“, so präzisiert Berdjajew seine Tendenz, „die Philosophie eine reinigende Wirkung auf die Religion ausüben, indem sie diese von der Objektivierung und Naturalisierung der religiösen Wahrheiten befreit“ (161).

Ins Zentrum seines energetischen Denkens rückt Berdjajew den Begriff des „transzendentalen Menschen“, der als

Chiffre dient für den Menschen jenseits der Objektivation, für den „vermenschlichten Menschen“ (176/191; 205; 290). Im Denken auf den Menschen hin wie im Denken von Gott her versucht der Prozess der Selbstreinigung freizukommen von lange vorherrschenden gewalthaften und herrscherlichen Zügen. „Berdjajew hat sich mit ‚Wahrheit und Offenbarung‘ die Aufgabe gestellt, christliches Denken vom Kosmomorphismus und Soziomorphismus zu reinigen“ und das Verständnis eines Gottes der Liebe und der Hingabe zugänglich zu machen, da „nur ein leidender Gott mit den Leiden der Schöpfung auszuöhnen vermag“ (173). Erschließende Kraft gewinnt hierbei die Christologie, die sich in den Menschen hinein entwirft, so dass Berdjajew von einer „Christologie des Menschen“ sprechen kann (177; 229). Das „in Jesus Christus hervorgetretene Menschsein“ will sich realisieren (179). Der ganzheitlich positive Entwurf des transzendentalen Menschen und der zerspalten negative Entwurf des idolatrischen Menschen treten einander gegenüber. Das Denken bewegt sich in der „Spannung von transzendierender und objektivierender Erkenntnis“ (179).

Im Zuge der skizzierten existentiellen Dynamik, die Berdjajew als gottmenschliche versteht, lassen sich differenzierende Variationen und spezifische Charakteristiken entdecken. Sie bieten Anhalte für die Weiterarbeit. So betont ein johanneisch einsetzendes Verständnis, dass „die Wahrheit auf dem Weg und im Leben ergriffen wird“ (Kapitel 2/184). So wird eine doppelseitige Sicht von Offenbarung propagiert, die den Menschen entsprechend aktiviert und den für russische christliche Philosophie bezeichnenden Begriff des „Gottmenschentums“ („Theoandrismus“) fundiert. „Es ist vor allem notwendig zu erkennen, daß Offenbarung göttlich-menschlich ist“ (Kapitel 3/209). So wird der Erlösung eine schöpferisch-kommunitäre Qualität abgewonnen. „Ich darf nicht zu meiner persönlichen, ich muß zur Rettung der anderen, der ganzen Welt beitragen“ (Kapitel 4/248). (Siehe auch den russischen existentiellen Gemeinschaftsbegriff der „Sobornostj“ [187]). So wird „die tragische Situation des Menschen charakterisiert, geschichtlich in einen Prozeß der Objektivation hineingeworfen“ und zugleich „dafür verantwortlich zu sein“ (Kapitel 5/258). So wird selbst Gottlosigkeit im Recht gesehen, sofern sie sich „auf solche Gottesvorstellungen bezieht“, die vom „Fürsten dieser Welt“ „auf Gott übertragen wurden“ (Kapitel 6/291). So wird entgegen

gen juristischen Einstellungen die verklärende christliche Energie ins Licht gerückt. „Das Christentum ist eine Religion der sozialen und kosmischen Verklärung und Auferstehung. Dies wurde im offiziellen Christentum fast vergessen“ (Kapitel 7/304). So wird mit existentiellstem Protest die Hölle als „die endgültige Lieblosigkeit“ interpretiert und der verbreiteten „Ethik der Hölle“ eine „Ethik der Anti-Hölle“ entgegengesetzt (Kapitel 8/306). „Der Kampf gegen die Hölle ist eines meiner mächtigsten Motive“ (307). Und so treibt das Denken über das Individuelle und über das Soziale hinaus auf eine kosmische Öffnung zu. „Das Zeitalter des Geistes kann nichts anderes sein als die Offenbarung eines Gefühls von Gemeinschaft, die nicht nur sozial, sondern auch kosmisch ist, nicht nur eine Brüderlichkeit der Menschen, sondern auch eine Brüderlichkeit der Menschen mit allem kosmischen Leben, mit der ganzen Schöpfung“ (Kapitel 9/328). Es ist der durch Berdjajews Zukunftsschau intensivierte „eschatologische Ausblick“ (149–158), auf den das verdienstvolle Übersetzungs- und Kommentierungswerk des Ehepaars Bambauer umsichtig, gründlich und mit erschließender Beteiligung hinarbeitet. „Wenn heute Impulse von N. Berdjajew ausgehen können, so ist es vor allem diese mitreißende prophetische Bewegung seines Geistes, die alles von der Zukunft erwartet“ (334).

Marburg *Wolfgang Dietrich*

Reichelt, Stefan G.: *Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920–1950*. Eine rezeptionshistorische Studie, Leipzig (Leipziger Universitätsverlag) 1999, 274 S., kt., ISBN 3-93324088-3.

Die Leipziger Dissertation signalisiert eine wünschenswerte erneute Beschäftigung mit Nikolaj A. Berdjaev, dem russischen christlichen Universaldenker, nun auch in der jungen Generation. (Die Schreibweise entspricht im Folgenden der vom Autor „vorgenommenen Transliteration russischer Namen nach wissenschaftlicher Konvention“ [20]). Mit großer Sorgfalt geht Stefan G. Reichelt den Faktoren nach, die Berdjaev zur fraglichen Zeit zum Einfluss in Deutschland verhalfen. „Die Geschichte der Rezeption des Religionsphilosophen in Deutschland zwischen 1920 und 1950 blieb bislang weitgehend ein Forschungsdesiderat“ (18). Was die Arbeit im Besonderen auszeichnet, ist die beharrliche Aufdeckung

der realen Voraussetzungen im deutschen Verlagswesen für die Verbreitung von Berdjaev-Schriften. „Generell wurde den ‚materiellen Grundlagen‘ der Berdjaev-Rezeption, wie der Verlagspolitik, den Übersetzungen etc. besondere Beachtung geschenkt, um eine verlässliche Grundlage für alle weiteren Formen der Aufnahme .., zu gewinnen“ (20). Damit ist angedeutet, daß die vorliegende Studie sich auszuweiten gedenkt und „als Teil eines größeren Unternehmens“ versteht, „welches weitere Perspektiven, wie die der englischen, der französischen, der italienischen und der spanischen Rezeption entweder berührt oder näher entfaltet“. Über den selbstgesteckten engeren Zirkel hinaus werden schon hier Ausführungen über die „Wiederentdeckung Berdjaevs in Rußland“ (10–14) und zur „Forschungslage“ (15–18) geboten und Exkurse über „Berdjaev und die Russisch-Orthodoxe Auslandskirche“ (50–61), über „Ostpolitik“ des Vatikans und dessen Verhältnis zu „den russischen Emigranten“ (133–146) sowie zum „Wiederaufbau in Deutschland“ nach 1945 fundierend und flankierend eingefügt.

Betontes Augenmerk gilt den Übersetzern. Es zeigt sich, in welchem Maße sie mitbestimmend sind für die Transparenz der Originalgedanken Berdjaevs. Manches Verwundern beim vergleichenden Übersetzen aus dem russischen Grundtext wird erklärlich. Reinhold von Walter (1882–1965) übersetzte frühe Hauptwerke („Der Sinn des Schaffens“ 1927 – „Die Philosophie des freien Geistes“ 1930) und nach dem Tode Berdjaevs die Spätschriften „Selbsterkenntnis“ (1953) und „Von den Menschen Knechtschaft und Freiheit“ (1953). Anfang der dreißiger Jahre war es zum Bruch Berdjaevs mit von Walter wegen dessen katholischer Neigungen und antirussischer Voreingenommenheiten gekommen (63–68). Bahnbrechend wirkte die Übersetzerarbeit von Wolfgang E. Groeger (1882–1950), der sich bis in Nuancen der sprachlichen Umsetzung hinein Rechenschaft gab (69–70). Ihm ist die deutsche Ausgabe von „Die Weltanschauung Dostojewskijs“ (1925) zu verdanken. Schließlich „machte sich in einzigartiger Weise“ der jüdische Autor Evsej D. Sor (1891–1974) „um die Vermittlung und Popularisierung des Werkes Berdjaevs verdient“ (170–184), wofür Berdjaevs „offene Sympathie gegenüber dem Judentum“ die Vertrauensgrundlage schuf. Die Übersetzungen von Berdjaevs zentralem Werk „Von der Bestimmung des Menschen“ (1935) sowie verschiede-

ner kleinerer programmatischer Schriften gingen aus Sors Hand hervor. Allerdings handelte es sich dabei nach Sors Selbstverständnis „nicht nur“ um „eine bloße Übersetzung seiner Werke in die deutsche Sprache, sondern“ um „eine Übertragung seiner Ideen in die deutsche Gedankenwelt“. Im Blick auf die Authentizität der Wiedergabe ist dieses Verfahren nicht ohne Probleme.

Nach den Übersetzern werden einflußreiche Vermittler des Werkes Berdjaevs in die deutsche Kulturszene hinein vorgestellt. So verwendete sich der „russophile“ und von Dostojewskij ergriffene Oswald Spengler (1880–1936) für Berdjaev (71–73). Nikolaj von Bubnov (1880–1962) leistete „Pionierarbeit“ als „Mittler zwischen Ost und West“ auch zugunsten des exemplarischen russischen Denkers Berdjaev (73–76). Graf Hermann Keyserling (1880–1946) und seine „Schule der Weisheit“ brachten Berdjaev eine starke Sympathie entgegen und sind für seine „Rezeption im deutschen Sprachraum von kaum zu überschätzender Bedeutung“ (77–86). Trotz wechselhafter und spannungsreicher Beziehungen trug auch die Anthroposophie mit ihrem der russischen Geistigkeit zugewandten Interesse zum spirituellen Ruf Berdjaevs bei (87–95; Rudolf Steiner, Hans Heinrich Frei, Natalja A. Turgenewa, Kurt von Wistinghausen). Und die sogenannte „Konservative Revolution stellt eine höchst bedeutende Folie der Berdjaevrezeption in der Zwischenkriegszeit dar“ (96–109), wobei als deren Vertreter oder Sympathisanten Eberhard Dennert (1861–1942) und Otto Freiherr von Taube (1879–1973) in Schriften oder Übersetzungen sich pointiert mit Berdjaev befassten. Ein Panorama von mitbedingenden Bereitschaften wird sichtbar.

Besonders eindrücklich wird der theologische Reaktionsradius auf Berdjaev aufgedeckt (111–153). Die intensivste Vermittlung betrieb gewiss der Basler Systematiker Fritz Lieb (1892–1970), der Freund Karl Barths und der Freund Nikolaj Berdjaevs. „Ich glaube“, so äußert sich Sor in einem Brief, „daß Sie durch Ihre Nähe zu Berdjaev gleichsam zum Verwalter seiner Erbschaft für die westliche Welt geworden sind“. Zum Sachwalter östlichen Christentums wurde auch Hans Philipp Ehrenberg (1883–1958) durch die Herausgabe entsprechender, Berdjaev einbeziehender Dokumentationen. Und die Hoffnung auf eine schöpferische westliche Kooperation scheint in der Beggnung Nikolaj Berdjaevs mit dem gei-

stesverwandten Paul Tillich (1886–1965) auf. Hans Jürgen Baden (1911–1986) und Paul Schütz (1891–1985) werden in biographisch-ideellen Miniaturen als verstehende Sympathiegestalten beobachtet, während Ferdinand Kattenbusch (1851–1935) und Adolf von Harnack (1851–1930) mit ihrem Unverständnis gegenüber ostchristlichem Denken scharf kontrastieren. – Unter den katholischen Theologen hat Bernhard Schultze S. J. (1902–1990) der Berdjaevforschung einen kräftigen Anstoß gegeben. Seine „Dissertation zu dem Thema ‚Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdjaew‘ ... war im deutschsprachigen Raum die erste und lange Zeit einzige, die auf Grund intensiver Berdjaevlektüre ... ein Bild des im ganzen bis dahin in Deutschland zwar in weiten Kreisen bekannten, aber im Grunde wohl wenig erschlossenen Denkers zu vermitteln suchte. Somit setzte Schultze Maßstäbe für die deutsche Berdjaev-Forschung weit über den katholischen Bereich hinaus“. Genaue Kenntnis und Vertrautheit mit dem Denken „dieses modernen Origenes“ (F. Schlagenhauen S. J.) sei undingbar für die „innerkirchliche Einigung von Ost und West, zur Sammlung aller wahrhaft christlichen Kräfte in der Welt“ (B. Schultze S. J., 160–166). – Einen weitertreibenden „schöpferischen Impuls“ vernimmt auch Georg Koeppen (1898–1975) in seinem Werk „Die Gnosis des Christentums“ (1939), „welches deutliche Spuren der Auseinandersetzung mit Berdjaev trägt“. „Niemand hat zuvor so eindeutig und scharf die Fragen gesehen, um deren Lösung wir ringen müssen, ... Auch da, wo man ihm nicht zustimmt, muß man in ihm den Erreger und Anreger sehen“ (166–170).

Eingeflochten hat Stefan G. Reichelt erhellende Passagen über Weggenossen Berdjaevs, deren Beziehung zu ihm gewiss nicht spannungslos blieb, aber doch eine Stetigkeit aufwies. Nikolaj O. Losskij (1870–1965), Intuitionist und Verfasser einer russischen Philosophiegeschichte, bestätigt Berdjaev, dass seine „scharfe Kritik der Verfälschungen des Christentums zum tieferen Verständnis der Religion der Liebe und der Errettung aller führe“ (38–42). Lev I. Sestov/Svarcman (1866–1938), jüdischer Existenzdenker, „dem Berdjaev sich trotz unübersehbarer Differenzen stets nahe fühlte“, „würdigte Berdjaev als den ersten russischen Denker, der sich nicht nur in der Heimat, sondern in Europa und darüber hinaus Gehör verschaffte“ (42–46). Fedor A. Stepun (1884–1965), der bis zur „gleichzeitigen

Ausweisung aus Rußland im Herbst 1922 Nikolaj Berdjaev“ als „die zentrale Gestalt des philosophischen Lebens im sowjetischen Moskau“ erlebte, deutet pointiert auf den Denkweg Berdjaevs: „Von keiner Autorität beschützt, hat er sich selbst zu Gott hindurchverneint“ (46–49). Und Georgij P. Fedotov (1886–1951), der „authentischste Schüler“ Berdjaevs (Pierre Pascal), schließt den Nachruf auf seinen Lehrer mit den Worten: „N.A. Berdjaev geht für immer in die Geschichte Rußlands ein als die Gestalt eines lebendigen und leidenschaftlichen religiösen Suchers und Kämpfers, als Mensch, der dem Westen zuerst den ganzen Reichtum und die Kompliziertheit, die ganze Widersprüchlichkeit und Tiefe russischen religiösen Genies offenbart hat“ (201–204).

Diesen Satz hat Stefan G. Reichelt seiner Studie als Motto vorangestellt (4). Und indem er Züge dieses leidenschaftlich lebendigen Denkens charakterisiert, hebt er dessen wechselnde materiale Basis ans Licht. Bei der Ankunft des aus Rußland Ausgewiesenen in Berlin bot sich dort eine russische Verlagskonzentration, die das Interesse an russischer Kultur in die zwanziger Jahre hinein weckte und sogar jenseits des Krieges wiederaufleben ließ (29–31). Im Pariser Exil verhalf der YMCA-Press, der sich als Platzhalter russischen christlichen Ideengutes verstand, den späten Hauptwerken Berdjaevs und der von ihm herausgegebenen Zeitschrift ‚Put‘ (= Der Weg) zu Druck und Verbreitung (31–35). Während der NS-Zeit wurde dem zunehmend auch in Deutschland Verfeimten der Vita-Nova-Verlag in Luzern, der den Widerstand gegen den rassistischen Ungeist zum Programm machte, zum Stützpunkt seines Wirkens im deutschsprachigen Bereich (177–182). Nach dem Krieg kam die kurzzeitige deutsche Zeitschriftenblüte der Verbreitung seiner Ideen entgegen (185–187). Und in den frühen fünfziger Jahren initiierte vor allem der Holle-Verlag in Darmstadt und Genf einen bisher letztmaligen Schub von Berdjaev-Literatur, der auf eine – freilich nicht realisierte – Gesamtausgabe zielte (216). Danach kam es zu gelegentlichen Einzelinitiativen mit einer latenten Tendenz, sich zu Elementen einer kreativen Wirkungsgeschichte zusammenzufügen. Mit seinen gründlichen Erkundungen bis in Verlagsarchive und Nachlass-Sammlungen hinein, seinen detailreichen Schilderungen von Wechselfällen publizistischer Bedingungen und seinen wohlfundierten Porträts von Rezipienten und Akteuren im Umfeld des russischen Reli-

gionsphilosophen hat Stefan G. Reichelt einen wichtigen Beitrag zur Berdjaev-Forschung wie auch „zur Erforschung der Geschichte der Beziehung zwischen Deutschland und Rußland“ (14) geleistet. Quellen- und Literaturverzeichnisse runden die Arbeit ab (221–268). Bei aller Umstrittenheit von Teilen des Werkes und Phasen des Weges bewährt sich, was der Autor am Anfang über Berdjaev formuliert: „In kritischer Distanz zu jeglicher Orthodoxie und stetiger Auseinandersetzung mit den Traditionen westeuropäischer und russischer Philosophie schuf er einen neuen Typ christlichen Existenzdenkens, der die antlitzhafte Person bejaht und ihrem Auftrag zur geistigen Wandlung der Welt zentrale Bedeutung beimißt“ (9).

Marburg

Wolfgang Dietrich

Lilje, Hanns: Im finstern Tal. Rückblicke auf eine Haft, hrg. von Hans Otte unter Mitarbeit von Arnulf H. Baumann, Horst Hirschler und Harry Oelke, Hannover (Lutherisches Verlagshaus) 1999, 139 S., geb., ISBN 3-7859-0781-8.

Von August 1944 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs befand sich Hanns Lilje (1899–1977), der später (von 1947–1971) als Landesbischof an der Spitze der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers stand, in Gestapohaft. Sein rückblickend 1947 in Anlehnung an Ps. 23,4 unter der Überschrift „Im finstern Tal“ veröffentlichter Augenzeugenbericht, der Todesängste und Glaubensunerschrockenheit der durch die Schergen des NS-Staats gequälten Widerständler beschreibt, ist ein herausragendes Dokument der Zeitgeschichte. Die vorliegende Neuedition zum 100. Geburtstag des Autors bettet den Lilje-Text (29–97) in vorangestellte und nachfolgende Beiträge ein, die die Persönlichkeit Liljes auch in seinem Wirken vor der Verhaftung und nach Kriegsende erschließen und als wissenschaftliche Kommentierung seiner Lebensleistung zu werten sind. Der Bericht selbst, der als Quelle zur Auseinandersetzung mit der NS-Zeit seine Bedeutung behält, liest sich wie ein lebendiger Kommentar zum 23. Psalm. Aufgeteilt ist er in die Abschnitte: „Anrede an den Leser“, „Der Weg ins Dunkel“, „Verhören“, „Gefährten“, „Nächte“, „Weihnacht“, „Gesegnete Agonie“, „Volksgesicht“, „Der Schlußakt“, „Epilog“.

Im einleitenden Beitrag „Zum Geleit“ hält Horst Hirschler, der von 1988–1999 das

Bischofsamt der Hannoverschen Landeskirche bekleidete, persönliche Begegnungen mit Lilje fest und akzentuiert dabei dessen Weltoffenheit und Interesse an der Arbeitswelt. Für die Kirche gilt: „Der Ort der Bewährung ist die Welt“. – Harry Oelke verarbeitet in dem Beitrag „Der Weg in das finstere Tal“, Forschungsergebnisse seiner Kieler Habilitationsschrift („Hanns Lilje – ein Lutheraner in der Weimarer Republik und im Kirchenkampf“). Lilje hatte nach 1918 wie etliche konservative Theologen den Verlust des überkommenen Staatsverständnisses (Thron und Altar) bedauert. Seine distanzierte Haltung gegenüber der Weimarer Republik verleitete ihn 1932, die nationalsozialistische Bewegung positiv zu bewerten und als Möglichkeit der Rechristianisierung der Gesellschaft zu verstehen. Oelke arbeitet die Diskrepanz zwischen kirchlichem Wollen und der kirchenpolitischen Wirklichkeit heraus, die dazu führte, daß Lilje im August 1934 publizistisch als erster die Barmer Bekenntnissynode und deren Theologische Erklärung verteidigte. In kirchenpolitisch kritischen Situationen hat Lilje die Position eines bekennnistreuen Luthertums mit Bemühungen verknüpft, Spannungen innerhalb der BK (konfessionelle Differenzen, Leitungsfragen) abzubauen. Sein Einfluß wuchs nach seiner 1937 erfolgten Wahl zum Generalsekretär im Lutherischen Weltkonvent, dessen Präsident seit 1935 der Hannoversche Bischof August Marahrens war. Als Generalsekretär förderte Lilje die Öffnung der lutherischen Weltorganisation zur Ökumenischen Bewegung. Im Abschnitt „Zuspitzung in Kriegszeiten“ erhellt Oelke Liljes im Obrigkeitsverständnis des Luthertums verwurzelte Stellung zum Staat. Das anfängliche solidarische Mittragen des Kriegsunternehmens kommt ebenso zur Sprache wie die Berührung mit Widerstandskreisen, insbesondere mit dem um den Leipziger Oberbürgermeister Carl Goerdeler. Vor dem Attentat gegen Hitler war Lilje in seiner Berliner Predigtätigkeit in Zirkeln des Widerstands als Pastor und Seelsorger gefragt. Er beteiligte sich hier an Gesprächen über die Zukunft der Kirche, nicht aber an Attentatsplänen. Zunehmend wurde er zum Sicherheitsrisiko des NS-Regimes. Ausführlich geht Lilje in seinem Haftbericht darauf ein. BK-Versammlungen, in denen er auftrat, wurden von Tausenden besucht. Seit 1942 wurde er von der Gestapo bespitzelt. Zum Verhängnis wurde ihm schließlich der Kontakt mit Goerdeler (hingerichtet am 2. Februar 1945), der ihn am 29. Juli

1944 aufgesucht und um Hilfe gebeten hatte. Als das herauskam, wurde Lilje als Staatsfeind wegen Feindbegünstigung in Haft genommen und am 18. Januar 1945 zu vier Jahren Gefängnis verurteilt.

Arnulf H. Baumann zeigt im Beitrag „Der Weg aus dem finstern Tal“ auf, wie Lilje Bilanz aus seiner Hafterfahrung gezogen hat und unterstreicht dabei dessen Solidarität mit den Männern des 20. Juli, obgleich er selber nur für einen „Widerstand mit dem Wort Gottes“ einstand. Im Neuaufbau Deutschlands bejahte er demokratische Strukturen, soweit sie nicht die Verantwortung vor Gott außer Acht lassen. Ausführlich schildert Baumann Liljes Weg in die Ökumene. Von 1968–1975 war Lilje einer der Präsidenten des ÖRK. In Deutschland leitete er von 1955–1969 die VELKD. Ob als Landesbischof oder als Leiter der VELKD oder als Abt von Loccum (von 1950 an), es gab kaum ein kirchliches oder politisches Anliegen, dem er sich nicht stellte. Stets ging es ihm um die Neugestaltung der Verhältnisse der Kirche zu den in der Gesellschaft wirkenden Kräften. Aus diesem Grund gab er auch das „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt“ heraus. Liljes Äußerungen galten weithin als Stimme der evangelischen Kirche. In der Würdigung von Lilje als zentrale Leitungsfigur der Nachkriegszeit blendet Baumann Schattenseiten nicht aus. Nicht

nur in der damaligen DDR, auch in der alten Bundesrepublik wurden, vor allem in der Friedensbewegung, Stimmen laut, die aus Enttäuschung den Hannoverschen Oberhirten als NATO-Bischof anprangerten. Baumann spricht auch Liljes unterkühltes Verhältnis zur Katholischen Kirche und zur Universitätstheologie an und läßt nicht unerwähnt, daß er in den Auseinandersetzungen über den Vietnamkrieg den Kontakt zur Jugend verlor. – Im „Nachwort des Herausgebers“ wird auf beigefügte Zeitdokumente (21 Fotos und 2 die Haft betreffende NS-Dienstschreiben) verwiesen, die als solche einen besonderen Quellenwert besitzen (S. 126 ein Bild, das Lilje vor dem Volksgerichtshof zeigt).

Die Beiträge sind nicht im Stil einer Hagiographie geschrieben, gerade darum aber ein hilfreicher Kommentar zu Liljes erfolgreichster Veröffentlichung, in der er bezeugt, wie er im „finstern Tal“ die Freiheit eines Christenmenschen erlebt hat und bewahrt worden ist „wie einst die Männer im feurigen Ofen“. – Dem auch verlegerisch bestens gestalteten Buch, für dessen Erstellung dem Herausgeber, den Mitarbeitern und dem Lutherischen Verlagshaus Dank zu sagen ist, ist weite Verbreitung zu wünschen. Hier ist mehr als nur ein zeitgeschichtliches Dokument.

Hamburg

Lorenz Hein

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dipl. theol. Dr. phil. habil. Harm Klüeting M.A., Universität zu Köln,
Philosophische Fakultät, Historisches Seminar, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln

PD Dr. Frieder Ludwig, Körzendorf 16, 95491 Ahorntal

Prof. Dr. Siegfried Raeder, Buchbachstraße 8, 72116 Tübingen

Dr. Beate Köster, Einsteinstraße 22, 48149 Münster

UNTERSUCHUNGEN

Der Zorn Gottes

Überlegungen zu einem Thema der Theologie bei Tertullian,
Laktanz und Origenes

Von Sven Grosse

In der Forschung der letzten 100 Jahre galt die Diskussion über den Zorn Gottes unter den Theologen der alten Kirche als ein Beispiel dafür, wie die sich entwickelnde christliche Theologie dem Einfluß der heidnischen Philosophie ausgesetzt war. So lautet auch der Titel der noch immer einflußreichen Arbeit¹ von Max Pohlenz aus dem Jahre 1909: *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*. Pohlenz beschreibt die Entwicklung so, daß sich in der christlichen Theologie der Gottesbegriff der griechischen Philosophie durchsetzte, wonach Gott nicht des Leidens fähig sei, also auch keine Leidenschaften habe, mithin auch keinen Zorn. Die Aussagen in der Bibel, zumal im Alten Testament, die vom Zorn Gottes sprechen, sind allegorisch zu deuten; in Wahrheit ist Gott nicht zornig. Maßgeblichen Einfluß auf diese Entwicklung hatte laut Pohlenz die Theologie der Alexandriner, vor allem des Origenes². Allerdings gibt es neben dieser griechisch beeinflussten Entwicklungslinie Pohlenz zufolge noch eine andere, die römische, die sich freilich nicht durchsetzte. Ihr

¹ Max Pohlenz, *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 12) Göttingen 1909; vgl. ders., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, 410 f. Belege für diesen Einfluß: A. Vögtle, Art. *Affekt*, RAC 1 (1950) 160–173; Eginhard Peter Meijering, *Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik. Adversus Marcionem I – II*, Leiden 1977, 75 159; Christine Ingreméau in ihrer Ausgabe *Lactance, La colère de Dieu* (= SC 289), Paris 1989, 13–24; Karlmann Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Darmstadt 1982, 209, Anm. 71; Herbert Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos*, Frankfurt/Main 1987, 5.

² Darstellung der Entwicklung bis Origenes: Pohlenz (wie Anm. 1) 1–39, Resümee 36–39. „Origenes gelangt zu dieser [Lehre von der Affektlosigkeit Gottes] auf Grund eines spekulativ gewonnenen Gottesbegriffes, bei dem Plato und Philo die Vorbilder sind.“ (36). Die Kirche hatte damit „in einem wichtigen Punkte die Waffen gestreckt“ (37). Der christliche Gnostiker hatte das Recht, „solche Stellen [die Anthropopathismen des AT] nach dem Geiste auszulegen und die in seiner Seele vorhandene reine Gottesidee zum Maßstab der Interpretation zu nehmen.“ (37)

gehört, wenn auch mit Einschränkungen, Tertullian an; ihr exponiertester Vertreter ist Laktanz³. Die römische Mentalität schämt sich nicht des Zorns des Herrschers, ist er doch notwendig, damit die Untertanen gehorchen. So wird auch bejaht, daß Gott Zorn haben könne⁴.

Dieselbe Zuordnung der altkirchlichen Theologen, wenn auch mit anderer Bewertung, begegnet in dem Vorwort, das Heinrich Kraft und Antonie Wlosok zu ihrer Ausgabe der Schrift des Laktanz *De ira Dei* im Jahre 1957 verfaßt haben⁵. Das griechische Denken wird dort so charakterisiert, es versuche, „auf spekulativem Wege zu Aussagen über Gottes Wesen zu gelangen.“⁶ Von diesem Denken sei auch die Theologie des Origenes erfüllt. Sie verfehle aber völlig den Charakter der biblischen Redeweise von Gott, denn diese beziehe sich nur auf Gottes Wollen und Handeln⁷. Die biblische Aussage vom Zorn Gottes sei gar nicht auf sein Wesen zu beziehen, darum sei sie auch nicht zu problematisieren. Problematisch sei erst die Umsetzung der biblischen Aussagen ins griechische Denken geworden⁸. Diese sei mißlungen bei Theologen, die, wie Origenes, „nur griechisch“ dachten⁹. Andere Theologen hingegen entzogen sich dem Einfluß griechischen Denkens und tasteten die biblische Rede vom Zorn Gottes nicht an. Unter ihnen befänden sich Tertullian¹⁰ und auch Laktanz, der ein Beispiel darstelle für „eines der merk-

³ „In Laktanz' Schrift [De ira Dei] kommen Anschauungen zum Ausdruck, die denen des Origenes diametral entgegengesetzt sind.“, Pohlenz (wie Anm. 1) 56. Zu Laktanz insgesamt 48–57, die römische Linie 40–57. Tertullian ist dort 41 f. besprochen, aber auch 25–29 innerhalb der griechischen Linie, da Pohlenz ihm eine in sich unausgeglichene Doppelstellung zuweist.

⁴ „Vor allem mußte grade der Zorn dem strengen, harten Charakter des [römischen] Volkes mehr zusagen. Gewöhnt an straffe Zucht in Haus, Heer und Staat und von der Überzeugung durchdrungen, daß ihr Volk bei dem Wachstum seiner Macht mehr mit der Furcht als mit der Liebe der Untertanen gerechnet hatte, waren sie leicht geneigt, solche Anschauungen auf das himmlische Reich zu übertragen und im Gegensatz zu der griechischen Theologie, die in der Furcht nur die Vorstufe der Liebe sah, diese [die Furcht] absolut zu bewerten. Damit verband sich von selbst eine Anschauung, die in Gott nicht so sehr den liebenden Vater als den zürnenden und strafenden Herrscher seines Reiches sah. Die Schilderung des dies irae ... ist es, bei der Männer wie ... Laktanz mit Vorliebe verweilen.“, Pohlenz (wie Anm. 1) 41, vgl. den Kontext 40 f.

⁵ Lactantius, Lucius Caelius Firmianus, *De ira Dei* [lat.-dt.], eingeleit., hrg., übertr. u. erl. v. Heinrich Kraft u. Antonia Wlosok (= Texte zur Forschung 4), Darmstadt 1974, XIX–XXV.

⁶ Ebd. XX..

⁷ „Das alttestamentliche Bemühen um Gotteserkenntnis versucht nicht, in Gottes Wesen einzudringen; es fragt nach dem Willen Gottes, wie er sich in den Geboten offenbart und in der Heilsgeschichte verwirklicht. Die Griechen fragen in anderer Weise nach Gott ...“. Ebd. XIX.

⁸ „Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß der Zorn Gottes weder für die Juden noch für die Griechen wirklich problematisch gewesen ist. Das Problem entstand erst dort, wo die jüdischen Vorstellungen des Alten Testaments in griechisches Denken umgesetzt werden mußten“. Ebd. XX.

⁹ Ebd.

¹⁰ „Aber für Tertullian ist ausschlaggebend, daß die Bibel Gottes Zorn lehrt;“. Ebd. XXI.

würdigsten geistesgeschichtlichen Phänomene: die Kommensurabilität biblischen und römischen Denkens.“¹¹

Ich möchte hier eine andere Deutung der frühchristlichen Theologiegeschichte vorstellen. Ihr zufolge bilden Tertullian und Origenes eine Linie, weil ihrer Lehre vom Zorn Gottes eine Auffassung zugrunde liegt, die für die christliche Botschaft wesentlich ist. Diese Auffassung kann aufs erste so bestimmt werden, daß die Menschen, denen Gott zürnt, durch seinen Zorn seinem Erbarmen zugetrieben werden. Bei Laktanz ist hingegen diese Überzeugung nur schwach, jedenfalls ungenügend realisiert. Wohl gibt es zwischen Tertullian und Origenes auffallende Unterschiede. Doch liegen diese nicht entscheidend darin begründet, wie stark sie sich von der griechischen Philosophie beeinflussen ließen, sondern in den Gesprächssituationen, in denen sie sich befanden.

I. Tertullian

Die Gesprächssituation Tertullians war die der Auseinandersetzung mit dem Marcionitismus. Marcion zufolge ist der Gott, der sich in Christus offenbart hat, von reiner Güte. Er hat von dem Schöpfer dieser Welt unterschieden zu werden, der Böses hervorbringt¹² und nur dem Namen nach ein Gott ist¹³. Aufgrund seiner Güte kommt er den Menschen wider den Schöpfer zu Hilfe¹⁴. Alles, was mit Strenge und Gericht zu tun hat, alle diesbezüglichen Empfindungen und Affekte – also auch der Zorn – sind dem Welterschöpfer zuzuschreiben und des wahren Gottes unwürdig¹⁵. Im ersten Buch seiner Schrift ‚Adversus Marcionem‘ weist Tertullian die inneren Widersprüchlichkeiten des Marcionitengottes auf¹⁶ und formuliert dabei auch seine eigene Stellungnahme zur Frage des Zornes Gottes.

Die Marcioniten, erklärt er, vertreten unter dem Namen Christi einen Begriff von Gottes Wesen, wie ihn die Epikureer haben: Sie denken sich Gott in einer solchen Weise als selig und unvergänglich, daß er unbeweglich

¹¹ Ebd. XXV.

¹² [Marcion] „inveniens creatorem pronuntiantem, Ego sum qui condo mala [Jes 45,7], ... in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis, ut diversae a creatore, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo relevatam, ...“ Tertullian, *Adversus Marcionem*, I,2,2 f. Benutzt wurde die Ausgabe ed. and transl. by Ernest Evans, 2 Bde., Oxford 1972.

¹³ Ebd. I,7,1.

¹⁴ Tertullian klagt dies auch selbst von dem Marcionitengott ein: „malitia creatoris, adversus quam subvenire deberet alterius dei bonitas“. Ebd. I,22,3.

¹⁵ „Iam enim et hoc discuti par est, an deus de sola bonitate censendus sit, negatis ceteris appendicibus, sensibus et affectibus, quos Marcionitae quidem a deo suo abigunt in creatorem, nos vero et agnoscimus in creatore ut deo dignos.“ Ebd. I,25,2; „... Marcion removit ab illo [deo suo] severitates et iudiciarias vires“. Ebd. I,25,3.

¹⁶ Sein abschließendes Ergebnis lautet: „O deum usquequaque perversum, ubique irrationalem, in omnibus vanum, atque ita neminem!“ Ebd. I,28,1.

und starr ist, weder sich noch anderen beschwerlich fällt¹⁷. Der Gott, der sich in Christus offenbart hat, verspürte jedoch – dies bekennen Marcioniten wie Christen – ein Interesse am Heil der Menschen. So wollte er also deren Heil, begehrte es, bereitete sich Unruhe und Sorge deswegen und machte sich zum Feind all dessen, was dem Heil der Menschen entgegengesetzt ist: der Sünde, des Todes und – wie die Marcioniten glauben – des Schöpfers¹⁸. Den Zorn Gottes bestimmt Tertullian nun als einen Diener, einen *officialis* dieser Feindschaft Gottes gegen die Feinde des Menschen¹⁹. Die Argumentation Tertullians kann also so zusammengefaßt werden: ein Gott, der das Heil der Menschen will, muß auch notwendig zürnen.

Diese Argumentation wird nun mehrfach variiert und übertragen auf das Strafen Gottes und auf die Furcht gegenüber Gott. Gott straft, denn würde er das Gute nur wollen und das Böse bloß verbieten, ohne im Falle der Zuwiderhandlung zu strafen, dann würde er das Gute gar nicht ernsthaft bejahen und wäre selber nicht wirklich gut²⁰. Ein guter Gott muß nicht nur geliebt, sondern auch gefürchtet werden²¹. Dies geht schon daraus hervor, daß die Marcioniten selber die damals allgemein übliche Gottesprädikation „pater et dominus“ auch auf ihren Gott anwenden. Denn sowohl dem Vater als auch dem Herrn ist Liebe und Furcht entgegenzubringen²². Unter „Furcht“ versteht dabei Tertullian nicht erst die Furcht vor Strafe, sondern eine Haltung, die angesichts des Verbotenen dem Verbot und der moralischen Autorität des verbietenden Wesens entgegenzubringen ist. Wenn die

¹⁷ „Si [Marcion] aliquem de Epicuri schola deum affectavit Christi nomine titolare, ut quod beatum et incorruptibile sit neque sibi neque alii molestias praestet ... in totum immobilem et stupentem deum concepisse debuerat ...“. Ebd. I, 25, 3.

¹⁸ [Deus] „senserit in hominis salutem, utique per voluntatem ... Quae autem voluntas sine concupiscentiae stimulus est? Quis volet quod non concupiscet? Sed et cura accedit voluntati. Quis enim volet quid et concupiscet, et non curabit? Igitur cum et voluit et concupiit in hominis salutem, iam et sibi et aliis negotium fecit, Epicurio nolente, consiliario Marcione. Nam et adversarium sibi constituit ipsum illud adversus quod et voluit et concupiit et curavit, sive delictum sive mortem, imprimis ipsum arbitrum eorum et dominum, hominis creatorem ... Denique volens et concupiscens et curans hominem liberare hoc ipso iam aemulatur et eum a quo liberat, ...“. Ebd. I, 25, 4f.

¹⁹ „Proinde enim aemulationi occurrant necesse est officiales suae in ea quae aemulatur, ira ...“. Ebd. I, 25, 6.

²⁰ Adv. M., I, 26, 1–27, 3: „... tacite permissum est quod sine ultione prohibetur.“ Ebd. I, 26, 3.

²¹ „Malus [deus] autem, iniquiunt [Marcionitae], timebitur, bonus autem diligetur.“ Ebd. I, 27, 3.

²² „Stulte, quem dominum appellas, negas timendum, cum hoc nomen potestatis sit, et iam timendae? ... Plane nec pater tuus est, in quem competat et amor propter pietatem et timor propter potestatem ...“. Ebd. I, 27, 3, vgl. II, 13, 5. Zu dieser Prädikation s. Antonie Wlosok, Die Gottesprädikation pater et dominus bei Laktanz: Gott in Analogie zum römischen pater familias, in: dies., Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, Heidelberg 1960, 232–246, zuvor veröffentlicht als Beitrag zur FS Otto Regenbogen, sowie, dies., Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, in: Antike und Abendland 16 (1970) 39–53.

Marcioniten glauben, ihren Gott lieben zu sollen, dann zeigen sie eben damit Furcht davor, ihn nicht zu lieben²³. Wenn sie mit dem Ruf „Absit, absit“ es von sich weisen, Dinge zu tun, die ihnen verboten sind, weist er ihnen nach: „Also fürchtest du damit schon das Vergehen und hast bewiesen, daß du den fürchtest, der das Vergehen verboten hat“²⁴. Eine Liebe, die ohne Furcht auskommt, kann demnach nur auf jemand gerichtet sein, beispielsweise einen Verführer, der nicht die moralische Autorität des Gebietens und Verbietens besitzt²⁵.

I.2.

Im zweiten Buch ‚Adversus Marcionem‘ entkräftet Tertullian die Einwände der Marcioniten gegen den Gott der Christen. Er greift dabei auf den Grundgedanken zurück, daß der Zorn Gottes angesichts der Sünde gefordert ist, und bestimmt von dort aus den Status, den Zorn als eine Eigenschaft Gottes hat²⁶. Er tut dies, indem er die Strenge Gottes mit seiner Gutheit vergleicht. Das eine schließt das andere nicht aus, doch hat, betrachtet man die Entwicklung der Heilsgeschichte, die Gutheit Gottes die erste Stelle vor der Strenge. Gott ist nämlich gut schon bevor er die Welt erschafft; die Strenge hingegen kommt zu Gott erst hinzu, wie die Sünde in die Schöpfung kommt: „So ist die Gutheit Gottes das Frühere, entsprechend seiner Natur,

²³ „At quomodo diliges, nisi timeas non diligere?“, Adv. M. (wie Anm. 12) I,27,3.

²⁴ „Ergo iam times delictum et timendo probasti illum timeri qui prohibet delictum.“ Ebd. I, 27,5. Adolf von Harnack, der wirksamste Interpret und Apologet Marcions in jüngerer Zeit, hat die Argumentation Tertullians in peinlicher Weise mißverstanden. Er unterstellte ihm, daß er sich nur eine Furcht vor der Strafe vorstellen könne und nannte Tertullians Kritik „sehr peinlich“, das ‚Absit, absit!‘ der Marcioniten hingegen eine „wunderbar einfache Antwort ... ein religionsgeschichtliches Dokument ersten Ranges.“ Es genüge eben, durch den Glauben auf die Güte des erlösenden Gottes zu blicken, um selber gut zu handeln. Harnack verkennt, daß Tertullian gerade dieses Handeln der Marcioniten als ein Zugeständnis aufzuweisen vermag, daß auch sie ihren Gott fürchten: Adolf von Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig² 1924, 135 f., insbes. 135, Anm. 4. Von Harnack noch abhängig ist Barbara Aland, Art. Marcion/ Marcioniten, in: TRE 22 (1992) 95, 14–27. – Harnacks Mißverständnis wird besonders deutlich daran, daß er, ebd. 135, Anm. 4, den Ausführungen Tertullian diejenigen des armenischen Theologen Esnik von Kolk hinzufügt (vgl. ebd. 379*), der über 200 Jahre später gegen die Marcioniten schrieb. Esnik wirft ihnen vor, daß sie sich vor den Sünden nicht scheuen, und zwar deswegen, weil sie nicht glauben, daß Gott Strafen verhängt. Diesen Vorwurf macht Tertullian gerade nicht; er geht vielmehr davon aus, daß sie moralisch handeln, (so auch Evans [wie Anm. 12], Bd. 1, xiv). – Adv. M. II, 13,2–5 spricht Tertullian allerdings billigend von der abschreckenden Wirkung der Strafe. Doch geht es hier nicht darum, wodurch der Gläubige motiviert sein soll, sondern darum, ob das Strafen Gottes etwas Gutes oder etwas Schlechtes ist.

²⁵ „Sic denique plagiarii diliguntur, non etiam timentur. Non enim timebitur nisi iusta et ordinaria dominatio, diligi autem potest etiam adultera; sollicitatione enim constat, non auctoritate, et adulatione, non potestate.“, Adv. M. (wie Anm. 12) I,27,4.

²⁶ Ebd. II, 11,1–3.

die Strenge das Spätere, entsprechend dem Streitfalle. Jene ist ihm angeboren, diese hinzugetreten, ein ‚Akzidens‘. Jene ist ihm eigentümlich, diese ist erworben. Jene bringt er aus sich hervor, diese nimmt er hinzu ... Jene erwies Gott seinetwegen, diese wegen des Schuldigen“²⁷.

Der Zorn gehört nun zur Strenge Gottes. Hat Tertullian ihn zuvor einen *officialis*, einen Diener von Gottes Feindschaft gegen die Sünde genannt, so charakterisiert er ihn nun durch einen Vergleich: ein Arzt gebraucht in der Ausübung seiner Kunst auch Werkzeuge, die Schmerz hervorrufen: Er schneidet, er brennt, er amputiert. Die gleiche Funktion eines schmerzzufügenden Instruments haben bestimmte Gemütsbewegungen und Empfindungen Gottes wie sein Zorn²⁸.

Damit hat Tertullian im Grunde bereits einem Argument gegen den Zorn Gottes den Boden entzogen. Denn Zorn ist hier lediglich als etwas bestimmt worden, was zum Tätigsein Gottes gehört, nicht als etwas, worunter er selber leidet. Das gegnerische Argument lautet: „Wenn Gott zürnt usw., dann erleidet er auch Schaden, dann stirbt er auch“²⁹. Wenn nun die andere Prämisse lautet: ‚Ein Gott stirbt aber nicht‘, dann folgt daraus die Schlußfolgerung: ‚Also hat er keine Affekte (jedenfalls keine solchen wie den Zorn)‘. Tertullian attestiert den Marcioniten hier wiederum einen philosophischen – um nicht gleich zu sagen: epikureischen – Gottesbegriff und hält dem entgegen, daß die Christen einen Gott kennen, in dem Tod und ewiges Leben sich nicht ausschließen³⁰. Gleicherweise ist es Gott möglich, zu zürnen und doch nicht Schaden zu leiden³¹. Marcioniten und Philosophen geben zwar

²⁷ „Ita prior bonitas dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam. Illa ingenita, haec accidens; illa propria, haec accommodata; illa edita, haec adhibita ... Alteram sibi, alteram rei deus praestitit.“ Ebd. II, 11, 2. *Causa* muß hier m.E. mit Streitfall übersetzt werden; dies entspricht der Ausdrucksweise des Juristen Tertullian. Er meint damit den Sündenfall. – Von der Gerechtigkeit Gottes sagt Tertullian etwas anderes als von seiner Strenge. Er faßt sie dabei als das gerechte Einteilen und Unterscheiden auf, daß Gott bei seinem Schöpfungswerk ausübte, wo er zwischen den einzelnen Werken unterschied: Licht und Finsternis, Himmel und Erde, Mann und Frau etc. Auf diese Weise gab es schon sozusagen die Vorstrukturierung, um angesichts des Sündenfalls zwischen den Würdigen und den Unwürdigen zu unterscheiden, so daß dem einen Gottes Güte erwiesen wird, den anderen aber nicht: Ebd. II, 11, 3–13, 1. Man könnte sagen, daß Tertullian mit dieser Fassung des Begriffs Gerechtigkeit ihm eine Übergangsstellung zwischen der Güte und der Strenge Gottes schafft.

²⁸ „Bona igitur et severitas, quia iusta, si bonus iudex, id est iustus. Item cetera bona per quae opus bonum currit bonae severitatis, sive ira ... Debita enim omnia haec sunt severitati, sicut severitas debitum est iustitiae ... non poterunt iudici exprobrari quae iudici accedunt ... Quid enim, si medicum quidem dicas esse debere, ferramenta vero eius accuses, quod secent et inurant et amputent ... Proinde est enim cum deum quidem iudicem admittis, eos vero motus et sensus per quos iudicat destruis.“ Ebd. II, 16, 1 f.

²⁹ „si deus irascitur ... , ergo et corrumpetur, ergo et morietur.“ Ebd. II, 16, 3.

³⁰ „Bene autem quod Christianorum est etiam mortuum deum credere et tamen viventem in aevo aeorum.“ Ebd. II, 16, 3.

³¹ Terminologisch geht Tertullian so vor, daß er Gott ein *corrumpere* abspricht, während er ihm, jedenfalls indirekt, ein *pati* zuspricht: „Ita et illa species, irae dico et exasperationis, non tam feliciter patimur, quia solus deus de incorruptibilitatis proprietate felix.“ Ebd. II, 16, 6.

vor, Gott von menschlichen Unvollkommenheiten freizuhalten, doch übertragen sie auf ihn menschliche Verhältnisse: ‚Wenn einer zürnt, dann erleidet er selber Schaden davon.‘ Allerdings gibt es, Tertullian zufolge, eine Verwandtschaft zwischen Gott und dem Menschen und keine völlige Verschiedenheit, nämlich aufgrund dessen, daß der Mensch Gottes Atem erhalten hat und zu seinem Ebenbild erschaffen worden ist. Dieser Verwandtschaft wegen kann der Begriff „Zorn“ sowohl von Gott als auch vom Menschen ausgesagt werden, doch existiert er wie auch die anderen Gemütsbewegungen und Empfindungen in ihnen auf verschiedene Weise. Er wird dementsprechend äquivok von ihnen ausgesagt³².

Aufgrund der Schöpfung besteht also eine Unterschiedenheit, aber auch eine Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf. Diese gleichsam mittlere Distanz wird von Gott jedoch überschritten durch seine Menschwerdung. Hier nimmt Gott selbst menschliche Eigenschaften an, und zwar tut er dies bereits in der Zeit des Alten Testaments, um sich selber auf die Menschwerdung vorzubereiten. Tertullian führt dies so aus: „Gott konnte nicht mit den Menschen zusammenkommen, wenn er nicht menschliche Empfindungen und Affekte annahm, durch die er der Macht seiner Majestät, welche dem menschlichen Mittelmaß gewiß unerträglich gewesen wäre, ein Maß setzte. Er glich seine Macht durch Demut aus, was für ihn zwar unwürdig, für den Menschen aber notwendig war“³³. Tertullians Ausführungen paraphrasieren den Philipperhymnus: in Christus erniedrigt sich Gott, in ihm entfernt sich Gott selbst von dem, was er als Gott ist, er wird Gottes unwürdig. Dies alles aber ist, fährt Tertullian fort, nun aber doch Gottes würdig, denn es geschieht um des Heils der Menschen willen: „Nichts aber ist Gottes würdiger, als das Heil der Menschen“³⁴.

Damit ist ein Paradox formuliert, und das ist nötig, um den Heilsplan Gottes zu verstehen, der sich in Christus vollzog. Zum einen ist die Erniedrigung Christi Gottes unwürdig, zum anderen – und das gibt den Ausschlag – ist sie seiner würdig. Die Würde Gottes im ersten Sinne ist die Würde des Vaters; seine Würde bleibt, während Christus sie aufgibt, um das zu tun, wozu sein Vater ihn ausgesandt hat: nämlich den Menschen das Heil zu bringen.

³² „... cum pariter agnoscas hominem a deo inflatum in animam vivam, non deum ab homine, satis perversum est ut in deo potius humana constituas quam in homine divina, et hominis imagine deum induas quam dei hominem. Et haec ergo imago censenda est dei in homine, quod eisdem motus et sensus habeat humanus animus quos et deus, licet non tales quales deus; pro substantia eorum et status eorum et exitus distant.“ Ebd. II, 16, 5 f. Zu den Begriffen *substantia* und *status* s. Evans, Appendix 1, ‚Some technical terms‘ (wie Anm. 12), Bd. 2, 462.

³³ „... deum non potuisse humanos congressus inire, nisi humanos et sensus et affectus suscepisset, per quos vim maiestatis suae, intolerabilem utique humanae mediocritati, humilitate temperaret, sibi quidem indigna, homini autem necessaria, ...“, Adv. M. (wie Anm. 12) II, 27, 1.

³⁴ „... et ita iam deo digna, quia nihil tam dignum deo quam salus hominis.“, Fortsetzung des obigen Zitats ebd. II, 27, 1. Man vergleiche dies mit den Formulierungen in der ebenfalls gegen die Marcioniten gerichteten Schrift ‚De carne Christi‘: „Quid enim indignius deo, quid magis erubescendum, nasci an mori? ...“ (V,1) – „Quodcunque deo indignum est, mihi expedit.“ (V,3), zit. nach CC 2,880 f.

Der Vater, umhüllt von seiner göttlichen Würde, hat nichts mit den Menschen gemein. Er kann nicht von den Menschen gesehen werden, wie sowohl das Evangelium des Marcion als auch das Alte Testament sagen (Lk 10,22; Ex 33,20). Tertullian kann ihn darum einen „Gott der Philosophen“ nennen: „Was ihr auch als eines Gottes würdig fordert, das hat man in dem Vater, der unsichtbar ist, unzugänglich, sanftmütig und, daß ich's so sage, einem Gott der Philosophen“³⁵.

Man muß diese vielleicht erste Formulierung vom „Gott der Philosophen“, die Jahrhunderte später durch Pascals *Mémorial* so berühmt werden sollte, genau betrachten. Tertullian setzt sie gewissermaßen in Anführungszeichen, „ut ita dixerim“, „daß ich's so sage“, leitet er sie ein. Er läßt sich dazu herbei, eine Vorstellung aufzugreifen, die seine Gegner pflegen. Sie trifft auf etwas zu, was wirklich existiert – nur wissen die Philosophen nicht, worauf. Tertullian greift den philosophischen Gottesgedanken auf und ordnet ihn dort ein, wo er hingehört: er charakterisiert, jedenfalls *cum grano salis*, die Gottheit Gottes des Vaters, nicht aber die Gottheit des Sohnes, damit aber auch nicht das Gemeinsame der Gottheit des Vaters und des Sohnes. Mit dem „Gott der Philosophen“ ist gewissermaßen eine Person der Trinität gemeint, ohne daß damit noch gesagt ist, was es für diese Person bedeutet, Glied der Trinität, Vater des Sohnes zu sein. Es wird das Mißverstehen *Max Pohlenz'* hier deutlich, wenn er erklärt, der Logos spiele bei Tertullian „fast die gleiche Rolle wie im späteren Platonismus die Dämonen, auf die alles Anstößige von den Göttern abgewälzt wurde“³⁶. Das Anstößige hat der Logos auf sich wälzen lassen um des Heils der Menschen willen, und eben darin besteht die höchste Würde Gottes. Die Beziehung des Logos zum „Gott der Philosophen“ ist die Gottes des Sohnes zu Gott dem Vater und darum mitnichten zu vergleichen mit der Zweiheit zwischen einem platonischen Gott und einem Dämon oder der Zweiheit zwischen dem guten und dem bösen Gott Marcions. Nicht die „innere Unsicherheit“ des Römers Tertullian, schwankend, wie Pohlenz meint, zwischen römischem Wesen, das einen zornigen Gott fordert, und anempfundener griechischer Bildungsideal, das eine affektlose Gottheit verlangt, brachten ihn zu diesen Überlegungen, sondern das Faktum des christlichen Heilsweges, daß Gott Mensch geworden ist.

Die Menschwerdung Gottes ist das entscheidende Mittel, das Gott einsetzt, um den Menschen zum Heil zu führen. Das Ziel dieses Weges ist aber, daß der Mensch Gott gleich wird. So sagt Tertullian, daß der Sohn eben „das dem Menschen zubringt, was er Gott entzieht“. „Gott wurde als gering erfunden, damit der Mensch über alles groß werde“. „Gott verhielt sich menschlich, damit der Mensch göttlich handeln lerne“, er „handelte in gleicher Weise wie ein Mensch, damit der Mensch auf gleiche Weise wie Gott

³⁵ „... quaecunque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo.“, *Adv. M.* (wie Anm. 12) II,27,6. Vgl. die Definition Gottes ebd. I,3, 2: „et omnium conscientia cognoscet, deum summum esse ...“.

³⁶ Max Pohlenz (wie Anm. 1) 29; unzutreffend auch Meijering (wie Anm. 1) 160, Tertullian sei wie Marcion „im Banne des Philosophengottes“.

handeln könne“³⁷. Es ist also die Bestimmung des Menschen, so zu werden wie Gott in seinem eigentlichen, wesensgemäßen Sein als „Gott der Philosophen“.

Mit diesem Gedanken hat Tertullian den Gesamtaufriß des göttlichen Heilsplanes vollendet. Gott ist, anders als Marcion lehrt, sowohl Richter als auch Freund³⁸. Er ist beides um des Heils der Menschen willen. Als Richter wird er zum Feind von allem, was dem Heil der Menschen abträglich ist. Darum verbietet er auch, droht und straft und erweckt im Menschen Furcht. Hier hat sein Zorn seine Stelle. Als Freund ist Gott gut und barmherzig und nimmt selber menschliche Schwachheit an, um den Menschen sich gleich zu machen.

Tertullian hat damit sein Ziel erreicht, die Einwände der Marcioniten zurückzuweisen. Wir können nun noch fragen, in welchem *Verhältnis* diese beiden Werke Gottes als Richter und als Menschenfreund zueinander stehen. Tertullian umreißt Grundlinien dieses Verhältnisses in einer Zusammenstellung der verschiedenen Werke Gottes, die zum einen Furcht, zum anderen Liebe im Menschen erwecken, in denen er also als Richter und als Freund tätig ist. So sagt er: „In allem begegnet dir Gott, derselbe ist es, der schlägt, aber auch heilt, tötet, aber auch lebendig macht, erniedrigt, aber auch erhöht, Übel schafft, aber auch Frieden stiftet, ...“³⁹. Die Werke Gottes beiderlei Art stehen dabei nicht unverbunden nebeneinander. Schon die Formulierung bringt sie in eine Reihenfolge und in einen Sinnzusammenhang. Das erste Werk ist schon eine Maßnahme des Heilens. Tertullian vergleicht, wie wir bereits sahen, Gottes Zürnen mit dem Schneiden, Brennen und Amputieren eines Arztes⁴⁰. Gott fügt Schmerzen zu, um den Menschen zu heilen. Das zweite Werk Gottes vollbringt das Ziel seines Gesamthandelns, so daß das erste Werk die Voraussetzungen des zweiten schafft. Tertullian schreibt, Gott sei „zu lieben, weil er Barmherzigkeit lieber hat als Opfer, und zu fürchten, weil er die Sünde nicht will; zu lieben, weil er die Umkehr des Sünders lieber hat als seinen Tod [Hes 33,11], zu fürchten, weil er die Sünder nicht will, die nicht jetzt umkehren. Darum bestimmt das Gesetz [das Alte Testament] beides: ‚Liebe Gott!‘ [Dtn 6,5] und ‚Fürchte Gott!‘ [Dtn 5,29]. Das eine setzt es dem Gehorsamen vor, das andere dem Übertreter“⁴¹.

³⁷ „... ut tantum homini conferat quantum deo detrahit ... Conversabatur deus humane, ut homo divine agere doceretur. Ex aequo agebat deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum deo posset. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret.“ Adv. M. (wie Anm. 12) II,27,6 f.

³⁸ Ebd. II,27,8.

³⁹ „Ad omnia tibi occurrit deus, idem percuciens sed et sanans, mortificans sed et vivificans, humilians sed et sublimans, condens mala sed et pacem faciens, ...“. Ebd. II,14,1. Deutlich paraphrasiert werden hier Dtn 32,39; I Sam 2,6; II Kön 5,7.

⁴⁰ Adv. M. (wie Anm. 12) II,16,1 f., vgl. ebd. I, 22,9.

⁴¹ „... diligendum quia malit misericordiam quam sacrificium, et timendum quia nolit peccatum, diligendum quia malit paenitentiam peccatoris quam mortem, et timendum quia nolit peccatores sui iam non paenitentes. Ideo lex utrumque definit: Diliges deum, et, Timebis deum. Aliud obsecutori proposuit, aliud exorbitatori.“ Ebd. II,13,5.

Als Richter also verurteilt Gott den Sünder zum Tode, ja er vollstreckt das Urteil. Doch macht er als Menschenfreund Tote lebendig, er erbarmt sich des Sünders, weil ihm seine Umkehr lieber ist als sein Tod. Das zürnende, strafende, tötende Richteramt Gottes ist somit nur ein Vorletztes. Das Letzte, das Ziel, wofür es selber die Voraussetzungen schafft, ist Gottes sich erbarrende, die Toten lebendigmachende Menschenfreundlichkeit. Das heißt aber: wer durch den Zorn Gottes hindurchgegangen ist, der begegnet nur mehr der Gutheit Gottes, nicht mehr seiner Strenge. Mit der Sünde, von welcher er sich abgewandt hat, schwinden vor diesem Menschen auch diejenigen Eigenschaften Gottes, die Gott alleine aufgrund der Sünde entwickelt hat. Vor ihm steht nun das reine Wesen Gottes.

Damit werden auch Furcht und Liebe voneinander abgekoppelt. Bestand ihre Einheit doch nur aufgrund der Sünde: weil ein Gott, der das Gute will, angesichts der Existenz der Sünde diese Sünde auch verwirft⁴². Nun teilt Tertullian Furcht und Liebe auf zwei Personengruppen auf. Furcht hat, aus dem Blickwinkel der Umkehr betrachtet, nur noch der zu empfinden, der in der Sünde beharrt, Liebe hingegen derjenige, der gehorcht, d.h. dem Ruf Gottes zur Umkehr folgt. Die Umkehr, die *paenitentia*, ist also dasjenige, wodurch ein Mensch aus dem einen Personenkreis in den anderen hinüberwechselt und damit nicht mehr unter der zürnenden Strenge, sondern unter der reinen Gutheit Gottes zu stehen kommt. Der Zorn Gottes ist dabei gerade die Voraussetzung der *paenitentia*⁴³.

II. Laktanz

Genau dieses Zusammenwirken von Zorn und Erbarmen Gottes kommt bei Laktanz kaum in den Blick. Ansonsten gibt es in seiner Schrift ‚De ira Dei‘, der einzigen mit diesem Titel in der Geschichte der alten Kirche, wesentliche Übereinstimmungen mit Tertullian. Laktanz will gegenüber Nichtchristen die Existenz von Gottes Zorn beweisen und argumentiert dabei ganz ähnlich wie Tertullian: „Wenn Gott den Gottlosen und Ungerechten nicht zürnt, dann liebt er auch gewiß nicht die Frommen und Gerechten“⁴⁴. Gottes Zorn ist nötig, damit er, wie es einem Gott gebührt, die Vorsehung wahrnimmt und verhindert, daß die Welt wie durch eine einzige Räuberbande verwü-

⁴² S.o. bei Anm. 23.

⁴³ In seiner Schrift ‚De paenitentia‘ bringt Tertullian ganz folgerichtig seine in ‚Adversus Marcionem‘ zugrundelegten Auffassungen zur Anwendung: Die Zweckursache der Buße ist das Heil des Menschen; sie ist ein Werk der Barmherzigkeit Gottes (II,7). Aufgrund seiner Barmherzigkeit läßt er von seinem Zorn, um dem Menschen die Buße anzubieten (II,3). Das leitende biblische Argument ist dabei wieder Hes 33,11 (IV,2). Der Zorn Gottes wandelt sich also für denjenigen, der Buße tut. Der Vergleich mit den Schmerzen, die von heilenden medizinischen Instrumenten zugefügt werden, wird dementsprechend von den Schmerzen der Buße ausgesagt, vor allem von der Scham, die bei dem öffentlichen Sündenbekenntnis, der Exhomologese, empfunden wird (X,10; XII,6). Gerade die Exhomologese löscht aber die Hölle aus (XII,1).

⁴⁴ „nam si deus non irascitur impiis et iniustus, nec pius utique iustosque diligit.“, Laktanz, De ira Dei 5.9, Übers.: Kraft/Wlosok (wie Anm. 5) 13.

stet wird⁴⁵. Den philosophischen Einwand, Zorn sei ein Ausdruck von Schwäche, referiert Laktanz ebenfalls⁴⁶ und antwortet darauf wie Tertulian: daß Zorn bei Gott anders verstanden werden müsse als beim gebrechlichen Menschen. Wenn Gott zürnt, ist er nicht unbeherrscht und unvernünftig; sein Zorn ist keine Reaktion auf eine Verletzung⁴⁷.

Was bei Laktanz in diesem Zusammenhang allerdings fehlt, ist der Gedanke, daß Gott sich unter seine Majestät herabläßt und menschliche Eigenschaften annimmt. Gott ist für ihn lediglich das majestätische, die Welt regierende Wesen. Und ein Zweites: Es scheint bei Laktanz nirgend deutlich erkennbar zu sein, daß Gottes Erbarmen sich auf Menschen richtet, die seinem Zorn verfallen sind, so daß er durch das Gericht seines Zornes hindurch Menschen errettet.

Zwar spricht Laktanz an wenigen Stellen von der Vergebung Gottes: Nach dem Vergehen ist Platz für Wohlwollen und Genugtuung. Durch Verbesserung der Sitten und dadurch, daß man aufhört zu sündigen, hört Gottes Zorn auf. Das heißt, Gottes Zorn bleibt bestehen, er ist ewig, er gilt aber nur denen, die ewig sündigen. Der Mensch kann also die Initiative ergreifen und aus der Gruppe derjenigen, die sündigen, überwechseln zu denen, die gehorsam sind. Gott gibt durch seine Langmut, mit der er seinen Zorn zurückhält, die Möglichkeit dazu. Ansonsten ist er aber nicht an der Umkehr beteiligt. Es kommt bei Laktanz nicht vor, daß Gott aus den Sündern Gerechte macht so wie aus Toten Lebende. Sein Zorn ist ewig auf die Sünder gerichtet, sein Wohlwollen in Ewigkeit auf die Gerechten⁴⁸.

Auf diesem Hintergrund ist auch der schöne Satz zu lesen, mit dem Laktanz seine Schrift ‚De ira Dei‘ abschließt: „Wenn wir glauben, daß in diesem Tempel [nämlich unserem Herzen] immer Gott gegenwärtig ist, dessen

⁴⁵ De ira Dei, 4.6 16.8 15.5 17.4 f. Im Widmungsschreiben seiner Schrift ‚De mortuis persecutorum‘, die übrigens den gleichen Widmungsträger hat wie ‚De ira Dei‘, nennt Laktanz die Umstände, unter denen die Hauptverantwortlichen der Christenverfolgungen gestorben sind, Beispiele, mit denen Gott gezeigt hat, daß er der einzige Gott ist und als Richter seinen Feinden Einhalt gebietet.

⁴⁶ „una est enim ratio cunctis adfectibus, una commotio, quae in deum cadere non potest. quod si nullus adfectus in deo est, quia quidquid adficitur inbecillum est.“ Ebd. 4.12 vgl. 2.5; 4.10 ff. 5.2–5 15,6.

⁴⁷ Ebd. 17.12–21 21.8. Dieser Zorn Gottes ist das Vorbild für den gerechten Zorn, den der Mensch haben soll, der sich als *pater et dominus* in einer verantwortlichen Stellung befindet. Laktanz nennt den Zorn Gottes zwar durchgehend einen „adfectus“, von dem er bewegt und angetrieben werde, doch hat er mit diesen Stellungnahmen eindeutig das abgezogen, was einem heidnischen Philosophen das *pathos* verwerflich machte: „[deum] in potestate habere iram suam nec ab ea regi, sed ipsum illam quemadmodum velit moderari.“ Ebd. 21.8.

⁴⁸ Ebd. 19.9–20.1 21.9 f.: „nam si prorsus immortalis fuisset ira eius, non esset satisfactioni aut gratiae post delictum locus ... ira divina in aeternum manet adversus eos qui peccant in aeternum. itaque deus ... morum emendatione placatur et qui peccare desinit, iram dei mortalem facit. idcirco enim non ad praesens noxium quemque punit, ut habeat homo respiciendi et corrigendi sui facultatem.“ Das Wort „gratia“ bei Laktanz ist zutreffend mit „Wohlwollen“ oder „Huld“ zu übersetzen, nicht mit „Gnade“. Die *gratia* gilt den Gerechten, nicht den Ungerechten. Dies ist auch bei den ganzen Erwägungen über *gratia* und *ira Dei* mitzubedenken, die 2.9 eröffnet und 5.9 ff. verdichtet werden.

göttlicher Weisheit die Geheimnisse des Herzens offenbar sind, dann werden wir so leben, daß wir immer einen gnädigen Gott haben und niemals einen zornigen fürchten müssen“⁴⁹.

Nun könnte man meinen, daß die besondere apologetische Gesprächssituation Laktanz in diesem Werk veranlaßt hat, nicht von dem zu sprechen, was Gott in Christus offenbart hat. Allerdings unterscheidet er zu Beginn von ‚De ira Dei‘ drei Stufen der Gotteserkenntnis. Auf jeder Stufe ist jeweils noch ein Irrtum möglich. So gelangt auf der ersten Stufe der Mensch zu der Erkenntnis, daß er nicht das als göttlich verehren könne, was er selber gemacht hat. Doch ist es ihm noch immer möglich, die Naturdinge – den Himmel, die Erde usw. – zu vergötzen. Auf der zweiten Stufe erkennt er, daß es einen höchsten Gott gibt, der die Welt geschaffen hat und regiert. Der Irrtum ist hier die Meinung, daß Gott keine Affekte und keine Gestalt habe. Die dritte Stufe besteht in der Erkenntnis Jesu Christi als des Stellvertreters und Gesandten Gottes. Hier sind aber noch falsche Auffassungen über Jesus möglich. Innerhalb dieses dreistufigen Schemas behandelt ‚De ira Dei‘ also einen möglichen Fehler der zweiten Stufe⁵⁰.

Will man nun sehen, was Laktanz über den Stellvertreter Gottes lehrt, so gibt die ‚Epitome‘, der Extrakt seines Hauptwerkes, ‚Divinae Institutiones‘ folgende Auskunft: Gott ist deswegen Mensch geworden, weil er die Tugend nicht nur in Worten, sondern auch in Werken, mit dem eigenen Beispiel hat lehren wollen⁵¹. Der Grund für den schmachvollen Tod am Kreuz ist, daß Christus auch den Geringsten den Weg zum Heil eröffnen wollte, so daß alle die Möglichkeit hätten, ihn nachzuahmen⁵². Gottes Erbarmen besteht darin, daß er durch sein eigenes Beispiel uns lehrt, das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu erfüllen, während eben in dieser Erfüllung unsere Gerechtigkeit besteht⁵³.

So zeigt sich, daß die Sicht, die von der Christologie des Laktanz auf das Verhältnis von Zorn und Erbarmen Gottes gewonnen werden kann, nichts anderes ergibt, als was schon aus ‚De ira Dei‘ hervorgeht.

III. Origenes

Bei Origenes stehen die Dinge nun anders. Für ihn ist der Zorn Gottes etwas, wodurch der sündige Mensch geläutert bzw. erzogen wird. Das Charakteristische bei ihm ist, daß er sich auf diesen Aspekt besonders konzentriert.

⁴⁹ „in quo si semper deum crediderimus esse praesentem, cuius divinitati secreta mentis patent, ita vivemus, ut et propitium semper habeamus et numquam vereamur iratum.“ Ebd. 24.15, Übers.: Kraft/Wlosok (wie Anm. 5) 79.

⁵⁰ Ebd. 2.1–7.

⁵¹ Epitome, c.38.8; c.45. Vgl. Basil Studer, La Sotériologie de Lactance, in: Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IV^e Colloque d’Etudes Historiques et Patriistiques Chantilly 21–23 septembre 1976, ed. par Jacques Fontaines et Michel Perrin (= Théologie Historique 48) Paris 1978, 253–271.

⁵² Epitome, c.46.2 f.; vgl. c.41.1: Jes 53 wird nur als Beispiel einer erfüllten Weissagung zitiert, nicht die Aussage dieses Kapitels ermessen.

⁵³ Ebd. c.55.1–4.

Ansonsten hat er andere Topoi der Zorn-Gottes-Lehre mit dem um eine Generation früheren Tertullian und mit dem gut zwei Generationen späteren Laktanz gemeinsam. Der Begriff Zorn, hält Origenes dem heidnischen Philosophen Celsus entgegen, ist bei Gott anders zu verstehen als beim Menschen. So denkt Celsus bei „Zorn“ offenbar an eine Leidenschaft, und das impliziert, daß derjenige, der zornig ist, einem anderen Leiden zufügt, eben nur, weil er zornig ist. Origenes verweist demgegenüber auf Röm 2,5: „... du häufest dir Zorn auf am Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes.“ Demzufolge ist der Mensch selber verantwortlich für das Leiden, das durch den Zorn Gottes ihm zugefügt wird. Es trifft ihn ganz gerecht. Wäre der Zorn Gottes eine Leidenschaft, dann könnte er auch nicht eine erzieherische Macht ausüben, wie aus Ps 6,2 (= 38,2 / 37,2 LXX) hervorgeht: „Herr, prüfe mich nicht in deinem Unmut und züchtige mich nicht in deinem Zorn!“ – Κύριε, μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξῃς με μηδὲ τῇ ὀργῇ σου παιδεύσῃς με⁵⁴. Der Begriff Zorn Gottes muß schließlich auch deswegen anders verstanden werden als der Zorn eines Menschen, wenn zugleich Gott in der Bibel den Menschen befiehlt, von ihrem Zorn abzulassen: Ps 37,8; Kol 3,8⁵⁵.

Diesem Mißverständnis liegen jedoch nicht nur Philosophen wie Celsus auf oder von ihnen beeinflusste Häretiker, sondern auch rechtgläubige Christen. Dies beobachtet Origenes bereits in seinem etwa 20 Jahre vor der Schrift gegen Celsus entstandenen Werk ‚De principiis‘: Die Häretiker meinen, Aussagen wie „Feuer ist entbrannt aus meinem Zorn“ (Jer 15,14) seien wie solche von der Eifersucht, von der Reue und vom Unheilswirken Gottes nach dem bloßen Wortsinn zu verstehen und schreiben sie darum einem unvollkommenen Gott zu, der nicht mit dem Erlösergott identisch sein kann⁵⁶. Doch auch die „Einfältigen“ unter den Christen machen sich von Gott schlimmere Vorstellungen als von dem rohesten und ungerechtesten Menschen⁵⁷. Dennoch gehören sie zur Kirche, denn sie verehren den rechten Gott: sie kennen keinen höheren als den Schöpfer der Welt⁵⁸.

Davon, daß der äquivalente Gebrauch des Begriffes „Zorn“ auch für Christen mißverständlich ist, hatte Tertullian noch nicht gesprochen. Origenes gesteht dies sich nicht nur ein; er fragt auch, weshalb Gott sich so mißverständlich ausdrückt. Welchen Zweck verfolgt er damit? In ‚Contra Celsum‘ erklärt Origenes, daß Gott so zu Menschen spricht wie erwachsene Menschen zu Kindern. Er paßt sich der Schwäche der Menschen an, so daß sie

⁵⁴ Im Hebr. כִּזַּם, Pi¹el: ermahnen, züchtigen, erziehen. Vgl. Jer 10,24: παιδεύσον ἡμᾶς, κύριε, πλὴν ἐν κρίσει καὶ μὴ ἐν θυμῷ.

⁵⁵ Contra Celsum, IV,72. Die an den Menschen gerichtete Mahnung, vom Zürnen zu lassen, findet sich auch bei Laktanz: De ira Dei, 17.14; 21.2 21.5 ff.; Epitome, c.56.1 57.1 58.8.

⁵⁶ De principiis IV,2,1 (307,4–308,4, vgl. 306,3–5).

⁵⁷ Ebd. (308,5–8).

⁵⁸ Entscheidend für das Christsein ist also nicht das rechte Verständnis solcher Bibelworte, sondern das Festhalten an dem wahren Gott. Origenes relativiert hiermit das Gewicht der richtigen theologischen Einsicht und ordnet es der Beziehung zu Gott unter.

Nutzen aus dem ziehen können, was er ihnen sagt⁵⁹. Diesen Gedanken entfaltet er an mehreren Stellen der zur gleichen Zeit über das Buch Jeremia gehaltenen Homilien⁶⁰. Um ein Kind zur Änderung seines Verhaltens, zur Reue zu bewegen, ist es nötig, ihm Furcht einzuflößen. Dies geschieht gerade aus der Liebe heraus, die der Vater zu dem Kind hat. Diese Liebe darf dem Kind dann aber nicht gezeigt werden, denn „wenn wir dem Kleinkind gegenüber die Heiterkeit der Seele wahrten, die zärtliche Liebe, die wir ihm entgegenbringen, offenkundig machten, und uns der Umkehr jenes Kindes wegen weder verwandelten noch gleichsam veränderten, so würden wir es verderben und schlechter machen“⁶¹. „Es würde sich nur gehen lassen und nicht erzogen werden“⁶².

Entsprechend handelt Gott, wenn er sich als zornig zeigt: er will von denen, die ihm gegenüber nur Kinder sind, für zornig gehalten werden in dem Sinn, wie sie es kennen. Er will also mißverstanden werden. Für diejenigen, zu denen er so spricht, gibt es keinen anderen Verstehenshorizont. Darum gibt es auch kein Mittel, sie zur Umkehr zu bewegen, als daß er sich den Anschein gibt, er sei zornig. Origenes vergleicht wie Tertullian dieses Handeln Gottes mit dem eines Arztes, der Schmerzen zufügt, um den Kranken zu heilen. Hinter dem schmerzbringenden Instrument ist die Absicht verborgen, Heilung zu bewirken⁶³.

Die Aussage, Gott sei zornig, liegt auf einer die ganze Bibel durchziehenden Linie von Aussagen, die Gott menschliche Eigenschaften zuschreiben, wie beispielsweise auch die Reue. Diese Linie repräsentiert die Haushaltertschaft, die *oikonomia* Gottes, in welcher er sich um des Heils der Menschen willen mit den menschlichen Angelegenheiten verbindet. Diese *oikonomia* findet ihren Ausdruck in Aussagen wie Num 8,5: „Gott hat dich erzogen, wie ein Mann seinen Sohn erzieht“, und Dtn 1,31: „Gott hat dich getragen, wie ein Mann seinen Sohn trägt“⁶⁴. Auf einer zweiten Linie wird in der Bibel von Gott gesagt, was er an sich, abgesehen von seiner *oikonomia*, ist. Hier läßt sich aber nur die völlige Verschiedenheit von Gott und Mensch ausgesa-

⁵⁹ Contra Celsum IV,71.

⁶⁰ Siehe das Werkeverzeichnis in der Ausgabe ‚Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien‘, eingel., übers. u. mit Erklärungen versehen v. Erwin Schadel (= BGL 10) Stuttgart 1980, 340–355.

⁶¹ „ἐὰν τηρήσωμεν τὸ ἴλεον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ βρέφος ἐν τῷ προσώπῳ ἡμῶν, καὶ τὴν φιλοστοργίαν ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸ ἐμφήνωμεν, μὴ διαστρέψαντες ἑαυτοὺς μηδὲ οἰοῖναι μεταβαλόντες πρὸς τὴν ἐκείνου ἐπισοφίην, ἀπόλλυμεν αὐτὸ καὶ χεῖρον ποιοῦμεν.“, Homiliae in Jer. 18,6, GCS 26, 160,16–19 / BGL 10, 200.

⁶² „Ἐκλυθήσεται γὰρ καὶ οὐ παιδευθήσεται“, Homiliae in Jer. 20,3, GCS 26, 180,23 f. / Übers.: BGL 10, 220 f. Vgl. den Kontext, sowie BGL 10,213 f.

⁶³ Hom. in Jer. (19,)3, GCS 26,180 f. / BGL 10,220–222. Doch verbirgt der Arzt gelegentlich wiederum sein Brenneisen unter einem Schwamm oder süßt das bittere Medikament mit Honig, damit die Furcht nicht zu groß werde. So läßt auch Gott schwächere Christen nicht den erschreckenden Sinn mancher Bibelstellen wie Gal 6,7 erfassen.

⁶⁴ Deut 1,31 wird auch in der vergleichbaren Passage Contra Celsum IV,71 genannt: SC 136,360,13–15. Vgl. auch Hom. in Jer. (18,)15, BGL 10,213 f.; Mt-Kommentar 17, BGL 30, 268 (dort auch die zwei Linien, unter Berufung auf Philo – ohne dessen Namen zu nennen).

gen: Num 23,19: Gott ist nicht wie ein Mensch⁶⁵. Gott ist über alles erhaben, er überschreitet alles Menschliche, ja Geschöpfliche. Es handelt sich hier um eine strikte *Theologia negativa*⁶⁶.

Da Gott sich nun der Menschen annimmt, verhält er sich so zu ihnen wie ein Vater zu seinen unmündigen Kindern, nämlich als ein Erziehender. Sein Erziehen ist zugleich ein Täuschen. Täuschung ist ein anderer Begriff, unter den Origenes all diese menschlichen Verhaltensweisen Gottes bringen kann. Zur Schlüsselstelle wird ihm hier Jer 20,7, wo es nach der LXX heißt: „Du hast mich getäuscht, Herr, und ich wurde getäuscht.“⁶⁷ Gott täuscht in allen diesen Dingen, weil der Mensch, menschlich denkend, zu falschen Rückschlüssen über Gottes Wesen kommt. Doch wird er genau dadurch selber zu einem Verhalten veranlaßt, das ihm heilsam ist, und darum ist diese Täuschung gerechtfertigt⁶⁸. An dieser Stelle setzt sich Origenes in Gegensatz zu Plato. Plato meint zwar, daß eine Täuschung von Freunden nützlich sein könne, wenn sie aus Wahnsinn oder Unvernunft etwas Arges tun wollten. Doch ist Gott nicht auf eine solche Täuschung angewiesen, er liebt niemals einen Unvernünftigen oder Wahnsinnigen. Genau dies wäre aber, Origenes zufolge, von Gott auszusagen. Es wird deutlich, wie tief er herabsteigt, wenn er sich aufgrund seines Heilsplans mit den menschlichen Angelegenheiten verbindet⁶⁹.

Wie aber steht es, wird man nun fragen, mit demjenigen, der wie Origenes darüber aufgeklärt ist, daß es sich um eine Täuschung handelt? Wer die Täuschung erkannt hat, wird sich nicht mehr täuschen lassen. Genügt dann für ihn das Wissen, daß Gott gütig ist und ihn liebt, damit er zu Gott kommt? Diese Position scheint nahezuliegen, wird jedoch von Origenes

⁶⁵ Hom. in Jer. 18,6, GCS 26, 158 f. Die LXX, die Origenes zitiert, und der hebr. Text haben hier verschiedene Aussagen, die jedoch in dieser Negation übereinstimmen. Außerdem nennt er noch Ps 145,3 96,4 148,2 um die Erhabenheit Gottes über allem anderen zu bezeugen.

⁶⁶ In der Begrifflichkeit, die Jahrhunderte später Johannes Gerson benutzt, um die verschiedenen Wege der Gotteserkenntnis zu klassifizieren, weist Origenes hier die Zweifelt zwischen einer *theologia symbolica*, die nur in Gleichnissen von Gott redet, und einer *theologia negativa* auf; s. Gerson, *De mystica theologia [speculativa], consideratio 1*, in: *De Theologia mystica*, hrg. v. A. Combes, Lugano 1958, 1. Allerdings liegt hier ein bezeichnender Unterschied vor: Bei Gerson ist die *theologia negativa* ein Weg, um zu Gott zu gelangen, bei Origenes markiert sie eine – noch – nicht zu überschreitende Grenze. Er stimmt hierin mit den Aussagen gerade des Alten Testaments überein, daß Gott bei Lebensgefahr nicht gesehen werden kann. Wer Gott sieht, muß sterben. Das ist praktische *theologia negativa*.

⁶⁷ „Ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθη“ Das hebr. Verb ist hier *htrp, pns*, bereden, was aber auch den Aspekt von verführen, betrügen, mithin täuschen einschließt. Zu dieser Auslegung des Origenes s. den erhellenden Aufsatz von Henri de Lubac, ‚Tu m’as trompé, Seigneur.‘ *Le commentaire d’Origène sur Jérémie*, XX,7, in: *Mémorial J. Chaine*, Bibliothèque de la faculté catholique de théologie de Lyon 5 (1950) 255–280.

⁶⁸ Hom. in Jer. (18,)15 – (19,)4, BGL 10, 213–223.

⁶⁹ Plato, *Politeia* 382c-e (vgl. 389b, sowie *Nomoi* 659e). Pohlenz (wie Anm. 1) 35 f., stellt diesen Gegensatz zwischen Origenes und Plato fest, ohne zu bemerken, daß dies seiner These widerspricht, daß Origenes sich von der platonischen Philosophie leiten lasse.

keineswegs vertreten. Denn die Täuschung besteht, genau besehen, nur aus dem Rückschluß von Gottes Handeln auf sein Wesen. Daß Gott so *handelt* wie einer, der zornig im menschlichen Sinne ist, ist selber jedoch keine Täuschung. Gott straft tatsächlich. Er fügt tatsächlich Leiden zu. Ist nun ein Christ über dieses kindliche Verstehen hinausgewachsen, kann er dennoch von den schmerzhaften Schlägen getroffen werden, durch die ihn Gott zur Umkehr treibt. Er hat dann zwar erkannt, daß Gott gütig ist und aus Güte zu ihm handelt; die Erfahrungen, die er macht, sind aber dieser Erkenntnis genau entgegengesetzt. „Du aber“, sagt Origenes, „laß dich von dem, was den Zorn und den Unmut betrifft, überzeugen, der du durch [deine] Schlechtigkeit in nur schwer zu erdulden Nöte geraten bist, wenn du von dem sogenannten Zorn Gottes erzogen wirst“⁷⁰. Der Christ soll sich also davon überzeugen lassen, daß das, was Zorn und Unmut Gottes ist, nicht übereinstimmt mit dem, was sonst unter diesen Begriffen verstanden wird. Er wird dann nicht mehr wie ein Kind aus Furcht umkehren, sondern er wird in die Absicht Gottes einwilligen, durch das Leiden ihn zu erziehen. Er läßt sich erziehen. Sein Leiden wird durch diese Einsicht nicht hinweggenommen, aber er wird es besser ertragen können, wenn er weiß, daß Gottes Güte hinter diesem Leiden steht. Andererseits trägt dann sein Leiden dazu bei, daß er sich von seiner Schlechtigkeit löst. Es ist Erziehung im Sinne von Läuterung⁷¹.

Origenes war sich der Gefahr wohl bewußt, daß die Aufklärung über die Täuschungen der Kindersprache Gottes Christen dazu verleiten konnte, zu meinen, sie hätten es nicht mehr nötig, geläutert zu werden. Oft genug sind auch Christen dieser Gefahr erlegen. „Wie viele aber von denen,“ ruft er aus, „die man für weise hielt, sind, nachdem sie die Wahrheit hinsichtlich der Bestrafung herausgefunden und von da an die Täuschung durchschaut hatten, in eine schlechtere Lebensweise hineingeraten! Es würde ihnen nützen, so zu denken, wie sie früher dachten“, beispielsweise von Schriftstellen wie derjenigen von dem Feuer, das am Ende der Zeiten kommt, das nie erlöschen wird, Jes 66,24⁷². Diese Art von Aufgeklärten sind jedoch einer neuen Täuschung anheimgefallen, nämlich derjenigen, es gebe gar keine Bestrafung durch Gott. Allerdings wird das Gericht Gottes keine Strafen vollziehen, die sinnlich wahrnehmbar sind, aber das heißt nicht, daß es sie

⁷⁰ „σὺ δὲ πείσῃ τὰ τῆς ὀργῆς καὶ τὰ τοῦ θυμοῦ, γενόμενος ἐν δυσουπομονήτοις διὰ τὴν κακίαν πόνοις, ἐπὶ ἀν παιδεύῃ τῇ λεγομένῃ ὀργῇ τοῦ θεοῦ.“, Hom. in Jer. 18,7, GCS 6, 160,21–23.

⁷¹ Origenes befindet sich hier in Übereinstimmung mit der Straflehre Platos, Gorgias 476b – 480d: Derjenige, der zurecht gestraft wird, empfängt Gerechtigkeit, wird also, wenn er die Strafe bejaht, von der Schlechtigkeit seiner Seele befreit. Plato benutzt ebenfalls den Vergleich mit der schmerzhaften, aber Heilung bringenden Kunst eines Arztes. Vgl. auch Schadel, BGL 10, Anm. 35, 256–258. Diese Übereinstimmung mit Plato sollte aber nicht zu der Ansicht führen, Origenes sei von ihm abhängig; ausschlaggebend ist für Origenes die biblische Verknüpfung von Zorn und Erziehung.

⁷² πῶσοι δὲ νομιζόμενοι σοφοί, εὐρόντες τὸ περὶ κολάσεως ἀληθῆς καὶ διελτόντες ᾄθηεν τὰ τῆς ἀπάτης, ἐν χεῖροσι γεγόνασι βίῃ; ἔλυσιτέλει αὐτοὺς φρονεῖν, ὡς ἐφρόνουσι πρότερον“, Hom. in Jer. (19),4, GCS 6, 183,5–8 / BGL 10,223.

nicht gibt, sondern daß sie unser Vorstellungsvermögen überschreiten. Wie nämlich das die menschliche Fassungskraft überschreitet, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, so ist auch das Los derer nicht vorzustellen, die sich nicht zur Liebe Gottes haben bewegen lassen⁷³.

Wir bleiben also, solange wir in dieser Welt leben, auf die beiden Möglichkeiten verwiesen, entweder von Gott uns Vorstellungen zu machen, die der eigenen, menschlichen Welt entnommen sind, oder von ihm zu sagen, daß er alle unsere Vorstellungsmöglichkeiten übersteigt. Diese Einsicht wird in einer Stelle des Matthäuskommentars weiterentwickelt⁷⁴. Origenes sagt dort in der Auslegung des Gleichnisses von der königlichen Hochzeit: „Solange wir also Menschen sind und es uns nicht gut tut, den Reichtum der Güte Gottes (Röm 2,4) und die große Fülle seiner Güte (Ps 30,20) zu schauen, die er verborgen hat (damit wir nicht Schaden nehmen), wurde das Reich der Himmel notwendigerweise einem Menschen, einem König gleich ...“⁷⁵. Was aber ist es am Mensch-Sein, das einer unverhüllten Selbstoffenbarung Gottes im Wege steht? Es sind die Leidenschaften und Sünden, die noch in ihm sind. Es ist der Sünder, zu dem, wenn er sich ihm zuwendet, Gott so sprechen muß wie ein Erwachsener zu einem unmündigen Kind. Der sündige Mensch würde Schaden nehmen, wenn Gott ihm unverhüllt begegnen würde. Wenn der Mensch sich aber durch Gottes Erziehung läutern läßt, wird er schließlich imstande sein, Gott so zu sehen, wie er ist. Origenes drückt dies kunstvoll aus, indem er zwei bildhafte Ausdrücke miteinander vergleicht, den des Feuers und den des Lichts. Jener steht für das läuternde, züchtigende Handeln Gottes, dieser für die Unverstelltheit seines Wesens: „ ‚Unser Gott ist verzehrendes Feuer‘ (Dtn 4,24; Hebr 12,19), solange es nämlich Dinge in uns gibt, die es wert sind, verzehrt zu werden, solange ist unser Gott ein Feuer, welches jene Dinge verzehrt: wenn aber von dem verzehrenden Feuer alles aufgezehrt ist, was von ihm verzehrt werden kann, dann wird unser Gott nicht mehr verzehrendes Feuer sein, sondern nur noch Licht“ (I Joh 1,5)⁷⁶.

⁷³ Hom. in Jer. (18,)5, GCS 6, 175 / BGL 10, 215. Die Unfaßbarkeit des Heilsgutes findet Origenes hier in 1 Kor 2,9 bezeugt.

⁷⁴ Matthäuserklärung, Tom. XVII, 17–19, GCS 40, 634–640, Übers.: Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus [sic!], eingel., übers. u. mit Anm. versehen v. Hermann J. Vogt, Bd. 2, Stuttgart 1990, 266–272. Laut Vogt, ebd. 1–4, ist der Kommentar zur gleichen Zeit wie ‚Contra Celsum‘ und somit auch den Jeremiahomilien entstanden.

⁷⁵ „Ὅσον οὖν ἄνθρωποι ἔσμεν, καὶ οὐ συμφέρει ἡμῖν τὸν πλοῦτον 'τῆς χρηστότητος' τοῦ θεοῦ καὶ τὸ 'πολὺ πλῆθος τῆς χρηστότητος' αὐτοῦ κεκρυμμένης ὑπ' αὐτοῦ (ἵνα μὴ βλαβῶμεν) θεωρεῖν, ἀναγκαίως ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώρῳ βασιλεῖ ...“ / „Quamdiu ergo homines sumus et non expediunt nobis divitiae ‚bonitatis‘ dei et multitudo miserationum eius abscondita apud eum (ut ne noceamur videntes eam), necesse est, ut *simile sit regnum dei homini regi* ...“, Matthäuserklärung XVII, 19, GCS 40, 638, 12–20; Übers.: (BGL 30) 269 f.

⁷⁶ „ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων, ἐπεὶπερ ὅσον μὲν (ἐν ἡμῖν) ἐστὶ τὰ τοῦ καταναλίσκεσθαι ἄξια, ἐπὶ τοσοῦτον, ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ ἐστὶ καταναλίσκων ἔκεινα ἐπὶ ἀναλωθῆ ὑπὸ τοῦ καταναλίσκοντος πυρὸς τὰ πεφυκῶτα ὑπ' ἐκείνου ἀναλίσκεσθαι, τότε οὐκέτι μὲν ἔσται, ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων, μόνον δὲ ὡς εἶπεν Ἰωάννης φῶς, ...“ / „deus noster ignis consumens est, quoniam quamdiu sunt in nobis, quae digna sunt

Dies verknüpft Origenes nun mit I Joh 3,2: „Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir, wenn es offenbar wird, ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist.“, und führt aus: „Jetzt nämlich sehen wir Gott, auch wenn wir gewürdigt werden, ihn mit dem Verstand und mit dem Herzen zu sehen, doch nicht so, wie er ist, sondern so, wie er wegen des Heilshandelns an uns – διὰ τὴν ἡμετέραν οἰκονομίαν – für uns wird. Am Ende der Dinge und der Wiederherstellung aller Dinge aber (Apg 3,21) ... werden wir ihn sehen, nicht so wie jetzt, was er nicht ist, sondern wie es dann angemessen ist, was er ist“⁷⁷.

Origenes unterscheidet also zwischen zwei „Seinsweisen“ Gottes. Gemäß der ersten ist er das, was er ist. Gemäß der zweiten ist er etwas geworden. Er ist dann also etwas oder jemand, was er nicht an sich ist. Dieses zweite Sein verbirgt sein eigentliches, wesentliches Sein. In gewisser Weise bewirkt es eine Täuschung über dieses, eben weil es nicht mit ihm identisch ist. Dieses zweite Sein ist aber Gott geworden um unseres Heiles willen. Auch wenn Origenes hier nicht explizit wird, ist deutlich, daß das Sein Gottes in der Knechtsgestalt der äußerste Punkt dieses Seins Gottes um unserer willen ist. Hat man diese Doppelung des Seins Gottes bei Origenes begriffen, dann klärt sich auch das „Paradox“, weshalb er zum einen von der *apatheia* Gottes sprechen kann und auf der anderen Seite vom Leiden Gottes. Aufschlußreich ist hier die Passage aus den gleichzeitigen Ezechielhomilien, in der Origenes auch den christologischen Angelpunkt seiner Lehre enthüllt: „Auch der Vater selbst, der Gott des Alls, ‚langmütig und vielerbarmend‘, ein Erbarmender, leidet er nicht in gewisser Weise? Weißt du nicht, daß er, wenn er die menschlichen Angelegenheiten ordnet, menschliche Leidenschaft erleidet? ‚Es ertrug‘ nämlich ‚der Herr, dein Gott, dein Wesen, so wie ein Vater seinen Sohn trägt‘ [Dt 1,31]. Also ‚nahm er unser Wesen auf sich‘, so wie der Sohn Gottes unsere Leiden trug. Der Vater selbst ist nicht für Leiden unempfindlich. Wenn man ihn bittet, erbarmt er sich und leidet mit und begibt sich werdend in etwas, worin er gemäß seiner Größe und seines Wesens nicht sein kann, und erträgt unserer wegen menschliche Leidenschaften“⁷⁸.

consumi ab igne, tamdiu deus ‚ignis est consumens‘ ea. cum autem consumpta fuerint ab igne consueta ea, quae consueta sunt consumi ab eo, tunc iam non erit ‚deus noster ignis consumens‘, sed (solum) lumen, ... „, Matthäuserklärung XVII,19, GCS 40, 639,24–640,5; Übers.: BGL 30, 270.

⁷⁷ „νῦν μὲν γάρ, κὰν ἀξιοθῶμεν βλέπειν τὸν θεὸν τῷ νῷ καὶ τῇ καρδίᾳ, οὐ βλέπομεν αὐτὸν καθὼς ἐστίν· ἀλλὰ καθὼς διὰ τὴν ἡμετέραν οἰκονομίαν ἡμῖν γίνεται ἐπὶ δὲ τέλος τῶν πραγμάτων καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησε διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἐξ αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ, ὀφόμεθα αὐτόν, οὐχ ὡς νῦν, ὃ οὐκ ἐστίν, ἀλλ’ ὡς πρέπει τότε, ὃ ἐστίν. / „nunc quidem etsi digni fuerimus deum videre mente et corde, videmus ‚eum‘ non ‚quemadmodum est‘, sed quemadmodum propter nostram dispensationem factus fuerit nobis; in fine autem rerum et ‚restitutionis omnium‘ ... videbimus eum non sicut modo quod non est, sed quemadmodum tunc decuerit secundum quod est.“, Matthäuserklärung XVII,19, GCS 40, 640,16–28; Übers.: BGL 30, 270 f.

⁷⁸ „Pater quoque ipse Deus universitatis, ‚longanimis et multum misericors‘ et misericors, nonne quodammodo patitur? An ignoras quia, quando humana dispensat, passionem patitur humanam? ‚Supportavit‘ enim ‚mores tuos Dominus Deus tuus, quomodo

Das Wesen Gottes ist unter dem Sein verborgen, das Gott in der Durchführung seines Heilsplanes annimmt. Zeigt sich Gott in dieser Durchführung als zornig, dann ist also unter seinem „Zorn“ seine Liebe verborgen, die sein Wesen ist, das aber noch nicht geschaut wird, an dem aber der recht aufgeklärte leidende Gläubige sich festhalten soll⁷⁹. Gottes Wesen schaut der Mensch erst dann, wenn er die Apokatastasis⁸⁰ erlangt hat. Er ist dann nicht mehr sündiger, auch nicht mehr bloß geschöpflicher Mensch, sondern er ist Gott ähnlich geworden, in gewisser Weise Gott geworden⁸¹.

Damit ist der Endpunkt des Gedankenganges bei Origenes über den Zorn Gottes erreicht, und es kann ein umfassender Vergleich angestellt werden. Origenes schreibt seine Ausführungen über den Zorn Gottes im wesentlichen nicht in der Auseinandersetzung mit Häretikern oder Philosophen wie Tertullian und Laktanz, sondern für Christen. Sie sind gewissermaßen Gemeindepädagogik. Auch in ‚Contra Celsum‘ gibt er Rechenschaft über das Leben der christlichen Gemeinde. Dies ist die Gesprächssituation des Origenes. Aus diesem Grunde tritt für ihn die Frage in den Vordergrund, inwiefern Christen vom Zorn Gottes betroffen sind. Sein Denken über dieses Thema bewegt sich in der Perspektive, zu der letzten Endes auch Tertullian gelangt, nicht aber Laktanz: Gott nimmt menschliche Eigenschaften an um

si quis supportet homo filium suum'. Igitur ‚mores‘ nostros ‚supportat Deus‘, sicut portat passiones nostras filius Dei. Ipse pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis et fit in iis, in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones“, Hom. in Ez. 6,6, GCS 33,384.26–385,3. Frohnhofen (wie Anm. 1) 200 f. 206 212, stößt auf dieses Paradox, meint aber, seine beiden Seiten würden von Origenes nicht vermittelt. Desgleichen Christopher Stead, Philosophie und Theologie I. Die Zeit der Alten Kirche (= Theologische Wissenschaft 14,4), Stuttgart u.a. 1990, 91. Hingegen hat Kenji Doi dieses Paradox erhellt: „Gottes Leidensunfähigkeit in bezug auf sich selbst bedeutet, dass Gott in sich selbst nichts hat, was die Liebe zu anderen hindert.“, Ist Gott leidenschaftslos? Pathos und Apatheia bei Origenes, in: ThZ 54 (1998) 228–240, hier 238. Zur Datierung der Ezechielhomilien s. BGL 10,346.

⁷⁹ Ohne daß Origenes diese Begriffe verwendet, trifft er in der Sache mit der Lehre Luthers überein, daß die Güte und Barmherzigkeit Gottes, die *sub contraria specie*, nämlich unter seinem Zorn verborgen ist, *geglaubt* werden muß: De servo arbitrio, WA 18,633 / BoA 3, 124,15–37.

⁸⁰ Apokatastasis vollzieht sich gemäß dem Matthäuskommentar wie auch nach den Jeremiahomilien nur so, daß derjenige, der umkehrt, wiederhergestellt wird. Es gibt eine Apokatastasis nur durch die Buße; es handelt sich stets um die Apokatastasis der Heiligen: Hom. in Jer. 14,18, GCS 6, 124f, insbes. 124,27 – 125,1 / BGL 10, 166f, vgl. Vogt, BGL 30, Anm. 43, 309f. Auch in ‚De principiis‘, wo Origenes seine vielberufene Lehre vorgetragen hat, ist die Apokatastasis gebunden an die Umkehr. Daß alle Vernunftwesen wiederhergestellt werden, ist abhängig davon, daß sie von ihrer Freiheit umzukehren Gebrauch machen. Deswegen trägt Origenes diese Lehre als nur hypothetisch vor und nennt die ἀποκατάστασις πάντων ein Geheimnis, s. Schadel, BGL 10, Anm. 159, 307–311.

⁸¹ Im Sinne von Ps 82,6, wie ihn Jesus Joh 10,34 zitiert. Allerdings ist mit diesen Formulierungen des Origenes die Aufgabe gestellt, Mensch-Sein so aufzufassen, daß es von Sünder-Sein protologisch und eschatologisch getrennt ist und nicht in ein Gott-Sein im strengen Sinne verwandelt werden muß, um erlöst zu werden. Vgl. zu dieser Problematik Vogt, BGL 30, Anm. 52, 311 f..

des Heils, und das heißt: um der Vergöttlichung des Menschen willen. Origenes meint aber nicht nur die schwachen menschlichen Eigenschaften, sondern auch den Zorn. Zwar wird dies von Tertullian nicht ausdrücklich behauptet. Doch ist auch das Zürnen, wie wir sahen, ihm zufolge ein Wirken Gottes, welches auf das Heil des Menschen hingebunden ist. Zorn ist letztlich eine Eigenschaft, die Gott um des menschlichen Heils willen angenommen hat⁸².

Origenes faßt alles, was von Gott ausgesagt wird, als Aussagen über Gottes *oikonomia*, über sein Heilshandeln, also von diesem Ziel her. Darum ist auch „Zorn“ in dem mißverstandenen Sinne eine Eigenschaft, unter der sich Gott vorgestellt haben will von Menschen, die sich durch diese Vorstellung zur Umkehr leiten lassen. „Zorn“ im recht verstandenen Sinne ist eine zutreffende Aussage über Gottes Heilshandeln, weil damit das strafende, Schmerz zufügende Handeln Gottes gemeint ist. Dieses erweist sich nämlich für denjenigen als heilsam, der es als Erziehung Gottes annimmt, die ihn von seinen Sünden reinigt.

An dieser Stelle muß man spätestens bemerken, daß Origenes offensichtlich keine andere Einschätzung vom Zorne Gottes hatte, als Heinrich Kraft und Antonie Wlosok in dem eingangs erwähnten Vorwort zu der Schrift des Laktanz: „Zorn Gottes“ sei eine Aussage über das Wollen und Handeln, nicht aber über das Wesen Gottes. Sie übersehen allerdings, daß man, wenn man solches feststellt, damit implizit auch eine Aussage über das Wesen Gottes macht. Was aber ist nun das Wesen Gottes? Das ist eine Frage, der man sich dann stellen muß. Dies tut aber nicht nur der Grieche Origenes, sondern auch der Römer Tertullian. Umgekehrt lehren nicht nur die Römer Tertullian und Laktanz, sondern auch Origenes, daß Gott mit der Furcht der Menschen arbeitet⁸³. Darin stimmen Origenes und Tertullian aber auch überein, daß diese Furcht Gottes nur ein Vorletztes ist, am Ziel aber die reine Liebe Gottes steht. Dies entspricht dem Wesen Gottes, das reines Gut-Sein ohne jede zürnende Strenge ist. Zu dieser Überzeugung gelangen beide Theologen aber nicht durch philosophische Wesensspekulation, sondern durch ein Nach-Denken der in der Bibel bezeugten Heilsgeschichte: Gott, der vor der Erschaffung der Welt und dem Sündenfall nur gut war und nicht zornig, hat den Menschen dazu erschaffen und bestimmt, daß er ihm ähnlich werde. Dieses Ziel setzt er auch trotz der Sünde durch. Wenn Tertullian und Origenes eine gewisse Übereinstimmung mit dem Gottesbegriff der zeitgenössischen heidnischen Philosophie und ihrer Apathielehre ausmachen konnten, dann kennzeichneten sie damit, was der Ausgangspunkt der Menschwerdung Gottes war und was der Zielpunkt des menschlichen Seins ist⁸⁴. Dabei ist es gerade Origenes, der

⁸² Vgl. auch Tertullian, Adv. M. II, 16, 7: „Omnia necesse est adhibeat propter omnia; tot sensus quot et causas; et iram propter scelestos ... et misericordiam propter errantes ...“.

⁸³ Vgl. auch den an Röm 11, 22 entwickelten Gedanken, daß Gott sowohl gütig als auch streng ist, Hom. in Jer. 4, 4, GSC 6, 26, 15–22 (BGL 10, 75).

⁸⁴ Pohlenz (wie Anm. 1) 36 (s.o. Anm. 2); Kraft/Wlosok (wie Anm. 5) XIX f. (s.o. Anm. 6). Auch Frohnhofen geht noch davon aus, die Apatheia-Vorstellung sei einfach

herausstreicht, daß wir jetzt noch keine Schau, keine *speculatio sive theoria* Gottes haben können, sondern auf dem Weg einer *praxis* der schmerzhaften Läuterungen dorthin sind.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

PD Dr. Sven Grosse
Paul-Gerhardt-Straße 1d
82256 Fürstenfeldbruck

Dr. Barbara Müller
Theologisches Seminar
Universität Zürich
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich

Prof. Dr. Volker Leppin
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Theologische Fakultät
Fürstengraben 1
07743 Jena

Dr. Gisela Möncke
Tengstraße 41
80796 München

Prof. Dr. Manfred Weitlauff
Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

aus der nichtchristlichen Tradition „übernommen“ worden (Frohnhofen [wie Anm. 1] passim, zuletzt im Fazit 235), obgleich er andererseits zugibt, daß gemäß der Bibel Gott über den *pathe* steht. Es wird nicht die Frage gestellt, was diesen der Bibel verpflichteten Theologen überhaupt erlaubte, diese Vorstellung zu „übernehmen“ und welches Interesse sie dabei hatten.

Zur hesychastischen Gebetsmethode der ägyptischen Wüstenväter

Von Barbara Müller

Unter Hesychasmus wird verschiedenes verstanden. Fairy v. Lilienfeld beispielsweise unterscheidet sechs Grundbedeutungen: 1. Eine „Strömung im byzantinischen und slavischen Mönchtum des 12.–16. Jh.“; 2. einen „Typ altmönchischer Spiritualität seit dem 3. Jh.“; 3. „die spekulative Theologie des Gregorios Palamas und seiner Anhänger und Schüler“; 4. eine „gesamtkirchliche Gesinnung im späten Byzanz des 14.–15. Jh.“; 5. die „neo-hesychastische Spiritualität des 18.–20. Jh. in den orthodoxen Kirchen“; 6. die „neo-hesychastische (neopalamitische) orthodoxe Theologie des 20. Jh.“¹.

Wie auch immer die Kategorien im einzelnen lauten, unbestritten ist, dass die ägyptischen Wüstenväter des 3.–5. Jahrhunderts, welche hier im Mittelpunkt des Interesses stehen, eine Urform von Hesychasmus pflegten bzw. die Wurzel des Hesychasmus im umfassenden Sinne bilden². D.h., die Wüstenväter prägten eine Spiritualität, in welcher unter Einbezug des Körpers eine höchstmögliche innere Ruhe (ἡσυχία) angestrebt wird, welche die Voraussetzung bildet zur Gottesschau³.

Indem die Wüstenväter am Anfang jeglichen hesychastischen Erlebens und Spekulierens stehen, können die späteren Formen von Hesychasmus als Weiterentwicklungen der frühmonastischen ägyptischen Lehre wahrgenommen werden. Oder: Konkrete Praktiken und Reflexionen der späteren Hesychasten können auf ihre Fundamente bei den Wüstenvätern hin befragt werden.

¹ Fairy v. Lilienfeld, Hesychasmus, in: TRE 15 (1986) 282–289. Pierre Adnès nennt drei hauptsächliche Bedeutungsfelder von Hesychasmus: 1. Eine psychosomatische Gebetsmethode, welche im Mönchtum des Athos im 13. und 14. Jahrhundert ausgearbeitet wurde; 2. die theologische Verarbeitung dieser Gebetsmethode, d.h. die Theologie des Gregorios Palamas; 3. einen Typus frühmonastisch-östlicher Spiritualität, wie er sich bereits bei den Wüstenvätern und vor allem dann bei den Mönchen auf dem Sinai (Johannes Klimakos; Hesychios von Batos) findet. Pierre Adnès, Hésychasme, in: DSp 7 (1969) 381–399, hier 381 f.

² So stützt sich denn auch Irénée Hausherr in seinem Standardwerk über den Hesychasmus quellenmässig stark auf die Traditionen der Wüstenväter ab. Irénée Hausherr, L'hésychasme. Etude de spiritualité (= OCP 22), Rom 1956.

³ Zur Hesychia der Wüstenväter sowie ihrer Nachfolger: Pierre Miquel, Lexique du désert. Etude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien (= SpOr 44), Bégrolles-en-Mauges 1986, 143–180.

In diesen Ausführungen steht die Beziehung der Wüstenvätertraditionen zur hesychastischen Praxis und Lehre des spätmittelalterlichen Athos-Mönchtums im Fokus. Entsprechend Fairy v. Lilienfelds oben zitierte Kategorisierung interessiert also die Beziehung von Hesychasmus als ‚Typ altmönchischer Spiritualität‘ zum Hesychasmus als ‚Strömung im byzantinischen und slavischen Mönchtum des 12.–16. Jh.‘ unter der Berücksichtigung der Theologie des Gregorios Palamas.

Konkret soll gezeigt werden, dass das Gebet der Wüstenväter mit einer spezifischen Atempraxis verbunden war und insofern die mittelalterlich-hesychastischen Atemtechnik bereits in der Gebetspraxis der Wüstenväter angelegt ist.

Quellenmäßig werden die Traditionen der Wüstenväter anhand der urtümlichsten Dokumente ihrer Spiritualität verfolgt. Im Vordergrund stehen dabei die ältesten Sammlungen der Apophthegmata Patrum, d.h. das alphabetische Gerontikon (G) sowie die anonym überlieferten Sprüche N 133 – 393⁴. Daneben werden weitere Quellen aus dem näheren Umfeld der Apophthegmata Patrum, wie z.B. die Vita Antonii, sowie zeitlich etwas entferntere Texte, wie z.B. die Traditionen über Makarios den Ägypter, herangezogen.

Die mittelalterlich-hesychastische Lehre wird anhand von Texten ihrer hervorragendsten Vertreter des 13.–15. Jahrhunderts präsentiert, d.h. PsSymeon des Neuen Theologen (13. Jahrhundert), Nikephoros (zweite Hälfte 13. Jahrhundert), Gregorios Sinaites (1255–1346), Gregorios Palamas (1296/97–1359), Kallistos († 1397) und Ignatios († 1423) Xanthopulo⁵.

Das Beten der Wüstenväter und das hesychastische Jesus-Gebet

Das Ziel sowohl der Wüstenväter als auch der Athos-Hesychasten war es, ohne Unterlass zu beten (1 Thess 5,17)⁶. So sagt etwa Abbas Lukios zu ihn besuchenden Euchiten: „Ich aber will euch zeigen, dass ich trotz Verrichtung meiner Handarbeit unablässig bete (ἀδιαλείπως προσεύχομαι). Ich setze mich mit Gott nieder, weiche meine kleinen Palmfasern ein und flechte sie zu einem Seil. Dabei sage ich: Erbarme dich meiner, o Gott, in deinem grossen Erbarmen, und nach der Menge deiner Erbarmungen wasche ab meine Ungerechtigkeiten“⁷. Ebenso zum unablässigen Gebet hält Gregorios

⁴ G: Jean Baptiste Cotelier (Hrg.), Monumenta Ecclesiae Graecae, Paris 1677 (= PG 65, 71–440). N 133 – N 369: Friedrich Nau (Hrg.), Histoires des solitaires égyptiens. (Ms. Coislinois 126, fol. 158 ff.), in: ROC 13 (1908) 47–57 266–283. ROC 14 (1909) 357–379. ROC 17 (1912) 204–211 294–301. ROC 18 (1913) 137–146.

⁵ Diese werden im folgenden der Einfachheit halber als ‚Athos-Hesychasten‘ bezeichnet. Für zahlreiche Hinweise zum mittelalterlichen Hesychasmus danke ich Franz Dodel.

⁶ Vgl. Kallistos Ware, ‚Pray without Ceasing‘. The Ideal of Continual Prayer in Eastern Monasticism, in: ECR 2 (1968–1969) 253–261.

⁷ G 446: Lukios (PG 65, 253BC), Ps 50,3. Vgl. G 150: Apollo 2 (PG 65, 133C–136B); G 171: Benjamin 4 (PG 65, 145A); Ath., v. Anton. 3,6 (SC 400, 138.26 f. Bartelink); 55,3 (282.9 B.).

Sinaites an: „Frühmorgens säe, sagt Salomo, deinen Samen, d.h. denjenigen des Gebets, und am Abend lass deine Hand nicht davon, damit du dich nicht vom unablässigen Gebet (τῆς εὐχῆς διηνεκῶς) entfernst“⁸.

Bei den Wüstenvätern lassen sich drei eng miteinander verbundene Formen des Gebets erkennen⁹: 1. Das stehend mit ausgestreckten Armen verrichtete Gebet, in welchem in freien Formulierungen oder einem Gebet wie dem Vaterunser zu Gott gesprochen wird¹⁰. 2. Die Psalmodie, die zwar im Grunde mehr Schriftlesung als Gebet ist¹¹. 3. Die Meditation oder Melete (μελέτη, ruminatio)¹²: Dabei handelt es sich um die hörbare Rezitation und Wiederholung von Bibelstellen, um deren geistlichen Sinn zu ergründen.

Als Meditation ist das oben zitierte Gebet des Abbas Lukios zu bezeichnen, entnimmt er seine Gebetsworte doch Ps 50,3. Lukios' Gebetsformel ist einfach und kurz, an Gott gerichtet, und er wiederholte wahrscheinlich – parallel zum Flechten – sein Bittgebet mehrfach. Insofern kann sein Gebet als ‚monologistisch‘ bezeichnet werden, d.h. als Stossgebet, aus dem sich allmählich das Jesus-Gebet und die umfassende Gebetspraxis und -lehre der Athos-Hesychasten entwickelte.¹³ Vollständig entfaltet begegnet diese erstmals im Traktat „Μέθοδος τῆς ἱερωᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς“ des PsSymeon des Neuen Theologen aus – wahrscheinlich – dem 13. Jahrhundert¹⁴.

Parallelen zwischen der Meditationspraxis der Wüstenväter und der mittelalterlich-hesychastischen Methode des Jesus-Gebets wurden in der Sekundärliteratur längst aufgezeigt, wobei besonders die monologistischen Gebetsformeln untersucht wurden¹⁵. Grundlegende Ergebnisse dazu finden

⁸ Greg. Sin., de quietudine 2 (PG 150, 1314C-1316A), Eccl 11,6; vgl. Greg. Pal., triad. II 30 (SSL 30, 283.11–285.20 Meyendorff).

⁹ Zum Beten der Wüstenväter: Gabriel Bunge, *Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter*, Würzburg ²1997. Zum Gebet in der ostkirchlichen Tradition: Tomas Spidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Bd. II: La Prière (= OCA 230), Rom 1988.

¹⁰ Z.B. G 68: Arsenios 30 (PG 65, 97C); G 790: Paphnutios 5 (PG 65, 380CD).

¹¹ Vgl. Anselme Davril, *La psalmodie chez les Pères du Désert*, in: CCist 49 (1987) 132–139. Dort auch zahlreiche Textbeispiele aus den Apophthegmata Patrum.

¹² Vgl. Gabriel Bunge, *Irdene Gefäße* (wie Anm. 9) 39 f.; Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York-Oxford 1993, 122–129; Fidelis Ruppert, *Meditatio – Ruminatio*. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation, in: EuA 53 (1977) 83–93.

¹³ Vgl. Lucien Regnault, *La prière continue „monologistos“ dans la littérature apophthegmatique*, in: Irén. 4 (1974) 467–493. Zur Geschichte des Jesus-Gebets: Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, in: OC 9 (1927) 101–210, hier 111–129; Pierre Adnès, *Jésus (prière à)*, in: DSp 8 (1974) 1126–1150; Tomas Spidlík, *spiritualité. Prière* (wie Anm. 9) 334–338.

¹⁴ Eine gegenüber PG 120, 701–710 verbesserte Edition des griechischen Textes mit einer französischen Übersetzung stammt von Irénée Hausherr, *méthode d'oraison* (wie Anm. 13) 150–209. Zur Frage der Autorschaft dieses Traktates, 129–148. Überblicksmässig zum Jesus-Gebet in der orthodoxen Spiritualität: Kallistos Ware, *La puissance du nom. La prière de Jésus dans la spiritualité orthodoxe*, in: Elisabeth Behr-Sigel, *Le lieu du coeur. Initiation à la spiritualité de l'Eglise orthodoxe*, Paris 1989, 121–154.

¹⁵ Antoine Guillaumont, *The Jesus Prayer among the Monks of Egypt*, in: ECR 6

sich bei Antoine Guillaumont, dessen Fazit lautet: „The earliest evidence customarily cited for the practice of prayer called *monologistos* in Greek relates to the monks of Egypt“¹⁶. Als frühen Zeugen dafür zitiert A. Guillaumont beispielsweise Cassian, der die Gebetspraxis des Abbas Isaac als die dauernde Rezitation des Ps 69,2 beschreibt: „Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuandum me festina“¹⁷. Antoine Guillaumont bezieht sich mehrfach auch auf die Apophthegmata Patrum – etwa den Spruch des Ammonas, in welchem dieser rät: „Setz dich in dein Kellion, iss täglich ein wenig und habe allezeit das Wort des Zöllners im Herzen – so kannst du das Heil gewinnen“¹⁸.

Als Kenner auch der koptischen Literatur zitiert Antoine Guillaumont zwei weitere, zwar spätere Quellen, die eine nahezu systematische Gebetspraxis in Form der fortwährenden betenden Anrufung des Jesus-Namens bei den ägyptischen Mönchen spätestens seit dem 7. Jahrhundert bezeugen: Die von Emile Amélineau editierten „Vertus de S. Macaire“ sowie Inschriften aus Mönchszellen, auf die Antoine Guillaumont im Verlaufe seiner Grabungen in der Kellia stieß¹⁹. Exemplarisch aus der ersten Quelle eine Episode von Abbas Makarios: „Ich erinnere mich, dass ich in meiner Kindheit, als ich im Hause meines Vaters war, beobachtete, dass die alten Frauen und die jungen Mädchen etwas in ihrem Mund hatten, nämlich Gummi [A. Guillaumont: „chewing-gum“]; diesen kauten sie, um damit den Speichel in ihrem Hals und den schlechten Geruch im Mund zu versüssen und so ihre Leber und all ihre inneren Organe zu befeuchten und zu erfrischen. Wenn dieses materielle Ding denjenigen, die es kauen, soviel Süsse verschaffen kann um wieviel mehr kann es die Nahrung des Lebens, der Brunnen der Rettung, die Quelle der lebendigen Wasser, die süsseste Süsse, unser Herr Jesus Christus, dessen kostbarer und gesegneter Name alle Dämonen wie Rauch verschwinden lässt, wenn sie ihn in unserem Mund hören. Wenn wir diesen gesegneten Namen immer wieder aufsagen und ihn kauen, dann bewirkt er eine Erhebung des Geistes, des Führers der Seele und des Körpers, vertreibt alle bösen Gedanken aus der unsterblichen Seele und zeigt ihr die himmlischen Dinge, allen voran ihn, der in der Höhe ist, unseren Herrn Jesus

(1974) 66–71; Lucien Regnault, prière continue (wie Anm. 13) 467–493; Emmanuel Lanne, La „prière de Jésus“ dans la tradition égyptienne. Témoignage des psaltes et des inscriptions, in: Irén. 50 (1977) 163–203; Christoffor Wagenaar, Das Beten der Wüstenmönche. Zur Geschichte des Jesus-Gebets, in: GuL 59 (1986) 93–103.

¹⁶ Antoine Guillaumont, Jesus Prayer (wie Anm. 15) 66.

¹⁷ Cassian., conl. X 10 (SC 54, 85 Pichéry).

¹⁸ G 116: Ammonas 4 (PG 65, 120C), Lk 18,13; ebenso auf das Zöllner-Wort beziehen sich G 201: Epiphanius 6 (PG 65, 165A); G 210: Epiphanius 15 (PG 65, 165C-168A); G 902: Synkletike 11 (PG 65, 425B).

¹⁹ Vgl. Antoine Guillaumont, Une inscription copte sur la prière de Jésus, in: OCP 34 (1968) 310–332. Dazu auch: Rodolphe Kasser, La „Prière de Jésus“ kelliote réexaminée en quelques points, in: OCP 62 (1996) 407–410. Ähnlich eindrücklich sind auch die von Lucien Regnault erschlossenen arabischen Apophthegmen aus dem späten 6. bzw. 7. Jahrhundert: Lucien Regnault, Quelques apophthegmes arabes sur la „Prière de Jésus“, in: Irén. 52 (1979) 344–355.

Christus, König der Könige, Herr der Herren, die himmlische Belohnung derjenigen, die ihn suchen aus ganzem Herzen“²⁰.

Es ist kein Zufall, dass sich die Erforschung des Jesus-Gebets bei den Wüstenvätern vor allem auf die monologistische Gebetsformel konzentrierte, denn diese bildet als Anrede an Gott das Zentrum des ganzen Gebets. Demgegenüber sind sämtliche, parallel zur Rezitation vorgenommenen körperlichen Anstrengungen als Hilfsmittel zu betrachten, die keinen Eigenwert besitzen und auf die unter Umständen sogar besser verzichtet wird. So rät Nikephoros, sich auf die Wiederholung des Jesus-Namens zu beschränken, wenn die übrigen Anstrengungen – die körperlichen Übungen – nichts nützen²¹. In der Centurie von Kallistos und Ignatios Xanthopuloi ist zu lesen: „Solches [i.e. Atemkontrolle, Aufenthalt an einem ruhigen und dunklen Ort] wurde von den heiligen Vätern zu keinem anderen Zweck ausgedacht denn als Hilfsmittel zur Sammlung des Geistes und zu dessen Rückkehr aus der gewohnten Zerstreuung zu sich selbst und zur Aufmerksamkeit“²². Und Gregorios Palamas findet es vor allem für die Anfänger („εἰσαγομένους“) erleichternd, während des Gebets bewusst auf den Atem zu achten; dies impliziert, dass sich eine solche Übung bei den Fortgeschrittenen erübrigen kann²³.

Dennoch bildet die körperliche Gebetsmethode unbestreitbar einen wesentlichen Teil der mittelalterlich-hesychastischen Gebetspraxis und -lehre, ging es den Athos-Hesychasten doch darum, Gott auch mit dem Leib zu verherrlichen. Sich im Kontext der Beschäftigung mit dem Hesychasmus ausführlich mit körperlichen Phänomenen zu beschäftigen, ist daher nicht mit der Aufnahme einer Nebenfährte gleichzusetzen.

In der Sekundärliteratur zum Beten der Wüstenväter, insbesondere derjenigen zu den Wurzeln des Jesus-Gebets, finden sich bisweilen Bemerkungen zu körperlichen Gebetspraktiken der Wüstenväter, unter anderem auch zum Atmen.

Antoine Guillaumont konstatiert in seiner auf die spätere Makarios-Tradition konzentrierten Studie: „We have already seen that the invocation of the name of Jesus is bound up with respiration, to whose rhythm it is wedded. Both have a double movement, out and in, and this double movement is followed by a moment of rest“²⁴. Über die Existenz einer eigentlichen Atemtheorie bei den ersten Wüstenvätern spekuliert Antoine Guillaumont je-

²⁰ Emile Amélineau (Hrg.), *Histoire des Monastères de la Basse-Egypte* (= AMG 25), Paris 1894, 133 f.; Übersetzung in Anlehnung an Antoine Guillaumont, *Jesus Prayer* (wie Anm. 15) 69 f.

²¹ Niceph., de sobrietate (PG 147, 965A-966A). – Kallistos von Diokleia (= Kallistos Ware) resümiert die hesychastische Gebetstechnik: „The psychosomatic technique, in other words, should not be described as *the hesychast method of prayer* for it is no more than an optional accessory, usefull to some but not obligatory upon anyone. What matters is that we invoke the name of Jesus with inner concentration and living faith.“ Kallistos of Diokleia, *Praying with the body: the hesychast method and non-Christian parallels*, in: *Sobornost* 14 (1992) 6–35, hier 21.

²² Call. et Ign. Xanth., cent. 24 (PG 147, 684C).

²³ Greg. Pal., triad. I 2,7 (87.18 M.).

²⁴ Antoine Guillaumont, *Jesus-Prayer* (wie Anm. 15) 68.

doch nicht. Auch Christofoor Wagenaar thematisiert in seiner Studie über die Wurzeln des Jesus-Gebets in der Tradition der Wüstenväter den Atem beim Gebet und stellt fest: „Ob Jesus-Gebet und Atmung schon zur Zeit der Väter sprüche zusammengingen, ist weniger wichtig.“²⁵ Ähnlich desinteressiert zeigt er sich dem hesychastischen Sitzen gegenüber; als körperliche Gebetsübung findet es sich seiner Meinung nach in den Wüstenväter-Traditionen kaum beschrieben. Mit Interesse verfolgt Christofoor Wagenaar einzig die Erwähnung des Seufzens in den *Apophthegmata Patrum*. Er bezeichnet es als „uralte Gewohnheit“ während des Jesus-Gebets, ausführlicher äussert er sich aber selbst hierzu nicht²⁶.

Eine Ausnahme innerhalb der genannten Studien, welche körperliche Gebetsübungen der Wüstenväter nur am Rande erwähnen, stellt demgegenüber die umfassende Untersuchung von Franz Dodel über das Sitzen der Wüstenväter dar²⁷. Franz Dodel bezweckt damit, ein meditatives Sitzen bei den Wüstenvätern überhaupt erst zu beschreiben und somit die Aufmerksamkeit auf ein – nicht zuletzt aufgrund unpräziser Übersetzungen – Übergangenes Phänomen zu leiten²⁸. Er bilanziert, dass sich das Sitzen der Wüstenväter zwar nicht in einer den Athos-Hesychasten vergleichbaren methodischen Weise beschrieben findet; dennoch lassen diejenigen zahlreichen Textstellen in den *Apophthegmata Patrum*, in welchem vom Sitzen die Rede ist, auf das Sitzen als einer „Übungsform“ schliessen²⁹. Hinsichtlich der Beziehung des Sitzens der Wüstenväter zum Sitzen der Athos-Hesychasten formuliert Franz Dodel: „Hier lässt sich eine direkte Linie zu den Wüstenvätern verfolgen, eine Linie, auf der ‚Sitzen‘ immer mehr bedeutet als eine blossе Körperhaltung“³⁰.

Ähnliches wird hier für das Atmen vermutet, das im folgenden in den Texten der Athos-Hesychasten und der Wüstenväter verfolgt wird. Begonnen wird mit den mittelalterlich-hesychastischen Texten, da nur diese systematische Ausführungen zum Atem während des Gebets enthalten. Vor dem Hintergrund dieser späteren Atempraxis und -lehre wird dann in einem zweiten Schritt die Atemtechnik der Wüstenväter gesucht und untersucht. Dadurch werden die Traditionen der Wüstenväter nicht unvoreingenommen gelesen, sondern mit einem bestimmten, von den Athos-Hesychasten herrührenden Vorverständnis. Legitim und sinnvoll erscheint dieses Vorgehen jedoch aufgrund der erwiesenermassen engen Verwandtschaft zwischen den beiden monastischen Milieus.

²⁵ Christofoor Wagenaar, *Beten der Wüstenmönche* (wie Anm. 15) 98.

²⁶ Ebd.

²⁷ Franz Dodel, *Das Sitzen der Wüstenväter. Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum* (= Par. 42), Fribourg 1997.

²⁸ Zu den einengenden bzw. unpräzisen Übersetzungen der Sitzstellen in den *Apophthegmata Patrum*: Franz Dodel, *Sitzen* (wie Anm. 27) 4–10.

²⁹ Franz Dodel, *Sitzen* (wie Anm. 27) 146.

³⁰ Franz Dodel, *Sitzen* (wie Anm. 27) 2; ausführlicher zum mittelalterlich-hesychastischen Sitzen 149–152.

Der Atem im Jesus-Gebet der Athos-Hesychasten

Wie erwähnt äusserten sich die mittelalterlichen Hesychasten recht ausführlich über den Atem während des Gebets. Je nach Autor und Absicht der jeweiligen Schrift finden sich dabei praktische Anweisungen sowie physiologische, psychologische und theologische Erläuterungen der Atemtechnik.

Grundlegende praktische Anweisungen formuliert PsSymeon in seinem ‚Methodos‘: „Darauf, setze dich in einer ruhigen Zelle alleine in eine Ecke und mache, was ich dir sage: Schliesse die Tür und erhebe deinen Geist von allem Eitlen und Zeitlichen; lege dann deinen Bart auf die Brust und richte dein körperliches Auge mit dem ganzen Geist auf die Mitte des Bauches, d.h. auf den Bauchnabel. Führe nun die durch die Nase eingezogene Luft hinein, so dass sie nicht leicht wieder entweicht und erforsche in deiner Vorstellung das Innere in den Eingeweiden, um dort den Ort des Herzens zu finden, wo sich alle seelischen Kräfte gerne einfinden“³¹. Erst nachdem all diese äusseren und inneren Bedingungen erfüllt sind, soll der Mönch gemäss PsSymeon mit der Anrufung Jesu beginnen.

Ähnliches äussert Nikephoros: „Setz dich nun und ziehe ihn, d.h. den Geist, auf dem Weg durch die Nase ein, wohindurch auch der Atem in das Herz hineingelangt. Stosse und zwinge ihn, zusammen mit der eingeatmeten Luft in das Herz hinabzusteigen. Dorthin angelangt, soll er nicht ohne Freude und unbelohnt bleiben“³².

Unmittelbar mit der Rezitation der Gebetsformel koordinierte Anweisungen zur Atemkontrolle finden sich bei Gregorios Sinaites: „Beherrsche die Atmungstätigkeit der Lunge, so dass sie nicht nach Belieben atmet. ... Soweit du kannst, verzögere das Ausatmen, schliesse den Geist im Herz ein und vollziehe ununterbrochen und stetig die Anrufung des Herrn Jesus“³³.

Die Kontrolle über den Atem verbindet sich also mit dem Aufsagen der Gebetsformel, wobei sich, wie aus den zitierten Texten hervorgeht, bei diversen Autoren unterschiedliche Vorstellungen über das Zusammenspiel von Atmung und Jesus-Anrufung finden³⁴. Daraus sollten aber weniger divergierende Atem- bzw. Gebetstheorien herausgelesen werden als vielmehr die zugrundeliegende Gemeinsamkeit, wonach das Gebet ebenso lebensnotwendig ist wie der Atem und vor allem: Mit jedem Atemzug geht idealerweise ein Gebet einher.

Abschnitte mit rein physiologischen Erklärungen dieser Atemtechnik finden sich nur selten, da die Athos-Hesychasten mit dem Hauptorgan, das durch diese Atmung beeinflusst werden soll, nämlich dem Herz, nicht primär ein körperliches Organ meinten. Unter Herz verstanden sie, ganz bi-

³¹ Irénée Hausherr, *méthode d'oraison* (wie Anm. 13) 164.6–21; (PG 120, 621C).

³² Niceph., *de sobrietate* (PG 147, 963B–964A).

³³ Greg. Sin., *de quietudine* 2 (PG 150, 1316BC). Vgl. Kallistos Ware, *The Jesus Prayer in St Gregory of Sinai*, in: ECR 4 (1972) 3–22; zum Atem v.a. 14–16.

³⁴ Vgl. Kallistos of Diokleia, *Praying with the body* (wie Anm. 21) 16–18. In der heutigen Praxis ist es gemäss Kallistos üblich, die erste Hälfte der Gebetsformel ‚Herr Jesus Christus, Sohn Gottes‘ während des Einatmens aufzusagen, die zweite Hälfte ‚Erbarme dich meiner‘ während des Ausatmens 16.

blich, das Zentrum des Menschen im umfassenden Sinne³⁵. Immerhin gehört dazu auch das körperliche Herz, und so beinhalten die oben erwähnte Suche nach dem Ort des Herzens bzw. das Einziehen der Atemluft ins Herz auch die Konzentration auf das körperliche Herz. Recht ausführliche physiologischen Erläuterungen der hesychastischen Gebetsmethode stammen von Nikephoros: „Du weißt, dass wir den Atem, den wir einatmen, also diese Luft, durch nichts anderes als durch das Herz ausatmen. Denn dieses ist der Träger des Lebens und der Wärme im Körper. Das Herz nun zieht den Atem an, auf dass durch das Ausatmen seine eigene Wärme nach aussen strömt; dadurch bewirkt es einen guten Wärmeaustausch. Der Träger dieses Vorgangs oder besser das Hilfsmittel ist die Lunge. Vom Schöpfer als feines Gewebe geschaffen, führt sie, wie eine Art Blasrohr, unverzagt die Luft hinein und heraus. Indem das Herz das Kalte durch den Atem einzieht, das Warme aber ausströmen lässt, bewirkt es zuverlässig die zur Aufrechterhaltung des Lebens nötige Ordnung“³⁶.

Ausführlicher als die physiologischen Aspekte ihrer Atemtechnik erläuterten die Athos-Hesychasten die damit angestrebten psychischen Vorgänge. Wie bereits aus den oben zitierten Texten zu den Atem-Anweisungen hervorgeht, dient ihre Atemkontrolle psychologisch grundsätzlich der Sammlung des Geistes. Diese mit dem Atem koordinierte, innere Bündelung des Geistes beschreiben die beiden Xanthopuloi als äusserst beschwerlich; „denn anfangs wird er [i.e. der Geist, ὁ νοῦς] nachlässig sein wegen der inneren Eingeschlossenheit und Enge“³⁷. Daher: „Wenn wir unseren Geist dazu anleiten, mit dem Atem zusammen hinabzusteigen, müssen wir es genau lernen, damit der Geist, der sich in die Tiefe begeben hat, nicht wieder emporsteigt, bevor er jeglichen [schädlichen] Gedanken (πάντα λογισμὸν) losgelassen hat und einfach (ἐνιαῖος) und nackt (γυμνός) geworden ist und kein anderes Gedenken (μνήμη) mehr umschliesst als die Anrufung unseres Herrn Christus; aber wenn er dann von dort wieder hinaufsteigt und nach aussen gelangt zu mannigfaltigem (πολυσχεδῆ) Denken, dann wird er – unfreiwillig – wieder geteilt“³⁸.

Um zu verhindern, dass der Geist gänzlich in den äusseren Ablenkungen aufgeht, und um ihn stattdessen aus der „gewohnten Zerstreung und Gefangenschaft“ in das Innere zu leiten, bedarf es höchster geistiger Anstren-

³⁵ Zur biblischen und ostchristlichen Vorstellung des Herzens: Antoine Guillaumont, *Les sens des noms du coeur dans l'antiquité*, in: EtCarm: Le Coeur, Paris 1950, 41–81; Tomas Spidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (= OCA 206), Rom 1978, 105–11.

³⁶ Niceph., de sobrietate (PG 147, 963AB). Dass das Herz auch ein Atmungsorgan ist, entspricht einer alten medizinischen Vorstellung, die sich bereits bei Hippokrates findet; vgl. die zusammenfassende, mit vielen Quellenzitaten und -angaben versehene Darstellung von Marie-Pauline Duminil, *Le sang, les vaisseaux, le coeur dans la collection Hippocratique. Anatomie et physiologie* (= CEA), Paris 1983, 301–305. Diesen Hinweis verdanke ich Anne-France Morand.

³⁷ Call. et Ign. Xanth., cent. 19 (PG 147, 680C).

³⁸ Call. et Ign. Xanth., cent. 20 (PG 147, 681A). Zu den schädlichen Gedanken, den Logismoi: Tomas Spidlík, *spiritualité*. Manuel (wie Anm. 35) 231–256.

gung³⁹. Oder in der Terminologie der Hesychasten ausgedrückt: Der Mönch muss sich stets um geistige Nüchternheit (νήψις) und Achtsamkeit (προσοχή) bemühen⁴⁰. Diese bilden gleichsam die Wachposten des Geistes, dem die Kontrolle über die ganze Person, d.h. Körper und Seele, obliegt⁴¹.

Theologisch betrachtet wird während des Jesus-Gebets die Vereinigung des Göttlichen und des menschlichen Geistes im Herzen angestrebt – u.a. mit Hilfe der Atemtechnik. Die während des Jesus-Gebets angestrebte ‚unio mystica‘ kann als Bemühen um das Aufleuchten der mit dem Fall verlorenen Ebenbildlichkeit bezeichnet werden⁴². Die beiden Xanthopuloi beschreiben es denn auch als Rückkehr, wenn der Geist zusammen mit dem Atem ins Herz strömt, vergleichbar der freudigen Heimkehr eines Mannes zu seiner Frau und seinen Kindern⁴³. Mit anderen Athos-Hesychasten sprechen die beiden Xanthopuloi im Kontext von Ausführungen über den Atem ebenfalls vom Himmelreich in uns (Lk 17,21): „Denn das Himmelreich ist in unserem Innern; demjenigen, der es dort geschaut hat und es im reinen Gebet sucht, erscheint alles Äusserere verachtenswert und hasserregend“⁴⁴.

Für Gregorios Sinaites bezweckt die mit dem Jesus-Gebet koordinierte Atmungstechnik die Öffnung für den Heiligen Geist der Taufe. Dieser wurde aufgrund des Rückfalls in die alten Leidenschaften durch die bösen Geister ersetzt, d.h. die sündigen Menschen atmen anstelle des Heiligen Geistes die unreinen, schädlichen Geister ein⁴⁵. Dabei betont Gregorios Sinaites ausdrücklich, dass es sich beim letztlich angestrebten Aufleuchten des Geistes während des Gebets um ein gnadenhaftes Geschehen handelt⁴⁶. Die Gegner des Gregorios Palamas verstanden die hesychastische (Atem-)Lehre also völlig falsch, wenn sie behaupten: „... dass einige von uns [i.e. Anhänger der hesychastischen Lehre] sagen, die göttliche Gnade (τὴν θείαν χάριν) durch die Nasenlöcher in sich einzuführen“⁴⁷.

³⁹ Call. et Ign. Xanth., cent. 19 (PG 147, 680D). Zur Gefangenschaft: Irénée Hausherr, *L'hésychasme* (wie Anm. 2) 285.

⁴⁰ Zur Terminologie vgl. Nikephoros: „Gewisse Heilige haben die Achtsamkeit (προσοχήν) als Bewahrung des Geistes (νοῦς τήρησιν), andere als Wachsamkeit des Herzens (καρδιακὴν φυλακίην), andere als Nüchternheit (νήψιν) oder Ruhe des Geistes (νοεῶν ἡσυχίαν), und andere noch anders bezeichnet. Dabei ist alles eigentlich eines und dasselbe.“ Niceph., de sobrietate (PG 147, 961B). Zu diesen hesychastischen Termini technici: Irénée Hausherr, *L'hésychasme* (wie Anm. 2) 273–285; Pierre Miquel, *Lexique* (wie Anm. 3) 191–199 249–258.

⁴¹ Vgl. Greg. Pal., triad. I 2,9 (91.19–93.24 M.).

⁴² Vgl. Kallistos von Diokleia, *Praying with the body* (wie Anm. 21) 19.

⁴³ Call. et Ign. Xanth., cent. 19 (PG 147, 680BC). Gemäss Gregorios Palamas beruhigt die Atemkontrolle Körper und Seele; wer solchermaßen in der Hesychia verharret, feiert entsprechend spirituell den Sabbat („Πνευματικῶς ... σαββατίζοντες“) – auch dies ein Bild für die Freude. Greg. Pal., triad. I 2,7 (89.8 f. M.).

⁴⁴ Call. et Ign. Xanth., cent. 19 (PG 147, 680C). Vgl. Niceph., de sobrietate (PG 147, 964A); Greg. Pal., triad. I 2,4 (83.3 M.).

⁴⁵ Greg. Sin., de quietudine 3 (PG 150, 1316D-1317A).

⁴⁶ Greg. Sin., de quiete 3–10 (PG 150, 1307A-1312C).

⁴⁷ Greg. Pal., triad. I 2 (73.4 f. M.).

Zu den Vorwürfen an Gregorios Palamas vgl. Kallistos Ware, *The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas*, in: Cheslyn Jones; Geoffrey Wainwright;

Der Atem im Gebet der Wüstenväter – Atmen und Seufzen

Wie erwähnt finden sich bei den Wüstenvätern keine Erläuterungen einer Atemtechnik des Gebets. Um ihren hier trotzdem vermuteten Einbezug des Atems in ihre Gebetspraxis darzustellen, werden daher zuerst solche Texte auf ihren Zusammenhang mit dem Gebet hin untersucht, in denen das Atmen und das Seufzen erwähnt sind. Anschliessend wird auf das Weinen der Wüstenväter eingegangen; denn Weinen verbindet sich – wie moderne medizinische und psychologische Untersuchungen zeigen – mit einer spezifischen Atmung.

Nur in drei Apophthegmen ist vom Atem die Rede. In allen diesen Sprüchen wird mit Bezug auf den Atem ausgedrückt, dass ein Vorgang regelmässig und lebenslänglich abläuft. Ist damit das Gebet gemeint?

Wohl kaum vom Gebet spricht Abbas Poimen, wenn er sagt: „Der Mensch bedarf der Demütigung und der Furcht Gottes wie des Atems (τῆς πνοῆς), der aus seiner Nase hervorgeht“⁴⁸. Schon eher ist der Bezug zum Gebet bei Abbas Antonios gegeben: „Das ist das grosse Werk des Menschen, dass er seine Sünde vor das Angesicht Gottes (ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ) emporhalte, und dass er mit Versuchung rechne bist zum letzten Atemzug (ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς)“⁴⁹. Vom Gebet könnte Antonios deshalb sprechen, da er den Menschen in unmittelbarer Ausrichtung auf Gott hin beschreibt – einer dialogischen Situation, wie sie das Gebet charakterisiert. Überdies findet sich die Formel ‚vor das Angesicht Gottes‘ andernorts auch mit dem Gebet verbunden.⁵⁰

Explizit im Kontext des Gebets erwähnt Abbas Agathon den Atem: „Was immer für einen Wandel der Mensch sich wählt, wenn er dabei aushält, gewinnt er Ruhe (ἀνάπαυσις). Das Beten (τὸ εὐξασθαι) aber verlangt Kampf bis zum letzten Atemzug (ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς)“⁵¹. Eine inhaltlich gewichtige Aussage über den Atem findet sich in der Vita Antonii, in der Abschiedsrede des Antonios, wo dieser rät: „Fürchtet sie [i.e. die Dämonen] daher nicht, sondern vielmehr atmet immer Christus ein (τὸν Χριστὸν αἰεὶ ἀναπνεύετε) und glaubt an ihn“⁵².

Aus den oben genannten Stellen eine der mittelalterlich-hesychastischen vergleichbare Atemtheorie herauszulesen, wäre vermessen. Immerhin weisen jedoch Anzeichen, wie in der Vita Antonii, zumindest auf ein Bewusstsein dem Atemgeschehen gegenüber hin. Deutliche, explizite Spuren in Richtung einer eigentlichen Atemmethodik bei den Wüstenvätern finden sich aber erst in der späteren Makarios-Tradition: „Ist es wahrlich nicht einfach, bei jedem Atemzug zu sagen: Mein Herr Jesus Christus erbarme dich meiner. Ich preise dich, mein Herr Jesus Christus, hilf mir?“⁵³

Edward Yarnold (Hgg.), *The Study of Spirituality*. Cambridge 1986, 242–255, hier 251–254.

⁴⁸ G 623: Poimen 49 (PG 65, 333B).

⁴⁹ G 4: Antonios 4 (PG 65, 77A).

⁵⁰ G 251: Isaias 4 (PG 65, 181B).

⁵¹ G 91: Agathon 9 (PG 65, 112BC).

⁵² Ath., v. Anton. 91,3 (368.14–16 B.). Vgl. 10,2 (162.7 f. B.); 54,5 (280.17 B.).

⁵³ Emile Amélineau, *Histoire* (wie Anm. 20) 161.

Beim Seufzen (στενάζω, στεναγμός) handelt es sich um einen Vorgang, der wesentlich durch ein vertieftes Atmen charakterisiert ist, und in den frühmonastischen Quellen weitaus häufiger erwähnt wird als das oben untersuchte allgemeine Atmen. Diejenigen Stellen, in denen das Seufzen beschrieben ist, enthalten – ähnlich den oben präsentierten zum Atem – keine ausführlicheren Angaben zu einer allfälligen Atemtechnik⁵⁴. Auch bei den Seufz-Stellen kann nicht mehr als festgestellt werden, dass diese Art von Atem in den Kontext des Gebets gehört und somit ein Indiz für die Existenz einer spezifischen Atemtechnik des Gebets sein könnte.

Einige Beispiele: Mit seiner Erwähnung der Herzens hält Abbas Antonios möglicherweise zum Gebet in Koordination mit dem Atem an: „... seufzet in euren Herzen (στενάξατε τῆ καρδία ὑμῶν) ...“⁵⁵. In ebendiese Richtung könnte die mehrfache Erwähnung des Seufzens im Kontext ekstatischer Erfahrungen weisen – Erfahrungen, die sich durch Distanz zum Menschlich-Weltlichen und Nähe zum Göttlichen auszeichnen, ganz ähnlich dem Gebet. Von Antonios wird gesagt, dass er während einer ekstatischen Vision „intensiv seufzte (πολύς ἦν ... στενάζων)“⁵⁶. Und nach einer ekstatischen Vision wird er beschrieben als „seufzend und betend (στενάζων καὶ εὐχόμενος)“⁵⁷. Ein unbekannter Mönch überwand eine Versuchung folgendermassen: „Er aber sah sich zur Unzucht gestossen und von diesen Gedanken ergriffen; seufzend rief er zu Gott und sagte: Herr, durch die Gebete meines Vaters rette mich in dieser Stunde“⁵⁸. Es ist anzunehmen, dass die Anfechtung von einer gewissen Dauer war, und der Mönch entsprechend die zitierte Gebetsformel wiederholt ausrief; insofern würde er ein Beispiel eines frühmonastischen Jesus-Gebets, einschliesslich der Atemtechnik, liefern.

Das Tränengebet der Wüstenväter

Da aus den frühmonastischen Quellen explizit zum Thema Atem nur sehr Allgemeines zu erfahren ist, wird im folgenden ein indirektes Verfahren eingeschlagen: Das bei den Wüstenvätern häufig bezugte Weinen wird mit Hilfe moderner psychologischer und physiologischer Ergebnisse zur Thematik von Weinen und Atem interpretiert. Um daraus eine Atemtechnik des Gebets zu rekonstruieren, muss aber zuerst gezeigt werden, dass das Weinen der Wüstenväter überhaupt zum Gebet gehört⁵⁹. Und dazu sind die Wüstenväter selbst zu befragen.

⁵⁴ Zum Seufzen der Wüstenväter Christofoor Wagenaar, *Beten der Wüstenmönche* (wie Anm. 15) 93–103; 98; Franz Dodel, *Sitzen* (wie Anm. 27) 91–93.

⁵⁵ G 33: Antonios 33 (PG 65, 85C). Vgl. G 852: Sisoës 49 (PG 65, 405D-408A).

⁵⁶ Ath., v. Anton. 82,4 (346.13 f. B.). Vgl. G 915: Tithoe 6 (PG 65, 428 CD).

⁵⁷ Ath., v. Anton. 65,6 (306.22 B.). Vgl. G 581: Makarios d. Äg. 7 (PG 65, 321B).

⁵⁸ N 293.

⁵⁹ Zur engen Beziehung von Weinen und Gebet vgl. Marie-Louise Lot-Borodine, die von einer „*union indissoluble des larmes et de la prière*“ spricht sowie: „... jamais le moine ne prie vraiment sans pleurer.“ Marie-Louise Lot-Borodine, *Le mystère du „don des larmes“ dans l’Orient chrétien*, in: VS.S 48 (1936) 65–110, hier 82; 84; Lev Gillet, *The Gift*

Das Weinen bildet insbesondere in den Apophthegmata Patrum ein häufiges und zentrales Thema, exemplarisch dafür der Satz Poimens: „Denn das Weinen ist der Weg, den uns die Schrift überliefert hat und auch unsere Väter, indem sie sagten: Weinet! Einen anderen Weg als diesen gibt es nicht“⁶⁰. Dieses letztlich auf Gott bezogene Weinen, welches von einem weltlichen Weinen scharf abzugrenzen ist, wird in der spirituellen Tradition des Ostens als ‚Penthos‘ bezeichnet⁶¹. Das Penthos – wörtlich die Trauer oder Totentrauer – beinhaltet ein umfassendes Sündenbewusstsein, welches sich im Weinen vor Gott äussert. Da das Weinen konstitutiv zum Penthos gehört und nicht lediglich dessen sekundären Ausdruck bildet, werden hier die Begriffe 'πένθος/ πενθέω' und 'κλαυθμός/ κλαίω; δάκρυα/ δακρύω' als Synonyma behandelt⁶².

Explizite Äusserungen, die das Weinen als Gebet bezeichnen, finden sich in den Apophthegmata Patrum selten. Nur in wenigen Sprüchen wird das Weinen explizit als zur Melete und insofern als zum Gebet gehörig beschrieben⁶³. Insgesamt ist jedoch der Gebetscharakter des Penthos der Wüstenväter aus den Texten nicht explizit erkennbar, sondern aus Angaben zu den äusseren Umständen und aufgeführten Gründen des Weinens zu erschliessen.

Aufschlussreich hinsichtlich der äusseren Umstände des Weinens sind insbesondere die örtliche Situation, die Körperhaltung, Begleithandlungen sowie die für Aussenstehende wahrnehmbare Art und Weise des Weinens.

Wenn die örtliche Situation des Weinens erwähnt ist, dann handelt es sich meistens um das Kellion, typisch dafür die Erinnerung an Abbas Dioskuros: „Er war in seinem Kellion und weinte über sich“⁶⁴. Das Kellion bildet gleichsam das Lebenselement des Mönchs, vergleichbar dem Wasser für den

of Tears (in the ancient tradition of the Christian East), in: Sobornost 12 (1937) 5–10, hier 9. Lucien Regnault formuliert im Kontext der anachoretischen Umsetzung von Mt 5,4: „In fact, this kind of weeping cannot be done without praying, or, better, to weep in this way *is* prayer.“ Lucien Regnault, *The Beatitudes in the Apophthegmata Patrum*, in: ECR 6 (1974) 22–43, hier 29 f.

⁶⁰ G 693: Poimen 119 (PG 65, 353A).

⁶¹ Zum Penthos in der ostkirchlichen Tradition: Marie-Louise Lot-Borodine, *mystère* (wie Anm. 59) 65–110; Irénée Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (= OCA 132), Rom 1944. Bezogen auf die Apophthegmata Patrum: Douglas Burton-Christie, *Word* (wie Anm. 12) 185–192; Barbara Müller, *Die Tränen der Wüstenväter: Das Penthos in den Apophthegmata Patrum*, in: OstKSt 46 (1997) 281–313.

⁶² Zur mit der Tradition des Penthos verbundenen Begrifflichkeit in den Apophthegmata Patrum: Barbara Müller, *Tränen* (wie Anm. 61) 291–294.

⁶³ Z.B. G 113: Ammonas 1 (PG 65, 120A); N 184.

⁶⁴ G 192: Dioskuros 2 (PG 65, 161A); vgl. G 181: Gelasios 6 (PG 65, 152C-153A); G 227: Evagrius 1 (PG 65, 173AC); G 334: Johannes Kolobos 19 (PG 65, 212BC); G 373: Isaak 2 (PG 65, 224CD); G 480: Makarios d. Äg. 27 (PG 65, 273B); G 494: Makarios d. Äg. 41 (PG 65, 281B); G 857: Silvanos 2 (PG 65, 408CD); N 175. – Das Weinen ist aber nicht ausschliesslich ans Kellion gebunden, es gelingt dort lediglich am besten: „Wenn ich im Kellion bin, dann ist das Penthos in mir, wenn aber einer zu mir kommt, oder ich aus dem Kellion gehe, dann finde ich es nicht.“ G 783: Petros Pionites 2 (PG 65, 377A).

Fisch⁶⁵. Im Kellion ist der Mönch allein und bestmöglich von äusseren Einflüssen abgeschirmt; insofern ist das Kellion ein idealer Raum, um zu sich und somit zu Gott zu kommen. Und dies gelingt in intensivster Weise im Gebet, welches die Mönche – sei es in Form der strukturierten Synaxis oder des fortwährenden meditierenden Gebets – im Kellion verrichteten. Aus der als Aufforderung zu verstehenden Angabe, dass ein Mönch im Kellion weinte, kann daher auf eine Tätigkeit geschlossen werden, die zumindest im weitesten Sinne zum Gebet zählt.

Erhärten lässt sich diese Behauptung anhand weiterer häufiger Angaben rund um das Weinen. So scheinen die Anachoreten oft im Sitzen geweint zu haben: Sich weinend ins Kellion zu setzen, stellt einen geradezu stereotypen Rat dar, der besonders in den Traditionen des Makarios auffällt: „Der Abbas Isaïas fragte den Altvater Makarios: ‚Sage mir ein Wort!‘ Der Alte antwortete ihm: ‚Fliehe die Menschen.‘ Da sprach Abbas Isaïas zu ihm: ‚Was heisst das: die Menschen fliehen?‘ Der Greis antwortete ihm: ‚Dich in dein Kellion setzen (Τὸ καθίσαι εἰς τὸ κελλίον σου) und deine Sünden beweinen (κλαῦσαι τὰς ἁμαρτίας σου)“⁶⁶. Aufschlussreich dazu ist Franz Dodels Ergebnis für die Apophthegmata Patrum: „Das Sitzen im Kellion erweist sich zweifellos als Terminus technicus für ein meditatives Üben von zentraler Bedeutung“⁶⁷. Von der Angabe des weinenden Sitzens im Kellion kann also auf ein Gebetsgeschehen geschlossen werden.

Als besonders begnadeter Weiner wird in den Apophthegmata Patrum Abbas Arsenios gerühmt: „Man erzählte: Sein ganzes Leben hatte er, wenn er bei seiner Handarbeit sass, ein Tuch auf seinem Schoss wegen der Tränen, die ihm aus den Augen fielen“⁶⁸. Nebst der Angabe des Sitzens, die an die Meditation im Kellion denken lässt, ist in diesem Spruch die Erwähnung der Handarbeit aufschlussreich. Wie bei den meisten Anachoreten, bestand diese bei Arsenios im Flechten von Körben und Seilen, d.h. einer Tätigkeit, welche die Hände beanspruchte und insofern beschäftigte, dem Geist jedoch viel Raum zur Konzentration auf das Gebet liess⁶⁹. Es ist anzunehmen, dass sich Arsenios während des Flechtens gänzlich dem Gebet hingab und die Begegnung mit der Quelle der Vergebung, Gott, in ihm wirkliche Wasserströme auslöste. Wahrscheinlich weinten auch andere Anachoreten über ihrer Flechtarbeit. Da die Arbeit aber keinen geistlichen Sinn in sich hat, entlassen die Altväter die Ratsuchenden nicht mit der – konstruierten! – Aufforderung ‚setz dich in dein Kellion, nimm deine Flechtarbeit in die

⁶⁵ Vgl. G 10: Antonios 10 (PG 65, 77BC).

⁶⁶ G 480: Makarios d. Äg. 27 (PG 65, 273B). Vgl. G 455: Makarios d. Äg. 2 (PG 65, 260B-262A); G 494: Makarios d. Äg. 41 (PG 65, 281B); G 181: Gelasios 6 (PG 65, 152C-153A).

⁶⁷ F. Dodel, Sitzen (wie Anm. 27) 78; zum Sitzen im Kellion 67–79.

⁶⁸ G 79: Arsenios 41 (PG 65, 105C).

⁶⁹ Flechtens wird Arsenios auch beschrieben in G 56: Arsenios 18 (PG 65, 92C). Zum Sitzen bei der Arbeit: Franz Dodel, Sitzen (wie Anm. 27) 98–110. Zur Arbeit: Karl Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Aalen²1981, 215–218; Antoine Guillaumont, Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation, in: Ders., Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme (= SpOr 30), Bégrolles-en-Mauges 1979, 117–126.

Hand und beweine deine Sünden'; vielmehr beschränken sich ihre Anweisungen auf das eigentliche monastische Werk, d.h. das Gebet, zu welchem sie vermittels der Aufforderung zum Sitzen und Weinen anhalten⁷⁰.

Phänomenologisch lassen sich in den Apophthegmata Patrum zwei Arten des Weinens unterscheiden, nämlich ein von sprachlichen Äusserungen begleitetes sowie ein stilles Weinen. Tendentiell lassen sich diese beiden Arten des Weinens zum einen – das hörbare Weinen – den monastischen Neulingen, zum anderen – das stille Weinen – den fortgeschrittenen Mönchen zuordnen; da sich aber gerade Letztere als die eigentlichen Anfänger bezeichneten und grösste Sorgfalt auf die ersten Aufgaben des Mönchs verwandten, stimmt eine solche Zuteilung nur ansatzweise⁷¹.

Vom hörbaren Weinen spricht ein unbekannter Mönch: „Wie kommt es, dass meine Seele zwar weinen möchte, wie ich die Altväter höre (ἀκούω), aber [die Tränen] kommen nicht und die Seele ist in Bedrängnis?“⁷² Der bedrängte Bruder hörte wahrscheinlich von den Altvätern weinend ausgeufene Selbstanklagen und Bitten an Gott, welche diese sowohl ausgehend von Bibelstellen als auch in freier Formulierung ausstießen. Dabei handelt es sich um die weinend verrichtete Meditation – eine Verbindung zwischen der Melete und dem freien Gebet. Auf eine konkrete Bibelstelle, nämlich 1 Kg 2,6, spielt Antonios in Kontext seiner Aufforderung zum Weinen an⁷³. Andere Mönche klagen weinend: „Weh mir, weh mir“ oder „Erbarme dich meiner“ oder „Wehe mir, wie werde ich vor dem Richterstuhle Christi bestehen? Und wie werde ich mich vor ihm rechtfertigen können?“⁷⁴.

Wie erwähnt wird Abbas Arsenios in den Apophthegmata Patrum als der vorbildlich weinende Mönch porträtiert und wie oben gezeigt, flossen ihm die Tränen nur so aus den Augen⁷⁵. Im Unterschied zum oben beschriebenen hörbaren Weinen, das mit einer beachtlichen Anstrengung verbunden zu sein scheint, ereignet sich sein Weinen still und gleichsam ohne sein Zutun. Diese stillen, von den spirituellen Meistern vergossenen Tränen bedürfen denn jeweils auch der Erklärung – so etwa die Tränen des Abbas Dioskuros, dessen Schüler fragt: „Vater, was weinst Du?“ Der Greis erwiderte: „Meine Sünden beweine ich.“ Da sprach sein Schüler zu ihm: „Du hast doch keine Sünden, Vater!“⁷⁶ Für spirituell Unbedarfte noch schwieriger fassbare Tränen vergoss Abbas Poimen: „Abbas Joseph erzählte, dass der Abbas Isaak gesagt hat: ‚Ich sass einmal beim Altvater Poimen und sah, wie er in Ekstase

⁷⁰ Vgl. G 401: Johannes Eunuchos 1 (PG 65, 232D-233A). Dass die Arbeit Nebenwerk ist, wird auch aus Weisungen an akut Angefochtene ersichtlich: Ihnen wird jeweils nur das allerwichtigste, das Ausharren im Kellion, d.h. die Nähe Gottes, anbefohlen; gerade die Arbeit wird ihnen oft explizit erlassen, z.B. G 49: Arsenios 11 (PG 65, 89C).

⁷¹ Das Anfangen thematisieren z.B. G 41: Arsenios 3 (PG 65, 88C); G 659: Poimen 85 (PG 65, 341D); G 643: Poimen 69 (PG 65, 337CD); G 769: Pambo 8 (PG 65, 369CD); G 817: Sisoos 14 (PG 65, 396BC); G 866: Silvanos 11 (PG 65, 412BC).

⁷² N 142.

⁷³ G 33: Antonios 33 (PG 65, 85C), 1 Kg 2,6: „Der Herr tötet und macht lebendig, er stösst in die Unterwelt und führt herauf.“

⁷⁴ N 141; G 795: Paulos 2 (PG 65, 381BC); G 113: Ammonas 1 (PG 65, 120A).

⁷⁵ G 79: Arsenios 41 (PG 65, 105CD).

⁷⁶ G 192: Dioskuros 2 (PG 65, 160D-161A).

geriet. Nachdem ich sehr vertraut mit ihm war, warf ich mich ihm zu Füssen und bat ihn: ‚Sag mir, wo du warst!‘ Gezwungen sagte er zu mir: Mein Denken war da, wo die heilige Gottesgebärerin Maria stand und vor dem Kreuz des Erlösers weint, und ich wollte allezeit so weinen“⁷⁷. Bei Poimens Tränen handelt es sich um mystische Tränen, war er doch gänzlich absorbiert durch das göttliche Erlösungsgeschehen. Aus der Angabe des Sitzens im Kellion ist zu schliessen, dass Poimen im Gebet entrückt wurde; insofern begleiteten die Tränen hier das Geistgebet des Vollkommenen.

Die obigen Ausführungen beschränken sich auf die Aussenansicht des Weinens; im folgenden wird die Innenseite beleuchtet, d.h. die Hintergründe des anachoretischen Tränengebetes.

Weshalb weinten die Mönche? Aus den oben zitierten Apophthegmen geht hervor, dass die Mönche über sich (Dioskuros), die eigenen Sünden (Makarios), um Erbarmen (Paulos), aus Furcht vor dem Gericht (Ammonas), aber auch aus Erleichterung (ein unbekannter Mönch), erfahrener Vergebung (Arsenius) und Wiedersehensfreude (Poimen) weinten. All diese, in vordergründig negative und positive Motivationen einteilbaren Gründe fassen auf der menschlichen Unvollkommenheit nach dem Fall. Oder es geht um die grundsätzliche gegenwärtige Beziehung zwischen Gott und Mensch, d.h. diejenige zwischen dem barmherzigen Schöpfer und seinem gefallenen Geschöpf. In den Apophthegmata Patrum wird diese Beziehung meist mittels der Aussage beschrieben, ein Sünder zu sein.

Die Erfahrung, ein Sünder zu sein, verbindet sich – insbesondere den unreifen Mönche – mit grosser Furcht vor dem Gericht. Die wachsende Erkenntnis der unzähligen eigenen Sünden bewirkt eine Art spirituelle Todesangst, die schlimmstenfalls zur Verzweiflung führt, also dem Zweifel an der Wirklichkeit der Erlösung. In den Apophthegmata Patrum ist im Kontext des Weinens oft vom Gedenken (μνήμη) an die letzten Dinge die Rede; dabei geht es darum, sich durch die Vorstellung des Gerichts seine Position als Sünder vor Gott zu vergegenwärtigen⁷⁸. Die jungen Mönche erkennen dabei ihre Unvollkommenheit und ihre Hilfsbedürftigkeit; die fortgeschrittenen vergegenwärtigen sich die unendliche Grösse des göttlichen Erbarmens⁷⁹. Obschon es sich bei der Mneme der letzten Dinge inhaltlich um die Beschäftigung mit dem Gericht handelt, wird eigentlich Gottes gedacht – als des strengen oder barmherzigen Richters. In der für die Apophthegmata Patrum typischen, eschatologischen und auf den ersten Blick eher negativ und pessimistisch erscheinenden Ausdrucksweise wird so – ähnlich wie die Athos-Hesychasten meist ohne Umweg über das Gericht – von der gänzlichen geistigen Konzentration auf Gott gesprochen.

Die Kehrseite des Sündenbewusstseins bildet die Erfahrung der Vergabung. Gänzlich kann die Vergabung jedoch nur ermassen, wer vorab das Vergehen vollumfänglich erkannt hat. Insofern spricht Abbas Matoe also

⁷⁷ G 718: Poimen 144 (PG 65, 357B). Vgl. die gelungene, bibelbezogene Interpretation dieses Spruchs bei Douglas Burton-Christie, *Word* (wie Anm. 12) 189 f.

⁷⁸ Z.B. G 33: Antonios 33 (PG 65, 85C); G 227: Evagrius 1 (PG 65, 173AC); G 898: Synkletike 7 (PG 65, 424AC).

⁷⁹ Vgl. G 32: Antonios 32 (PG 65, 85C), 1 Joh 4,18.

vom höchsten göttlichen Erbarmen: „Je mehr der Mensch Gott nahekommt, desto mehr sieht (βλέπει) er sich als einen Sünder“⁸⁰. Gerade auch die im Tränengebete erfahrene göttliche Zuwendung und die freudvolle Qualität des Weinens werden in den Apophthegmata Patrum selten explizit dargestellt; der oben zitierte Spruch von Poimens Begegnung mit Maria vor dem Kreuz bildet diesbezüglich eine gleichsam ‚indiskrete‘ Ausnahme⁸¹. Erschliessbar ist die mit dem Weinen einhergehende Gnadenerfahrung, welche in den Apophthegmata Patrum oft in einer auffällig visuell geprägten Terminologie beschrieben ist, vor allem über bestimmte Motive und Bilder. So führt das Weinen zurück in den Zustand der Paradiesbewohner, wie z.B. aus Poimens Anspielung auf Gen 2,15 hervorgeht: „Doppelt ist das Penthos: Es wirkt (ἐργάζεται) und behütet (φυλάσσει)“⁸². Oder begnadete Weiner werden als ‚engelgleich‘ beschrieben, natürlich auch der mehrfach genannte Abbas Arsenios: „Sein Ansehen war engelgleich (ἀγγελικόν)“⁸³.

Unverschlüsselter, in Form des Zitats von Ps 115,3, äussert sich demgegenüber Antonios in seinen Briefen zur Beziehung von Vergebung und Tränen der Dankbarkeit: „Jeder von euch zerresse sein Herz und weine vor ihm und sage: Was kann ich dem Herrn geben für all das Gute, das er mir gab?“⁸⁴

Sowohl das Weinen aus Gottesfurcht als auch dasjenige aufgrund der erfahrenen Barmherzigkeit beschreiben, wie erwähnt, ein Beziehungsgeschehen. Wo findet die hier interessierende Begegnung zwischen Gott und dem weinenden Menschen gemäss den Wüstenvätern statt? Geweint wurde zweifelsohne körperlich, paradigmatisch dafür wiederum Abbas Arsenios: „... die Augenwimpern waren ihm vom Weinen ausgefallen“⁸⁵. Geweint wurde aber letztlich im Herzen: „Wohlan, bitte Gott, das er in dein Herz (εἰς τὴν καρδίαν σου) Penthos und Demut lege“⁸⁶. Damit wird die Totalität der

⁸⁰ G 514: Matoe 2 (PG 65, 289C).

⁸¹ Weniger zurückhaltend hinsichtlich der positiven Qualität des Weinens äussern sich spätere Autoren, z.B. Johannes Klimakos, der dem Weinen unter dem Titel „Über das Freude bringende Penthos (Περὶ τοῦ χαροποῦ πένθους)“ ein ganzes Kapitel widmet. Jo. Clim., scal. 7 (PG 88, 801C-816D).

⁸² G 613: Poimen 39 (PG 65, 332B). Der paradiesische Zustand der Vollkommenen wird in den Apophthegmata Patrum oft indirekt dargestellt, etwa im Motiv der Macht über die Tiere. Vgl. Jacques Laccarière, *Les hommes ivres de Dieu*. Paris 1975, 230–235; Lucien Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IVe siècle*. Mesnil-sur-Estrée 1990, 219–221.

⁸³ G 80: Arsenios 42 (PG 65, 108A). Vgl. G 867: Silvanos 12 (PG 65, 412C), heftig weinend wird Silvanos beschrieben in G 857: Silvanos 2 (PG 65, 408CD).

⁸⁴ Anton., ep. 3,30 (CSCO 149, 9.26–28 Garitte). Diese Übersetzung bezieht sich auf die von Gérard Garitte hergestellte und edierte lateinische Version (CSCO 149 G.) des georgischen Textes der Antonios-Briefe (CSCO 148 Garitte). Zur Textüberlieferung der Antonios-Briefe: Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony*. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint (= BHEL 24), Lund 1990, 15–34.

⁸⁵ G 80: Arsenios 42 (PG 65, 108A).

⁸⁶ G 523: Matoe 11 (PG 65, 293AB), vgl. N 330. Der Bezug zum Herzen geht auch daraus hervor, dass es sich beim Penthos um eine Tugend handelt. Und der Sitz der Tugend ist im Personenkern, d.h. dem Herz. Zum Penthos als Tugend: Barbara Müller, *Tränen* (wie Anm. 61) 294–298.

anachoretischen Sündenerfahrung deutlich: Der Mönch weinte von zu innerst im Herzen bis zu äusserst in den körperlichen Augen. Positiv formuliert wird am Beispiel der Tränen deutlich, dass sich die Mönche gänzlich vom göttlichen Erbarmen durchströmen liessen.

Deutlich wird aber auch die enge Verwandtschaft des Tränengebets der Wüstenväter und des Jesus-Gebets der Athos-Hesychasten: Beiderlei Mönche baten Gott mit inhaltlich ähnlichen Formeln oder Gedanken um seine Hilfe und erlebten bzw. sahen im Verlaufe ihrer intensiven Gebetspraxis die Präsenz der Göttlichen Vergebung in ihrem Herzen. Und dies erfüllte sie mit höchster Freude.

Die moderne psycho-physiologische Sicht des Weinens

Weinen ist ein komplexes und schwierig zu erforschendes Phänomen; es erstaunt daher nicht, dass sich die relativ wenigen psychologischen und psychophysiologischen Theorien und Untersuchungen in zentralen Punkten widersprechen.

Streiflichtartig einige Perspektiven des Weinens: Die psychoanalytische Tradition schreibt dem Weinen eine reinigende, d.h. Katharsis bewirkende Funktion zu. Gemäss Sigmund Freud ist das Weinen ein Mittel, um Affekte aufzulösen, deren Anstauung ansonsten zur Hysterie führen können⁸⁷. Die Vorstellung der kathartischen Wirkung der Tränen ist über die psychoanalytische Schule hinaus verbreitet; auch modernen empirischen Untersuchungen liegt sie oft als Fragestellung und Hypothese zugrunde, so etwa in der Untersuchung von Jay Efran und Timothy Spanger, die den Tränen eine spannungsreduzierende Wirkung attestieren und entsprechend alle Tränen als Freudentränen bezeichnen⁸⁸. Auf dieselbe Theorie der Katharsis bezieht sich auch William Frey in seiner psychophysiologischen Studie des Weinens, indem er die Tränen mit Ausscheidungen um der Homöostase willen verbindet: „I suggest that like the excretory process of exhaling, urinating, perspiring, and defecating, emotional tearing may play a vital role in maintaining homeostasis by removing waste and harmful substances“⁸⁹.

Ähnlich positiv bewerten die Tiefenpsychologen das Weinen: Sie sprechen den Tränen eine wandelnde Wirkung zu. Das Weinen löst ihrer Meinung nach nicht nur Spannungen auf, sondern hat auch Anteil an der Entstehung von Neuem. Ingeborg Clarus formuliert: „Das Wasser der Tränen

⁸⁷ Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. I (1892–1899). London 1952, 87. Vgl. L. Börje Löfgren, *On Weeping*, in: *The International Journal of Psycho-Analysis* 47 (1966) 375–381.

⁸⁸ Z.B. Jay Efran; Timothy Spangler, *Why Grown-Ups Cry*, in: *Motivation and Emotion* 3 (1979) 63–72. Eine differenzierte Diskussion der Katharsis-Hypothese und ihrer forschungsmässigen Implikationen findet sich bei Thomas Scheff; Don Bushnell, *A Theory of Catharsis*, in: *Journal of Research in Personality* 18 (1984) 238–264.

⁸⁹ William Frey; Muriel Langseth, *Crying. The Mystery of Tears*, Minneapolis 1985, 12. William Frey unterscheidet, gerade auch aufgrund ihrer chemisch unterschiedlichen Zusammensetzung (Proteingehalt), emotionales Weinen von Weinen, das von Augenreizungen wie z.B. während des Zwiebelschalens herrührt, 41–46.

kann auch die geistigen Augen öffnen, es kann den Blick nach innen frei machen und rein waschen, wie ein klarer Bergquell. Danach tun sich oft neue Wege in der äusseren Wirklichkeit auf, die uns vorher unsichtbar waren oder ungangbar erschienen. ... die Tränen [werden] zu einer formgebenden, zentralen und zentrierenden Kostbarkeit unseres Lebens, vergleichbar der Perle in der roten Blume des Märchens von Jorinde und Jorin-
gel⁹⁰.

Resultate, die im Widerspruch stehen zu den Vorstellungen der beiden analytischen Theorien des Weines, finden sich in einigen empirischen Untersuchungen. Es handelt sich dabei um die Arbeiten der Vertreter der „Arousal hypothesis“ des Weinens⁹¹. Diese Hypothese besagt, dass das Weinen zu einer physiologischen und emotionalen Erregung führt und somit nicht wohltuend reinigend ist. Intensives Weinen wird denn auch als zuverlässiger Indikator für Depressivität eingeschätzt⁹².

Weitere Theoretiker des Weinens sind am mit dem Weinen einhergehenden Kommunikationsgeschehen interessiert. Weinen wird von ihnen als Sprache z.B. zwischen der Mutter und dem Kind oder dem Individuum und einer Gruppe oder Kultur untersucht⁹³.

Es zeigt sich: Eine einheitliche Beurteilung des Weinens lässt sich aus der psychologischen Literatur zum Weinen nicht herausdestillieren. Umso erstaunlicher ist es, in ebendieser, disparaten Literatur nahezu einhellige Bemerkungen zum Zusammenhang von Atem und Weinen vorzufinden.

Bereits die Pionierstudie über das Weinen von Alvin Borgquist (1906) enthält aufschlussreiche Beobachtungen über das damit verbundene Atemgeschehen⁹⁴. So schreibt Alvin Borgquist etwa, dass Schluchzen, mit welchem das Weinen oft beginnt, einhergeht mit „a deep and violent inspiration“ und insofern einer Unterbrechung der normalen Atemtätigkeit⁹⁵. Allgemeiner: Schluchzen und Weinen verbinden sich mit einer vertieften Einatmung, wodurch gemäss Alvin Borgquist eigentlich das Potential zu einem kraftvollen Schrei aufgebaut wird⁹⁶.

⁹⁰ Ingeborg Clarus, Die Tränen, ihre äussere und innere Wirklichkeit, in: Analytische Psychologie 22 (1991) 295–314, hier 313.

⁹¹ Eine Untersuchung, die diese Hypothese auf der physiologischen Ebene bestätigt, stammt von James Gross; Barbara Fredrickson; Robert Levenson, The psychophysiology of crying, in: Psychophysiology 31 (1994) 460–468. Susan Labott; Randall Martin vertreten diese Hypothese hinsichtlich der emotionalen Wirkung von Tränen, die sie als nicht entspannend bezeichnen, Susan Labott; Randall Martin, Weeping: Evidence for a Cognitive Theory, in: Motivation and Emotion 12 (1988) 205 f.

⁹² Vgl. Fumihiko Okada, Is the Tendency to Weep One of the Most Useful Indicators for Depressed Mood?, in: Journal of Clinical Psychiatry 52 (1991) 3 f.

⁹³ Vgl. Alvin Borgquist, Crying, in: The American Journal of Psychology 17 (1906) 149–205, hier 200 f. Resümiert wird die soziale Perspektive des Weines von James Gross; Barbara Fredrickson; Robert Levenson, psychophysiology of crying (wie Anm. 91) 467.

⁹⁴ Alvin Borgquist, Crying (wie Anm. 93) 149–205. Zum Atmen 195–199.

⁹⁵ Alvin Borgquist, Crying (wie Anm. 93) 177.

⁹⁶ Alvin Borgquist, Crying (wie Anm. 93) 199.

Vergleichbare Resultate finden sich auch in der neueren Forschung: William Frey schreibt vom „deep breathing“ während des Weinens⁹⁷. Susana Bloch; Madeleine Lemeignan und Nancy Aguilera-T formulieren als Ergebnis ihrer Studie: „Sadness-crying was characterized by an increase in the duration of the inspiratory phase ...“⁹⁸. Vergleichbar die Resultate von James Gross; Barbara Fredrickson und Robert Levenson: „... there was a general increase in respiratory depth ...“⁹⁹. Weinen verbindet sich also physiologisch mit einer Verlangsamung und insofern Beruhigung der Atmung sowie einer vertieften Einatmung.

Aufschlussreich für die Einschätzung des Atemgeschehen während des Weinens ist der Vergleich mit anderen typischen Atmungsmustern und ihren psychischen Korrelaten. Gut erforscht ist die Beziehung zwischen Angst oder Panik und dem Atmen: Zur Angst gesellt sich auf der physiologischen Ebene Atemlosigkeit; Panik und phobische Reaktionen führen zu kurzem heftigem Atmen – bis hin zur Hyperventilation¹⁰⁰. Weinen geht folglich mit einer emotionalen Gestimmtheit einher, welche sich diametral von Angst und Panik unterscheidet.

Ähnlich ist demgegenüber das Atmen beim Weinen demjenigen beim Lachen. Gemäss Sven Svebak folgt auf das Lachen ein vertieftes Einatmen: „An intense laughter response is usually followed by forceful inspiration“¹⁰¹. Bestätigt wird dieses Resultat durch die Untersuchung von Susana Bloch; Madeleine Lemeignan und Nancy Aguilera-T, welche die oben erwähnte vertiefte Einatmung gleichermaßen während „joy-laughter“ wie auch während „sadness-crying“ beobachteten¹⁰².

Die Erkenntnis des engen Zusammenhangs zwischen Emotionen und physiologischen Abläufen eröffnet zahlreiche Möglichkeiten, dieses Zusammenspiel therapeutisch zu nutzen – d. h. mittels Atemkontrolle Einfluss zu nehmen auf emotionale Reaktionen. Christopher Bass und William Gardner fassen die Effekte einer solchen typischen atemtherapeutischen Intervention zusammen: „... voluntary slowing of respiratory rate of subjects under stressfull conditions reduced physiological arousal as measured by skin resistance and finger pulse volume and reduced self-reports of anxiety“¹⁰³.

⁹⁷ William Frey; Muriel Langseth, *Mystery of Tears* (wie Anm. 89) 10.

⁹⁸ Susana Bloch; Madeleine Lemeignan; Nancy Aguilera-T, *Specific respiratory patterns distinguish among human basic emotions*, in: *International Journal of Psychophysiology* 11 (1991) 141–154, hier 149.

⁹⁹ James Gross; Barbara Fredrickson; Robert Levenson, *psychophysiology of crying* (wie Anm. 91) 466.

¹⁰⁰ Christopher Bass; William Gardner, *Emotional Influences of Breathing and Breathlessness*, in: *Journal of Psychosomatic Research* 29 (1985) 599–609, hier 601; 604. Ebenso Susana Bloch; Madeleine Lemeignan; Nancy Aguilera-T, *respiratory patterns* (wie Anm. 98) 150 f.

¹⁰¹ Sven Svebak, *Respiratory Patterns as Predictors of Laughter*, in: *Psychophysiology* 12 (1975) 62–65, hier 62.

¹⁰² Susana Bloch; Madeleine Lemeignan; Nancy Aguilera-T, *respiratory patterns* (wie Anm. 98) 149.

¹⁰³ Christopher Bass; William Gardner, *Emotional Influences* (wie Anm. 100) 606.

Zusammenfassend geht also gemäss der modernen psycho-physiologischen Forschung Weinen einher mit einer verminderten Atemfrequenz, einer betonten Einatmung sowie einer Gestimmtheit, die neutral bis positiv – zumindest nicht krankhaft-angstvoll – ist.

Fazit

Indem die Wüstenväter zum dauernden Weinen anhielten bzw. dieses praktizierten, beeinflussten sie – wie aus den obigen psycho-physiologischen Ausführungen zu schliessen ist – ihren Atem in Richtung einer Verlangsamung sowie einer betont tiefen Einatmung. Da für die Wüstenväter das Weinen und somit das Tränengebet eine zentrale Aufgabe und Tätigkeit bildete, kann damit von der Existenz einer spezifischen anachoretischen Atemtechnik des Gebets ausgegangen werden. Ihre Gebetstechnik erscheint somit elaborierter als bisher angenommen. Leider geben die Quellen der Wüstenväter keinerlei Auskunft zu Details dieser Atempraxis. Über konkrete Elemente dieser anachoretischen Atemtechnik zu spekulieren, ist daher – über den Verweis auf die wahrscheinlich ähnliche Atemmethode der Athos-Hesychasten hinaus – müssig. Den Quellen ebenfalls nicht zu entnehmen ist, inwiefern die Wüstenväter ihre Atemberuhigung bewusst praktizierten und somit auch reflektierten. Angesichts der hohen Sensibilität der Wüstenväter für körperliche Vorgänge sowie ihrer hervorragenden Beobachtungsgabe, erscheint es aber wahrscheinlich, dass sie sich des ‚atem-hesychastischen‘ Effekts des Weinens bewusst waren.

Die oben genannten, aus den psycho-physiologischen Literatur bekannten Besonderheiten des Atems während des Weinens decken sich in erstaunlicher Weise mit den Anweisungen der Athos-Hesychasten zum Atmen während des Jesus-Gebets; jene bilden gleichsam eine Urform der Atemtherapie. Diese Übereinstimmung der mittelalterlich hesychastischen Atemmethodik mit den Resultaten der modernen Tränen- und Atemforschung erlauben es, das Tränengebet der Wüstenväter in eine enge Beziehung zu setzen zur Atemmethodik der Athos-Hesychasten. Es zeigt sich somit – einmal mehr – die Modellfunktion der Wüstenväter für die Athos-Hesychasten: Die weinenden Wüstenväter stehen am Anfang der mittelalterlich hesychastischen Atemtechnik während des Jesus-Gebets.

Abstract

Die Anachoreten, welche seit dem 3. Jahrhundert die ägyptische Wüste bevölkerten, stehen am Anfang der hesychastischen Spiritualität, wie sie in der ostkirchlichen Praxis und Lehre noch heute weiterlebt. In diesem Artikel interessiert die Beziehung zwischen den ägyptischen Wüstenvätern und Vertretern des mittelalterlichen Hesychasmus des 13. – 15. Jahrhunderts:

Vgl. Susana Bloch; Madeleine Lemeignan; Nancy Aguilera-T, respiratory patterns (wie Anm. 98) 152.

PsSymeon dem Neuen Theologe, Nikephoros, Gregorios Sinaites, Gregorios Palamas, Kallistos und Ignatios Xanthopuloi (,Athos-Hesychasten'). Es wird gezeigt, dass die ausgefeilte mittelalterlich-hesychastische Atemmethodik während des Jesus-Gebets in der Gebetspraxis der Wüstenväter wurzelt, nämlich deren Tränengebet (Penthos). Diese Beziehung lässt sich vermittels der Ergebnisse der modernen psycho-physiologischen Forschung zum Weinen herstellen: Weinen verbindet sich mit spezifischen Atemmustern, wie sie sich auch in den Anweisungen der Athos-Hesychasten zum Atmen während des Jesus-Gebets finden. Damit erweist sich die Gebetstechnik der Wüstenväter als elaborierter denn bisher angenommen, wenngleich die urtümlichsten Quellen zu den Traditionen der Wüstenväter, unter denen hier die Apophthegmata Patrum im Vordergrund stehen, nur wenig explizite Aussagen zum Atmen enthalten.

Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter

Von Volker Leppin

Anfang Juni 1998 lud die Evangelische Akademie in Thüringen zu einer Tagung für Schüler und Schülerinnen ein. Geworben wurde mit einem vielversprechenden Thema: „Mystik und Widerstand“¹. Thema und Titel sind nur ein Indiz in einer ganzen Kette von Anzeichen der Konjunktur, die Mystik seit einigen Jahren im Protestantismus erfährt. Der Titel „Mystik und Widerstand“ zitiert unverhohlen die Überschrift des jüngsten Buches von Dorothee Sölle. Und nicht nur Frau Sölle hat im vergangenen Herbst ein Buch zur Mystik veröffentlicht, sondern auch Jörg Zink, also ein weiterer Autor, der auf der Höhe des protestantischen Zeitgeistes zu reden und zu schreiben pflegt².

Bei dieser Konjunktur der Mystik scheint nicht nur das verständliche Bedürfnis eine Rolle zu spielen, die Protestantinnen und Protestanten der Gegenwart darauf hinzuweisen, daß die Begegnung mit Gott nicht allein im und durch den Kopf stattfindet. Die seltsame, aber anscheinend äußerst attraktive Wortkombination „Mystik und Widerstand“ weist auf ein tieferliegendes Bedürfnis: Mystisches Denken und noch mehr: mystisches Erleben soll als neue Quelle kritischer Potentiale entdeckt werden. Damit aber zeigt die Mode ihre äußerst konventionellen Wurzeln, denn die Kombination aus Mystik und Kritik ist vor dem Hintergrund traditioneller Mystikdeutung im Protestantismus alles andere als überraschend. Die einschlägige und grundlegende Formulierung der darin ausgedrückten Sicht der Dinge stammt von Ernst Troeltsch. In seinen „Soziallehren“ führte er gegenüber der Religions-typologie von Max Weber neben Kirche und Sekte einen weiteren Religionsstypus ein, eben den mystischen³. Und er charakterisierte ihn bei sei-

¹ Der folgende Aufsatz geht auf meine Heidelberger Antrittsvorlesung als Privatdozent vom 3. Juni 1998 zurück. Der Text wurde an einigen Stellen überarbeitet und um die nötigsten Fußnoten ergänzt; die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten.

² Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*, Hamburg 1997; Jörg Zink, *Dornen können Rosen tragen. Mystik – die Zukunft des Christentums*, Stuttgart 1997.

³ S. Arie L. Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen*

nem Aufkommen im späten Mittelalter als „eine mächtige Konkurrenz gegen die bisherige, kirchlich und priesterlich geleitete Ideenwelt“⁴.

Dieses von Troeltsch auf den Begriff gebrachte und vielfach repetierte beliebte Modell der Mystikdeutung hat auf den ersten Blick viel für sich. So schwierig es ist, Mystik zu definieren, so wird man doch wenigstens soviel festhalten können, daß im Zentrum mystischen Christentums die momenthafte Wesens- oder Willenseinigung des Erdenbürgers oder der Erdenbürgerin mit Gott steht⁵: Ist eine solche *unmittelbare* Einigung mit Gott möglich, fragt sich in der Tat, wozu ein Priester, der durch die Sakramente Heil vermittelt, noch nötig sein soll.

Entsprechend gibt es im späten Mittelalter durchaus auch solche Erscheinungen mystischer Frömmigkeit, die in Konkurrenz zur Kirche treten. Das ist vor allem an den Brüdern und Schwestern vom freien Geist festzumachen, die seit dem späten dreizehnten Jahrhundert immer wieder erwähnt werden. Es handelt sich hier wohl nicht, wie die kirchlichen Autoren glauben machen wollen, um eine weit verzweigte, gefährliche Sekte, sondern um viele einander ähnliche Phänomene, die eben unter diesem Begriff zusammengefaßt wurden. Häufig sind es insbesondere die Schwestern, auf die dabei die Aufmerksamkeit fällt, in vielen Fällen Beginen, deren soziale Situation mit Häresie in Verbindung gebracht wurde oder sich tatsächlich verband. So war es ganz gewiß eine Herausforderung für die priesterliche Heilsvermittlung, wenn die Begine Margareta Porete schrieb, daß die mystisch mit Gott geeinte freie Seele Gott nicht mehr durch Sakramente suchen müsse⁶, oder wenn kirchliche Untersuchungen zu dem Ergebnis kamen, niederrheinische Beginen lehrten, daß dem Altarsakrament in der Elevation keinerlei Verehrung zukommen müsse⁷. Das zeigt, daß es in der

der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik (= Troeltsch-Studien 9), Gütersloh 1996, 43.

⁴ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1994 (= ebd. 1912); vgl. Molendijk, *Theologie* 58 (wie Anm. 3). Gegen Troeltschs Mystikdeutung und ihre Folgen wendet sich auch in aller Schärfe Alois M. Haas, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, Bern u.a. 1995, 67–70.

⁵ Genauer verstehe ich im folgenden unter „Mystik“ eine Ausprägung von Theologie oder Frömmigkeit, in deren Mittelpunkt die innerweltlich proleptisch schon mögliche innerliche Wesens- oder Willenseinigung des gläubigen Menschen mit Gott steht. Diese Einigung kann Ausgangspunkt des Denkens sein oder auch sein Zielpunkt. Innerhalb der spätmittelalterlichen Mystik sind als Idealtypen zu unterscheiden die spekulative Mystik und die devotionale Mystik.

⁶ CChr.CM 69,242,20 f.: „Ceste, qui telle est, ne quiet plus Dieu par penitance ne par sacrement nul de Sainte Eglise“; vgl. Margareta Porete, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik*. Übers. v. Louise Gnädinger, München 1987, 131; zum Zusammenhang Poretets mit den Brüdern und Schwestern vom freien Geiste s. Raoul Manselli, *Art. Brüder des freien Geistes*, in: TRE 7 (1981) 218–220, hier 219.

⁷ DS 898; vgl. hierzu Peter Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, 50. Zum Zusammenhang dieser Verurteilung mit der der Margareta Porete s. K. Ruh, *Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen*, in: *Perspektiven der Philosophie* 8 (1982) 323–334, hier 324.

Tat Tendenzen gegeben hat, aufgrund mystischer Erfahrungen der sakramentalen Heilsvermittlung den Boden unter den Füßen fortzuziehen.

Der Blick auf dieses Phänomen schafft aber hinsichtlich der Frage des Verhältnisses von Mystik und Kirchlichkeit eine trügerische Eindeutigkeit. Die Dinge werden schon allein durch die ganz schlichte Tatsache um einiges komplizierter, daß nicht nur die Mystiker des Hohen Mittelalters – die Viktoriner oder Bernhard von Clairvaux – äußerst kirchenfromme Männer waren, sondern auch Eckhart und seine Schüler im 14. Jahrhundert alles daran setzten, ihre Lehren innerhalb der Kirche zu vertreten: Mystik führte im späten Mittelalter nur ausnahmsweise und gerade im Regelfall nicht zur Konstitution von Gruppen außerhalb der Kirche, sie war zunächst und vor allem ein Phänomen *in* der Kirche. Erst wenn man dies in den Blick nimmt – und das soll im folgenden anhand der Frage der priesterlichen Heilsvermittlung durch das Sakrament⁸ geschehen – kann man die Ambivalenz spätmittelalterlicher Mystik recht wahrnehmen.

1. Die Kirchlichkeit mystischer Theologien

Die Autoren der wichtigsten mystischen Schriften aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert waren selbst Kleriker und als solche voll und ganz in das System kirchlicher Heilsvermittlung involviert. Sie haben als Beichtväter und als Priester, die das Opfer vollzogen, gewirkt⁹. Das springt in den erhaltenen Texten deswegen nicht ins Auge, weil auch deren Sammlung sich ja dem Interesse an dem Besonderen dieser Prediger verdankt und sie nicht zunächst den kirchenüblichen Alltag vor Augen stellen wollen – von Johannes Tauler zum Beispiel ist keine einzige seiner berühmten Volkspredigten erhalten, sondern lediglich solche Predigten, die er vor ohnehin religiös bewegten Nonnen und Beginen hielt.

Trotzdem finden sich in den mystischen Texten immer wieder Hinweise auf die ganz selbstverständliche rituelle Praxis des kirchlichen Alltags: Immer wieder mahnen die Mystiker dazu, häufig die Kommunion zu empfangen¹⁰. Ganz plastisch wird das traditionsgebundene Eucharistieverständnis in einer Episode aus der Vita Heinrich Seuses. Bei dieser Vita handelt es sich

⁸ Diese Frage ist, soweit ich sehe, bislang nicht systematisch aufgearbeitet worden. Einzelstudien gibt es insbesondere zu Tauler (Adolf Hoffmann, *Sakramentale Heilswege bei Tauler*, in: Ephrem Filthaut [Hrg.], *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, Essen 1961, 247–267 [freilich mit Tendenz zum systematischen Korsett]; Stefan Zekorn, *Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 10)*, Würzburg 1993, 149–160).

⁹ Diesen realen Hintergrund betont auch Louis Cognet, *Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die Deutsche Mystik*, Freiburg u.a. 1980, 101.

¹⁰ S. z.B. Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hrg. v. Ferdinand Vetter, Berlin 1910 (= *Deutsche Texte des Mittelalters* 11) 283, 18–25; Johannes Tauler, *Predigten*, hrg. und übers. von Georg Hofmann, Freiburg 1961, 120; Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hrg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907 (= Frankfurt 1961),

nicht im modernen Sinne um eine Autobiographie, aber doch um eine stilisierte Selbstdarstellung, die zunächst die Dominikanerin Elsbeth Stigel zusammengestellt hat, die aber wohl abschließend von Seuse selbst redigiert wurde. Darin berichtet Seuse, er habe in seiner Jugend mit einem Freund verabredet, wer von ihnen den anderen überlebe, wolle ein Jahr lang für ihn zweimal wöchentlich die Messe lesen lassen. Als Seuse dies nach dem Tod seines Freundes vergaß, erinnerte dieser ihn sogar noch aus dem Jenseits heraus¹¹: Die satisfactorische Wirkung der Opfermesse ist in diesem Gedanken überdeutlich vorausgesetzt, davon, daß mystische Erfahrung zu ihr in Konkurrenz stehen könnte, keine Spur¹².

Was hier als individuelle Episode erscheint, begegnet anderwärtig geradezu programmatisch, nämlich in dem wirkmächtigsten und am weitesten verbreiteten Werk aus dem Umfeld der spätmittelalterlichen Mystik, der „Nachfolge Christi“. Dieses Werklein, das Thomas von Kempen im 15. Jahrhundert redigiert hat¹³, ist in vier Bücher geteilt. Und deren letztes heißt nun: „De sacramento“, „Vom Sakrament“, wobei allen mittelalterlichen Lesern klar war, daß „das“ Sakrament nur das Abendmahl, die besondere Zueignung Christi unter Gestalt von Brot und Wein sein konnte. Das ganze Buch stellt eine Feier dieser Nahwerdung Christi dar: „*O admirabilis et abscondita gratia sacramenti; quam novunt tantum Christi fideles*“ („O wunderbare und geheime Gnade des Sakraments, die nur die gläubigen Christen kennen“)¹⁴,

301,14–302,4; vgl. Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*. Übers. v. Georg Hofmann, Düsseldorf 1966, 305.

¹¹ Seuse, *Schriften* (Bihlmeyer) (wie Anm. 10) 144,3–20; vgl. Seuse, *Schriften* (Hofmann) (wie Anm. 10) 151 f.

¹² Zekorn, *Gelassenheit* 154 (wie Anm. 8), verweist auf ähnliche, z.T. wörtlich von Thomas von Aquin abhängige Stellen bei Tauler. Vergleichbar ist auch die Tatsache, daß Thomas von Kempen von Gert Groote, dem Gründer der Brüder vom gemeinsamen Leben, zu berichten wußte, ihm sei in Deventer ein Platz zugewiesen worden, von dem aus er stets die Eucharistie sehen konnte (s. Browe, *Verehrung* 57 [wie Anm. 7]): Hier findet sich mitten in einer mystisch beeinflussten Bewegung pure Schaufrömmigkeit!

¹³ Cebus C. de Bruin, *Ist Geert Groote der Verfasser des Büchleins „De imitatione Christi“?* Kritische Randbemerkungen zu Van Ginneken's Hypothese betreffs der Autorschaft der *Imitatio*, in: Kurt Ruh (Hrg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, 462–496, 469, nennt als die drei gängigen Thesen:

1. *De imitatione Christi* ist ursprünglich niederländisch und ein Werk Grootes (Van Ginneken)

2. Thomas von Kempen ist der Redaktor

3. Thomas von Kempen ist der Autor

Bevorzugt wird heute im allgemeinen die zweite These, die signifikant für die Entstehung eines Werkes in *Devotio-moderna*-Kreisen mit zahlreichen verschiedenen Autoren wäre. Ihr schließt sich auch Erwin Iserloh, *Thomas von Kempen und die Devotio moderna*, Bonn 1976, 19, an. Im Rahmen der Gesamtkomposition, die Thomas vorgenommen hat, dürfte das vierte Buch dann geradezu die Funktion haben, den Lesern deutlich zu machen, daß die in den ersten drei Büchern entfaltete Nachfolge-Frömmigkeit nicht in Spannung zur kirchlich-eucharistischen Frömmigkeit steht, sondern wenigstens in den Augen des abschließenden Redaktors eben darin gipfelt.

¹⁴ Thomas von Kempen, *De imitatione Christi*. *Nachfolge Christi* und vier andere Schriften. Lateinisch und deutsch. Hg. v. Friedrich Eichler, München 1966, 414.

und die auf das Sakrament gerichtete Verehrung steigert sich zum Jubelruf auf die Priester: „*Grande ministerium, et magna dignitas sacerdotum*“: „Hohes Amt und erhabene Würde der Priester!“¹⁵. Im selben Zusammenhang wird dann zusätzlich auch ganz kirchenkonform die Pflicht zur Beichte vor dem Abendmahlsempfang eingeschärft¹⁶. Die insgesamt deutlich von der Mystik gefärbte Theologie dieser Traktatsammlung wird hier also gerade in den Dienst der Stabilisierung der vorgegebenen klerikalischen Heilsmittlung, der Einordnung der Gläubigen in die Normen und Normalvollzüge ihres Glaubens, gestellt.

Nicht nur die Eucharistie wurde von diesen Mystikern hochgeschätzt, sondern auch die sakramentale Buße: Heinrich Seuse galt hier geradezu als Perfektionist. In seiner Vita berichtet er, daß eine Frau über ihn zu einem schweren Sünder gesagt habe:

„eya, lieber geselle, ga hin und biht och! Su sind da heime in guotem globen gen ime: wer im gebihtet, wie sundig er ist, daz den got niemer well gelassen.“ („Ach, lieber Mann, geh hin und beichte auch [– und zwar bei Seuse –]; bei uns zu Hause haben sie das Vertrauen zu ihm, daß Gott den niemals verlassen wird, der bei ihm gebeichtet hat, wie schwer er auch gesündigt hat.“)¹⁷

Natürlich ist dies stilisiert. Aber gerade wer etwas stilisiert, zeigt ja dadurch um so mehr, was sein *Ideal* von sich ist – und Seuse will sich also als perfekten Vermittler der Gottesnähe durch das Sakrament der Buße sehen.

Dieses offiziell vorgetragene Ideal ist sicher nicht davon unabhängig, daß mystische Theologie mittlerweile auch unter akuter Bedrohung von seiten der Kirche stand: Die Begine Margareta Porete war verbrannt, Meister Eckhart verurteilt worden. Natürlich mußte man sich da, wenn man als Mystiker der Verurteilung entgehen wollte, von allen häretischen Umtrieben absetzen. Das ist ganz offenkundig, wenn der anonyme Autor der „*Theologia Deutsch*“, ein Frankfurter Ordensherr, sich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts¹⁸ gleich zu Beginn seiner Schrift von den freien Geistern absetzt¹⁹ und wenig später „geistliche Hoffart“ geißelt, die meint,

„sie bedorff nicht schriff noch lere und des gleich, ßo werden do alle wiße, ordenunge und gesetze unnd gebote der heiligen kirchen und die sacrament czu nichte geachtet“²⁰ („sie bedürfe nicht der Schrift noch der Lehre und dergleichen, so werden da

¹⁵ Ebd. 434.

¹⁶ Ebd. 426–454; vgl. ähnlich Tauler: Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 283,18–25; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 120.

¹⁷ Seuse, Schriften (Bihlmeyer) (wie Anm. 10) 79,28–30; vgl. Seuse, Schriften (Hofmann) (wie Anm. 10) 88.

¹⁸ So die Datierung bei Haas, Kunst (wie Anm. 4) 267; ebenso Wolfgang von Hinten, Art. ‚Der Franckforter‘ (‚Theologia Deutsch‘), in: VerFLex 2 (1979) 802–808, unter Verweis auf sprachliche Gründe und die Überlieferung im Zusammenhang mit Tauler und Eckhart.

¹⁹ ‚Der Franckforter‘ (‚Theologia Deutsch‘), hrg. v. Wolfgang von Hinten, München 1982 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 78) 67,7; vgl. ‚Der Franckforter‘, Theologia Deutsch. Übers. v. Alois M. Haas, Einsiedeln 1980 (= Christliche Mystiker 7) 37.

²⁰ ‚Der Franckforter‘ (v. Hinten) 105,31–33; vgl. ‚Der Franckforter‘ (Haas) 80.

alle Obrigkeit, Ordnung und Gesetze und Gebote der heiligen Kirche und die Sakramente für nichts geachtet“).

Allerdings kann man mit einem Verweis auf solchen Opportunismus sicher nicht alle kirchenkonformen Äußerungen von Mystikern erklären und wegerklären: Gerade der eben in diesem Zusammenhang erwähnte Seuse hat ausdrücklich die Rechtgläubigkeit des verurteilten Meister Eckhart verteidigt²¹ – das ist gewiß nicht Kenzeichen eines opportunistischen Geistes.

Den kirchenkonformen Charakter der Mystik unterstreicht zudem noch der besondere Auftrag, den die meisten Mystiker von der Kirche erhalten hatten: Gerade die großen Theologen, mit denen die spätmittelalterliche Mystik einsetzt, hatten geradezu die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung von Rechtgläubigkeit als ihre besondere Aufgabe. Seuse und Eckhart waren ebenso wie der in Straßburg wirkende Johannes Tauler in der *cura monialium*, der Nonnenseelsorge, tätig. Sie hatten die Aufgabe, Dominikanerinnen seelsorgerlich zu betreuen; deren Spiritualität war oft mit der der Beginnen sehr verwandt, ja, viele Dominikanerinnenkonvente waren aus Beginenhöfen hervorgegangen. Die mystischen Prediger hatten es also mit eben dem Frömmigkeitsmilieu zu tun, das auch die Grundlage für häretische Mystik bildete. Ihre Aufgabe war es aber, diese Nonnen disziplinierend und mäßigend zu beeinflussen. Insbesondere für Meister Eckhart konnte Otto Langer zeigen²², daß zahlreiche Äußerungen sich gerade als ein Versuch lesen lassen, der Mystik dieser spirituell äußerst erregten Frauen die Spitzen zu nehmen. Für die Person Eckharts, des Lehrers der folgenden mystischen Generationen, hat Langer damit das Profil eines Predigers gezeichnet, dessen Hauptaufgabe und -anliegen es war, mystische Erregung kirchlich zu kanalisieren.

All diese Faktoren zusammengenommen lassen es allein schon aufgrund der äußeren Situation der wichtigsten mystischen Prediger gerechtfertigt scheinen, von einer kirchlichen Mystik zu sprechen. Allerdings enthebt dieser Verweis auf den sozialen Ort der mystischen Predigt nicht der Verpflichtung, auch inhaltlich zu betrachten, wie denn nun das Verhältnis zwischen Kirchlichkeit und potentieller Kirchenkritik in den Lehren und Predigten der Mystiker aussieht.

²¹ So hielt die Verurteilung Eckharts Heinrich Seuse nicht davon ab, ihn als selig zu bezeichnen und in einer Vision aus dem Himmel berichten zu lassen (s. Seuse, Schriften [Bihlmeyer] [wie Anm. 10] 22,20–23,12; vgl. Seuse, Schriften [Hofmann] [wie Anm. 10] 32 f.). Entsprechend wurde auch Seuse immer wieder der Häresie bezichtigt, wie Hinweise in seiner Vita zeigen (Seuse, Schriften [Bihlmeyer] 69,17–69,3; vgl. Seuse, Schriften [Hofmann] 77).

²² Otto Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 91)*, München 1987.

2. Intensivierung und Verinnerlichung der Sakramentenfrömmigkeit in der kirchlichen Mystik

Betrachtet man die mystischen Texte des späten Mittelalters genauer unter dem Aspekt ihres Verhältnisses zur kirchlichen Heilsvermittlung, so kommt man zu einem erstaunlichen Ergebnis: Die normalen Vollzüge kirchlicher Heilszueignung werden nicht nur neben der mystischen Predigt anerkannt und ausgeübt, es existiert nicht nur beides nebeneinander her, sondern beides wird sehr eng miteinander verschränkt: An vielen Stellen wird deutlich, daß gerade das Abendmahlssakrament der hervorragende Ort für eine mystisch interpretierbare Gottesbegegnung ist²³.

Hierfür gibt Johannes Tauler ein deutliches Beispiel ab. Seine Predigten sind uns als eine Sammlung überliefert, deren Gliederung dem Kirchenjahr folgt. Unter ihnen finden sich auch mehrere zum Fronleichnamstag, der ja – entgegen seinem Stiftungszweck²⁴ – primär ein der eucharistischen *Schaufrömmigkeit* gewidmeter Festtag geworden war. In einer dieser Predigten hat Tauler nun, geradezu im Gegenschlag zu dieser Entwicklung zu einer Veräußerlichung, zu einer Reduktion auf das Sehen, jubilierend ausgerufen: „Wir essent unsern Gott“²⁵, und wenig später hinzugefügt: „Nu ist enkein materielich ding das als nahe und inwendiklich den menschen kume als essen und trinken, das der mensch zuo dem munde in nimet“ („Nun gibt es keinen stofflichen Vorgang, der dem Menschen so nahe und vertraut wäre, als Essen und Trinken, das durch des Menschen Mund eingeht“)²⁶.

Das äußere Essen also bedeutet das Nahwerden Gottes, und die Realpräsenz wird im folgenden Anlaß zur innerlichen mystischen Reflexion. Solch einen Bezug zwischen Eucharistie und mystischem Erleben kennt man auch aus der mystischen Praxis. Das zeigen die zufällig erhaltenen Berichte über mystisch bewegte Nonnen bei Kirchberg zu Sulz. Dieses Dokument, das von mehreren Händen geschrieben worden ist, gibt einen einzigartigen Einblick in die praktischen Vollzüge mystischer Frömmigkeit, von transearigen Verzückung, der „genad contemplativa“²⁷, ist darin ebenso die Rede

²³ Gleiches findet sich auch bei Eckhart; s. das 20. Kapitel der Reden der Unterweisung, wonach das Sakrament der herausragende Ort der Gottesbegegnung ist (Eckhart, Deutsche Werke. Hrg. v. Josef Quint. Bd. 4, Stuttgart 1963, 262 ff.); vgl. hierzu Reiner Manstetten, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes*, München 1993, 494.

²⁴ Browe, *Verehrung* 87 f., weist darauf hin, daß Urban IV. in seiner Einsetzungsbulle ausdrücklich zum Sakramentsempfang aufgerufen hat, dies jedoch keine Wirkung zeigte.

²⁵ Tauler, *Predigten* (Vetter) (wie Anm. 10) 293,27; vgl. Tauler, *Predigten* (Hofmann) (wie Anm. 10) 208.

²⁶ Tauler, *Predigten* (Vetter) (wie Anm. 10) 293,31–33; vgl. Tauler, *Predigten* (Hofmann) (wie Anm. 10) 208.

²⁷ Friedrich Wilhelm Emil Roth, *Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts*, in: *Alemannia* 21 (1893) 103–148.

wie von der extrovertierten „genad jubilus“²⁸; von einer Schwester erfahren wir gar, daß man sie während des Chorgesanges ein wenig über der Erde habe schweben sehen²⁹.

In diesem übervollen Text kann von einer Konkurrenz zwischen mystischem Erleben und Sakrament überhaupt nicht die Rede sein, im Gegenteil: Immer wieder heißt es, eine Nonne sei in Verzückerung geraten, gerade als sie den Herrn empfing, also in der leiblichen Nießung der Eucharistie³⁰: Diese wird geradezu als Katalysator der mystischen Erfahrung gebraucht, wie umgekehrt diese mystische Erfahrung eine Übersteigerung und Intensivierung der Abendmahlsfrömmigkeit bedeutete: Mystische Erfahrung, so kann man es plakativ fassen, machte die reale Gegenwart des Herrn im Sakrament, wie sie kirchlich gelehrt wurde, zum realen Erlebnis. Und dazu muß es gar nicht einmal zur leiblichen Nießung kommen, die ja im späten Mittelalter immer seltener geübt wurde: Heinrich Seuse weiß in seinen Selbstreflexionen davon zu berichten, wie er angesichts der *Elevation* durch einen Priester zu mystischen Erfahrungen gelangte³¹.

So liegt denn der Grund der mystischen Deutung der Eucharistie auch nicht so sehr in einem massiven Verständnis von Realpräsenz. Johannes Tauler führte seine vorhin erwähnten Betonungen der Nähe Gottes durch das Essen keineswegs auf dieser äußerlichen Eben fort, sondern fand in Anknüpfung an Bernhard, den Weg zu einer Umkehr der Argumentationslinie: „als wir diese spise essent, so werden wir gessen“ („Wenn wie diese Speise essen, werden wir selbst gegessen“)³². Nicht mehr die leibliche Nießung des Sakramentes durch den Menschen stand bei einer solchen Auffassung im Vordergrund, sondern der Vorgang des Gegessenwerdens durch Gott. Zunächst übersteigert und intensiviert Tauler durch diesen Gedanken den Abendmahlsvollzug, doch löst sich sein Gedankengang immer mehr vom konkreten Geschehen am Altar: Von Gott gegessen werden wir, „wenn er in uns unser gebresten straffet und unser inwendigen ogen uf tuot und git uns ze erkennende unser gebresten“ („wenn er in uns unsere Fehler straft, unsere inneren Augen öffnet und uns unsere Gebrechen erkennen läßt“)³³. Mit dieser Deutung wird der zunächst scheinbar ganz materiell verstandene Vorgang der Nießung der Eucharistie auf das Gewissen des Menschen bezogen³⁴: Was hier aus einer Deutung der Eucharistie heraus ent-

²⁸ Ebd. 105 107.

²⁹ Ebd. 106.

³⁰ Ebd. 106 f. 111 u.ö.

³¹ Seuse, Schriften (Bihlmeyer) (wie Anm. 10). 386,11 ff.; vgl. Seuse, Schriften (Hofmann) (wie Anm. 10) 392.

³² Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 294,3 f.; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 208. Tauler denkt wohl an die 71. Hoheliedpredigt, in der Bernhard eben diesen Zusammenhang zwischen Essen und Gegessenwerden ausführt (s. Bernhard von Clairvaux, Sämtlicher Werke. Lateinisch/ deutsch, hrsg. v. Gerhard B. Winkler. Bd. 6, Innsbruck 1995, 448 f.).

³³ Tauler, Predigten (Vetter) 294,24–26; Tauler, Predigten (Hofmann) 209 (wie Anm. 10).

³⁴ Durch die Betonung des inneren Geschehens holt der Dominikaner Tauler eine Dimension des Sakramentes wieder ein, die in anderen Denkkontexten durch die Auf-

wickelt wird, ist der für Taulers Mystik-Konzeption konstitutive³⁵ Vorgang der durch Selbsterkenntnis bewirkten Zerknirschung, der Reue. Sie macht den Menschen frei von allen selbstischen Wahrnehmungen, macht ihn letztlich leer und damit frei für Gott. In diesem Sinne kann Tauler diesen Zentralvorgang der Mystik an anderer Stelle mit den Worten des einundvierzigsten Psalms als eine innere Leere deuten, die Gott geradezu in den Menschen hineinzieht: „abyssus abyssum invocat, das abgrunde das inleitet das abgrunde“ („Abyssus abyssum invocat – Ein Abgrund ruft den anderen in sich hinein“)³⁶.

Der Mystiker, der das Sakrament in dieser Weise deutet, kann für sich beanspruchen, es nicht allein nach seinem äußerlichen Sinn zu verstehen, sondern zu seinem inneren Sinn vorzudringen: Taulers Deutung der eucharistischen Frömmigkeit steht nicht in Konkurrenz zu ihr, sondern führt sie durch Verinnerlichung zu ihrem eigentlichen Sinn. Doch noch mehr: Fast unmerklich hat Tauler bei dieser Verinnerlichung des eucharistischen Sakramentes den Weg zu einem anderen Sakrament eingeschlagen: Tauler redet, indem er vom Abendmahl auf die Reue des Menschen vor Gott zu sprechen kommt, schon über die Buße. Und er steht damit durchaus nicht allein: Auch die „Theologia deutsch“ umschreibt den Vorgang des vollkommenen Sich-Lassens als Umkehr³⁷ und benutzt in diesem nicht-sakramental ausgeformten Zusammenhang auch letztlich das Verbum „büßen“³⁸. Blickt man nun aber genauer auf den Kontext bei Tauler, so fällt ein merkwürdiger Zusammenhang auf: Indem Tauler versucht, das Verständnis des Abendmahlsakraments durch eine bußtheologische Interpretation zu *intensivieren*, *unterhöhlt* er eben das Sakrament der Buße. Und damit sind wir bei denjenigen Äußerungen der Mystiker, die der These von der Mystik als einer Konkurrenz zur Kirche Nahrung geben können.

nahme des symbolischen Abendmahlsverständnisses Augustins aufgehoben war, wenn etwa Bonaventura und andere erklären, daß das äußere Zeichen des Sakramentes das unmittelbare Wirken Gottes an der Seele des Menschen begleite (s. hierzu Karl-Heinz zur Mühlen, Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum“ in der Theologie Luthers, in: ZThK 70 [1973] 50–76, 52 f. [= ders., Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, Göttingen 1995, 13–39, 15 f]).

³⁵ Louise Gnädinger, Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993, 121; vgl. Volker Leppin, Art. Tauler, in: TRE 32 (2001) 745–748, 746.

³⁶ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 176,7; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 315; vgl. die ebenso paradoxe Formulierung in der *Imitatio* (wie Anm. 14) 322: „Tanto etiam [homo] altius ad Deum ascendit; quanto profundius in se descendit et plus sibi ipsi vilescit“.

³⁷ Vgl. auch schon Bonaventura, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*. Lat./deutsch. Hrg. u. übers. v. Josef Hosse, München 1958, 90.

³⁸ ‚Der Franckforter‘ (Hinten) 91,28 32; 92,35 („gebussset“); vgl. ‚Der Franckforter‘ (Haas) 65 f.

3. Die Ambivalenz kirchlicher Mystik: Substitution der Sakramente und Destabilisierung der Hierarchie

Diesen engen Zusammenhang von Intensivierung und Relativierung der Sakramentenfrömmigkeit zeigt eine Bemerkung Taulers aus einem anderen Zusammenhang:

„Wider die mannigvaltige hindernisse so het uns der minneliche Got gegeben grosse helffe und trost [...] uns er het uns die heiligen sacramente gegeben, von erst den heiligen tof und den heiligen crisemen [Salbung, Firmung], darnoch also wir usvallent, die heilige bihte und die penitencien, darzuo sinen heiligen lichamen und an dem lesten daz heilige oley. Dis sind iemer starckeund grosse sture und helffe wider in zuo gon in den ursprung und in unsern begin.“ („Gegen die mannigfaltigen Hindernisse hat uns der liebeiche Gott große Hilfe und Trost gegeben; [...] er hat uns die heiligen Sakramente gegeben, angefangen mit der heiligen Taufe und der heiligen Firmung; darnach, sobald wir sündigen, die heilige Beichte und die Buße, dazu seinen heiligen Leib und schließlich die heilige Ölung. Das sind starke Unterstützungen und Hilfen, um wieder in unsern Ursprung und in unseren Beginn zurückzukehren.“)³⁹

Das ausgesprochene Lob für die Sakramente ist mindestens zwiespältig: Die Sakramente sind *nur* Unterstützung, „sture“, und Hilfe zu einem anderen⁴⁰. Diese bloß dienende Funktion der Sakramente begegnet auch sonst gelegentlich bei Tauler: In einer anderen Predigt erklärt er im Zusammenhang von Ausführungen über den dreistufigen Weg zu Gott, auf den ersten beiden Stufen seien Sakramente nützliche Hilfe, auf der dritten Stufe aber stehe alles, das helfen könne, eigentlich im Wege⁴¹: Letztlich steht der oder die Gläubige Gott in aller Vereinzelung gegenüber – ohne die sakramentale Hilfe.

Angesichts solch gutgemeinter Abwertung der Bedeutung der Sakramente ist es nicht verwunderlich, daß Tauler an manchen Stellen den Vorrang der Innerlichkeit so sehr betont, daß eine Konkurrenz zur priesterlichen Heilsvermittlung denkerisch kaum mehr zu vermeiden scheint. Ein treffendes Beispiel entstammt wiederum der vorhin erwähnten Fronleichnamspredigt: Nachdem er auf den Gedanken zu sprechen gekommen ist, der Christ solle sich durch Gott zerkauen lassen, warnt Johannes Tauler davor, sich dem dadurch zu entziehen, „das du ze hant us louffest zuo dem bichter“ („daß du gleich zum Beichtvater rennst“). Dagegen fordert er:

³⁹ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 49,29–50,2; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 73.

⁴⁰ Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Tauler den Empfang des Heiligen Geistes denn auch nicht an die Sakramente bindet, sondern an die rechte „bereitung“, die einem Christen täglich das Kommen des Geistes ermöglichen kann (Tauler, Predigten [Vetter] [wie Anm. 10] 91,12–16).

⁴¹ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 316,2f.: „in diesem so hindert alles, daz behelffen mag“; vgl. Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 223. Allerdings findet sich auch in Kempfen, Imitatio (wie Anm. 14) 168, die Vorstellung von einer Übersteigerung der Buße durch das innere Leerwerden.

„Nein, bichte Gotte zem ersten“ („Nein, beichte zunächst Gott [selbst]“) ⁴² – „Zunächst“, „zem ersten“ im mittelhochdeutschen Text – durch diese Partikel wahrhaft Tauler noch die Kirchenförmigkeit seiner Aussage: Den normalen Vollzug des Bußsakramentes negiert er nicht völlig, aber er verschiebt ihn an die zweite Stelle. Denn der entscheidende Akt der *confessio oris* ⁴³, also des zweiten Schrittes im Bußsakrament, wird bei ihm gleichsam immediatisiert: Es ist nun nicht entscheidend, vor den Priester zu treten ⁴⁴, sondern der entscheidende Akt ist das individuelle, private Bekenntnis vor Gott selbst.

Konsequenterweise kann angesichts mystischer Unmittelbarkeit nicht nur die *confessio*, sondern auch die *satisfactio* ersetzt werden. Geradezu verächtlich hatte etwa Eckhart in seinen Reden der Unterweisung geschrieben:

„Vil liute dünkent, daz sie grôziu werk sÿln tuon von ûzern dingen, als vasten, barvuoze gân und ander dinc des glÿche, daz pênitencie heizet. Wâriu und diu aller beste pênitencie ist dâ mite man groezliche und ûf daz hoehste bezzert, daz ist: daz der mensche habe en grôz und volkomen abekêren von allem dem, daz niht zemâle got und götlich ist an im und an allen crêatûren, und habe ein grôz und ein volkomen und ein ganz zuokêren ze sÿnem lieben gote“ („Es dünkt viele Leute, sie müßten große Werke in äußeren Dingen tun, wie Fasten, Barfußgehen und dergleichen mehr, was man Bußwerke nennt. Die wahre und allerbeste Buße [aber], mit der man kräftig und in höchstem Maße Besserung schafft, besteht darin, daß der Mensch sich vollkommen abkehre von allem, was nicht völlig Gott und götlich an ihm selbst und an allen Kreaturen ist, und sich gänzlich und vollkommen seinem lieben Gott zukehre“) ⁴⁵

Es ist bei Eckhart wie bei Tauler die Betonung des innerlichen Teils des Bußaktes, die in derartigen Spitzensätzen dazu führt, die äußeren Aspekte des Sakramentes geringzuschätzen. Ergebnis aber ist in beiden Fällen, daß man kaum mehr einsehen kann, warum ein Christ oder eine Christin nach vollzogener intensiver Beichte vor Gott überhaupt noch vor den Priester treten soll: Die der inneren *contritio* folgenden Bußakte *confessio* und *satisfactio* verlieren angesichts der Überbetonung der *contritio* ihre heilskonstitutive Bedeutung, sie werden zu einem Anhängsel, das nicht schadet, aber im Rahmen der Verkündigung der Mystiker auch keine eigene Notwendigkeit zugesprochen erhält.

Diese Betonung und Überbetonung der *contritio* unterhöhlt also, denkt man sie zu ihrer extremen Konsequenz weiter, implizit die kirchlich sanktionierte Bußpraxis. In einzelnen Fällen kann diese Unterhöhung auch explizit folgen, wenn nämlich Tauler die ritualisierte und veräußerlichte Bußpraxis seiner Zeit kritisiert, weil in ihr die *contritio cordis* fehle:

⁴² Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 294,33–250,1; vgl. Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 209.

⁴³ Zur Zentralität der Beichte im Bußsakrament s. Martin Ohst, Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter, Tübingen 1995 (= BHTh 89), 240, anhand der Summa Angelica aus dem späten 15. Jahrhundert.

⁴⁴ Imitatio (wie Anm. 14) 102.

⁴⁵ Meister, Eckhart, Die deutschen Werke, hrg. v. Josef Quint. Bd. 5, Stuttgart 1963, 244,5–245,2.

„Man vindet vil menschen, die bichtent zwenzig oder drissig jar und engetaten nie recht bichte noch sien wurden nie absolviert und gont do mit zuo dem heiligen sacrament“ („Viele Menschen findet man, die durch zwanzig Jahre hindurch zur Beichte gehen und nie richtig beichteten und kein Lossprechung empfangen und so zum heiligen Sakrament gehen“)⁴⁶,

Der Nachsatz macht deutlich, wie es zu verstehen ist, daß diese Menschen keine Lossprechung erhielten: Wenn sie denn danach zur Eucharistie gingen, muß der Bußakt in kirchenamtlich anerkannter Weise erfolgt sein, sonst wären diese Menschen ja nicht zum Altar zugelassen: Keine Lossprechung zu erhalten, heißt also: Wohl die Worte der Absolution hören, aber nicht wirklich absolviert sein: Das Sakrament gewinnt seine Wirkung nur durch die schon vorausgesetzte wahre *contritio*. Taulers Interesse, ein mechanistisches Sakramentenverständnis zu verhindern, ist offenkundig. In der Konsequenz wird dabei aber die in der sakramentalen Heilsvermittlung gegebene Sicherheit des Heilempfangs durch den Priester an Christi statt unterhöhlt, die Wirksamkeit der Sakramente wird auf eine subjektive und damit unsichere Basis gestellt. In diese Richtung weiterdenkend, kann Tauler dann gar zu Formulierungen kommen, die, ausgehend von einer positiven Übersteigerung, die die Wirkung des Sakramentes mit der individuellen Würdigkeit des Spenders verbinden. So ermahnt Tauler dazu, jeder Mensch solle sich durch seine „begerunge“, sein inneres Sehnen, zu den Meßfeiern aller Priester der Welt begeben, besonders aber „zuo den heiligen priestern [...] von den dis opher Gotte als geneme ist“ (zu „denen der heiligen Priester [...], deren Opfer dem Herrn so angenehm ist“)⁴⁷: In bestem Willen wird hier die persönliche Qualität des Priesters zu einem Maßstab der Qualität des durch ihn vollzogenen Sakramentes – damit aber wir die objektive Heilszueignung ganz erheblich in Frage gestellt, und die gleiche Gefahr liegt denn auch bei der oben zitierten Äußerung über den hervorragenden Beichtiger Seuse vor: Wenn die Buße bei ihm besonders wirksam ist, wird wiederum eine interne Hierarchie zwischen den Priestern vorgenommen, die sakramententheologisch höchst problematisch ist.

So führt die Beschreibung der mystischen Erfahrung in Bußterminologie in ihrer schärfsten Konsequenz zu einer solchen Betonung des innerlichen Aspektes der Buße, daß die äußerliche, kirchliche Buße entwertet und das System sakramentaler Heilsvermittlung auf unsichere Füße gestellt zu sein scheint. Ganz ähnliches läßt sich neben der Buße nun aber auch immer wieder für die Eucharistie beobachten. So läßt Heinrich Seuse Christus sagen:

„Meniger mensch wirt min nüchterlingen vol, und maniger gewint min ob dem tische mangel (ermangelt meiner am Abendmahlstisch); diu kuwent mich allein liplich, aber diese niezent mich geistlich“ („Manchen Menschen erfülle ich ganz, auch wenn er mich nicht genossen hat, manch einer, der zu mir kommt, geht ungesättigt hinweg; diese genießen mich leiblich, jene nehmen mich geistig in sich auf.“)⁴⁸

⁴⁶ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 282,7–9; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 118 f.

⁴⁷ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 319,5–7; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 248.

⁴⁸ Seuse, Schriften (Bihlmeyer) (wie Anm. 10) 302,12–15; vgl. Seuse, Schriften

Und auch die *Imitatio Christi* stellt fest: „*Nam totiens mystice communicat et invisibiliter reficitur; quotiens incarnationis Christi mysterium passionemque devote recolit: et in amore eius accenditur*“ („Man kommuniziert jedes Mal auf geheimnisvolle Weise [– im Lateinischen: *mystice*] und wird unsichtbar gestärkt, so oft man andächtig an das Geheimnis der Menschwerdung Christi und an sein Leiden denkt und mit Liebe zu ihm erfüllt wird“) ⁴⁹.

Freilich sind diese Äußerungen zur Substituierung des Abendmahls durch ein innerliches Geschehen deutlich seltener als die zur Buße, was wohl damit zu tun hat, daß deren Grundlage mit der *contritio* ja ohnehin ganz selbstverständlich ein innerer Vorgang war. Dieser Vorgang konnte nun alles andere schlucken: Hatte Tauler noch von einem *Bekennnis*akt vor Gott gesprochen, so ist doch eigentlich gar keine verbale Kommunikation mehr vonnöten, sondern die Begegnung mit Gott geschieht, ganz entsprechend den mystischen Vorgaben Eckharts, auf denen Tauler fußte, ontologisch: Schon der Akt der Selbsterkenntnis als Sünder schafft eine Leere im Innern des sündigen Menschen, die ganz von selbst Gott in den Menschen hineinzieht. Und in den so im Innern leer gewordenen Menschen fließt nun Gott ein und wandelt ihn innerlich so, daß er nun seinerseits von Liebe überströmt – diese Begegnung zwischen Gott und Mensch ist von einer solchen Unmittelbarkeit, daß ein Priester nicht mehr nötig scheint ⁵⁰.

Und noch mehr wird überflüssig: In einer Predigt berichtet Tauler von einer Frau, die in der Gottesschau ihre Niedrigkeit vor Gott erkannte. In dieser Situation konnten ihr nicht einmal die Heiligen oder die – personalisiert gedachten – „pine“ und „wunden“ Christi helfen, sondern allein Gott selbst ⁵¹: Jegliche Vermittlung durch andere Instanzen als Gott selbst wird hier obsolet.

So scheinen mystische Konzeptionen nicht nur die Notwendigkeit der Beichte, die das IV. Laternaum zur Pflicht gemacht hatte ⁵², in Frage zu stellen, sondern in letzter Konsequenz den Unterschied zwischen Laie und Priester. Metaphorisch kann Tauler ihn gleich ganz überbrücken, wenn er erklärt, Hohepriester sei „ein ieklich guot inwendig mensche“, der, wenn er in sein Innerstes einkehrt, das priesterliche Amt ausführe ⁵³ – in solchen

(Hofmann) (wie Anm. 10) 306; ähnliche Überlegungen bei Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 313,30–33; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 219 f.; zu den Wurzeln bei Eckhart s. Manstetten, *Esse est deus* (wie Anm. 23) 495 f.

⁴⁹ *Imitatio* (wie Anm. 14) 456 f.

⁵⁰ Ausdrücklich spricht Tauler im Zusammenhang des mystischen Weges von der Berührung durch den Heiligen Geist – ohne dabei priesterliche Vermittlung auch nur zu erwähnen (Tauler, Predigten [Vetter] [wie Anm. 10] 38,4–11; Tauler, Predigten [Hofmann] [wie Anm. 10] 57).

⁵¹ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 45,11–46,4; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 66 f.; vgl. Tauler, Predigten (Vetter) 117,26–28: „Diesen ker den kundent alle engele und alle heiligen nut gegeben, noch alles daz in himmelrich und ertrich ist, nut gemachen, noch alle ding, sunder alleine daz goetteliche abgrunde in aller siner unmassen“; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 197.

⁵² S. hierzu Ohst, *Pflichtbeichte* (wie Anm. 41) 32–49.

⁵³ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 165,31–33; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 327 f..

metaphorischen Äußerungen erscheint eine Aufhebung der strengen Scheidung zwischen Klerus und Laien am Horizont.

Betont man solche Aspekte in aller Schärfe, kann man leicht dazu kommen, die Mystik Eckharts und seiner Schüler als Konkurrenz zur Kirche zu interpretieren: Durch sie erfolgende Substitution der Sakramente und implizite Destabilisierung der kirchlichen Hierarchie scheinen dies nahezulegen. Und doch kann der Gedanke von der Mystik als einer „mächtigen Konkurrenz“ zur Kirche schwerlich befriedigen, denn gegen ihn spricht sehr deutlich die eingangs getroffene Feststellung: Die Vertreter dieser Mystik mögen in einzelnen Formulierungen sehr weit gegangen sein. Doch sie taten nicht den Schritt aus der Kirche, und das ist im strengen Sinne zu verstehen: Sie verließen nicht die sakramentale Gemeinschaft der Kirche, sondern blieben in ihr und förderten sie. Sie selbst setzten sich gerade nicht explizit und gezielt in Konkurrenz zur Kirche. Eine Deutung der spätmittelalterlichen Mystik darf daher nicht einseitig und emphatisch die Konsequenzen aus ihren potentiell kritischen Elementen ziehen.

Schluß: Mystische Kirchlichkeit

Es ist kennzeichnend für die intellektuelle Redlichkeit von Ernst Troeltsch, daß er die Tatsache kirchlicher Mystik, die ein wenig quer zu seiner eigenen Typologie steht, durchaus beobachtet und in seine Theorie integriert hat, wenn er mit spürbarem Erstaunen notiert: „Dieser Typus [gemeint ist der mystische; V.L.] gewinnt aber seine selbständige universalhistorische Bedeutung erst in den späteren protestantischen Dissentern und in ihren Verwachsungen mit dem Humanismus“⁵⁴.

Die spätmittelalterliche Mystik also weist auf anderes, Bedeutenderes voraus: Auch Troeltsch war, so zeigt sich hier, von den Konzeptionen nicht ganz frei, die Phänomene des Mittelalters als „Reformatoren vor der Reformation“ (Carl Ullmann) einordneten⁵⁵. Diese Perspektive hat in der einen oder anderen Form lange Zeit die besondere Attraktivität der Mystik für protestantische Kirchengeschichtler gefördert⁵⁶. Doch gerade eine solche wohlwollende Anwendung dieses Schemas, das das Mittelalter unter Maßstab und Perspektive protestantischen Bewußtseins stellt, ist für ein Verständnis mittelalterlicher Frömmigkeit hinderlich.

Für das hier zur Rede stehende Problem heißt das: Eine solche Betrachtung, die über das Fehlen einer kritischen Wendung gegen die Institution der Kirche erstaunt ist, deutet die mystisch geprägten Theologen von Randphänomenen oder von Spitzensätzen aus: zum einen von der häretisch gewordenen Mystik aus, zu deren Schärfe gerade auch die sozial und geschlechtergeschichtlich problematische Situation des Beginenstatus beige-

⁵⁴ Troeltsch, Soziallehren (wie Anm. 4) 420.

⁵⁵ Den Zusammenhang einer Einschätzung der Mystik als antiinstitutionell mit diesem Modell betont kritisch auch Haas, Kunst (wie Anm. 4) 69.

⁵⁶ Belege bei Ignaz Weilner, Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik, Regensburg 1961, 45–47.

tragen haben dürfte, zum andern aber von einzelnen Sätzen aus, die, wie dargelegt, durchaus eine ungeheure Brisanz enthalten, wenn man sie aus ihrem theologischen und kommunikativen Zusammenhang nimmt. Dieses Denken von den Spitzensätzen her aber ist, scharf formuliert, das Denken der Inquisitoren, die einen Eckhart nach Avignon vorluden oder einen Seuse bekämpften.

Umgekehrt sollten diese Spitzensätze auch nicht durch Verweis auf situative Bedingtheit entschärft werden, so sehr man eine solche beachten muß: Es ist überdeutlich, daß insbesondere Tauler⁵⁷, aber wohl auch Seuse durch ihre verinnerlichende Deutung der Sakramente auch Zeiten zu überbrücken suchten, in denen ein Interdikt die reale Sakramentenspendung unmöglich machte. Solche situativen Erklärungen allein können aber die beschriebene Ambivalenz schwerlich ausreichend erfassen. Dazu sind diejenigen Sätze, die die Sakramente zu relativieren scheinen, zu tief in den jeweiligen Theologien verankert. Es ist vielmehr gerade der oben entfaltete theologische Kontext, der deutlich macht, daß und warum die spätmittelalterlichen Mystiker solche Spitzensätze nicht dazu aussprachen, um in Konkurrenz zum traditionellen Kirchensystem zu treten: Alles, was unter die Begriffe der Substitution von Sakramenten oder der Destabilisierung der kirchlichen Hierarchie fällt, ist theologisch nur verstehbar als Ausfluß eben der zunächst beschriebenen Vertiefung der vorgegebenen Heilsvermittlung. Dies zeigt sich augenfällig an dem Ineinander einer Vertiefung der Abendmahlsfrömmigkeit und eines Substitution des Bußsakramentes bei Tauler. Es ging gerade nicht darum, eine Konkurrenz zu den Sakramenten zu etablieren, sondern im Gegenteil: Diese mystischen Autoren knüpften mit ihren Überlegungen ja an die auch kirchenamtlich zum Bußsakrament hinzugehörige *contritio* an – und was sie anstrebten, war, das Sakrament an dieser Stelle zu intensivieren, gerade nicht, es zu beseitigen: Tauler hat *gerade* aufgrund seines tief verinnerlichten Bußbegriffs offenbar strengste äußere Bußdisziplin geübt. Jedenfalls muß er sich in einer Predigt auch gegen den Vorwurf, ein allzu strenger Beichtvater zu sein, zur Wehr setzen:

„Ich bin begriffen ze unrecht als ob ich sulle han gesprochen, ich enwelle niemans bichte hoeren, er sulle mir geloben das er tuon sulle das ich welle. Das ist gar unreht gesprochen: das ich welle; ich enwil von nieman nut denne als geschriben stat und das selbe enbit ich mir nieman geloben. Ich enmag nieman absolvieren, im ensin denne sine sunde leit.“ („Ich bin mißverstanden worden, wenn man behauptet, ich habe gesagt, ich wollte niemandem die Beichte abnehmen, es sei denn, er verspreche mir, alles zu tun, was ich wolle. Dies ‚was ich wolle‘ ist falsch wiedergegeben. Ich verlange von niemandem anderes als das, was geschrieben steht, und heiße niemandem, mir ein solches Versprechen abzulegen. Ich kann (aber auch) niemanden losprechen, es sei ihm denn seine Sünde leid.“)⁵⁸

⁵⁷ S. hierzu Gnädinger, Tauler (wie Anm. 33) 32–336; Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 3, München 1996, 479.

⁵⁸ Tauler, Predigten (Vetter) (wie Anm. 10) 202,30–35; Tauler, Predigten (Hofmann) (wie Anm. 10) 418. Vgl. auch die vereinzelt Aussagen Taulers, nach denen für *Todsünden* in der Tat das Sakrament der Buße nicht substituierbar war (s. hierzu Thomas Gandlauer, Trinität und Kreuz. Die Nachfolge Christi in der Mystagogie Johannes Taulers [= Freiburger Theologische Studien 155], Freiburg u.a. 1993, 143).

In scharfer Weise hat Tauler offenbar die *contritio*, das Vehikel eben der scheinbar kirchenkritischen Verinnerlichung, die den Substitutionsgedanken mit sich bringen kann, zu einem auch dem Beichtvater erkennbaren Kriterium rechter, kirchlicher Beichte und damit zum Ermöglichungsgrund rechter, kirchlicher Buße gemacht.

Deutlicher kann es kaum werden, daß diese Verinnerlichung nicht etwa die Sakramentenfrömmigkeit einschränken oder bestreiten sollte, sondern zur rechten Sakramentenfrömmigkeit hinführen sollte. Die Substitution der Sakramente ist nur deswegen überhaupt denkerisch möglich, weil eine verinnerlichende Deutung das Sakrament zu seinem eigentlichen Sinn gebracht hat. Wo sich die kirchliche Mystik in radikalen Spitzensätzen zu Kritik der Kirche zu steigern scheint, ist dies dann aber recht verstanden nicht Resultat einer Normkritik, sondern Resultat einer Normübererfüllung.

Eine mystische Bewegung, die solcherart die Normübererfüllung propagiert, war aber gewiß keine „mächtige Konkurrenz gegen die [...] kirchlich und priesterlich geleitete Ideenwelt“. Sie war eine Reformbewegung aus der Mitte und in der Mitte der Kirche.

Johann Bethel von Spangenberg – ein gewesener Mönch

Von Gisela Möncke

Die Reformation, undenkbar ohne den Mönch, der sie in Gang setzte, hat in ihrem auch sozialgeschichtlich folgenschweren Ergebnis zur Beseitigung des Mönchtums geführt. Spätestens mit Luthers Schrift *De votis monasticis iudicium* von 1521¹ war einem von der übrigen Christenheit abgehobenem Ordensstand der Religiosi theologisch die Grundlage entzogen. Klösterliche Askese, nun im Geruch der Werkgerechtigkeit, garantierte nicht mehr den schnelleren Weg zum Heil. Die Mönchsgelübde verloren ihren verpflichtenden Charakter. Nicht schriftgemäß, nicht gottgewollt, widersprachen sie dem Glauben, der Vernunft und der christlichen Freiheit, wie Luther sie verstand. Ihre Verwerfung zog in einem nie dagewesenen Ausmaß Klosterflucht nach sich. Aber auch auf anderem Wege kam monastisches Leben zum Erliegen, wo immer sich die Reformation behauptete. Dabei ist festzuhalten, daß die Abschaffung des Mönchtums gegen den Widerstand, aber auch nur unter tätiger Mitwirkung von Mönchen gelang. Neuere kirchenhistorische Untersuchungen unterstreichen – von der Person Luthers abgesehen – den generell hohen Anteil ehemaliger Klosterleute an Durchsetzung und Gestaltung der frühen Reformation, die von monastischem Erbe nicht unbeeinflusst geblieben ist². Der folgende Beitrag knüpft an Arbeiten Johannes Schillings an, die unter diesem Aspekt das Verhältnis zwischen Reformation und Mönchtum im Rahmen der hessischen Reformationsgeschichte behandeln³.

In der Landgrafschaft Hessen vollzog sich der Übergang zur klosterlosen Gesellschaft abrupter als anderswo und ist aufgrund des reichen Aktenmaterials zumindest in seinem äußeren Verlauf auch besonders gut dokumen-

¹ WA 8 573–669. Dazu noch immer grundlegend: Bernhard Lohse, *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters*, Göttingen 1963. – Die neuere Literatur verarbeitet Johannes Schilling, *Klöster und Mönche in der hessischen Reformation* (= QFRG 67), Gütersloh 1997, 120–137.

² Bernd Moeller, *Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum*, in: *Die Reformation in Deutschland als Umbruch* (= SVRG 199), Gütersloh 1998, 76–91.

³ Neben der in Anm. 1 genannten Habilitationsschrift Johannes Schillings auch von demselben: *Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation* (= Schriften des Historischen Kollegs. Vorträge 26), München 1990; *Die Bedeutung von Klöstern und Mönchen für die Reformation in Hessen*, in: ZHG 102 (1997) 15–24.

tiert⁴. Bei obrigkeitlicher Einführung der Reformation wurde die Sequestration der hessischen Klöster im Anschluß an die sogenannte Homberger Synode landesweit und auf dem Verwaltungswege eingeleitet. Mit dem nötigen Nachdruck wurden in den Jahren um 1527 aus 20 Männer- und Frauenklöstern mehr als 800 Mönche und Nonnen mit Geld- und Naturalleistungen abgefunden und entlassen, – ein Unternehmen, das nicht nur aus finanz- und verwaltungsgeschichtlicher Sicht zu würdigen ist. Die Sequestration war, wie Schilling hervorhebt, auch ein Vorgang, „der Menschen den Mentalitäts- und Wertewandel der Gesellschaft konkret erfahren ließ“⁵. Die Abfindungsunterlagen lassen davon freilich nur wenig erkennen. Schilling hat andere Quellen hinzugezogen. Auf der Suche nach Äußerungen der Betroffenen konnte er von drei gewesenen Mönchen aus Hessen ausführliche Selbstzeugnisse ausfindig machen, Alle drei haben die geistigen Umwälzungen ihrer Epoche frühzeitig (Hartmann Ibach, Johannes Schwan) oder zumindest rechtzeitig (Johannes Lening) als Krise ihres eigenen Klosterlebens erfahren und sich dafür entschieden, die Reformation mitzutragen. Nur Lening blieb bis zur Sequestration Mönch in einem hessischen Kloster. Hartmann Ibach, der seinen Werdegang 1533 in einer Supplikation an die landesherrlichen Behörden schilderte, hatte bereits 1521 das Marburger Franziskanerkloster und Hessen verlassen. Nach einem unsteten Leben als reformatorischer Wanderprediger kehrte er erst im Frühjahr 1527 in seine Heimatstadt zurück, wo er ein Jahr später eine Pfarrei erhielt. Auch Johannes Schwan, der seine Profeß gleichfalls bei den Franziskanern in Marburg abgelegt hatte, lebte längst nicht mehr in Hessen, als er nach dem Studium in Wittenberg in zwei bemerkenswerten Denkschriften 1523 seinen Austritt aus dem Basler Minoritenkloster rechtfertigte⁶. Er ergriff einen weltlichen Beruf, ließ sich durch Einheirat als Drucker in Straßburg nieder, erwarb dort das Bürgerrecht, muß aber schon Ende des Jahres 1526 gestorben sein. In den weiteren Zusammenhang der hessischen Reformationsgeschichte gehören schließlich auch die Schriften, mit denen François Lambert seinen Klosteraustritt rechtfertigte. Lambert kam zwar erst 1526 nach seinem Austritt aus dem Franziskanerorden über Wittenberg als Ausländer nach Hessen, hat hier aber auf der Homberger Synode und noch später als Hochschullehrer eine bedeutende Rolle gespielt⁷.

Als „Betroffene“ standen diese gewesenen Mönche, deren Selbstzeugnisse Schilling analysiert, bald und jedenfalls in Hessen auf der Gewinner-, nicht auf der Verliererseite. Es gab aber auch die anderen, die länger an ihrem Mönchtum festhielten und sich angesichts der Sequestration ihrer Klö-

⁴ Walter Sohm, *Territorium und Reformation in der hessischen Reformationsgeschichte 1526–1555* (= *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte* 1), Marburg 1915; Eckhart G. Franz, *Die hessischen Klöster und ihre Konvente in der Reformation*, in: *HJLG* 19 (1967) 147–170, Ders., *Die hessischen Klöster in der Reformation*, in: *BDLG* 109 (1973) 259–264.

⁵ Johannes Schilling, *Gewesene Mönche* (wie Anm. 3) 6.

⁶ Sein Sendbrief (ebd. 7, Anm. 8) wurde übrigens nach dem typographischen Befund von Nickel Schirlentz in Wittenberg gedruckt. Die zweite Schrift (*Ein kurzer Begriff*, ebd. 13, Anm. 22) erschien ebenfalls unfirmiert bei Wolfgang Stürmer in Leipzig.

⁷ Johannes Schilling, *Klöster und Mönche* (wie Anm. 1) 150–158.

ster als Opfer eines historischen Prozesses empfinden mußten, der über sie hinwegging. Nachzutragen ist das Bekenntnis eines hessischen Mönches, der sich erst spät und erst unter erheblichem Leidensdruck zu Luther bekannte. Johann Bethel aus dem niederhessischen Spangenberg, Augustinereremit in Eschwege, war als einer der letzten Generalvikare der deutschen Reformkongregation und als Kontroverstheologe aktiv an der Bekämpfung der Reformation beteiligt, bevor er in schon fortgeschrittenem Alter konvertierte. In einem „Trostreife“ versuchte er den zurückgebliebenen Brüdern seine Beweggründe verständlich zu machen. Dieser Brief wurde 1532 in Erfurt gedruckt⁸.

Doctoris Johannis || de Spangenberg Epistola conso=||latoria super recessu suo ad reliquias ordi=||nis Eremitarum Sancti Augustini. || ... || (Datum Esschwegis Milesimo Quingentesimo || Tricesimo secundo Vndecima Aprilis. ||)

[Erfurt: Andreas Rauscher 1532]

[8] Bl., TH. 4°

Der Titelholzschnitt mit der Überschrift *Hec mutatio dextre excelsi* [Ps 76, 11] zeigt einen Prediger vor einer andächtig knieenden Gruppe von Mönchen. Die Taube über seinem Haupt symbolisiert den Heiligen Geist, der ihn erleuchtet.

Den Druck erwähnt Cyriacus Spangenberg 1570 in seiner Vorrede zur 14. Predigt von Luther⁹. Dort verwarft Spangenberg sich gegen die von Johannes Nas aufgestellte Behauptung, er sei ein Mönchs- und Nonnenkind. Nas habe seinen Vater, Johannes Spangenberg aus Hardegsen, den langjährigen Pfarrer von Nordhausen, mit dem gleichnamigen Augustiner verwechselt, *dessen lateinisch schreiben auch noch vorhanden warumb er das Müncheleben verlassen. Derselbe ist aber von Spangenberg bürtig und ein geborner Hesse gewesen*. Gustav Kawerau kannte zu Anfang unseres Jahrhunderts noch den lateinischen Titel¹⁰. Gleichzeitig kam 1906/07 ein Exemplar aus der Sammlung Knaake in den Auktionshandel¹¹. Der Druck galt seitdem als verschollen¹². Doch hat ihn seinerzeit die Hof- und Staatsbibliothek München erworben¹³. Nach diesem einzig erhaltenen Exemplar führt auch das VD 16 Bethels *Epistola consolatoria* undifferenziert unter den Schriften seines Namensvetters aus Hardegsen auf¹⁴. Obwohl Bethel sich selbst stets nach seinem hessischen Geburtsort nannte, benutze ich fortan, um weitere Verwechslungen zu vermeiden, den Familiennamen.

⁸ Bayerische Staatsbibliothek München, Res/4 Biogr. 235 d. Druckort und Drucker wurden von Herrn Dr. Helmut Claus (Gotha) erschlossen.

⁹ Die XIII. Predigt || Von dem se=||ligen Gottes Man=||ne D. MART. LVTH. || Das Geistliche Bergwerck belan=||gende ... || M.D.LXX. ||, hier Bl. A 3v-A 4r.- VD 16, S 7683.

¹⁰ Gustav Kawerau, Spangenberg, in: RE 18 (1906) 563–573, hier 564.

¹¹ Bibliothek J. K. F. Knaake, Abt. III (= Oswald Weigel, Auktionskatalog NF 6), Leipzig 1906/1907, Nr. 988.

¹² Arno Duch, Bethel, in: NDB 2 (1955) 185 f.

¹³ Siehe das Katalogisat, datiert vom 20. 3. 1907, im Quartkatalog der Bibliothek.

¹⁴ Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts, Abt. 1., Stuttgart 1983–1995, S 7797.

Die vom 11. April 1532 datierte Schrift markiert einen späten Wendepunkt in Bethels Leben, für das gesicherte Daten bisher nur bis zum Jahre 1530 vorliegen. Das Geburtsjahr ist nicht bekannt. Um 1497 muß Bethel in das Augustinerkloster in Eschwege eingetreten sein, das zur sächsisch-thüringischen Reformkongregation gehörte¹⁵. Bereits 1503 ist er als Lesemeister bezeugt. Der Orden entsandte ihn zum Studium nach Wittenberg. 1504 wurde er dort erstmals immatrikuliert, dann wieder 1508 zusammen mit Luther. Der Ordensvikar Johann von Staupitz promovierte ihn 1511 mit drei anderen Brüdern zum Doktor der Theologie. Nach einer offenbar erfolgreichen Visitationsreise in die Niederlande, wo Bethel das Dordrechter Augustinerkloster reformierte, ist er 1518–1523 als Prior in Eschwege bezeugt. Innerhalb der Reformkongregation galt Bethel bald als entschiedener Gegner Luthers. Das geht nicht nur aus dessen Brief vom 19. Dezember 1522 an den damaligen Vikar Wenzelsaus Linck hervor¹⁶. Den Auflösungserscheinungen des Ordens, die sich auch in den Beschlüssen der Kongregationskapitel von Wittenberg und Grimma widerspiegelten¹⁷, widersetzte sich Bethel im darauf folgenden Jahr mit seiner Unterschrift unter die Leipziger Protestation. Nach Lincks Rücktritt vom Vikariat war einer nur spärlich besuchten Versammlung in Grimma im Juni 1523 die Wahl eines Nachfolgers nicht gelungen. Sechs Teilnehmer, darunter Bethel als Prior des Eschweger Konvents, erklärten daraufhin in Leipzig feierlich vor Zeugen und Notar, daß sie der neuen Lehre, die man die martianische oder lutherische nenne, nicht folgen, sondern sich auch in Zukunft an die Entscheidungen der heiligen katholischen Kirche halten wollten¹⁸. Wenige Monate später bestimmte ein in Mülheim bei Koblenz zusammengetretenes Kapitel Bethel zum neuen Generalvikar¹⁹.

In diesem Amt war Bethel zunächst im albertinischen Sachsen tätig. Im Einvernehmen mit dem Landesherrn bemühte er sich, die zu Luthertum und Klosterflucht neigenden Observanten in Langensalza zu disziplinie-

¹⁵ Aus den Abfindungsunterlagen von 1527 geht hervor, daß er dem Eschweger Kloster seit 30 Jahren angehörte. Vgl. Die Klöster der Landschaft an der Werra. Regesten und Urkunden, bearb. v. Albert Huyskens (=Klosterarchive. Regesten und Urkunden 1), Marburg 1916, Nr. 834. Fortan zitiert: Klosterarchive 1. – Belege zu den folgenden Daten bei Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten V (= Cassiacun 26), Würzburg 1974, 175 und bei Johannes Schilling, Klöster und Mönche (wie Anm. 1) 85.

¹⁶ WA Br 2, Nr. 633.

¹⁷ Die Beschlüsse des Generalkapitels von Wittenberg (Epiphania 1522) sind ediert von Nikolaus Müller, Die Wittenberger Bewegung 1521–1522, Leipzig 1911, Nr. 67, die Beschlüsse von Grimma (Pfungsten 1522) bei Johann Erhard Kapp, Kleine Nachlese einiger zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlicher Urkunden II, Leipzig 1727, 535–542. – Vgl. Adolar Zumkeller, Martin Luther und sein Orden, in: *Analecta Augustiniana* 25 (1962) 254–290, hier 279–282; Adalbero Kunzelmann (wie Anm. 15) 509–512.

¹⁸ Der Abdruck bei Theodor Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, 451, ist fehlerhaft; genauer im Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster III: Die Urkunden des Augustinerklosters, bearb. v. Alfred Overmann, Magdeburg 1934, Nr. 588.

¹⁹ Theodor Kolde (wie Anm. 18), 393; Adalbero Kunzelmann (wie Anm. 15) 487.

ren²⁰. Im Mai 1524 wurde er persönlich bei Herzog Georg in Dresden vorstellig, um die Wiederbesetzung des Klosters Sangerhausen voranzutreiben²¹. Auf Einladung des Kölner Stadtrats visitierte er sodann im Herbst das dortige Augustinerkloster²². Allerdings brachten die Maßnahmen, die er in Köln gegen die Anhänger der Wittenberger Richtung einleitete, den Konvent nicht zur Ruhe. Schon im August nächsten Jahres forderte ihn der Rat erneut auf, im Kloster für Ordnung zu sorgen. Bethel übertrug diese undankbare Aufgabe dem aus Nürnberg vertriebenen Nikolaus Besler, den er als Prior einsetzte.

Dem Vikar machten in Köln nicht nur die Lutheraner unter den Augustinern zu schaffen. Er war hier auch mit einem in Anlehnung an Karlstadt entwickelten Angriff auf die Lehre vom Fegfeuer konfrontiert worden. Gerhard Westerburgs Schrift, 1523 unfirmiert zuerst in Köln erschienen²³, hatte beträchtliches Aufsehen erregt, zumal sich der Autor, ein Kölner Patriziersohn, anschickte, darüber in seiner Vaterstadt öffentlich zu disputieren. Der Rat konnte das zwar unterbinden²⁴. Aber noch im Juli 1525 standen der Fall Westenburg und die Streitigkeiten unter den Augustinern in engstem Zusammenhang auf seiner Tagesordnung²⁵. Bethel verfaßte eine ausführliche Entgegnung, in der er die Existenz des Fegfeuers als Ort postmortaler Reinigung gegenüber dem Vorwurf der Schriftwidrigkeit verteidigte. Sie erschien mit einer Widmung an den Leipziger Rat 1525 bei Wolfgang Stöckel²⁶. Da dieser Druck zu Bethels Bedauern nicht bis zum Rhein vertrieben wurde, veranlaßte er noch im selben Jahr eine zweite Ausgabe, die er am 14. Oktober dem Kölner Rat widmete und die von dem Kölner Drucker Melchior von Neuß besorgt wurde²⁷. Als Beitrag der katholischen Kontroversliteratur ist diese apologetische Schrift bisher kaum gewürdigt worden²⁸. Sie verdient Beachtung schon wegen ihrer vergleichsweise maßvollen Polemik, die darauf verzichtete, den Gegner beim Namen zu nennen. Im Hinblick auf das besondere Gericht, vor dem sich ein jeder in der Stunde sei-

²⁰ Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen I, hrg. v. Felician Gess, Leipzig 1905, Nr. 602.

²¹ Ebd. Nr. 655.

²² Theodor Kolde (wie Anm. 18) 397–399.

²³ VD 16, W 2213–2218. – Auch der Erstdruck der deutschen Fassung (W 2215) erschien nicht in Straßburg, sondern in Köln bei Eucharius Cervicornus. Vgl. Alejandro Zorzin, Karlstadt als Flugschriftenautor, Göttingen 1990, 235 mit Anm. 5.

²⁴ Die Beschlüsse des Rates der Stadt Köln 1320–1550 III, bearb. v. Manfred Groten, Düsseldorf 1988, 58, Nr. 556. – Vgl. Georg Eduard Steitz, Dr. Gerhard Westenburg, der Leiter des Bürgeraufstandes zu Frankfurt a.M. im Jahre 1525, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst NF 5 (1872) 1–215, hier 19–22.

²⁵ Ebd. 60 Nr. 579 ff.; 242 Nr. 571.

²⁶ Vom Fegfeuer ob das || sey. ader ob es die pfaf=||fen vn̄ Monch erticht/ ein schone durch || die Biblien erforschunge || VD16, B 2308.

²⁷ VDI 6, B 2309. Exemplar im Kölner Stadtmuseum. Die Widmungsvorrede datiert: *tu Collen, Octobris. xiiij. AN. M.D.XXV.*

²⁸ Immerhin hebt Ernst Koch den „geschickten Umgang Spangenbergs mit der reformatorischen Kritik“ hervor. Vgl. seinen Artikel Fegfeuer, in: TRE 11 (1983) 69–78, hier 75.

nes Todes zu verantworten habe, dürfe man sich nicht auf eine Rechtfertigung *sola fide* verlassen. Der gnädige Gott gebe aber den armen Seelen Gelegenheit, ihre läßlichen Sünden vor ihrer Aufnahme in den Himmel im Fegfeuer abzubüßen. Bethel war aufrichtig um die Bewahrung für ihn essentieller Glaubenssätze bemüht, hielt uneingeschränkt auch am Nutzen von Fürbitten und Opfermessen fest. Theologische Gelehrsamkeit und Bibelkenntnis setzte er um in eine leicht verständliche, volkstümliche Sprache.

Ungeachtet der Austrittsbewegungen und des vor allem in Kursachsen rapiden Niedergangs der Reformkongregation hatte Bethel als Hesse in diesen Jahren um sein Heimatkloster und um seine eigene Zukunft als Mönch noch wenig zu fürchten. Als er sein Vikariat antrat, stand der junge Landgraf Philipp fest auf dem Boden der alten Kirche, war auch gewillt, das Wormser Edikt in seinem Territorium durchzusetzen²⁹. Der Augustinerprovinzial Tilmann Schnabel, der in Alsfeld lutherisch predigte, sah sich deshalb 1523 genötigt, Hessen zu verlassen. Erst der Übertritt des Landesherrn zur Reformation leitete grundlegende Veränderungen ein. Schnabel, der seine Kutte längst abgelegt hatte, kehrte im Herbst 1526 nach Alsfeld zurück und übernahm beim Aufbau der neuen Landeskirche bald eine führende Rolle. Dagegen geriet Bethel mit seinem Kampf für die Bewahrung kirchlicher und monastischer Traditionen nun auch in Hessen in die Defensive. Die in Aussicht genommene Sequestration des gesamten Klosterwesens betraf ihn zudem persönlich. Sie bedrohte auch die Existenz des Eschweger Konvents und verlangte von dem Vikar wie von jedem anderen Klosterinsassen eine Entscheidung in ureigener Sache. Leider gibt es von Bethel aus dieser Zeit keine Stellungnahme zu den Vorgängen in Hessen. Ob er an der Homberger Synode teilnahm, zu der im Oktober 1526 auch die Eschweger Augustinereremiten *mit zweien oder drien geschicktesten personen* ihres Konvents eingeladen waren³⁰, ist nicht bekannt. Es wird aber auf seinen Einfluß zurückzuführen sein, daß sich die Augustiner in Eschwege unter Leitung Konrad Poppichs, eines Mitunterzeichners der Leipziger Protestation, der Auflösung ihres Klosters, so lange es möglich war, widersetzen. Die Verwaltung des inventarisierten Klostergutes ging nach dem vorgesehenen Verfahren im Frühjahr 1527 auf einen vom Landgrafen eingesetzten Vogt über. Indessen waren die wenigsten Insassen bereit, sich abfinden zu lassen³¹. Noch im Juli, als das Konventualenkloster in Alsfeld de facto bereits aufgelöst war, mußten die Observanten in Eschwege einen vom Landesherrn eingesetzten Prediger bei sich aufnehmen, der sie und die Kanonissen des Cyriakusstifts in

²⁹ Vgl. zum folgenden Walter Heinemeyer, *Das Zeitalter der Reformation*, in: Ders., *Philipp der Großmütige und die Reformation in Hessen. Gesammelte Aufsätze zur hessischen Reformationsgeschichte*, Marburg 1997, 185–226.

³⁰ Wilhelm Schmitt, *Die Synoder zu Homberg und ihre Vorgeschichte*, Homberg 1926, 48 f.; Johannes Schilling, *Klöster und Mönche* (wie Anm. 1), 186 f.

³¹ Mit der Abfindung wurde landesweit im Mai 1527 begonnen. Ein damals in Marburg angelegtes Register über die ausgegangenen Mönche und Nonnen führt auch die Eschweger Augustiner, darunter Bethel, namentlich unter den abzufertigenden Personen auf. *Klosterarchive 1* (wie Anm. 15), Nr. 833. Vgl. zum folgenden vor allem Eckhart G. Franz, *Die hessischen Klöster und Konvente* (wie Anm. 4), 155 ff.

Gottes Wort unterrichten sollte³². Aber auch dessen Überzeugungsarbeit hatte wenig Erfolg. Als die Kommission, die mit den endgültigen Abfindungsverhandlungen befaßt war, auf der zweiten Visitationsreise Ende Oktober in Eschwege erschien, stieß sie auf Widerstand. Von 26 Klosterleuten hatten Anfang November erst zwei Mönche und zwei Laienbrüder von sich aus das Kloster verlassen³³. Nur vier weitere Personen gaben in ihrer Verzichtserklärung an, ihren Stand nach näherer Selbstfindung freiwillig zu verlassen, und distanzieren sich formulärmäßig von der *vermeint ungotlich geistlichkeit*, die dem Evangelium und der christlichen Liebe zuwider sei³⁴. Bei fünfzehn Namen vermerkt das Protokoll am Rande: *Hat beschwerung im Verzicht oder Ist nit geseint verzicht zu tun*. Die Bemerkungen könnten sich auf das als ungenügend empfundene Abfindungsangebot beziehen, deuten aber eher auf Gewissensnöte hin. Die meisten Brüder haben sich damals trotz ihrer Bedenken in das Unvermeidliche gefügt und ihren Revers schließlich ausgestellt. Zögerlich blieb der Prior, der zwar die ihm zugewiesene Terminei in Göttingen in Besitz nahm, dort aber vor seiner Verzichtleistung 1530 verstarb³⁵. Erst Anfang 1537 stellten drei Eschweger Augustiner, die im albertinischen Kloster Langensalza Aufnahme gefunden hatten, einen gemeinsamen Revers aus³⁶.

Daß auch der Vikar, während in Eschwege sequestriert wurde, anwesend war, ist durch einen bibliothekstechnischen Vorgang belegt. Mit Genehmigung der Kommissare entlieh Bethel am 7. November 1527 aus der Klosterbibliothek, die ja wie der Konvent kurz vor der Auflösung stand, mehrere theologische Werke, darunter drei Bände der 1506 in Basel erschienenen Werkausgabe Augustins sowie dessen *Enarrationes in Psalmos*³⁷. Unter Berücksichtigung seiner dreißigjährigen Klosterzugehörigkeit und der eingebrachten Mitgift von 30 fl. hatte man ihm als Abfindung eine lebenslängliche Rente von jährlich 16 fl. sowie 16 Malter gemischter Frucht angeboten. Außerdem sollten ihm auf Lebenszeit das neben dem Kloster gelegene Haus des Stiftes Großburschla und ein Garten vor den Toren Eschweges von der Größe eines halben Ackers zugewiesen werden³⁸. Aus den Abfindungsunterlagen geht nur hervor, daß Bethel den Verzicht damals nicht unterschrieb. Er wird versucht haben, auch andere von diesem Schritt abzuhalten. Es gab Konvente, die fast geschlossen das Land verließen, so die Franziskaner von Grünberg, Marburg und Hofgeismar³⁹. Ob Bethel die Eschwe-

³² Klosterarchiv 1 (wie Anm. 15), Nr. 864.

³³ Ein im September 1527 begonnenes Register über die Abfindung ebd. Nr. 834. Vgl. auch die Aufstellung bei Eckhart G. Franz 181–183.

³⁴ Klosterarchiv 1, Nrr. 835 836 838 859.

³⁵ Nr. 834 mit Anm. 1.

³⁶ Nr. 871.

³⁷ Das Regest (ebd. Nr. 854) nennt im einzelnen: 1. Pauli Romanos „etc.“ apostilla, 2. Pauli Galatos „etc.“ apostilla, zusammen 2 alte (antiqui) Bücher; 3. Gersonis 1. und 2. Teil, zusammen 2 Bücher; 4. Beati Augustini operum, 5. 7. 10. Teil, zusammen 3 Bücher; 5. desselben Quinquagena, 1 Buch; 6. Lectura vetus super quattuor evangelistas.

³⁸ Nr. 834.

³⁹ Eckhart G. Franz, Die hessischen Klöster und ihre Konvente (wie Anm. 4) 158. – Vgl. auch Walter Ziegler, Reformation und Klösterauflösung. Ein ordensgeschichtlicher

ger Augustiner nach Langensalza in das Herzogtum Sachsen überführen wollte? Er hatte sich schon zuvor intensiv für die Wiederbesetzung des dortigen im Bauernkrieg verlassenen Observantenklosters eingesetzt⁴⁰. Anscheinend gelang es ihm aber nicht, einen noch in Eschwege gefaßten Beschluß, den er in seinem Trostbrief erwähnt und der unter dem Zwang der Verhältnisse die Gelübde freigab, zu verhindern. So sind ihm nach Langensalza nur wenige gefolgt. Daß er selbst dort Zuflucht fand, bezeugt ein in Salza ausgestellter Brief vom 23. April 1529 an den Rat der Stadt Köln⁴¹. Dieser hatte den Vikar gebeten, dem Kölner Augustinerkloster nach dem Rücktritt Nikolaus Beslers einen neuen Prior zu geben. Bethel antwortete ausweichend, er habe seinerzeit dem Konvent für die Zukunft die freie Priorwahl zugestanden und könne daher in der Sache nicht mehr tätig werden. Dem Rücktritt des Priors habe er, um Schlimmeres zu verhüten, in Übereinstimmung mit den Definitoren zugestimmt.

Über Bethels weiteres Schicksal war bisher wenig bekannt. Man nimmt an, daß er noch 1529 oder im folgenden Jahr sein Amt als Generalvikar niederlegte⁴². Die auf Schmincke zurückgehende Behauptung, er habe bis 1528 als erster evangelischer Pfarrer in Eschwege-Neustadt gewirkt, ist unbegründet⁴³. Aber auch die Annahme, er sei bald nach seinem Rücktritt „dem alten Glauben treu ergeben“ in Langensalza gestorben⁴⁴, läßt sich nicht aufrechterhalten. Die *Epistola consolatoria*, die er 1532 in Eschwege verfaßte, beweist, daß Bethel sein Amt nach langem inneren Kampf aufgab, daß er sich zu Luther bekannte, den Orden verließ und heiratete. Mit dieser Entscheidung, die sein Leben grundlegend veränderte, mußte er unter neuen Bedingungen auch seine materielle Versorgung sicherstellen. Im März 1530 akzeptierte Bethel seine Abfindung und erklärte seinen Verzicht mit dem formularmäßigen Hinweis, Landgraf Philipp habe die Ordenspersonen in den Klöstern seines Fürstentums nicht ohne Grund verurlaubt⁴⁵.

Vergleich, in: Kaspar Elm (Hrg.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin 1989 (= Berliner Historische Studien. Ordensstudien 6), Berlin 1989, 585–614, hier 603; Johannes Schilling, *Klöster und Mönche* (wie Anm. 1), 220.

⁴⁰ Akten und Briefe (wie Anm. 20) Nr. 1469.

⁴¹ Der von Theodor Kolde (wie Anm. 18, 400 Anm. 2) erwähnte Brief liegt nach freundlicher Auskunft des Historischen Archivs der Stadt Köln noch heute in dem sonst unerschlossenen Bestand „Briefeingänge datiert“. Am Ende: *Datum zu Salza im funfzehnhundert und neunundzwenzigsten jar nach Christi gepurt p[roxima] f[feria] 5. post Jubilate – E. E. W. f[frater] Johannes von Spangenberg, Vicarius generalis ordinis fratrum Eremitarum sancti Augustini.*

⁴² Theodor Kolde 399; Adalbero Kunzelmann (wie Anm. 15); Johannes Schilling, *Klöster und Mönche* (wie Anm. 1) 85.

⁴³ Julius Ludwig Chr. Schmincke, *Geschichte der Stadt Eschwege*, hg. v. E. Stendell, Eschwege 1922, 187 mit Anhang 119; Oskar Hütteroth, *Die althessischen Pfarrer der Reformationszeit*, Marburg 1953–1966, 23, 495. – Vgl. dagegen Klaus Döll, *Zur Kirchengeschichte Eschweges*, in: *Geschichte der Stadt Eschwege*, hg. vom Magistrat der Stadt, Eschwege 1993, 316–340, hier 322–324. Ungenau allerdings Dölls Angabe, Bethel sei vor Einführung der Reformation der letzte Prior des Eschweyer Konvents gewesen.

⁴⁴ Adalbero Kunzelmann (wie Anm. 15).

⁴⁵ Klosterarchive 1 (wie Anm. 15) Nr. 870.

Nichts spricht dagegen, daß er tatsächlich das ihm zugefallene Haus neben dem aufgelassenen Kloster bezog und seine letzten Lebensjahre, wenn auch nicht als Pfarrer, in Eschwege verbrachte.

Für die Brüder muß Bethels Austritt aus dem Orden völlig unerwartet gekommen sein. Der Trostbrief geht davon aus, daß die Adressaten empört sind. Er wisse, so Bethel, daß sie ihn nun des Verrats beschuldigen. Aber ihre Aufregung wäre weniger groß, wenn sie ihn nicht bis dahin für einen besonders klugen und makellosen Mann gehalten hätten. Es folgt mit der Bezeugung der eigenen Unwürdigkeit die schon in den Vorreden zur Fegfeuerschrift strapazierte *Captatio benevolentiae*. Er sei keineswegs weiser als Salomo, der sich im Alter unter dem Einfluß seiner Frauen fremden Göttern zugewandt habe, und keineswegs heiliger als David, der sich mit einem Ehebruch versündigte. Lange, so gesteht Bethel, habe ihn jener evangelische Geist, zu dessen Werkzeug „unser Martianus“ bestimmt worden sei, verfolgt. Tag für Tag sei er mehr unter seinen Einfluß geraten. Ganz Deutschland könne bezeugen, wie heftig er sich gewehrt habe. Noch jetzt habe er unter der Mißgunst der Lutheraner zu leiden, die ihm seinen einstigen Eifer nachtragen. Aber Geschehenes lasse sich nicht ungeschehen machen. Er habe sich schließlich von jenem *Spiritus evangelicus* bezwingen lassen. Gott allein wisse, ob er sich damit auf dem rechten Weg befinde. Wenn ja, sollten sich die Brüder mit ihm freuen, wenn nicht, sollten sie Mitleid mit ihm haben und für ihn beten. Für seinen Austritt aus dem Kloster gebe es mancherlei Gründe. Lange sei er sich nicht über sich selbst im klaren gewesen. Er habe deswegen inbrünstig zu Gott gebetet. Endlich sei er erhört worden, wenn auch nur mit dem Hinweis auf das Lukasevangelium: Ein Vater gibt seinem Sohn, selbst wenn er darum bittet, nicht den Skorpion [Lk 11, 12]. Mit diesem Gleichnis vor Augen habe er sich fortan wie Saul unter den Propheten gefühlt. Ihm sei bewußt geworden, daß er schon viel zu lange das Priesteramt unwürdig ausgeübt und den Namen eines Mönches zu Unrecht getragen habe. Um nicht von Gott gerichtet zu werden, habe er sich daraufhin selbst bestrafen wollen. Noch im Kloster habe er sich nach Möglichkeit von den heiligen Altären ferngehalten. Beim Gottesdienst habe er lieber wie der Zöllner demütige Distanz halten als sich wie ein Pharisäer in Szene setzen wollen. Und überhaupt sei auch er nur aus der Tonmasse des Schöpfers gemacht, dessen allmächtige Hand das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre forme [Rö 9, 21]. Alles resultiert aus dem unergründlichen Ratschluß Gottes, dem sich niemand widersetzen könne. So will Bethel nun auch die abgrundtiefe Verachtung, die ihm diese Welt entgegenbringt, in Demut auf sich nehmen. Nur sollen die Brüder nicht an seinem guten Willen zweifeln und nicht behaupten, ihm sei die Religio gleichgültig⁴⁶.

Die Patres, die ihn vorschnell als Apostaten verdammen, müssen sich ihrerseits an dem monastischen Ideal, das sie für sich in Anspruch nehmen, messen lassen. Sie sollen prüfen, wieweit ihre Lebensweise, auch ihre innere Haltung damit übereinstimmt. Bethel kritisiert vor allem die Scheinhei-

⁴⁶ *Itaque fratres carissimi per Christi caritatem vestras rogo caritates ne male agendi occasionem de facto meo praesumatam sed neque contemptae religionis accusatis. Scio enim quod ea religio sancta est et bona. Ego vero carnalis sum venundatus sub peccato [Rö 7, 14]. Bl. A 2v.*

ligkeit, die das gegenwärtige Mönchtum kennzeichne. Wer an Kutte und Tonsur festhalte, ohne die drei Gelübde ernsthaft zu erfüllen, fordere als Heuchler Gottes Zorn heraus. Schlimmer noch sei die Mißachtung des Liebesgebots. Bethel konstatiert, daß die Liebe zu Gott und dem Nächsten, das Herzstück der Augustinerregel, wesenhaft zu jedem christlichen Leben gehöre: *plus dolenda neglecta caritas est, quae nedum Augustianae regulae sed et totius vitae Christianae summa est, utputa sine qua nec religiosus quisquam esse possit neque Christianus*⁴⁷. Mönche sind nicht per se die besseren Christen, schon gar nicht, wenn sie in ihrem äußeren Habitus Gottnähe zur Schau stellen. Mit dem Hinweis auf das alte Sprichwort von der Kappe, die noch keinen Mönch macht, tadelt Bethel, daß man dem Monachismus noch immer zu großen Tribut zolle. Wer sich dagegen entscheide, werde als Apostat exkommuniziert. Die offenkundigen Verstöße gegen das Liebesgebot nehme der Orden dagegen gleichgültig hin und halte niemanden deswegen für abtrünnig. Dies sei nicht regelgemäß. Es widerspreche dem Rat „unseres“ Augustinus, man solle auf den inneren Zustand des Herzens, womit zweifellos die Liebe gemeint sei, mehr als auf den äußeren achten⁴⁸.

Bethel beklagt, daß all seine Mühen, als geistlicher Vorgesetzter unter den ihm Anempfohlenen wieder Eintracht und brüderliche Liebe zu wecken, gescheitert seien. Sich selbst macht er den Vorwurf, mitunter lieber bequem als streng nach der Regel gelebt zu haben. Die Religio liege darnieder. Wie ein Ungeheuer habe sich Heuchelei und Irrglaube der Klöster bemächtigt⁴⁹. Allein gelassen mit dieser Einsicht habe er sich schließlich, nur der göttlichen Leitung vertrauend, auf den weiten Weg zu sich selbst begeben. Den wenigen unter den Brüdern, die tatsächlich ein frommes und integrires Leben führen, gilt Bethels größte Achtung. Mitleid empfindet er aber mit denen, die den Buchstaben der Regel höher halten als ihren Geist. Daß Klostergelübde ungeachtet der Umstände, unter denen sie abgelegt wurden, unauflösbar sein sollen und nun „viele Seelen wie einen höllischen Strick erwürgen“, habe weder Christus, weder Paulus noch Augustinus gewollt. Es widerspreche der Schrift und jeder Vernunft. Auch sein stark ausgeprägtes Endzeitbewußtsein läßt Bethel am Mönchtum als noch immer gottgefälliger Institution zweifeln. Eschatologische Vorstellungen verbindet er mit Stern glauben, insbesondere mit der Furcht vor den Auswirkungen schwerer Konjunktionen, und er nimmt, humanistisch geschult, auch Abschied vom Goldenen Zeitalter. Wenn Gott für diese Endzeit Lanzenträger und nicht Mönche vorgesehen habe, sei alle Mühe um das Klosterleben vergeblich⁵⁰. Gelübde, die *simplici oculo* und *dei causa* geschehen, hält Bethel

⁴⁷ Bl. A 3r.

⁴⁸ Vgl. Kap. 3 der Augustinerregel (Praeceptum) in der Ausgabe von L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin* 1, Paris 1967, 417–437.

⁴⁹ *At dum introspecerem attentius monstrum video hypocrasi plurima et superstitione horrendum nec tam conflictu quam fuga dignum. Praescipsit enim sibi monasteria tametsi absque titulo*. Bl. A 3v.

⁵⁰ *Scio autem et doctus quidem et expertus scio quam sterile monasticae vitae sit saeculum istud nostrum. Non – enim modo stillant montes devotionis dulcedinem [Jo 3, 18]. Non rorant caeli de super nec pluunt nubes iustum [Jes 45, 8]. Abiit namque saeculum aureum. Successit ferreum quo visitaturus veniat dominus nec pacem missurus in terram sed gladium. Nam dominus de caelo*

– wie ja auch Luther in *De votis monasticis* – zwar weiterhin für möglich. Sie dürfen aber nicht die Gewissen binden und, wiederum ganz im Sinne Luthers, nicht der evangelischen Freiheit widersprechen. Sein Amt als geistlicher Vorgesetzter sei ihm nicht zuletzt deshalb verleidet worden, weil ihm unter dem Zwang des kanonischen Rechtes nicht möglich gewesen sei, dieser besseren Einsicht zum Wohl der ihm anvertrauten Seelen Folge zu leisten⁵¹.

Wiederholt versucht Bethel zu erklären, warum er seinen Gesinnungswandel während der gemeinsamen Klosterzeit vor seinen Mitbrüdern verbarg. Er habe den Leichtfertigen unter ihnen keinen Vorwand für ihre Zügellosigkeit geben wollen, andererseits bei den Traditionalisten auf kein Verständnis für seine Auffassung der *Lex dei* hoffen können. Offensichtlich hatte ihm der Mut gefehlt, sich seinen alten Mitstreitern direkt zu offenbaren. Er hatte es vorgezogen, sie mit seinem unerwarteten Rücktritt vor vollendete Tatsachen zu stellen. Der Skandal, den er damit auslöste, ist ihm auch jetzt noch peinlich. Keineswegs möchte er als der Bösewicht gelten, der am Untergang seines Ordens Schuld trägt. Nicht um Unrecht zu tun, sondern um der christlichen Freiheit zuliebe Unrecht zu vermeiden, sei er gegangen⁵². Die Mönchsgelübde sind für ihn Menschenatzung im Sinne Luthers. Ihre Einhaltung sollte daher nicht gegen menschliches Vermögen und gegen den Willen Gottes erzwungen werden. Zwar ist die recht verstundene und nicht unter Zwang gelebte *Vita monastica* für Bethel nach wie vor die höhere Lebensform⁵³. Aber Paulus habe Ehelosigkeit nicht geboten, sondern nur dazu geraten. Die Fähigkeit zu geschlechtlicher Enthaltsamkeit habe Gott nur wenigen Berufenen vorbehalten. Sie unterliege nicht dem Willen des einzelnen Mönches, der sich bei seiner Profeß vielleicht nur leichtsinnig lebenslang darauf verpflichtet habe. Wer zur Einsicht gelange,

prospexit super filios hominum. Omnes autem declinaverunt simul inutiles facti sunt, nec est inventus qui faciat bonum [Ps 13, 3]. Coniunctioni magnae tribuunt mathematici quae in cauda scorpii praeteriit. Quod si lancerariis hoc tempus destinavit dispensator temporum deus non monachis frustra nitimur conantes sine deo monachatum. Bl. A 4r.

⁵¹ *Inter multas haec causa una est quod ab officio cum sine fructu et sterilis essem absolvi iam dudum cupierim. Ne scilicet catena ista captivas adversus conscientiam ego tenerem animas quas libertati restituendas legis evangelicae monebat caritas. Tenetur enim praelatus vultum pecoris sui agnoscere et salutis eius rationem habere, id est ubi viderit in dispendium salutis eius votum cedere ipsum vel dispensare vel communicare vel penitus abrogare. Quod tum si fecissem ut voluissem litteram legis canonicae forte offendissem et tam in veteratam quamvis irrationabilem consuetudinem frustra violassem et praeter odia in me suscitata nihil profecissem. Bl. A 4v.*

⁵² *Nescire enim nequeo quod gravem putatis tam absoluto discessu vobis irrogatam iniuriam et prae omnibus qui me praecesserant ordini Augustiniano patrasse ruinam. Proinde quidquid pessimi nominis est forte appellabitis quod tamen animo volenti pro veritate et iustitia pati debeo. At vero consultissimum erat ut me videretis abscessisse quam abscedere. Nam vestro favore vel consilio non obtinuissem quod a me deus exegerat. Adde quod in aure audieram non continuo praedicandum fuerat super tecta. Nec enim iniurandi animo sed vestram vindicare profectus sum iniuriam et ab humanis liberare traditionibus vestras conscientias et libertati meo periculo etiam restituere qua nos Christus liberavit. Bl. A 4v–A 5r.*

⁵³ *[...] vitam monasticam divinis legibus subalternatam non praelatam omnibus vitis (ut ita loquar) praefero in orbe terrarum ut puta in qua purius vivitur, moritur confidentius etc. quemadmodum devotissimus Bernhardus censuit. Bl. B 1r.*

daß ihm die Gabe fehle, solle ohne Scheu seinen Stand verändern, denn als Unberufener laufe er im Kloster Gefahr, der ewigen Verdammnis anheim zu fallen.

Seine ambivalente Bewertung des Mönchtums, an dessen Ideal Bethel trotz aller Skepsis gegenüber seiner Realisierbarkeit festhält, veranlaßt ihn schließlich zu einer eigenwilligen Interpretation der Augustinerregel. Aus Kapitel 7 und 10 des Praeceptum leitet er nicht nur ab, daß der untaugliche Mönch das Kloster aus eigener Einsicht verlassen dürfe. Er müsse wegen seines verderblichen Einflusses auf andere notfalls sogar gegen seinen Willen aus der Ordensgemeinschaft ausgestoßen werden⁵⁴. Um den verpflichtenden Charakter der Gelübde in Frage zu stellen, beruft sich Bethel nicht weniger waghalsig auch auf Bernhard von Clairvaux, aus dessen *Liber de praecepto et dispensatione* er ohne Rücksicht auf den Kontext zitiert⁵⁵. Anschließend nimmt er Bezug auf eine *Convocatio*, zu der Bethel die Väter anscheinend noch 1527 oder im vorausgehenden Jahr nach Eschwege berufen hatte.

Id quod tarde nec sine periculo eorum patres dignati sunt attendere dum in convocatione novissima Eschewegensi decreverunt articulo linquendos exiticios et deo commitendos quos alioqui vel vi capere aut captos salubriter detinere iam non erat possibile. Et utinam diffiniissent observantiam nostrae regulae secundum quod universos contagiosos et omnino etiam deploratos a suis caulis proiicerent. Hic mox coniicitur quam iuste verbum proiiciatur in carceres et vincula torquetur quam tamen temeritatem dissolvit verbum abscedendi. Nam si ipse [Augustinus] non abcesserit ait⁵⁶.

Die Entbindung von den Gelübden entsprach den Entschlüssen des Kongregationskapitels, das am Epiphaniastag 1522 in Wittenberg zusammengetreten war⁵⁷. Bethel hatte sich davon seinerzeit mit der Unterschrift unter die Leipziger Protestation distanziert. Er wird als noch amtierender Generalvikar auch den Eschweger Beschluß nicht oder allenfalls halbherzig mitgetragen haben. Jahre später und nach seiner Konversion mißfällt Bethel wieder mit Hinweis auf die Augustinerregel noch immer, daß man es damals den Unwürdigen, die nach Observanz aus dem Orden hätten verstoßen werden müssen, mit der Freigabe ihrer Gelübde zu leicht gemacht habe.

⁵⁴ *Non abhorrent ab Augustiniana regula quae dicimus. Nempe de licentioribus quibusdam sui instituti tractatum faciens aiebat: Qui autem numquam vult petere veniam aut non ex animo petat sine causa est in monasterio etiam si inde non proiiciatur [Kap. 10]. Et infra de emendationibus: Quam inquit si ferre recusaverit etiam si non abcesserit de vestra societate proiiciatur. Non enim hoc fit crudeliter sed misericorditer etc. [Kap. 7]. Quo evidentissimum argumentum sumitur quod iuxta modestiam Augustinianae regulae praelatus ab ordine licentiaere queat quem minus idoneum huic vivendi modo viderit, et sua sponte posse etiam abscedere qui se monasticis moribus ineptum invenerit servata nihilominus caritate. Bl. B 2r.*

⁵⁵ *Proinde monasticae vitae specimen et flos redolens devotus Bernhardus de praecepto et dispensatione [2, 5] discretissime scribens: Nonne inquit iustissimum esse liquet ut quae pro caritate inventa fuerunt pro caritate quoque ubi expedire videtur vel omittantur vel intermittantur vel in aliud forte commodius demutentur? Bl. B 2r-v.*

⁵⁶ Bl. B 2v.

⁵⁷ Siehe oben Anm. 17.

Mittlerweile ist Bethel davon überzeugt, daß sich der Niedergang des Augustinerordens nach göttlichem Ratschluß vollzieht mit dem Ziel, eine christliche Erneuerung herbeizuführen.

*Decretum itaque divinum cum videam ut vermiculosum istud et in veteratum aedificium pereat et factum quasi in agonia periculose laboret, citam fateor experito ruinam quo eo citius resurgat in gloria nova creatura quae secundum Christum formata sit [2 Ko 5, 17]. Gaudendum ergo nobis fuerat et gloriandum in domino qui ad hoc Augustinianum destinavit ordinem ut sicut a principio ita et in fine sui saeculi germinaret germen iustum quod faceret iudicium et iustitiam in terram [Jer 23, 5] quod verbi dei suscitaret sinceritatem. Quod in spiritu Heliae procederet, quod evellat et deservat et dissipet et desperdat postremo aedificet et plantet [Jer 1, 10] Martinum nostrum Lutherum divinitus huc deputatum nemo non videt nisi qui oculos videndi non habet [...]*⁵⁸.

Der Orden, an dessen Anfang Augustinus stand, hat an seinem Ende als einen gerechten Sproß Luther hervorgebracht, der auf Erden für Recht und Gerechtigkeit eintreten und das Wort Gottes wieder unverfälscht zur Geltung bringen soll. Damit vollendet Luther die Geschichte des Augustinerordens, aus dem ihn Gott auserwählt hat, damit er im Geiste des Elias Neues schaffe. Bernd Moellers These von der frühen Reformation als neuem Mönchtum⁵⁹ darf sich auch auf solche Äußerungen stützen. Tatsächlich hat Bethel in seiner Einschätzung Luthers eine radikale Kehrtwendung vollzogen. Hielt er ihn früher für von Dämonen besessen, so mißt er ihm nun eine hervorragende Rolle in Gottes Heilsplan zu. Mit Luther verbindet er die mächtige, „evangelische“ Stimme des Erzengels Michael, der in der apokalyptischen Vision Daniels am Ende aller Tage die Wiederkunft des Herrn ankündigt. Damit erfülle sich für den Augustinerorden schon jetzt die Prophezeiung Joachims von Fiore. Das Weltenende, wie es auch Nikolaus von Kues in seiner *Coniectura de ultimis diebus* vorausgesagt habe, stehe nahe bevor⁶⁰.

Nach dieser weit ausholenden Begründung seines Rücktritts kommt Bethel auf dessen geschäftsmäßige Abwicklung zu sprechen. Leider nennt er dafür kein Datum. Die offizielle Amtsniederlegung könnte auch später als bisher angenommen, vielleicht nicht lange vor Abfassung des Trostbriefes erfolgt sein. Bethel verfuhr dabei wie sein Vorgänger Wenzeslaus Linck, der ja auch während der laufenden Amtsperiode zurückgetreten war. Er habe unter den gegebenen Umständen – ein Kapitel trat nicht mehr zusammen – das Amtssiegel dem Rangältesten der Definitoren überbringen lassen⁶¹. Außer dem Siegel habe er ehemals nichts erhalten, was er zurückzugeben

⁵⁸ Bl. B 2v.

⁵⁹ Oben Anm. 2.

⁶⁰ *At modo agnosco evangelicam et vocem magnam archangeli Michaelis in qua ad iudicium descendat dominus resuscitaturus mortuos. Interea abbatis Joachim in heremitarum sancti Augustini ordinem prophetiam hic impleri video teste Florentinorum archiepiscopo. Nec longe abest sententiae cardinalis Cusanus ubi doctissime fabricat novissimorum temporum coniecturam.* Bl. B 3r.

⁶¹ *Quod cum capitulariter non possem causis interpositis seniori licet renuenti sigillum officii praesentari curavi iuxta leges ordinis cum non tam discessisset quam decessisset secundum civiliter vicarius.* Bl. B 3r.

hätte. Für Visitationen und andere Mühen seines Amtes habe er Entgelt nicht verlangt und nicht erhalten. Nur was ihm aus reiner Gefälligkeit (quasi precario) gewährt wurde, habe er zur Deckung seines Bedarfs guten Gewissens und, wie er meine, zu Recht angenommen, denn jeder Arbeiter sei seines Lohnes wert⁶².

Das Leben außerhalb der Klostersgemeinschaft sei ihm, nun einsam in der Menge, schwergefallen. Wieder habe er seine Sorge auf den Herrn geworfen. Gott aber habe ihn auf Genesis 2,18 verwiesen und ihm eine Gefährtin gegeben. Bethel zeigt den Brüdern seine Vermählung an:

*Nam cuiusdam virginis integerrimae tam castitatis quam aetatis nec non probatae pietatis animi spiritus domini singulari quodam affectu non carnali profecto hiis artubus iam nunc grandaevis et per hoc debilibus desponsare dignatus est*⁶³.

Im Nachhinein bedauert er, dieses Gottesgeschenk aus Befangenheit im alten Irrglauben zunächst zurückgewiesen zu haben. Erst durch den Wink Gottes ist er sich über dessen Absicht sicher geworden und bekennt sich nun im Vertrauen auf die Vorsehung zu seiner „Männin“⁶⁴. Dennoch bedrückt ihn der Gedanke, daß seine Eheschließung von den Kleinmütigen unter seinen früheren Mitbrüdern falsch aufgefaßt werden könnte. Ihnen gegenüber verteidigt er die eheliche Keuschheit. Gott habe den Zölibat des Johannes nicht Abrahams Ehe vorgezogen. Wie Luther in *De votis monasticis* stützt sich Bethel auch auf das Zeugnis des Paphnutius, der auf dem Konzil von Nicaea für die Beibehaltung der Klerikerehe eingetreten sei und keinen Unterschied gemacht habe zwischen der ehelichen und der monastischen Keuschheit.

Wer in alledem dennoch eine Verletzung der Ordensregel und einen Bruch der Gelübde sehe, der könne nicht mit einem Brief, sondern nur mit einem längeren Traktat eines Besseren belehrt werden. Noch einmal betont Bethel, nicht gegen den spirituellen Sinn des Gesetzes verstoßen zu haben. Falls er dessen Buchstaben vernachlässigte, tat er es auf Geheiß Gottes. Schließlich wagt er sogar die Behauptung:

*Non reliquisse nos ordinem sed committasse quod licet etiam iure canonico videlicet si ab imperfectiori ad perfectiorem fiat transitus ut hic spectas. Nisi non dei perfecta sint opera aut divinis institutis perfectiora sint humana*⁶⁵.

Bewußt wird das Wort *Ordo* hier in seiner allgemeineren, nicht auf den Orden eingegengten Bedeutung gebraucht. In Umkehrung der überkommenen Wertebegriffe ist der Stand der Vollkommenheit nicht mehr gebunden an einen *Ordo* der Religiosi, der zu den menschlichen Erfindungen gehört. Be-

⁶² Für die Visitation des Augustinerklosters in Köln hatte Bethel im Frühjahr 1526 vom Rat der Stadt 20 fl. als Geschenk erhalten. Beschlüsse (wie Anm. 24), 304 Nr. 189.

⁶³ Bl. B 3v.

⁶⁴ *At delirus ego curam divinam non intelligens avita superstitione seductus divinum cepi spernere beneficium donec ad longum probatis spiritibus et ut verum fatear caelesti doctus oraculo divinae voluntatis fierem certissimus. Tum denique meam accipio viraginem praesto labundus quid deus meus fausti vel infausti sub hac forma de me providerit.* Bl. B 3v.

⁶⁵ Bl. B 4r.

thel und andere, die ihr Kloster verlassen haben, um fortan als Weltchristen nach den Geboten Gottes zu leben, dürfen für sich in Anspruch nehmen, erst mit diesem Schritt von einer niederen Stufe der Vollkommenheit zu einer höheren gelangt zu sein. Gott ist der gerechte Richter, der Herz und Nieren prüft. Vor ihm allein hat sich Bethel zu rechtfertigen. Daher will er die Brüder mit seinem Trostbrief auch nur besänftigen und ihnen seine Handlungsweise besser verständlich machen. Er unterschreibt als *Doctor Johannes de Spangenberg Augustiniaster vester perpetuus dilector*.

Die zahlreichen als Flugschriften gedruckten Selbstzeugnisse ehemaliger Mönche und auch einiger Nonnen verdienen eine eigene Untersuchung, die derzeit in Kiel vorgenommen wird⁶⁶. Bethels *Epistola consolatoria* sollte darin einbezogen werden, auch wenn oder gerade weil sie sich trotz der gemeinsamen Abhängigkeit von Luthers Kritik an Mönchtum und Mönchsgelübden von anderen Rechtfertigungsschriften unterscheidet. Auffallend ist Bethels emotionale Verbundenheit mit der Kongregation noch nach seiner späten Konversion, auffallend auch seine nachhaltige Prägung durch Augustinus und dessen ja auch von Staupitz und anderen Augustinern weiterentwickelten Prädestinationslehre. Vor allem aber hat Bethel seine Lebensbeichte nicht in vergleichbar agitatorischer Absicht verfaßt. Sie war nicht für eine externe Leserschaft bestimmt. Hätte Bethel die Gründe für seinen Klosteraustritt einer breiteren Öffentlichkeit darlegen wollen, so hätte er sich nicht des Lateinischen bedient, sondern seinen Brief wie seinerzeit die Abhandlung vom Fegfeuer in deutscher Sprache drucken lassen. Vordringlich war das Bedürfnis, sich seinen einstigen Ordensbrüdern zu erklären und den Vorwurf der Apostasie zu entkräften. Ich nehme an, daß Bethels vertrauliches Schreiben durch Indiskretion in die falschen Hände geriet und erst von seinen früheren Gegnern nicht ohne Genugtuung in Druck gegeben wurde.

⁶⁶ Johannes Schilling, Klöster und Mönche (wie Anm. 1) 143 ff.; Bernd Moeller (wie Anm. 2) 86 mit Anm. 40.

KRITISCHE MISZELLE

Staatskirchentum und Papstkirchentum im Widerstreit – Der schwierige Weg zur Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz im frühen 19. Jahrhundert

|| Zu einer aufschlußreichen Untersuchung*

Von Manfred Weitlauff

Die Zerschlagung der alten Reichskirche mit ihren immediaten und mediaten Hochstiftsannexen in der Säkularisation von 1802/03 und die (von Napoleon diktierte) Umverteilung der Säkularisationsmasse als „Ausgleich“ an die „erblichen Reichsfürsten“, die auf dem an die revolutionäre Französische Republik „für ewige Zeiten abgetretenen“ linken Rheinufer „depossediert“ worden waren¹ – oder auch nicht! –, besiegelten nicht nur das Ende der „Exterritorialität“ der Bischöfe des Reiches, sondern auch das Ende der durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 begründeten Konfessionsstaaten protestantischer und katholischer Provenienz (deren „Typus“ freilich auch im Reformationsjahrhundert nicht allerorten vollständig hatte realisiert werden können). Weite katholische Bevölkerungsteile fielen durch diese territorialen Verschiebungen am Beginn des 19. Jahrhunderts protestantischer Herrschaft zu, wie umgekehrt auch – etwa im neuen, nach Schwaben und Franken ausgreifenden Königreich Bayern – protestantische Bevölkerungsteile katholischer Herrschaft. Dies machte eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse auf dem Bo-

* Dominik Burkard: Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (= Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 53. Supplementband), Rom-Freiburg-Wien (Herder) 2000, 832 S. Ln. geb. ISBN 3-451-26253-3.

¹ Friede von Lunéville, 9. Februar 1801. Hanns Hubert Hofmann (Hrg.), Quellen zum Verfassungsorganismus des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1495–1815 (= Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe XIII), Darmstadt 1976, 323–325. – Vollzug der in Lunéville vereinbarten „Entschädigung ... aus dem Schoß des Reiches“ entsprechend dem Verteilungsplan des Reichsdeputations-Hauptschlusses, Regensburg, 25. Februar 1803. Ebd. 329–358. – Manfred Weitlauff, Der Staat greift nach der Kirche. Die Säkularisation von 1802/03 und ihre Folgen, in: Ders. (Hrg.), Kirche im 19. Jahrhundert (= Themen der Katholischen Akademie in Bayern), Regensburg 1998, 15–53.

den des alten Heiligen Römischen Reiches, das mit der Reichskirche seine wohl wichtigste ideelle Stütze verloren hatte und 1806 im Zuge der damaligen politischen Umwälzungen selber unterging², um so mehr notwendig, als es galt, die neuerworbenen Bevölkerungsteile dem jeweiligen Staatsgefüge auch gesellschaftlich einzugliedern, wobei man staatlicherseits gerade auf den Einsatz der Kirchen als einflußreicher Integrationsfaktoren nicht verzichten konnte. Allerdings zeigte dann die Entwicklung im fortschreitenden 19. Jahrhundert, daß das Gelingen dieses Integrationsprozesses auf Dauer die Schaffung wirklicher konfessioneller Parität voraussetzte – für viele protestantische Obrigkeiten, an erster Stelle für das dominierende Preußen, bekanntermaßen ein schwieriges Problem.

Was die von diesen Umwälzungen auf Reichsboden am schwersten betroffene katholische Kirche anbelangte, so war in § 62 des Reichsdeputations-Hauptschlusses vom 25. Februar 1803 zwar eine den veränderten Verhältnissen anzupassende „Diözesaneinrichtung auf reichsgesetzliche Art“ in Aussicht gestellt worden³; aber das Reich hatte zu existieren aufgehört, und so verlagerte sich das Problem einer Lösung der Kirchenfrage auf die aus den „Trümmern“ des Reiches (nach dem kurzzeitigen Intermezzo des Rheinbundes) hervorgegangenen neuen, souveränen Staaten des 1815 mit Einverständnis der europäischen Mächte gegründeten Deutschen Bundes (35 unterschiedlich verfaßte Fürstenstaaten und 4 freie Städte)⁴. Deren Monarchen und fürstliche Kabinette, in ihrer großen Mehrheit protestantisch, praktizierten allesamt traditionsgemäß ein ausgeprägtes Staatskirchentum. Dieses war nicht erst eine Erscheinung des 19. Jahrhunderts, vielmehr wurzelte es in seiner modernen Spielart in der Konfessionalisierung des 16. Jahrhunderts und erreichte im 18. Jahrhundert, durch Übernahme naturrechtlicher Prinzipien auch theoretisch begründet – Kirchengewalt Ausfluß der Staatsgewalt –, einen neuen Höhepunkt (Stichwort „Josephinismus“), bildete aber nunmehr, nach der Revolutionsphase, als „Bündnis von Thron und Altar“ (neben Beamtenschaft, Polizei und Militär) einen Eckpfeiler restaurativ-fürstlicher Herrschaftsfestigung⁵.

Hier ergab sich indes ein Problem ganz spezieller Art: Protestantische Obrigkeiten hatten im Reformationsjahrhundert in ihren Landen ein neues, evangelisches Kirchenwesen kraft des von ihnen in Anspruch genommenen landesherrlichen Summepiskopats organisiert und ihrer Landesherrschaft unterworfen. Freilich hatte

² Erklärung der rheinischen Bundesstaaten über ihren Austritt aus dem Reich, Regensburg, 1. August 1806. Hofmann, Quellen (wie Anm. 1) 392–394. – Erklärung Kaiser Franz' II. über die Niederlegung der Reichskrone und das Ende des Heiligen Römischen Reiches, Wien, 6. August 1806. Ebd. 394–396.

³ Hofmann, Quellen (wie Anm. 1) 356.

⁴ Heinrich Lutz, Zwischen Habsburg und Preußen. Deutschland 1815–1866 (= Siedlers Deutsche Geschichte), Berlin 1994.

⁵ Siehe hierzu beispielsweise: Wolfgang Reinhard, Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: Ders., Ausgewählte Abhandlungen (= Historische Forschungen 60), Berlin 1997, 103–125; ders., Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1999, 259–281 583–586 (Lit.). – Rudolf Reinhardt, Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967. Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen (= Tübinger Theologische Reihe 1), München-Freiburg i. Br. 1967, 155–178.

sich davon auch das – von den Päpsten (meist nachträglich) privilegierte oder notgedrungen stillschweigend tolerierte – neuzeitliche Kirchenregiment der weltlichen katholischen Fürsten nur wenig unterschieden; denn die jurisdiktionellen Rechte der zuständigen, jedoch „exterritorial“ residierenden Bischöfe waren hier auf ein Minimum, de facto fast nur noch auf ihre Weihebefugnisse, beschränkt gewesen⁶. Aber die Kirche, obwohl schon seit dem Spätmittelalter (im Grunde seit der sogenannten „Gregorianischen Reform“ des 11. Jahrhunderts) mehr und mehr „Selbstwertgefühl“ entwickelnd und vom Staat sich emanzipierend, hatte sich, wenn auch widerwillig, um ihres eigenen Schutzes willen gebeugt. Aber mit dem Fall der konfessionell bestimmten Landesgrenzen und dem Entstehen konfessionell gemischter Obrigkeitsstaaten stellte sich jetzt zumal für die protestantischen Obrigkeiten die einigermäßen komplizierte Frage der kirchlichen „Versorgung“ und „Leitung“ ihrer neuen, katholischen Untertanen, nicht zuletzt aus den oben erwähnten staats- und gesellschaftspolitischen Gründen. Natürlich waren sie bestrebt, ihre landesherliche Kirchenhoheit, ihren überkommenen „Summepiskopat“, so weit wie immer möglich auch auf diese auszudehnen; jedenfalls gedachten sie eine auswärtige – ihrer Hoheit nicht unterstehende – kirchliche Autorität in ihren Landen nicht zu dulden. Das aber bedeutete, daß sie den kirchlichen, seelsorgerlichen Bedürfnissen ihrer katholischen Untertanen eben durch den Aufbau einer landeseigenen bischöflichen Hierarchie würden abhelfen müssen. Mit anderen Worten: Das den restaurativfürstlichen Obrigkeiten vorschwebende katholische „Kirchenmodell“ waren mit den Staatsgrenzen übereinstimmende, personell und verwaltungsmäßig ihrer Souveränität unterworfenen Landesbistümer. Deren Errichtung konnte jedoch nach geltender Rechtsauffassung legitimerweise – und ohne Gefahr eines Schismas – nur im Einvernehmen mit der päpstlichen Autorität in Angriff genommen werden. Und diesbezüglich erschien den fürstlichen Kabinetten das 1801 von Pius VII. mit Napoleon geschlossene Konkordat zur grundlegenden Neuordnung der Kirche Frankreichs⁷ mitsamt den vom Ersten Konsul eigenmächtig angefügten „Organischen Artikeln“ (8. April 1802), die die mit dem Papst getroffenen Vereinbarungen entsprechend den staatskirchlichen Maximen Napoleons weitgehend wieder außer Kraft setzten⁸, nach Lage der Dinge auch als ihren staatspolitischen Interessen am ehesten dienliches „Verfahrensmuster“. Bereits seit 1802 kam es zu ersten Kontaktnahmen einzelner Höfe (Bayern, Baden, Württemberg) mit der Römischen Kurie, jedoch vorderhand, nicht zuletzt angesichts der unentwegten Territorialverschiebungen, ohne greifbare Ergebnisse.

Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1817), der letzte die Säkularisation kurzfristig noch „überlebende“ souveräne geistliche Reichsfürst und Sachwal-

⁶ Als Beispiel sei nur das – im 16. Jahrhundert unter dem Druck der Reformation von den Päpsten nachträglich privilegierte – Kirchenregiment der bayerischen Herzöge genannt. Manfred Weitlauff, Die bayerischen Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig X. und ihre Stellung zur Reformation Martin Luthers, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 45 (2000) 59–110.

⁷ Konkordat Pius' VII. mit der Französischen Republik, Paris, 15. Juli 1801. Angelo Mercati (Ed.), Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili I: 1098–1914, Vatikanstadt 1954, 559–565; Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus, Tübingen ⁴1924, 419 f.

⁸ Abgedruckt ebd. 420–422.

ter reichskirchlicher Rechtsansprüche⁹, sowie sein Konstanzer Generalvikar und Bevollmächtigter auf dem Wiener Kongreß (1814/15) und auf dem Frankfurter Bundestag (1816/17) Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)¹⁰, waren zwar nochmals bemüht gewesen, auf der Basis eines Konkordats mit dem Hl. Stuhl eine zunächst den Rheinbund, dann (seit 1814) die Staaten des Deutschen Bundes umgreifende „Wiederherstellung und zeitgemäße Einrichtung der deutschen katholischen Kirchenverfassung“ nach Maßgabe der „älteren Ansprüche der deutschen Nation“ und der „gereinigten Grundsätze deutscher katholischer Kanonisten“ zustande zu bringen: mit einem Primas an der Spitze, um staatskirchlicher Kuratel vorzubeugen¹¹. Sie waren jedoch mit ihren Projekten von vornherein an den partikularen Interessen der Länder, vor allem Bayerns, und zugleich am Widerstand der Römischen Kurie gescheitert, die in Dalberg und Wessenberg die letzten Vertreter des reichskirchlichen Febronianismus und der Emser Punktation¹² erblickte und somit deren Bemühungen unbenesehen als kirchliches Autonomiestreben interpretierte. Auch waren Bayern, Hannover und Preußen bereits in separate Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl eingetreten, und das neue Königreich Bayern schloß 1817, wenige Monate nach Dalbergs Tod († 10. Februar 1817) in Regensburg, seiner erzbischöflichen Residenz, als erster Staat des Deutschen Bundes mit dem Hl. Stuhl ein Landeskonkordat¹³, das gewiß, weil von der Kurie geschickt im Sinne ihrer Prinzipien „redigiert“ und sodann voreilig paraphiert, den staatskirchlichen Prinzipien der bayerischen Regierung zuwiderlief, deshalb nachträglich mühsamer beiderseitiger Klärungen im einzelnen bedurfte und in der Folge (seit der „Tegernseer Erklärung“ König Max' I. vom 15. September 1821) staatlicherseits – ähnlich dem

⁹ Rudolf Reinhardt, Karl Theodor Anton Maria von Dalberg, in: *Helvetia Sacra I/2* Erster Teil, Basel-Frankfurt am Main 1993, 464–478 (Lit.); Karl Hausberger (Hrg.), Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst (= Schriftenreihe der Universität Regensburg 22), Regensburg 1995.

¹⁰ Manfred Weitlauff, Dalberg als Bischof von Konstanz und sein Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg. Ebd. 35–58; Rudolf Reinhardt, Das Bistum [Konstanz] in der Neuzeit, in: *Helvetia Sacra I/2* Erster Teil, Basel-Frankfurt am Main 1993, 122–152, hier 145–152; Franz Xaver Bischof, Ignaz Heinrich (Karl Joseph Thaddäus Fidel Dismas) von Wessenberg-Ampringen. Ebd. 479–494 (Lit.).

¹¹ Die Dokumente sind abgedruckt in: Ernst Rudolf Huber – Wolfgang Huber (Hrg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts I*, Berlin 1973. – Karl Hausberger, Dalbergs Bemühungen um die Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland, in: Hausberger, Carl von Dalberg (wie Anm. 9) 177–198; Franz Xaver Bischof, Die Konkordatspolitik des Kurerzkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803 bis 1815, in: *ZKG 108* (1997) 75–92. – Die Zitate entsprachen der Intention Wessenbergs. Burkard, Staatskirche (wie Anm. *) 136 f.

¹² Zu Febronianismus, Nuntiaturstreit und Emser Punktation bzw. zum reichskirchlichen Episkopalismus des endenden 18. Jahrhunderts siehe: Hubert Jedin (Hrg.), *Handbuch der Kirchengeschichte V*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 447–507.

¹³ Bayerisches Konkordat, Rom, 5. Juni 1817. *Mercati, Raccolta I* (wie Anm. 7) 591–597; Karl Hausberger, *Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert* (= Münchener Theologische Studien I. Historische Abt. 23), St. Ottilien 1983; Text des Konkordats ebd. 309–329.

Napoleon-Konkordat – auch nur teilweise vollzogen wurde¹⁴. Schon die Art der Publikation verdeutlichte den Rang, den man staatlicherseits dem Konkordat beimaß: Es wurde veröffentlicht als Anhang I zum § 103 eines die königlichen Kirchenhoheitsrechte bekräftigenden Religionsedikts („Edikt über die äußeren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern“), das seinerseits nur die Beilage II zu Titel IV § 9 der bayerischen Verfassungsurkunde (vom 26. Mai 1818) bildete. Immerhin gestand der Papst im Zusammenhang mit dem Konkordatsabschluß dem König von Bayern als katholischem Souverän „ex speciali gratia“ kraft Indult „in perpetuum“ das aus staatskirchlicher Sicht hochbedeutsame (freilich, weil Ausfluß der päpstlichen Vollgewalt, gegebenenfalls jederzeit einseitig widerrufbare) Privileg der Bischofsnomination zu¹⁵.

Hatten die mittleren und kleineren deutschen Staaten zunächst einer Lösung der katholischen Kirchenfrage im Rahmen des Deutschen Bundes eher zugeneigt, so sahen sie sich jetzt, nach dem separaten Konkordatsabschluß Bayerns, gezwungen, in der überfälligen Kirchenfrage eigene Schritte einzuleiten. Unter Wessenbergs Einfluß ergriff zunächst Württemberg die Initiative, anfänglich immer noch mit dem Ziel eines möglichst viele Bundesstaaten umfassenden Konkordats unter Mitwirkung der Großmächte Preußen und Österreich. Doch als Preußen kein Interesse an einem Beitritt zeigte, auch Hannover zögerte, vereinigten sich schließlich 1818 die fünf Südweststaaten, nämlich das Königreich Württemberg, die Großherzogtümer Baden und Hessen (Hessen-Darmstadt), das Kurfürstentum Hessen (Hessen-Kassel) und das Herzogtum Nassau zu gemeinsamer kirchenpolitischer Aktion, beginnend mit 30 geheimen Konferenzen (März bis Oktober 1818) zu Frankfurt am Main, in denen die Bevollmächtigten der genannten Staaten ein „Kirchensystem“ als Richtschnur für die mit dem Hl. Stuhl zu vereinbarende Neuordnung ihres je landeseigenen katholischen Kirchenwesens entwarfen.

Die eben im Druck erschienene Untersuchung von *Dominik Burkard*¹⁶, eine von Prof. Dr. Hubert Wolf (Münster), damals am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, betreute und im Wintersemester 1998/99 von der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main angenommene theologische Doktordissertation, behandelt auf breiter archivalischer Quellengrundlage – 18 Archive mit reichem handschriftlichem Materialfluß wurden konsultiert – bis in die letzten Verästelungen hinein den Verlauf dieser Frankfurter Konferenzen, ihre staatskirchlichen Entwürfe und endlichen Beschlüsse, die zuweilen unterschiedlichen Motivationen und auch gegenläu-

¹⁴ Tegernseer Erklärung, 15. September 1821. Ebd. 289. – Hans Ammerich (Hrg.), *Das Bayerische Konkordat 1817*, Weissenhorn 2000. – Immer noch lesenswert, wenn auch aus staatskirchlicher Sicht des 19. Jahrhunderts verfaßt: Hermann von Sicherer, *Staat und Kirche in Bayern vom Regierungs-Antritt des Kurfürsten Maximilian Joseph IV. bis zur Erklärung von Tegernsee 1799–1821*, München 1874.

¹⁵ Bayerisches Konkordat, Art. IX. Hausberger, *Staat und Kirche* (wie Anm. 13) 314. – Aber dieses Privileg bedeutete *in praxi* keineswegs, daß der König von Bayern die Bischöfe seines Reiches völlig frei ernennen konnte. Jede Bischofsernennung erfolgte letztlich in gegenseitigem Einvernehmen, wobei die Römische Kurie „nominare“ im Sinne von „benennen“, nicht von „ernennen“ interpretierte.

¹⁶ Wie Anm. *. – Siehe zugleich auch: Dominik Burkard, *Staatsknechte oder Kirchendiener? Diözesankonzeptionen und Bischofsbilder „aufgeklärter“ Staaten*, in: RQ 95 (2000) 219–249.

figen Zielsetzungen ihrer „Akteure“, die sich an die erste Runde der Konferenzen anschließenden diplomatischen Verhandlungen in Rom (1819), die zwar negativ endeten und den „Verein“ der Staaten in eine Krise stürzten, aber in der Folge doch zum Erlaß der Erektionsbulle *Provida solersque* (21. August 1821) führten¹⁷, die endlich den – allerdings noch langen – Weg zur Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz mit Freiburg im Breisgau (Baden) als Metropolitansitz und den vier Suffraganbistümern Rottenburg (Württemberg), Mainz (Hessen-Darmstadt), Fulda (Hessen-Kassel) und Limburg (Nassau) frei machte.

Nach einer Einführung in den bisherigen, jeweils Teilaspekte der Thematik beleuchtenden Forschungsstand¹⁸ und in die Quellenlage (S. 55–69) – hier herausragend die einschlägigen Aktenbestände der von Pius VII. (1800–1823) konstituierten und unmittelbar dem Staatssekretariat zugeordneten *Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari* – erläutert der Vf. zunächst Aufgabe und Methode seiner eigenen Untersuchung. In ihr setzt er sich zum Ziel, nicht nur den Gang der komplizierten Verhandlungen in Frankfurt, Rom und den einzelnen Regierungen, die schließlich zur Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz führten, möglichst vollständig zu rekonstruieren, sondern vielmehr auch – wie er schreibt – in „die ‚Tiefenschichten‘“ vorzudringen, d.h. die in diesen Verhandlungen diskutierten Pläne, Entwürfe und Gegenentwürfe sowie gefaßten Beschlüsse mitsamt den dahinterstehenden kirchenpolitischen bzw. staatskirchlichen Ideen und ekklesiologischen Konzeptionen offenzulegen und die auf den „unterschiedlichen politischen ‚Bühnen‘“ agierenden Ideenträger und Diplomaten, Zuträger und Intriganten im Hintergrund mitsamt ihren jeweiligen, gelegentlich auch jeweils wechselnden Motivationen namhaft zu machen. Dabei zeigte sich, daß ein Großteil der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung (wie sooft) nicht in den Gremien, sondern auf „privater“ Ebene stattfand, worüber erhaltene Korrespondenzen Aufschluß geben.

¹⁷ Abgedruckt in: Mercati, Raccolta I (wie Anm. 7) 667–676; Huber-Huber, Staat und Kirche I (wie Anm. 11) 246–257.

¹⁸ An neueren Untersuchungen sind u.a. zu nennen: Rudolf Reinhardt, Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: TQ 158 (1978) 36–50; ders., Diözese Rottenburg 1828–1978. Antworten und Fragen. Ebd. 243–256; Karl Hausberger, Die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: ZKG 92 (1981) 269–289; Franz Xaver Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (= Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart-Berlin-Köln 1989; Karl-Heinz Braun, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie (= Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte 35), Freiburg-München 1990; Hans Ammerich, Neuorganisation der katholischen Kirche in Südwestdeutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Ders. – Johannes Gut (Hrg.), Zwischen „Staatsanstalt“ und Selbstbestimmung, Stuttgart 2000, 11–26; Hans Fenske, Staat, Gesellschaft, Kirchen. Südwestdeutschland im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Ebd. 83–104. – Dazu im Umkreis: Markus Ries, Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828) (= Münchener Kirchenhistorische Studien 6), Stuttgart-Berlin-Köln 1992; Thomas Groll, Das neue Augsburger Domkapitel. Von der Wiedererrichtung (1817/21) bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs (1945). Verfassungs- und Personengeschichte (= Münchener Theologische Studien I. Historische Abt. 34), St. Ottilien 1996. – Siehe auch: Alfred A. Strnad, Auf den Spuren der Germania Sacra. Neuere Publikationen zu den geistlichen Fürstentümern im Heiligen Römischen Reich, in: Innsbrucker Historische Studien 20/21 (1999) 323–398.

Um diese komplexe Zielsetzung bewältigen zu können, „zerlegt“ der Vf. seine Untersuchung methodisch in zwei (natürlich ineinandergreifende) Teile: Im ersten Teil bietet er „dramaturgisch“ in fünf „Akten“ die chronologische Rekonstruktion der Verhandlungsfolge in Frankfurt, Rom, Wien und den Residenzen der beteiligten fürstlichen Kabinette; im zweiten Teil reflektiert er diese Verhandlungsfolge mit ihren Kontinuitäten und Brüchen „im Hinblick auf den diplomatisch-politischen, den kirchenpolitischen, den theologischen Charakter der [zur Lösung anstehenden] Kirchenfrage“, insbesondere aber im Hinblick auf die ekklesiologischen Ansätze, die den im Verhandlungsverlauf (von „Staatskirchlern“, „Episkopalisten“ und „Ultramontanen“) ins Spiel gebrachten unterschiedlichen Konzepten oder „Modellen“ zugrunde lagen (S. 69–73).

Freilich zogen sich die Verhandlungen bis an den Beginn der dreißiger Jahre hin, ehe die Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz nach mancherlei Wirren mit der Besetzung der Bischofsstühle zum Abschluß kam. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich indes, um den Rahmen einer Dissertation nicht zu sprengen, auf die erste, aber für die weitere Entwicklung letztlich entscheidende Verhandlungsphase von 1818 bis 1823, als mit der römischen Verwerfung der durch „Wahl“ bestimmten ersten Bischofskandidaten die Verhandlungen der vereinten fünf Staaten in eine schwere Krise gerieten und etwa gleichzeitig mit dem Tod Pius' VII. (1823) und seines Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi (1824) sowie mit dem damaligen personellen Wechsel in den Regierungen der deutschen Staaten auch politisch eine Zäsur eintrat. Nach dem Einschnitt von 1823 verlagerten sich die Aktivitäten von den (nur noch sehr sporadischen) gemeinsamen Konferenzen auf die Ebene direkter Diplomatie, an der die Theologen und Kanonisten der „ersten Stunde“ kaum mehr Anteil hatten.

Diese über 800 Seiten umfassende quellengesättigte Untersuchung, die – exemplarisch – ein bedeutendes Kapitel der ebenso komplizierten wie langwierigen Geschichte des durchgehend vom Widerstreit staatskirchlicher Interessen und päpstlich-primatialer Prinzipien belasteten Wiederaufbaus der katholischen Kirche Deutschlands im frühen 19. Jahrhundert überaus facettenreich zur Darstellung bringt, rechtfertigt ein ausführlicheres Referat.

Zunächst zur Situation: Die von protestantischen Monarchen regierten fünf südwestdeutschen Bundesstaaten, die sich auf Initiative Württembergs 1818 zu gemeinsamem Handeln in der katholischen Kirchenfrage zusammenschlossen, hatten durchaus unterschiedliche kirchliche Ausgangspositionen. Das Königreich Württemberg (Regierungssitz Stuttgart) mit rund 432'000 Seelen in seinen katholischen Landesteilen und das Großherzogtum Baden (Regierungssitz Karlsruhe) mit rund 700'000 Seelen in seinen katholischen Landesteilen erstreckten sich zu gutem Teil über die Nordhälfte des alten Bistums Konstanz, dessen Südhälfte, die Schweizer Quart, am 1. Januar 1815 vom Luzerner Nuntius Fabricio Sceberras Testaferata, einem geschworenen Feind Dalbergs und Wessenbergs, in einem „willkürlichen Gewaltstreich“ – so Wessenberg – abgetrennt und zwischenzeitlich in ein (dem Papst direkt unterstelltes) Apostolisches Vikariat umgewandelt worden war¹⁹. Württemberg aber hatte 1812 in der ehemaligen Fürstpropstei Ellwangen eigenmächtig ein Generalvikariat errichtet mitsamt einer „katholischen Landes-Universität“ (1817 als

¹⁹ Dazu ausführlich: Bischof, Das Ende (wie Anm. 18) 337–414.

Katholisch-Theologische Fakultät in die Universität Tübingen eingegliedert) und einem Priesterseminar zur praktisch-pastoralen Ausbildung (1817 nach Rottenburg verlegt) und nicht nur diesem Generalvikariat nach und nach alle katholischen Landesteile zugeordnet, sondern 1816 auch die päpstliche Bestätigung und in der Person Johann Baptist Kellers (1774–1845) zugleich einen vom Papst persönlich zum Bischof (Titularbischof von Evara) geweihten Provikar erhalten²⁰. Baden dagegen stützte vorderhand noch Wessenberg, der nach Dalbergs Tod kanonisch zum Verweser des (Stück um Stück zerbrechenden) Bistums Konstanz gewählt, aber vom Papst, trotz seiner monatelangen persönlichen Rechtfertigungsbemühungen in Rom, abgelehnt worden war. Das Großherzogtum Hessen (Regierungssitz Darmstadt) mit seinen 152'000 katholischen Untertanen hielt an der nunmehr landeseigenen Bischofskathedra Mainz fest, die, zwischenzeitlich mit einem von Napoleon ernannten „französischen“ Bischof (Joseph Ludwig Colmar [1802–1818]) besetzt, 1815 mit den 1801 an Frankreich „abgetretenen“ linksrheinischen Reichsgebieten wieder restituiert worden war und über ein (von Bischof Colmar errichtetes) mit einem theologischen Studium verknüpftes Priesterseminar – Brutstätte des Ultramontanismus im 19. Jahrhundert – verfügte²¹. Dem Kurfürstentum Hessen (Regierungssitz Kassel) war der Hauptteil des ehemaligen, erst 1755 zum Bischofssitz erhobenen Hochstifts Fulda mit rund 85'000 Seelen zugefallen, das noch 1810 Fürstprimas Dalberg als Entschädigung für den Verlust der weltlichen Herrschaft Regensburg zugewiesen bekommen hatte. Und im Herzogtum Nassau (Regierungssitz Wiesbaden) mit seinen 186'000 Katholiken lag das 1802 zum Generalvikariat des rechtsrheinischen Restes der Erzdiözese Trier erhobene Limburg mit seiner ehemaligen Kollegiat-Stiftskirche. In alle diese Staaten reichten aber auch Teile noch weiterer ehemaliger Reichsbistümer hinein, und alle hatten sie bereits (zumeist nach Eintritt der jeweiligen Bistumsvakanzen), wenn auch ohne Erfolg, versucht, sich mit Rom wegen einer landeseigenen Bistumslösung ins Benehmen zu setzen.

Man war übrigens keineswegs allerorten der Meinung, daß dazu das päpstliche Einverständnis nötig sei. Der Stuttgarter Kirchenrat etwa hielt („gut febronianisch“ und „josephinisch“) dafür, daß dem Papst nach Herkommen „eigentlich nur die Konfirmation der Metropoli-ten“ zustehe. „In der ursprünglichen deutschen Kirche“ sei „die Teilung der Diözesen ... Sache der Provinzialsynoden“ gewesen „und die Errichtung neuer Bistümer geschah in Folge kaiserlicher Dekrete durch die Metropoli-ten, die auch das Recht hatten, die Bischöfe zu konfirmieren und zu konsekrieren“, weshalb zur Wahrung alter Rechte der römische Einfluß gering zu halten sei (S. 137). Freilich, der Kaiser war abgetreten, das Reich erloschen; aber im Gedächtnis haftete das Beispiel Kaiser Josephs II., der in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts in seinen österreichischen Erblanden kraft landesherrlicher Souveränität (allerdings gegen bestehendes Reichsrecht) eine neue Diözesaneinteilung, de facto eine katholische Staatskirche, eingerichtet hatte, so daß Pius VI. gar keine andere Wahl geblieben war, als dieses „fait accompli“ nachträglich zu sanktionieren²². Und

²⁰ Die entsprechenden Dokumente sind abgedruckt in: Huber-Huber, Staat und Kirche I (wie Anm. 11) 74–77 233–236. – Bischof, Das Ende (wie Anm. 18) 415–426.

²¹ Erwin Gatz (Hrg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil (= Römische Quartalschrift. 49. Supplementheft), Rom-Freiburg-Wien 1994, 138–141 (Regina E. Schwerdtfeger).

²² Jedin, Handbuch V (wie Anm. 12) 514–523.

der nassauische Geistliche Rat und Bevollmächtigte Dr. Johann Ludwig Koch (1772–1853), gewiß ein staatskirchlicher „hardliner“, damals noch katholischer Geistlicher²³, faßte, als die vereinten Staaten in Verhandlungen mit Rom eingetreten waren und über Monate hin keine verbindliche Antwort erhielten, seinen Unmut über die kuriale Taktik, die Staaten „in dieser ganz einfachen Sache in weitläufige Diskussionen und einen Wechsel gelehrter Deduktionen verwickeln zu wollen“, um die Ultramontanen in Deutschland in ihrer Ansicht zu bestärken, daß die Kircheneinrichtung allein von Rom abhängen, in die sarkastischen Worte: „Rom gefällt sich übrigens darin wohl, daß Gesandte aus allen Staaten den Thron seines Herrn umlagern, und ergötzt sich an dem Schatten seiner vorübergehenden Herrlichkeit der ehemaligen Weltherrschaft. Es scheint nicht geraten, diesen Wahn nähren zu helfen“ (S. 377). Richtig war daran allerdings eines: So sehr Papst und Römische Kurie von Napoleon gedemütigt worden waren, die mit dem Ende des Ancien Régime verbundene Zerschlagung überkommener Kirchenorganisationen und der von Napoleon gewünschte Konkordatsabschluß von 1801 zum Neuaufbau der Kirche im revolutionären Frankreich eröffnete dem Hl. Stuhl, so ohnmächtig er politisch zu sein schien, völlig neue Perspektiven einer modernen Konkordatspolitik unter gänzlicher Ausschaltung kirchlicher „Zwischeninstanzen“, als Ausfluß der päpstlichen Primatialgewalt über alle Teilkirchen; denn im alten Reich beispielsweise waren Konkordate bzw. konkordatsähnliche Verträge nicht selten zwischen weltlichen Landesherren und den für deren Territorien zuständigen Bischöfen geschlossen worden, so das – gewiß unter päpstlicher Ägide zustande gekommene – Konkordat des Herzogs von Bayern mit den bayerischen Bischöfen von 1583 (das formell bis 1817 in Geltung blieb)²⁴. Und noch 1806 hatte Dalberg als Fürstbischof von Konstanz, in Anknüpfung an eine frühere ähnliche Vereinbarung („Akkordata“) von 1605, eine (im wesentlichen von Wessenberg projektierte und verhandelte) „Übereinkunft in geistlichen Dingen“ mit dem Kanton Luzern – zur Hebung der pastoralen Situation und der Priesterausbildung – abgeschlossen, die allerdings nunmehr vom Papst als angemessener Eingriff in die Reservatrechte des Hl. Stuhls scharf zurückgewiesen worden war (aber gleichwohl bis 1931 in Geltung blieb)²⁵. Jetzt aber ging die Initiative zunächst von den sich formierenden neuen, „säkularisierten“ Staaten aus, ihre Obrigkeiten traten als „Bittsteller“ an den Hl. Stuhl heran, erkannten damit, gleich ob katholisch oder protestantisch, *de facto* dessen universale Jurisdiktionskompetenz an und „spielten“ so gleichsam der Kurie die Möglichkeit zu, die Verhandlungen auf der Grundlage ihrer papalistischen Doktrinen zu führen, mochte das Endergebnis auch *in praxi* auf einen Kompromiß hinauslaufen.

Seit März 1818 konferierten – wie gesagt – auf Initiative Württembergs die Bevollmächtigten der fünf südwestdeutschen protestantischen Monarchen unter Füh-

²³ Er heiratete 1821 und wechselte, um in Nassau eine staatlich gültige Ehe eingehen zu können, die Konfession, war aber weder vorher noch nachher kirchenfeindlich gesinnt. Hans Becker, Der nassauische Geheime Kirchen- und Oberschulrat Dr. Johannes Ludwig Koch (1772–1853), in: AmrhKG 15 (1963) 147–179.

²⁴ Walter Brandmüller (Hrg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte II, St. Ottilien 1993, 57–59 (Walter Ziegler), 318 f. (Alois Schmid).

²⁵ Manfred Weitlauff, Kirche und Staat im Kanton Luzern. Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806, in: ZKG 101 (1990) 153–196.

rung des württembergischen Bundestagsgesandten Karl August Freiherrn von Wangenheim (1773–1850)²⁶ in wechselnden Privatquartieren zu Frankfurt streng geheim über „Grundsätze“ für eine künftige kirchliche Neuordnung in ihren Ländern auf der Grundlage – wie zunächst ins Auge gefaßt – eines Konkordats mit dem Hl. Stuhl. Wessenberg, der nicht Teilnehmer an diesen Konferenzen, aber dennoch ihr „spiritus rector“ war und in Frankfurt jederzeit zur Verfügung stand, sah die Hauptaufgabe darin, die Prinzipien der Römischen Kurie, die Rechte der souveränen Staaten und die „unverkennbaren Interessen der katholische Kirche“ miteinander in Einklang zu bringen, und hatte deshalb in einer bereits im Dezember 1815 allen deutschen Regierungen zugestellten Denkschrift geraten, einerseits sich über jene Gegenstände, die bei den Verhandlungen mit Rom „zur unabweichlichen Richtschnur“ dienen mußten, zu verständigen, andererseits aber die Verhandlungen mit Rom auf jene Punkte zu beschränken, bei denen gemäß Kirchenverfassung die Mitwirkung des Papstes unumgänglich sei, nämlich: Errichtung der Bistümer und ihre Dotation mit Einschluß der Domkapitel und Priesterseminarien, Ernennung und Bestätigung der Bischöfe, Besetzung der Domkapitel und der übrigen Kirchenpfründen, Ausübung der päpstlichen Jurisdiktion, päpstliche Dispensen und Taxen. Dabei seien „die von den Konzilien von Konstanz, Basel und Trient, ferner in den Konkordaten der deutschen Nation und in der ehemaligen kaiserlichen Wahlkapitulation ausgesprochenen Grundsätze insoweit geltend zu machen, als sie mit den jetzt veränderten Verhältnissen in Einklang gebracht werden“ könnten. Im übrigen forderte Wessenberg ausdrücklich eine „genauere Grenzbestimmung zwischen den geistlichen und weltlichen Gewalten“, und zwar in gegenseitigem Einvernehmen – mit Zustimmung der „katholischen Kirchengenossen“ – und unter dem „gesetzlichen Schutz der Verfassung“ (S. 129 f.). Sowenig Wessenberg die Kirche Deutschlands einem aufstrebenden päpstlich-kurialen Absolutismus ausgeliefert sehen wollte, so weit war er davon entfernt, die Kirche der Staatsomnipotenz ausliefern zu wollen, wie durch die vorliegende Untersuchung (erneut) bestätigt wird!²⁷

Der den Konferenzberatungen zugrunde liegende Entwurf („Grundsätze“) stammte freilich nicht von Wessenberg, sondern war von zwei mit ihm in enger Verbindung stehenden Mitgliedern des Katholischen Geistlichen Rats in Stuttgart erarbeitet: von dessen Direktor Philipp Moritz Freiherrn von Schmitz-Grollenburg (1765–1849), einem erfahrenen Kirchenjuristen, und dem Kirchenrat Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823), einem von aufgeklärten Reformideen und staatskirchlichen Maximen erfüllten Kanonisten. Ihren Vorstellungen entsprechend sollte ein Konkordat auf der Grundlage der *Concordata principum* von 1446 (nicht auf der Grundlage des diese wieder unterlaufenden Wiener Konkordats von 1448), der Emser Punktation, josephinischer Prinzipien, der Lehre aufgeklärter deutscher Kanonisten und der §§ 35 und 62 des Reichsdeputations-Hauptschlusses von 1803 angestrebt werden. Konkret ausgedrückt: Man wollte eine grundsätzlich am Territorialprinzip orientierte Errichtung einer kirchlichen Struktur unter Wahrung der

²⁶ Wangenheims programmatische Eröffnungsgrede ist abgedruckt in: Huber-Huber, Staat und Kirche I (wie Anm. 11) 238–241.

²⁷ Siehe hierzu auch: Remigius Bäumer, Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Sicht von Ignaz von Wessenberg, in: Albert Portmann-Tinguely (Hrg.), Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. Festschrift für Heribert Raab zum 65. Geburtstag am 16. März 1988, Paderborn-München-Wien-Zürich 1988, 279–297.

„deutschen Kirchenfreiheiten“, weshalb man zur Beschränkung päpstlicher Jurisdiktionsansprüche und zur Stärkung bischöflicher Rechte – unter landesherrlicher Oberhoheit – schließlich auch auf die Mainzer Akzeption (der Basler Reformdekrete) von 1439 als weitere „Rechtsquelle“ rekurrierte (S. 176–179). Die Frage eines „Primas Germaniae“ stand nicht mehr zur Diskussion, zumal man diesen nicht allein für „kostspieliger“, sondern, weil immer außer Landes, auch für „gefährlicher“ hielt (S. 141). Ebenso war man aber auch von der ursprünglichen württembergischen Vorstellung abgerückt, den Bischof sozusagen als eine Art „Sektionschef“ in das Kultusministerium „einzugliedern“ (S. 225). Den ersten Rang in diesem System sollte ein – möglicherweise jeweils im Rotationsverfahren nach der Anciennität der Suffraganbischöfe zu bestimmender – Erzbischof einnehmen, ausgestattet u.a. mit dem Recht, die Informativprozesse zu führen, die Suffraganbischöfe zu konsekrieren und die – jeweils auf Grund eines Zweivorschlags sowohl des Domkapitels als auch des übrigen Diözesanklerus dem zuständigen Landesherrn zu reservierenden – „Bischofswahlen“ im Falle eines über viermonatigen Ausbleibens der päpstlichen Bestätigung zu konfirmieren; ferner sollte er bei Appellationsfällen die zweite Instanz bilden und der Papst gedrängt werden, für Appellationen nach Rom – in dritter Instanz – „judices in partibus“ aufzustellen, gemäß dem Grundsatz, Streitigkeiten deutscher Katholiken nie außer Landes verhandeln zu lassen und den Abfluß von Taxen und Gebühren ins Ausland zu unterbinden. Sollte so einerseits eine starke Rechtsstellung des Erzbischofs „nach außen“ einen Schirm zur Abwehr päpstlicher Eingriffe bilden – das war das Hauptanliegen –, so sollten andererseits seine Befugnisse „nach innen“ möglichst beschränkt bleiben und vor allem die Rechte der einzelnen Landesbischöfe nicht tangieren; und wie diese sich im übrigen durch einen Treu- und Gehorsamseid an ihren Landesherrn binden sollten, so sollte der Erzbischof durch Treueid gegenüber allen zur Kirchenprovinz gehörenden Staaten gebunden sein. Man legte aber auch – in Abhebung von der alten Reichskirche als Adelskirche – großen Wert auf eine entsprechende Qualifikation und praktische Erfahrung der Bischofskandidaten und forderte deshalb als Voraussetzung für die Übernahme des Bischofsamtes (neben dem Indigenat) ein Alter von wenigstens 33 Jahren, einen ausgezeichneten theologischen Studienabschluß, eine mindestens achtjährige seelsorgerliche Tätigkeit oder Bewährung in einem theologischen Lehramt oder Geübtheit „in kirchlichen Geschäften“. Die Mitglieder der neuen Domkapitel, zahlenmäßig reduziert, sollten durch landesherrliche Ernennung bestellt werden, höchstens zur Hälfte noch dem Adel entstammen, zur Residenz verpflichtet sein (um Pfründenkumulationen auszuschließen) und künftig als Räte in der bischöflichen Kanzlei eingesetzt werden, somit als Senat des Bischofs fungieren – man wollte eine kollegiale Organisation der Bistumsverwaltung –, und sich ebenfalls durch entsprechende theologische Bildung und pastorale Erfahrung auszeichnen; der bischöflichen Kanzlei sollte darüber hinaus ein weltlicher Rat als Justiziar und Vollmitglied angehören. Für die Priesterbildung sollten in den einzelnen Diözesen, soweit nicht vorhanden, Seminare errichtet und unter staatliche und bischöfliche Oberaufsicht gestellt werden; die wissenschaftlich-theologische Ausbildung der Priesterkandidaten sollte möglichst an landeseigenen Universitäten erfolgen. Was die Besetzung der geistlichen Pfründen betraf, so plädierten die württembergischen „Grundsätze“ für Beibehaltung des *Status quo*, zumal durch die Säkularisation die herkömmlichen Präsentationsrechte in der Hauptsache auf die Landesherren übergegangen waren, diese also de facto über die Pfründenverleihung verfügten und so

den Bischöfen kaum Nominationsrechte verblieben. Man einigte sich auf Richtlinien in der Dotations- und Besoldungsfrage (Jahresgehalt der Bischöfe 10'000 bis 12'000 Gulden). Schließlich verständigte man sich, abweichend vom Vorschlag einer geschärften Handhabung des *Placetum regium* in den „Grundsätzen“ (mit Einschluß der Überwachung der Korrespondenz der Bischöfe mit dem Hl. Stuhl), auf eine mit Maßen gemilderte Form (S. 174–248).

Das Ergebnis dieser auf den württembergischen „Grundsätzen“ basierenden Diskussionen waren die 100 Paragraphen umfassenden *Grundzüge zu einer Vereinbarung über die Verhältnisse der katholischen Kirche in den deutschen Bundesstaaten*, verabschiedet in der 17. Sitzung am 30. April 1818 (mit allen Modifikationen abgedruckt als Anhang 1 [S. 745–770]). Gewiß erfuhren die *Grundzüge* in den Konferenzberatungen der Monate April bis Oktober 1818 diverse Modifikationen, aber ihre Grundlinien blieben erhalten. Jedoch vereinbarten die Bevollmächtigten der fünf Regierungen, insbesondere auf Drängen Badens, eine Scheidung der Materien hinsichtlich der Gegenstände, „welche der Papst als Oberhaupt der Kirche zu wissen verlangen kann oder bei welchen er seines Amtes wegen mitwirken soll“, und hinsichtlich der Gegenstände, welche die unveräußerlichen „Jura Principum circa sacra“ betreffen und Inhalt einer gegenseitigen staatlichen Vereinigung sein sollten. Man beschloß, erstere Gegenstände, die im wesentlichen die Frage der Gründung und Anerkennung diözesaner Strukturen betrafen, in die Form einer *Deklaration* zu kleiden²⁸, die dem Papst als nicht mehr veränderbares „Faktum“ präsentiert werden sollte. Die Interpretation, d.h. die inhaltliche Füllung dieser Strukturen, behielten sich die Deklaranten vor, und dazu einigten sie sich auf *Grundbestimmungen für das gemeinschaftliche organische Staatskirchengesetz*, durch das die *Deklaration* „die ebenso nötige als einzig echte Auslegung und Anwendung“ erhalten sollte (S. 250). Am 14. Oktober 1818 verpflichteten sich die vereinten Regierungen durch Staatsvertrag, dem die *Deklaration*, das auf den *Grundbestimmungen* basierende organische Staatskirchengesetz und eine Instruktion für die nach Rom abzuordnende Gesandtschaft als Anlagen beigefügt waren, sich im Falle eines Scheiterns der römischen Verhandlungen nicht zu trennen und vor allem keine Sonderkonkordate anzustreben (S. 256).

Trotz erheblicher Bedenken insbesondere des Königs von Württemberg und widersprüchlicher Nachrichten aus Rom hinsichtlich der dortigen Durchsetzbarkeit des „Frankfurter Systems“ hatte man sich also nach Abwägen des Für und Wider entschlossen, die *Deklaration* durch eine Gesandtschaft in Rom überreichen zu lassen und direkte Verhandlungen aufzunehmen. Irritiert war man vor allem über die Nachricht, daß Kardinalstaatssekretär Consalvi über die Frankfurter Konferenzen ungeachtet ihrer angeordneten Geheimhaltung bis ins einzelne informiert war: u.a. durch den Wiener Nuntius Paolo Leardi, durch den Konvertiten Friedrich Schlegel und die Gebrüder Schlosser aus dem „Hofbauer-Kreis“, nicht zuletzt durch den ständig reisenden und spionierenden Speyerer Dompräbendar Joseph Anton Helfferich (1762–1837), den „gewandteste[n], intriganteste[n] und gefährlichste[n] der römisch-kurialistische[n] geheimen Agenten, die sich in Deutschland herumtreiben“ – so ein zeitgenössisches Urteil –, und den mit diesem kollaborierenden be-

²⁸ Deklaration der in Frankfurt vertretenen Regierungen an den Heiligen Stuhl, 24. Juli 1818 (im Auszug), in: Huber-Huber, *Staat und Kirche I* (wie Anm. 11) 241–245.

rüchtigten Abbé Paul Dumont (1762–1820), einen Exbenediktiner von Malmédy, der sich als einstiger Sekretär des Nuntius Annibale della Genga beim Regensburger Reichstag (1806/07) ein weitgespanntes Informations- und Agitationsnetz aufgebaut hatte (S. 305–328). Man verständigte sich darauf, einen Katholiken (jedoch keinen Geistlichen) und einen Protestanten mit dieser römischen Mission zu betrauen und die Zusammenstellung der Gesandtschaft Württemberg und Baden zu übertragen. Württemberg bestellte daraufhin – nachdem man in Rom über eine positive Aufnahme der Gesandtschaft hatte sondieren lassen – den Katholiken Schmitz-Grollenburg, der an der Entscheidungsfindung der Frankfurter Konferenzen von Anfang an maßgeblich beteiligt gewesen war. In Baden aber kam es infolge des Todes des Großherzogs Karl Friedrich am 8. Dezember 1818 nicht nur zu einem Regierungs-, sondern auch zu einem Kurswechsel; denn der neue Großherzog Ludwig I. (1818–1830) wich von der „liberalen“ Politik seines Vorgängers, der Wessenberg gestützt und als konstanztischen Bistumsverweser ungeachtet der päpstlichen Verwerfung seiner Wahl und des Fehlschlags seiner persönlichen Rechtfertigungsbemühungen in Rom (1817) „gehalten“ hatte, ab. Wessenbergs Einfluß schwand, und das zeigte bereits die anstehende Gesandtenernennung: Die Wahl des neuen Regenten fiel, ohne die mit der Materie befaßten Persönlichkeiten, beispielsweise den badischen Bevollmächtigten Joseph Vitus Burg (1768–1833), Wessenbergs Vertrauten, vorher konsultiert zu haben, gleichsam handstreichartig – wie der Vf. schreibt – auf den siebzigjährigen hessen-darmstädtischen Diplomaten Johann Freiherrn von Türkheim (1749–1824), einen Protestanten, dem Burg zwar „diplomatische Gewandtheit“, aber zugleich auch „obskure Grundsätze“ attestierte (S. 299 f.). Wohl behauptete Württemberg für seinen Gesandten Schmitz-Grollenburg den ersten Rang und „bei allen mit der Römischen Kurie zu pflegenden Verhandlungen die Initiative“; doch angesichts des Verhandlungsverlaufs und der merkwürdigen Aktivitäten Türkheims erhebt sich doch die Frage, ob dieser nicht – wie der Vf. mit Grund vermutet (ohne allerdings einen direkten Beleg dafür gefunden zu haben) – vom badischen Großherzog auf eine zweite, geheime Instruktion verpflichtet wurde (S. 301]).

Nachdem auch eine diplomatische Sondierung des württembergischen Chargé d'affaires beim Hl. Stuhl, Christoph Friedrich Karl von Kölle (1781–1848), bei Consalvi ergeben hatte, daß ihm die Gesandtschaft willkommen sei und er im übrigen lieber mit Protestanten als mit schlechten Katholiken (ein Seitenhieb auf Wessenberg!) zu tun habe und „weit lieber mit Laien als mit Priestern“ verhandle (S. 336), reiste die Gesandtschaft mit (einer durch Türkheim verursachten) Verzögerung Mitte Februar 1819 ab und traf vier Wochen später in Rom ein. Unmittelbar nach ihrer Ankunft wurden beide Gesandte von Consalvi „mit der ihm eigenen Güte und Höflichkeit“ in Audienz empfangen; tags darauf überreichten sie nach einer Messe in der Capella Sixtina Pius VII. ihr Kreditiv (S. 347 f.). Ihre Instruktion wies sie an, „kein Konkordat zu negoziieren“, sondern die *Deklaration* zu übergeben, „die alsdann natürlich keiner Abänderung mehr unterliegen“ könne, und deren Übereinstimmung mit dem kanonischen Recht zu erweisen, ferner ein zumindest deren wesentliche Inhalte (Errichtung der Kirchenprovinz und der Diözesen, Anerkennung der Bischofswahlen) genehmigendes päpstliches Breve zu erwirken, die Ausfertigung der Erektionsbullen für die fünf Bistümer einzuleiten, über die anfallenden Taxen etc. zu verhandeln und die Gesinnung der Kurie hinsichtlich der Besetzung des künftigen Erzbistums zu erkunden (S. 304 f.).

Freilich hatte Kölle vor der römischen Diplomatie vorsorglich warnen zu müssen geglaubt: Bei dieser sei es Sitte, „im Allgemeinen sich äußerst zuvorkommend bei dem Beginnen der Unterhandlungen zu zeigen, insbesondere aber mit Klauseln, Ausstellungen und Wünschen Schwierigkeiten zu häufen“ (S. 337). Und so geschah es denn auch. Consalvi war gewiß ein überaus verbindlicher Verhandlungspartner, Exponent der *Politiciani* an der Kurie, der mit seiner gegebenenfalls kompromißbereiten Politik der Kirche einen größtmöglichen Freiheitsraum zu schaffen bestrebt war; doch Richtschnur seines Handelns waren ohne Abstriche die kurialen Prinzipien. Auch Wessenberg hatte er während dessen monatelangem Aufenthalt in Rom 1817 alle Courtoisie erwiesen, ohne in der Sache im geringsten nachzugeben. „Unsere Prinzipien – so habe er (nach einer Notiz Burgs) Wessenberg gegenüber erklärt – „sind unsere Armeen, womit wir gegen die Fürsten der Welt stehen. Sie aufgeben heißt aber so viel als die Armeen abdanken, und welcher Fürst tut das?“²⁹ Zudem hatte er, so sehr er das Vertrauen Pius' VII. besaß, innerhalb der Kurie die *Zelanti* zu Gegnern, deren Denken sich nach wie vor an den Maximen der Bulle „*Unam sanctam*“ orientierte. Und nach deren Urteil waren die Frankfurter Konferenzen, über deren Protokolle sie längst verfügten, als Versuch protestantischer und somit häretischer Fürsten, durch Bevollmächtigte, darunter ebenfalls Protestanten, die Angelegenheiten der katholischen Kirche ordnen zu lassen, eine unerhörte Verletzung des päpstlichen Primats, eine Beleidigung des Hl. Stuhls – ein geradenwegs zum Schisma führendes Unterfangen „subversiver“ Kräfte (S. 328–334); und hinter allem witterten sie eine „Kabale“ Wessenbergs (S. 305).

Während Consalvi die Gesandten wochenlang hinhielt, ließ er sich vom Sekretär der Kongregation für die Außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, Monsignore Luigi Lambruschini (1776–1854), einem *Zelante*, ein Gutachten über die *Deklaration* anfertigen, das vernichtend ausfiel: Lambruschini verwahrte sich gegen die Anmaßung protestantischer Fürsten, dem Hl. Stuhl das Gesetz des Handelns diktieren und aus eigener Machtvollkommenheit Diözesen errichten zu wollen, so daß dem Papst nur noch deren Sanktionierung verbleibe. Mit Ausnahme der in Aussicht genommenen Dotation, die mit Einschränkung seine Zustimmung fand, verwarf er alle Punkte der *Deklaration* als Eingriffe in die primatialen Rechte des Papstes, insbesondere auch die Einrichtung von Seminarien, die im Widerspruch zu den tridentinischen Vorschriften nicht der ausschließlichen Direktion der Bischöfe unterstellt und nicht mit einem theologischen Studium verbunden sein sollten. Die Alumnen, wie vorgesehen, an einer Universität studieren zu lassen, hieße durch die Hintertür wieder die laikale Gewalt einschmuggeln; man könne sich vorstellen, welche Lehren dort vorgetragen würden. Geradezu empört äußerte er sich über die Verwegenheit eines Modus der Bischofswahl, nach dem sich der jeweilige protestantische Landesherr die Bischofsernennung auf Grund einer vom Diözesanklerus vorgeschlagenen Dreierliste vorzubehalten trachte: Dies hieße akatholischen Fürsten quasi ein Ernennungsrecht einräumen und die Gläubigen in die Hände von Wölfen statt von Hirten ausliefern. Auch die für Bischofskandidaten geforderten Voraussetzungen erachtete Lambruschini für unkanonisch. Und schließlich die „*con finissima malizia*“ entworfene Metropolitanverfassung und der Eifer, mit dem man die Gründung einer Kirchenprovinz betreibe – für Lambruschini deutete alles auf

²⁹ Ludwig Lenhart, Das Tagebuch einer kirchendiplomatischen Romreise, in: AmrhKG 1 (1949) 230–247, hier 232.

die Absicht, aus dem Metropolitentum einen Papst zu machen und auf diese Weise die Trennung der deutschen Kirche von Rom zu „vollenden“: Mit Schrecken sah Lambruschini Febronius und Dalberg – in römisch-kurialer Verzerrung – wieder aufstehen (S. 352 f.).

Am 21. Mai 1819 eröffnete Consalvi im Rahmen eines gemeinsamen Essens, zu dem er eingeladen hatte, den beiden Gesandten sein „Privaturteil“ über die *Deklaration*, d.h. er las ihnen umständlich seine *Osservazioni* vor, mit denen er die *Deklaration* als unannehmbar zurückwies, freilich mit dem sichtlichen Bestreben, dennoch zu einer Übereinkunft zu gelangen (S. 354).

Angesichts dieser Situation, die fast einem Scheitern der Gesandtschaft gleichkam und deshalb, um zu retten, was noch zu retten war, um so mehr engster gegenseitiger Abstimmung bedurft hätte, überwarfen sich Schmitz-Grollenburg und Türkheim. Verstanden hatten sie sich von Anfang an nicht recht, zumal der alte Türkheim – nach Schmitz-Grollenburgs entrüstetem Bericht – sich überall vordrängte, „dabei den ganzen Tag in der Stadt herumfährt und unausstehlich viel schwätzt“, ja „wie ein französischer Tanzmeister aus den Zeiten Louis XIV“ figuriere (S. 362 f.). Jetzt aber begann Türkheim, der am Ende seiner diplomatischen Laufbahn stand und sie offenbar mit einem Erfolg der römischen Mission um jeden Preis zu krönen gedachte, auszuscheren und entgegen der strikten Anweisung der Instruktion für weitreichende Zugeständnisse gegenüber der Kurie zu plädieren, während Schmitz-Grollenburg als geschulter Kanonist unverändert die Vereinbarkeit der *Deklaration* mit dem kanonischen Recht vertrat. Schmitz-Grollenburg beklagte sich beim württembergischen Innenminister über seine durch Türkheim verursachte verzweifelte Lage: Die „Badenser“ hätten Türkheim näher kennen müssen, „sie mußten wissen, daß er ein entschiedener Ultramontaner ist und alle katholischen Protestanten hier die gefährlichsten Feinde der deutschen Kirche sind“. Und Burg warf er vor, ihm wider besseres Wissen diesen „heillosen Menschen ... auf den Buckel gehängt [zu] haben“; Türkheim sei „ein rasender, katholisierender jakobinischer Ultra ... und der größte Feind von Wessenberg“, und er drängte darauf, ihn unter irgendeinem Vorwand abzurufen, andernfalls werde er selber gehen (S. 362–364).

Die *Osservazioni* Consalvis mit den Nachrichten aus Rom lösten in Frankfurt, Stuttgart, Karlsruhe und an den übrigen Höfen unterschiedliche, kontroverse Reaktionen aus. Am schärfsten reagierte der nassauische Bevollmächtigte Koch. Er verfocht den Standpunkt, daß an der *Deklaration* „kein Jota“ verändert werden dürfe: „Die Magna Charta Ecclesiastica, die wir mit großer Anstrengung zustande gebracht“ – schrieb er an Schmitz-Grollenburg –, „muß den Römern als ein inviolables Heiligtum dargestellt werden, worin das sic et non aliter unwiderruflich von den vereinten Staaten ausgesprochen ist.“ Und weiter: „Sagen Sie den Römern offen und gradezu, wie es deutsche Sitte ist, daß die deutschen Katholiken zwar die durch die Übermacht des Kaisers Napoleon herbeigeführte Säkularisation beklagen, allein es sei ihnen auch noch wohl im Gedächtnis, daß noch vor dem am 25. Februar 1803 erfolgten Reichsdeputationshauptschluß der Papst im Gefolge des am 15. Juli 1801 geschlossenen Napoleonischen Konkordats, welches durch die Bulle vom 14. September 1801 bestätigt wurde, schon durch ein Schreiben vom 15. August 1801 die deutschen Erz- und Bischöfe, deren Sitze und Kathedralen auf dem linken Rheinufer sich befanden, aufgefordert habe, auf dieselben zu verzichten. Die Bulle vom 29. November 1801 supprimierte auch wirklich die deutschen jenseits des

Rheins gelegenen Bistümer, ohne auf der Diesseite neue zu errichten. Damit war der ansehnlichste Teil der deutschen Erzbistümer, nämlich Mainz, Trier und Köln, und die Bistümer Speyer, Worms, Lüttich etc. zerstört, ohne daß diesseits andere errichtet worden und der Papst auch nur neue zu errichten ausgesprochen hatte. Sagen Sie den Römern, man werde es den Deutschen nicht nehmen können, daß sie *diese Bullen* als die Zerstörerinnen ihrer Kirche und ihres Episkopats ansehen, und nachdem hierdurch diese Diözesen ihrer Kathedralen beraubt und völlig aufgelöst worden seien, so würden die Katholiken, wenn Rom auf die Art, wie die Magna Charta laute, nicht mitwirken wolle, sich selbst neu konstituieren, die Diözesen nach den Landesgrenzen bestimmen, Bischöfe wählen und weihen lassen, in der Art, wie es in den ersten Zeiten des Christentums geschehen, in welche die deutschen Katholiken sich zurückversetzt sähen. Da Rom nur das nachgibt, was ihm abgezwungen wird, so führen Sie nur diese Sprache des Ernstes und reisen Sie nach Ablauf des Termins ohne weiteres von Rom ab. Wir wollen nachher schon mit den Römern fertig werden“ (S. 373 f.). Zu dieser, auch ein Schisma in Kauf nehmenden, schroffen Gangart wollten sich die übrigen Beteiligten jedoch nicht verstehen. Die badische Regierung in Karlsruhe widersetzte sich dem Drängen des Stuttgarter Hofes, Türkheim abzurufen. Im übrigen diskutierte man die Frage, ob man sich bei einem Scheitern der römischen Mission nicht mit einer einstweiligen Gutheißung der fünf geplanten Diözesen mitsamt ihren Sitzen, Domkapiteln, Seminarien und Dotationen, mit der Wahl der Bischöfe durch ein Wahlkollegium und mit der provisorischen Administration der Kirchenprovinz durch den Bischof von Rottenburg durch päpstliches Breve begnügen sollte. Man überprüfte nochmals die *Deklaration*, erörterte mögliche Modifikationen, ließ diese aber nur an einigen unbedeutenden Punkten zu und beschränkte sich auf eine argumentative Untermauerung der eigenen Position (dabei offensichtlich nicht registrierend, daß die kuriale Diplomatie ihrer Sichtweise nicht entsprechende Argumente durch Gegenargumente zu beantworten und zu neutralisieren oder überhaupt stillschweigend zu übergehen pflegte). Kurz: Man hielt an der *Deklaration* ziemlich unverändert fest und einigte sich darauf, die Gesandtschaft dahingehend zu instruieren, daß die Staaten lediglich von der Absicht geleitet seien, für ihre katholischen Untertanen die erforderlichen Bistümer zu errichten und die Gewissensfreiheit sicherzustellen – durch feierliche Urkunde in Form eines ewigen Schutzbriefes, inhaltlich auf jene Bestimmungen beschränkt, die mit dem Interesse der Regierungen an der äußerlichen Ordnung und dem Staatswohl zusammenhingen; die von den Staaten ausgehende *Deklaration* sei als „Magna Charta libertatis“ in ihren wesentlichen Punkten unabänderlich und als Ultimatum anzusehen, sie könne also keine Zusätze erhalten (S. 376–381).

Natürlich war sich Consalvi der Gefahren eines ergebnislosen Abbruchs der Mission Schmitz-Grollenburgs und Türkheims – bis hin zu einem möglichen Schisma – bewußt. Deshalb hatte er den Gesandten (wie der Vf. zeigen kann) seine „privaten“ *Osservazioni* vorgetragen, um deren Reaktion zu testen, seinen eigenen Handlungsspielraum auszuloten und Zeit zu gewinnen. Erst danach hatte er diese seine „Bemerkungen“ auch innerhalb der Kurie weitergeleitet. Als aber nun Schmitz-Grollenburg, der Hinhaltetaktik Consalvis überdrüssig und in Furcht vor der römischen Sommerhitze, auf einer definitiven Antwort des Papstes bestand – ohne schon die neue Instruktion empfangen zu haben –, gab es für den Kardinalstaatssekretär kein Ausweichen mehr. Der Papst beauftragte Anfang Juli 1819 eine aus sechs Kardinälen, darunter Consalvi, bestehende Partikularkongregation mit der Prüfung der

Deklaration und dem Entwurf einer Antwort, die, von Consalvi redigiert, am 10. August den Gesandten zugestellt wurde. Diese *Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità sulla Dichiarazione de' Principi e Stati Protestanti riuniti della Confederazione Germanica* (in deutscher Übersetzung abgedruckt als Anhang 2 [S. 771–793]) war im Grunde eine päpstliche Anti-Deklaration, mit der unter ausführlicher Darlegung der römischen Prinzipien „alle wesentlichen Anträge der vereinten Staaten direkt oder indirekt verweigert, oder doch mit ganz unzulässigen Klauseln oder Reservationen verwebt“ worden seien, „statt des deutschen Kirchenrechts das Concilium Tridentinum“ aufgedrängt „und eine absolute päpstliche Gewalt in den deutschen Bundesstaaten“ festgestellt werde – so das Urteil Schmitz-Grollenburgs, der diese nunmehr offizielle Beantwortung der *Deklaration* als Rechtfertigung für den Abbruch der Mission betrachtete (S. 386). Der Papst begrüßte zwar den Entschluß „der vereinten protestantischen Fürsten und Staaten des teutschen Bundes“ zur Herstellung „eine[r] neue[n] Begrenzung der Diöcesen in ihren Staaten“ und wollte keinen Anstand nehmen, „solche zu genehmigen“, jedoch „in der Ueberzeugung, daß man alles nach den kanonischen Vorschriften und mit der gebührenden Abhängigkeit von seiner höchsten Gewalt“ vollziehen werde. U.a. wurde gefordert: die Einrichtung von tridentinischen Seminarien, d.h. von Knabenseminarien in jedem Bistum und die Ausbildung des Priesternachwuchses nicht auf den Universitäten, „deren Lehren nur zu sehr bekannt sind“, sondern „in den Seminarien und unter der beständigen Aufsicht der Bischöffe ... um die Rechtgläubigkeit der Lehre zu erhalten“; die Wahl der Bischöffe und Erzbischöffe gemäß „der Disciplin der teutschen Kirchen ... , welche man beibehalten will“, ausschließlich durch die Domkapitel; dabei nehme der Papst, um den Wünschen der vereinigten Fürsten zu entsprechen, keinen Anstand, auch den Modus eines (dem Hl. Stuhl zu unterbreitenden) Dreivorschlags des jeweiligen Domkapitels zu genehmigen und den besagten Fürsten das Recht einzuräumen, auf einer ihnen vor der kanonischen Wahl vom Domkapitel vorgelegten Kandidatenliste Streichungen vorzunehmen (irisches Veto); die Fürsten könnten „überzeugt seyn“, daß der Papst aus dem Dreivorschlag des Domkapitels „mit Beobachtung der ihm obliegenden Pflichten“ den zum Bischof erwähle, „zu dessen Gunsten die respectiven Souverains ihm ihre Wünsche zu erkennen geben werden“; jedoch könne er akatholischen Fürsten keinesfalls das Privileg der Bischofsnomination gewähren, noch lasse er sich im einzelnen die für das Bischofsamt geltenden Voraussetzungen oder den Termin für die kanonische Institution eines erwählten Bischofs vorschreiben; und schließlich sei die Bischofskonsekration nicht Vorrecht des Metropoliten, sondern Reservat des Papstes, dem allein es zustehe, hierzu jemanden zu bevollmächtigen. Die Absicht der Regierungen aber, an den Bischofswahlen auch Ruraldekane zu beteiligen, interpretierte das Dokument als eine „Tendenz ... , in der Kirche einen Geist der Demokratie einzuführen“ und gar „das Oberhaupt der Kirche“ veranlassen zu wollen, „nach und nach dem ganzen Klerus und dann vielleicht auch dem Volke zu den Bischoff-Wahlen Zugang zu verschaffen“; demgegenüber sehe sich der Papst „in den gegenwärtigen Zeiten, in welchen die demokratischen Grundsätze in den Gemüthern der Jugend, besonders aus den vergangenen Revolutionen entwickelt, verbreitet, und denselben eingeflößt worden sind“, um so mehr veranlaßt, „die Fürsten auf diese Neuerung aufmerksam zu machen, welche sie in der Kirche einführen wollen, und welche einst den Regierungen selbst nicht wenig schädlich werden könnte“.

Schmitz-Grollenburg betrachtete die *Esposizione* als ein Grundsatzpapier der Römischen Kurie, zumal Consalvi sie sogleich auch dem österreichischen Staatskanzler Fürsten Metternich zugeleitet hatte. Da inzwischen die Finalinstruktion eingetroffen war, die die Gesandtschaft anwies, von der nur unwesentlich modifizierten *Deklaration* als Ultimatum nicht abzugehen, entwarf er eine entsprechende Verbalnote an Consalvi, der aber Türkheim wiederum seine Zustimmung verweigerte. Dessen plötzliche Erkrankung bot ihm indes die willkommene Gelegenheit, am 3. September 1819 allein mit dem Kardinalstaatssekretär zu konferieren. Aber Consalvi, dem die Dissonanz zwischen den beiden Gesandten nicht verborgen blieb, beharrte, allen Argumenten Schmitz-Grollenburgs zum Trotz, nahezu kompromißlos auf dem kurialen Standpunkt, vermied auch ungeachtet der Bitte des Gesandten jede Äußerung hinsichtlich der in der *Esposizione* in Aussicht gestellten provisorischen Errichtung von Bistümern. Er sicherte lediglich eine definitive Antwort des Papstes zu. Diese wurde der Gesandtschaft (nach deren nochmaliger Anmahnung) endlich am 24. September übersandt. Sie umfaßte 80 Seiten, wiederholte ohne Abstriche die in der *Esposizione* enthaltenen Forderungen mitsamt der bestimmten Erklärung, daß der Papst bei deren Verweigerung außerstande sei, die *Deklaration* zu sanktionieren. In einer beigefügten Verbalnote ging indes Consalvi erstmals auf das angebotene Provisorium einer Diözesaneinteilung ein. Er erläuterte, daß der Papst gewillt sei, durch eine Bulle drei Bistümer mit den Domkapiteln in Rottenburg, Rastatt und Limburg zu genehmigen und neu zu errichten, die in den betroffenen Gebieten noch bestehenden bisherigen Diözesanbände zu lösen und insbesondere das Bistum Konstanz samt seinem Domkapitel „ganz [zu] supprimieren“, wonach das Seminar von Meersburg nach Rastatt verlegt werden müsse. Doch verlange er zuvor genaue Angaben über die Fundierung dieser Bistümer, und zwar mit Bezeichnung der liegenden Güter und Einkünfte. Die Bistümer Fulda und Mainz dagegen betrachte der Papst mit ihren alten Dotationen und Rechten als weiterbestehend. Die Ernennung der ersten Domkapitulare habe der vom Papst eingesetzte Bischof vorzunehmen oder sie werde auf dieselbe Art wie dessen Ernennung vollzogen; in jedem Bistum müsse ein Seminar eingerichtet werden, und Mainz solle zum Erzbistum erhoben werden, andernfalls würden die Bistümer direkt dem Papst unterstellt. Im übrigen betonte Consalvi nochmals, daß der Papst hinsichtlich der rechtmäßigen Herstellung der kirchlichen Verhältnisse in den genannten Gebieten auf dem in der *Esposizione* vom 10. August Dargelegten bestehe, sich gegen jede falsche Auslegung verwahre und zu diesem Zweck im Konsistorium anläßlich der Besetzung der Bistümer seine eigene [Anti-]Deklaration veröffentlichen werde (S. 390–392).

Während man sich in Frankfurt noch mit der päpstlichen *Anti-Deklaration* und Schmitz-Grollenburgs Bericht über seine Konferenz mit Consalvi vom 3. September beschäftigte und bei der Beratung über das vom Papst zunächst in Aussicht gestellte Provisorium sich darauf einigte, daß mit diesem untrennbar die Aufstellung regulärer Diözesanbischöfe und Domkapitel sowie die Zusammenfassung der Bistümer zu einer Kirchenprovinz verbunden sein müsse, um *a limine* der Gefahr einer Aufstellung von Apostolischen Vikaren und damit der Degradierung der „deutschen Kirche“ zu einer dem Papst unmittelbar unterworfenen „terra missionis“ vorzubeugen, trafen Schmitz-Grollenburg und Türkheim (der erneut der von Schmitz-Grollenburg entworfenen Schlußnote an Consalvi die Unterschrift verweigerte und nach wie vor dessen instruktionsgemäße Verhandlungsstrategie durch Einholung badi-

scher Sonderinstruktionen und Ausspielen seiner ultramontanen Verbindungen zu konterkarieren suchte) am 8. Oktober ein letztes Mal mit Consalvi zusammen. Dieser gab sich in einigen Punkten, etwa in der Seminarfrage, wieder etwas kompromißbereiter, in der Frage der Bischofswahl allerdings blieb er hart: Es scheine – so erwiderte er –, „man halte den Papst für einen Türken und die Kurie für die ottomanische Pforte“; der Papst habe im allgemeinen stets die diesbezüglichen Wünsche der Fürsten respektiert, das Beispiel Preußens beweise es, der jeweilige Fürst müsse dem Hl. Stuhl nur durch einen Gesandten oder den Nuntius seine Gesinnungen eröffnen. Bei der Frage einer interimistischen Verwaltung der Kirchenprovinz durch den künftigen Rottenburger Bischof fiel dagegen Türkheim Schmitz-Grollenburg unvermittelt mit der Bemerkung ins Wort: „Nicht alle unsere Fürsten sind dieser Meinung. Übrigens brauchen wir gar keinen Erzbischof, es ist am besten, wenn unsere fünf Bischöfe Seiner Heiligkeit unmittelbar unterworfen werden.“ Mit einem mißbilligenden Blick schnitt Schmitz-Grollenburg seinem Kontrahenten das Wort ab und bat Consalvi, welcher bei dieser Szene „die Augen niedergeschlagen hatte“, das bisher Vorgetragene als instruktionsgemäß zu betrachten, was dieser „mit seiner gewohnten Artigkeit“ bestätigte, dann jedoch daran erinnerte, daß man nach den Frankfurter Protokollen den Erzbischof in sämtlichen Diözesen habe „spazieren gehen lassen“ wollen. Schmitz-Grollenburg zeigte sich daraufhin zuversichtlich, daß man sich, wenn man erst die Ansicht des Papstes kenne, gewiß auf einen festen Sitz einigen werde, nur Mainz könne, weil zu entlegen und als Bundesfeste dazu ungeeignet, nicht in Betracht kommen. Consalvi behandelte die Frage dilatorisch. Schmitz-Grollenburg aber sah damit seine Mission als beendet an, zumal die Frage einer Annahme oder Ablehnung des Provisoriums wegen des Fehlens definitiver päpstlicher Zusagen bezüglich des Modus der Bischofs- und Domherrenwahlen sowie der Errichtung des Erzbistums in Frankfurt entschieden werden mußte. Bereits am 10. Oktober verließ er Rom, nicht zuletzt um durch seinen raschen Aufbruch der Kurie die „Empfindungen“ der vereinten Staaten über die Behandlung der *Deklaration* zu demonstrieren und den unberechenbaren Türkheim ebenfalls zur Abreise zu veranlassen (S. 392–398).

Tatsächlich wurde das Ergebnis der römischen Mission, so unbefriedigend es auf den ersten Blick erscheinen mochte, von den Regierungen im großen ganzen positiv aufgenommen, schließlich auch von Wessenberg, dessen erste Reaktion Besorgnis gewesen war (S. 408). Der Rottenburger Generalvikariatsrat Ignaz Jaumann (1778–1862), bei den Frankfurter Konferenzen Vertreter der Stuttgarter kirchlichen Oberbehörde, brachte diese Einschätzung auf den Punkt, wenn er Schmitz-Grollenburg bei dessen Rückkehr beglückwünschte und ihm attestierte: „Je mehr ich nachdenke, desto fester wird meine Überzeugung, daß Sie durch Ihre Festigkeit vieles – ich möchte sagen, alles erzielt haben. Die Einteilung der Diözesen, die Bistumssitze, die Bildung der Kapitel sind ganz nach der *Deklaration* zugestanden – und *das* war ja doch in der Hauptsache das, *was* wir von Rom wollten und wollen konnten ... Sind einmal jene Gegenstände durch eine Bulle anerkannt, so ist der Grundstein zur Organisation der katholischen Kirche in den vereinten Staaten gelegt und was ein Provisorium schien, eigentlich Einleitung war, geht von selbst in den definitiven Zustand über; denn in den Notes verbales und früheren Erklärungen des Papstes über die *Deklaration* sind ja die Wahlen der Bischöfe und Domkapitulare für die Zukunft zugestanden ... Über die Art der Wahl werden sich Regierungen und die Kapitel wohl zu Hause verständigen und Rom wird stillschweigend einwilligen: Es ist klar,

Rom wollte nur den Schein retten. Mag der Papst in seiner Bulle sagen, *Er trenne diesen oder jenen Teil von diesem oder jenem Bistum und vereinige sie da oder dorthin, tut er dieses doch ganz nach dem Antrage und eigentlich nach den von den vereinten Staaten schon eingeteilten Distrikten und Normen*. Eine Erhebung von Mainz zum Erzbistum freilich widerstrebt Jaumann, doch für schlimmer erachtete er eine unmittelbare Unterwerfung der Bistümer unter den Papst, „wodurch das Band der Einheit [der südwestdeutschen Bistümer in der staatlicherseits vorgesehene Kirchenprovinz] gänzlich gelöst würde“ (S. 408 f.). Schmitz-Grollenburg selber plädierte denn auch in seinem Schlußbericht nachdrücklich für die Annahme des Provisoriums; er hielt nach diesem römischen Angebot ein eigenmächtiges Vorgehen der Staaten, also einen Konfrontationskurs, politisch nicht mehr für durchsetzbar und empfahl folglich, einen pragmatischen Kurs, ohne Abweichen von der *Deklaration*, einzuschlagen (S. 410–413). Allein Baden begann auszuscheren: In Karlsruhe nahm eine Geheime Konferenz unter dem Vorsitz des Großherzogs, aber unter Ausschluß der bisher mit der Kirchenangelegenheit befaßten Persönlichkeiten, darunter Burg, den Bericht Türkheims entgegen und begrüßte nicht nur das von Rom vorgeschlagene Provisorium „als ein bei dem damaligen Zustand der öffentlichen Stimmung und [der] Verhältnisse sehr erwünschtes Entgegenkommen“, sondern beschloß auch, sich in Frankfurt durch eine Erklärung gegen „alle Einseitigkeit oder Systemsucht“ zu wenden. Damit war indirekt das „Frankfurter System“ tangiert, und durch die erklärte Bereitschaft, sich beim Dreivorschlag der Bischofswahl lediglich die Exklusive vorzubehalten, rückte der Großherzog von den Frankfurter Vereinbarungen ab, ja man vertrat jetzt in Karlsruhe überhaupt die Ansicht, daß in Anbetracht der „individuellen Verhältnisse der verschiedenen Staaten ... nicht strenge auf Uniformität“ gesehen werden müsse (S. 418 f.).

Andererseits suchte sich Metternich, der von Consalvi über die römischen Verhandlungen auf dem laufenden gehalten worden war, plötzlich als Vermittler einzuschalten. Eben hatte er in der geheimen „Teplitzer Punktation“ (1. August 1819) Preußen und in den kurz darauf folgenden Karlsbader Ministerkonferenzen (6.–31. August 1819) die wichtigsten deutschen Bundesstaaten für seine alle liberalen Bewegungen unterdrückende reaktionär-restaurative Politik gewonnen, schließlich die Karlsbader Beschlüsse im Frankfurter Bundestag (20. September 1819) gleichsam handstreichartig durchgesetzt³⁰. In diesem Kontext mußte ihm die Möglichkeit, die Regelung der Kirchenfrage an sich zu ziehen und zu einer Bundesangelegenheit zu erheben, um so mehr willkommen sein, als sie ein zusätzliches Mittel gewesen wäre, um Österreichs Dominanz im Deutschen Bund noch zu verstärken. So griff er in der Meinung, die Verhandlungen der vereinten Südweststaaten in Rom seien gescheitert (und Consalvi wolle ihm durch seine Informationen gleichsam den „Ball“ zuspielen), den Plan gesamtdeutscher Verhandlungen über die Kirchenfrage wieder auf. Ausgehend von der (das Staatskirchentum leitenden) Maxime, die Kirche stütze sich auf die Religion, auf die Religion stütze sich die Sittlichkeit und auf die Sittlichkeit wiederum stützten sich „Unterwürfigkeit, Vertrauen, Gehorsam gegen den Landesfürsten“, argumentierten zwei von ihm in Auftrag gegebene Gutachten, daß es höchste Zeit sei, die Verluste, die die katholische Kirche seit 1803 überall erlitten habe, rückgängig zu machen, zumal sich der geschwächte kirchliche Einfluß auf die Sitten (in den katholischen Bevölkerungsteilen) bereits bemerkbar

³⁰ Lutz, Zwischen Habsburg (wie Anm. 4) 42–56.

mache und die „Anarchie in Deutschlands katholischem Kirchenwesen“ gefährlich werden könne. Da jedoch die isolierten Versuche einzelner Staaten, das Kirchenwesen auf ihrem Gebiet zu konsolidieren, wenig erfolgversprechend seien und, wie klar zutage liege, das Bayerische Konkordat die gegenseitigen Ansprüche von Staat und Kirche nicht in Einklang zu bringen vermocht habe, gelte es auch im Interesse aller Souveräne, die darniederliegende deutsche Kirche gegen Rom zu schützen, weshalb man gemeinsame Verhandlungen mit Rom zur Reorganisation der Kirche Deutschlands anstreben solle. Doch der Vermittlungsvorstoß Metternichs ging ins Leere; denn Consalvi betrachtete – wie er den österreichischen Staatskanzler wissen ließ – die Verhandlungen mit den vereinten protestantischen Staaten keineswegs als gescheitert, er erwartete vielmehr deren Wiederaufnahme, und zudem dachte er nicht daran, sich die Verhandlungsführung, sei es mit den Südweststaaten, mit Preußen oder Hannover, entwinden zu lassen (S. 420–425).

Zumindest in Württemberg hatte man von diesem Metternichschen „Intermezzo“ keine Kenntnis. In Stuttgart wuchs die Besorgnis, Baden plane seinen Rückzug aus dem „Frankfurter System“ und ziehe Hessen-Darmstadt mit; denn zum einen kursierten bereits Gerüchte über die kurz bevorstehende Errichtung eines badischen Landesbistums mit Bischofssitz in Freiburg im Breisgau, ja man hatte geheime Informationen über eine (angeblich bevorstehende) erneute Abordnung des Freiherrn von Türkheim nach Rom zu entsprechenden Sonderverhandlungen, und zum andern strebte der hessen-darmstädtische Bevollmächtigte auf den Frankfurter Konferenzen Karl Joseph Wreden (1761–1829), „eine der schillerndsten Figuren in Frankfurt“ (S. 704), mit allen Mitteln nach der Mainzer Kathedra, die seit dem Tod Bischofs Colmars († 1818) vakant war. Tatsächlich hatte Türkheim auf seiner Rückreise von Rom den Münchener Nuntius Francesco di Serra-Cassano besucht und ihm – nach dessen Bericht – erklärt, daß Schmitz-Grollenburg keineswegs die Meinungen der Regierungen von Baden und Hessen-Darmstadt vertreten habe und er, Türkheim, die Großherzöge von Baden und Hessen-Darmstadt zu Sonderabkommen mit Rom bewegen wolle, wobei er sich nicht ohne Stolz der Worte Pius' VII. bei seiner Abschiedsaudienz erinnert habe, nämlich „daß es viel wünschenswerter sei, es mit einem grad sinnigen Protestanten zu tun zu haben, als mit einem schlechten Katholiken“ (S. 437). Aber Baden blieb schließlich doch „im Verein“. Indes fiel für Baden, ehe die Frankfurter Konferenzen wieder aufgenommen wurden, durch Vermittlung Metternichs eine gewichtige Entscheidung: Der Papst willfahrte im März 1820 dem großherzoglichen Wunsch, das geplante Landesbistum statt nach Rastatt nach Freiburg (mit seinem als Kathedrale sich anbietenden repräsentativen gotischen Münster) zu verlegen, und im Zusammenhang damit scheint auch die definitive *Unterdrückung* des Bistums Konstanz (dezidiert nicht – wie etwa im Falle Freising bei der Errichtung des Metropolitansitzes in München – eine *Translation* des Bischofssitzes Konstanz nach Freiburg) und mit ihr die Eliminierung Wessensbergs nicht nur als Bischofskandidaten, sondern auch hinsichtlich eines Rechtsanspruchs, als Konstanzer Domkapitular in das Domkapitel eines Nachfolgebistums übernommen zu werden, beschlossene Sache gewesen zu sein (S. 438). Der badische Großherzog Ludwig I. verstand es jedenfalls vorzüglich, sich in Rom zur Durchsetzung seiner noch geheimen, auf die erzbischöfliche Kathedra gerichteten Kirchenpläne „angenehm“ zu machen.

So konnte endlich mit Verzögerung die zweite Runde der Frankfurter Konferenzen ihren Anfang nehmen. Sie dauerte von März 1820 bis Januar 1821 und hatte

die Behandlung aller Fragen zum Gegenstand, die mit einer Annahme des päpstlich angebotenen Provisoriums und einer Fortsetzung der römischen Verhandlungen zusammenhängen: die Zirkumskription und Dotation der Bistümer, die Wahl der Bischöfe und Ernennung der Domherren, die Einrichtung von Priesterseminarien und die Bildung einer Kirchenprovinz. Man einigte sich darauf, das päpstliche Angebot anzunehmen, jedoch bei künftigen Verhandlungen mit Rom „stets alle Ausdrücke ..., welche eine provisorische Errichtung andeuten“, zu vermeiden, von allen Fragen bezüglich der Rechte des Staates und der Kirche, der Gewalt des Papstes und der Bischöfe zu abstrahieren, nach Vollzug des Provisoriums unter Mitwirkung Roms dieses als „selbständige und bleibende Verfassung“ der katholischen Kirche der vereinten Staaten zu betrachten und sodann, wie in Österreich und Frankreich geschehen, „in organischen Bestimmungen das Staats- und Kirchenrechtliche“ gemäß den Grundsätzen von *Deklaration* und *Grundbestimmungen* „festzustellen“ (S. 443 f.).

Die Anfertigung der Zirkumskriptionsformulare zuhanden der Kurie mit genauen Angaben über die alten und neuerrichteten Pfarreien, die zu einem neuen Bistum zusammengefaßt werden sollten (einschließlich der Stadt Frankfurt und der kleinen Fürstentümer Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen, Gotha, Hildburghausen und Altenburg, die sich einem der Bistümer anschließen wollten), bereitete zum Teil erhebliche Probleme und beanspruchte geraume Zeit, ebenso die von den Staaten auszufertigenden Dotationsinstrumente. In Baden kam es in diesem Zusammenhang nochmals zu einer heftigen Debatte über die vom Papst verlangte Suppression des zwölfhundertjährigen Bistums Konstanz. Vor allem der geistliche Regierungsrat Philipp Joseph Brunner (1785–1829) widersetzte sich vehement einer Suppression, die er „einen ultramontanistischen Gewaltstreich“ nannte. Er bestand auf einer bloßen Translation und warf der Kurie, die „sonst so fest und steif *auf dem Alten* besteht“, vor, sich lieber in Widersprüche zu verstricken, als ihren Haß gegen den Bistumsverweser Wessenberg zu zügeln. Sie glaubé, „fein und schlimm wie sie sonst immer ist, seine nichtbegründeten Ansprüche auf das Bistum Konstanz und die päpstliche Bestätigung – zu *umgehen*, wenn das Bistum selbst mitsamt seinem Nachfolger *kurzweg*, durch einen Federstrich – *unterdrückt* würde!“ (S. 452). Ähnlich scharf urteilte auch Koch (S. 448), freilich vergeblich, denn die Würfel waren längst gefallen. Auch über die Art der Bestellung der Bischöfe differierten die Ansichten beträchtlich. Da eine landesherrliche Ernennung, die aber Koch mit historischen Gründen prinzipiell verteidigen zu können glaubte, in Rom nicht durchzusetzen war, blieb, allen Beteiligten einsichtig, als einzige Alternative, um „der deutschen Kirche“ möglichst „Unabhängigkeit vom Kurieneinfluß“ zu wahren, nur die Bischofswahl. So einigte man sich in Frankfurt darauf, für die Erstbestellung der Bischöfe von den Dekanen Dreivorschläge einreichen zu lassen, aus denen der jeweilige Kirchenrat nach Überprüfung seinem Fürsten, ohne dessen freie Entscheidung zu beschränken, einen geeigneten Kandidaten benennen solle; der vom Landesherrn frei Designierte müsse unter absolutem Stillschweigen die in Frankfurt vereinbarten *Grundsätze* anerkennen und darüber eine schriftliche Erklärung abgeben; sodann solle er dem Papst, jedoch ohne dabei die Abstimmung der Dekane zu erwähnen, zur Bestätigung vorgeschlagen werden (S. 458). Für die Erstbesetzung der Domkapitel sollte das Ernennungsrecht entgegen der *Deklaration* den neuen Bischöfen übertragen werden, jedoch in der Weise, daß die Institutionierung der neuen Domkapitulare – zur

Verhütung eventueller „Mißgriffe“ – anlässlich der Verpflichtung der Bischöfe auf die *Grundsätze* erfolgen sollte. In der Seminarfrage bestand zumindest darüber Einvernehmen, daß die Bistümer hier kooperieren können müßten. Im übrigen wurde die Frage des Modus der nachfolgenden Bischofs- und Domherrenbestellung aufgeschoben. Da aber nun *Grundbestimmungen* und *Deklaration* der veränderten Situation, namentlich im Hinblick auf das Provisorium, nicht mehr ganz entsprachen, ging man auch an den Entwurf eines „Organischen Staatsgesetzes“; dieses sollte gleichsam aus zwei Teilen bestehen: aus dem eigentlichen Staatskirchengesetz, der *Kirchenpragmatik*, welche die für eine Veröffentlichung geeigneten Artikel enthalten und für alle Katholiken geistlichen und weltlichen Standes bindende Rechtskraft besitzen sollte³¹, und aus dem *Foundationsinstrument* mit den nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Artikeln. Auch die *Kirchenpragmatik* sollte erst nach der Bestätigung der ersten Bischöfe bekanntgemacht und zum Staatsgesetz erhoben werden.

Am schwierigsten gestaltete sich das Problem der Lokalisierung der erzbischöflichen Kathedra, das allein zehn Konferenzen beschäftigte (S. 442). Zur Disposition standen eigentlich nur Württemberg und Baden, d.h. Rottenburg und Freiburg, da das von Rom (angeblich aus Gründen seiner tausendjährigen Tradition) bevorzugte Mainz aus den schon genannten Ursachen dafür nicht in Frage kam – was Wreden, den Bevollmächtigten Hessen-Darmstadts, gleichwohl nicht hinderte, für Mainz zu kämpfen, vor allem eben, weil er diese Kathedra selber zu erringen hoffte. In dem Für und Wider der Argumente wie in den zwischenstaatlichen Fühlungen spielten staatliche und sehr persönliche Ambitionen – wie der Vf. über viele Seiten hin darlegt – eine erhebliche Rolle (S. 471–501). Den Metropolitane im eigenen Land zu haben und auf seine Wahl bestimmenden Einfluß ausüben zu können, war in mehrfacher Hinsicht „attraktiv“: Dessen Rechte würden sich über viele Staaten Deutschlands, näherhin über rund zwei Millionen Katholiken, erstrecken; er würde in gewissen Fällen die Stelle des Papstes vertreten, mit Appellationen und Rekursen befaßt werden, was nicht geringen Geldzufluß aus dem Ausland mitbrächte, während man selber lediglich für einen Agenten in Rom sorgen müßte. Der Gewinn sei jedenfalls „Einfluß, politische Konsideration und Geld“ – so beispielsweise das Hauptargument des Karlsruher Hofes, der deshalb und wegen der größeren Katholikenzahl im eigenen Land (200'000 Katholiken mehr als in Württemberg) für Baden „das erste Recht auf den Erzbischof“ reklamierte (S. 479), obwohl man zuvor für Württemberg gestimmt hatte. Daß an diesem Streitpunkt der „Verein“ nicht zerbrach, war letztlich dem Stuttgarter Hof zu verdanken, der schließlich unter gewissen Vorbedingungen (u.a. verbindliche Annahme der *Kirchenpragmatik* durch alle beteiligten Staaten und Wahl des Erzbischofs in vertraulichem Einvernehmen mit den übrigen Regierungen) Baden den Vortritt überließ, auch um den unsicheren Partner Baden, den man zu Beginn der zweiten Konferenzrunde gezwungen hatte, im Protokoll seine Treue zu den Frankfurter Grundsätzen zu erklären (S. 444), fester in den „Verein“ einzubinden. Die Entscheidung Stuttgarts bewog endlich auch den Großherzog von Hessen-Darmstadt, schweren Herzens „für die Eintracht der Staaten das[selbe] Opfer zu bringen“ und von Mainz als Metropolitansitz Abstand zu nehmen. Eine offene

³¹ Gemeinsame Grundsätze des Staatskirchenrechts (*Kirchenpragmatik*), 14. Juni 1820. Huber-Huber, Staat und Kirche I (wie Anm. 11) 258–264.

Frage war allerdings – jedenfalls für Württemberg – die „Causa Wessenberg“, die Baden früher – wie man feststellte – zur Sache des Deutschen Bundes habe erheben wollen, jetzt aber, da man das Erzbistum begehre, mit keinem Wort erwähnt wissen wolle. Entweder wolle das badische Gouvernement den Konstanzer Bistumsverweser, „der Händel mit den Obskuranten und Römlingen im eigenen Lande müde“, fallenlassen – so rätselte man – oder trotz der Streitigkeiten zum Erzbischof machen. Für letzteren Fall verlangte Wangenheim in Absprache mit Schmitz-Grollenburg und Koch eine Klärung darüber, „ob und in wie weit die vereinten Regierungen die Wessenbergische Sache als eine deutsche Kirchensache zur Wahrung der deutschen Kirchenrechte und Freiheiten und ihrer eigenen Souveränitätsrechte zu der ihrigen machen wollen und können“ (S. 488–490).

Die auf den 16./26. März 1821 datierte (vom württembergischen und vom badischen Außenminister unterzeichnete) Note auf Consalvis Anerbieten eines Provisoriums ging per Kurier an den württembergischen Geschäftsträger Kölle in Rom mit dem Auftrag ab, diese persönlich dem Kardinalstaatssekretär zu überreichen und eine umgehende Antwort zu verlangen. Der Kurier war noch auf dem Weg, als Schmitz-Grollenburg vom Münchener Nuntius, der über die geheimen Frankfurter Verhandlungen offenbar „sehr genau“ unterrichtet war, vertraulich und angeblich ohne höhere Weisung darauf hingewiesen wurde, daß die geplante Organisation der Domkapitel in einigen Diözesen, zumal in Nassau (Limburg), von Rom beanstandet werde. Natürlich durchschauten Consalvi und sein mit der Begutachtung der Depesche betrauter Mitarbeiter Monsignore Raffale Mazio, daß die vereinten Staaten, indem sie jede Stellungnahme zur päpstlichen *Esposizione* umgingen, an ihrer *Deklaration* festhielten und nach Errichtung der Diözesen und Bestellung der ersten Bischöfe die innere Bistumsorganisation nach eigenem Gutdünken, ohne Rücksicht auf die römischen Einwände, durchführen würden. Doch die Kurie hatte sich durch das Angebot des Provisoriums vor einer Einigung in den Grundsatzfragen selber in Zugzwang gebracht; andererseits hatte sie sich – wie Mazios internem Gutachten zu entnehmen ist – ganz bewußt lediglich über die Erstbestellung der Bischöfe näher geäußert, um sich nachfolgend die Option für die päpstliche Bischofsernennung „wie bei anderen protestantischen Fürsten“ offenzuhalten (S. 504). Der „jede andere Rücksicht“ überwiegende „Haß“ gegen das Konstanzer Domkapitel, den Kölle bei seinen Unterredungen mit Mazio bemerkte, läßt aber wohl auch darauf schließen, daß der Kurie vordringlichste Absicht die Zerschlagung des Bistums Konstanz war, um Wessenberg endgültig kaltzustellen. Man zog sogar – höchst ungewöhnlich – Kölle bei der Abfassung der Bulle hinzu und ließ ihn die Vorzüge der einzelnen Bischofsitze beschreiben (S. 505). Am 22. August konnte Kölle endlich die auf den 16. August 1821 datierte Zirkumskriptionsbulle *Provida solersque* mit-samt der Antwort Consalvis auf die Note der südwestdeutschen Höfe vom 16./26. März 1821 nach Stuttgart schicken. Betonte Consalvi in seinem wenig freundlichen Schreiben, daß die Zirkumskription der neuen Bistümer nur ein erster Schritt sei, dem die Ausräumung aller in der *Esposizione* genannten Differenzpunkte folgen müsse, damit in einer weiteren Bulle päpstlicherseits das Notwendige verfügt werden könne, so fiel der Wortlaut der Bulle beim Passus über die Aufhebung des alten Bistums Konstanz in einen geradezu leidenschaftlichen Ton: „Nach einvernommenem Rate einiger Unserer ehrwürdigen Brüder, Cardinäle der heiligen Römischen Kirche, unterdrücken, zernichten und vertilgen Wir daher mit sicherer Erkenntniß und reifer Überlegung und kraft der Fülle der apostolischen Gewalt den Titel, den

Namen, die Natur, das Wesen und den ganzen gegenwärtigen Bestand der erledigten bischöflichen Kirche zu Constanza ...“³².

Allenthalben herrschte erst einmal Freude oder doch Genugtuung über den Erlaß der Bulle, deren Schlußklausel – nämlich: wer sich herausnehme, diese päpstliche Anordnung und Willensäußerung zu „entkräften oder freventlich dagegen [zu] handeln ... der wisse, daß er sich die Ungnade des allmächtigen Gottes und seiner heiligen Apostel Petrus und Paulus zuziehen werde“ – wohl kaum sehr ernst genommen wurde. Entscheidend war, daß die Bulle sich nicht auf die Umschreibung der neuen Bistümer beschränkte, sondern durch die päpstlich verfügte Auflösung aller alten Diözesanbände „alles Definitive“ enthielt. Auch war mit dem Vollzug der Bulle (vor allem mit den längst nicht geklärten Bistumsdotationen) nicht ein Nuntius, sondern ein inländischer Geistlicher, nämlich Titularbischof Keller, betraut. Die Ansichten über die Art und Weise der Annahme und Sanktion der Bulle gingen allerdings auseinander; denn sie enthielt auch für die Staaten inakzeptable Bestimmungen wie beispielsweise die Verpflichtung der neuen Domkapitel (wie ehemals) zum Chordienst, die Forderung tridentinischer (Knaben-)Seminarier „pro cleri educatione et institutione“ für jedes Bistum, das vom Papst verlangte doppelte Mitwirkungsrecht bei der Bischofswahl, nämlich die päpstliche Anordnung des Inquisitionsprozesses und die Bestellung der Bischöfe kraft apostolischer Autorität sowie die Taxierung der Bistümer „in den Büchern der apostolischen Kammer“, die einer den Bestimmungen des Konzils von Basel widerstreitenden „wahren Besteuerung“ („Simonie“) gleichkomme. Eine rechtsgültige Publikation und einschränkende Sanktionierung der Bulle (nach dem Vorbild Preußens oder Frankreichs) glaubte man jedoch vor der Verifikation der Zirkumskriptionen und Dotationen, der „Wahl“ der Bischöfe und deren päpstlicher Bestätigung besser nicht vorzunehmen, um den Vollzug der Bulle nicht zu gefährden. Überhaupt war man der Meinung, daß man eine Bulle gar nicht verlangt habe; eine Note Consalvis mit der Mitteilung, der Papst billige die Einrichtung der Diözesen – die nach der Lehre der deutschen aufgeklärten Kanonisten ohnehin Sache der Landesherren sei –, hätte genügt. So ließ man die Bulle übersetzen, beschloß jedoch, sie erst nach der päpstlichen Bestätigung der Bischöfe in Druck zu geben. Des weiteren befaßte man sich mit Taxen, Palliengeldern, Kanzleigebühren und Geschenken an das Staatssekretariat; zwar lehnte man dies alles rigoros ab, aber für die erste Besetzung der Bistümer würde man derlei Abgaben nicht umgehen können. Man beriet über Rang, Titel, Kleidung, Siegel und Courtoisie der Bischöfe und Domkapitel, wollte dem Erzbischof und den Bischöfen den Titel „Exzellenz“ zugestehen, ihnen aber die Selbstbezeichnung „Wir, von Gottes Gnaden ...“ und vor allem „apostolicae sedis gratia“ verbieten, letzteres mit dem Argument, daß der Episkopat „juris divini“ sei und von keiner höheren Kirchengewalt

³² „Auditur igitur consilio nonnullorum venerabilium Fratrum Nostrorum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium ex certa scientia, ac matura deliberatione Nostris, deque Apostolicae potestatis plenitudine, suppressimus, annullamus, et extinguimus titulum, denominationem, naturam, et essentiam, totumque praesentem statum vacantium tam Episcopalis Ecclesiae Constantiensis, quam Praepositurae vere nullius Sti. Viti Elvacensis [Propstei Ellwangen] una cum suis Capitulis, ad effectum libere procedendi ad infra dicendas novas Ecclesiarum erectiones, ac Dioecesium circumscriptiones, ...“ Bulle „Provida solersque“, Rom, 16. August 1821. Mercati, Raccolta I (wie Anm. 7) 667–676, hier 667 f.; Huber-Huber, Staat und Kirche I (wie Anm. 11) 246–257, hier 247.

walt ausgehe (S. 525 f.). Auch beschloß man, die *Kirchenpragmatik* erneut zu überarbeiten, das Innere der Kirchenverfassung betreffende und deshalb besonders „anstößige“ Punkte herauszunehmen und in das geheime *Foundationsinstrument* zu übertragen sowie der *Pragmatik* für die Veröffentlichung den Titel „Landesherrliche Verordnung“ zu geben. Am 8. Februar 1822 konnte endlich, in der 60. Zusammenkunft, von den Bevollmächtigten der vereinten Staaten der Staatsvertrag mit der *Pragmatik* als integrierendem Bestandteil feierlich unterzeichnet werden. Die Antwort an Consalvi mit dem Dank für die Bewilligung aller Anträge faßte man so allgemein, daß dies in Rom nicht etwa als eine „Acceptation der Bulle“ angesehen werden konnte.

Mit der Unterzeichnung des Staatsvertrags glaubte man zu einem prinzipiellen Verhandlungsabschluß gelangt zu sein. Doch dann verzögerte sich, vor allem verursacht durch Kurhessen, die Ratifikation des Staatsvertrags durch die einzelnen Regierungen. Es gab Komplikationen bei der Exekution der Bulle, die päpstlicherseits zwar Titularbischof Keller übertragen war, aber durch beigeordnete landesherrliche Kommissäre zur Wahrung der Souveränitätsrechte „überwacht“ wurde. Wiederum bildete insbesondere Kurhessen das Hemmnis. Erst als Anfang Januar 1823 Kurhessen den Staatsvertrag ratifizierte, schien der Weg für die Designation und Bestätigung der Bischöfe frei zu sein. Auf die Rottenburger Kathedra drängte Keller und buhlte förmlich um die Gunst des Königs und der Römischen Kurie (S. 541–544). In Baden rechneten sich die Gegner Wessenbergs Chancen aus, darunter auch Männer, die zuvor auf seiten Wessenbergs gestanden hatten, aber dann zur ultramontanen Partei übergelaufen waren (S. 544–553). Auch in den anderen Staaten suchten sich „Kandidaten“ der Obrigkeit zu empfehlen und entsprechend zu „richten“ (S. 553 f.).

In Württemberg, wo bereits vor Abschluß des Staatsvertrags die „Bischofswahl“ eingeleitet worden war (am 20. Januar 1822), plädierte Generalvikariatsrat Jauermann zuhanden des Innenministeriums geradezu programmatisch für einen Kandidaten, der „wissenschaftliche Bildung, ja selbst Gelehrsamkeit besitzen ... eine freie Ansicht des Lebens, der Verhältnisse der Kirche, des Staates, jedes in sich und dann wieder in ihrer engen Verbindung, der Bedürfnisse der Zeit gewonnen haben“ müsse; „selbst fromm und religiös“, müsse er „Sinn und Liebe zur wahren Religiosität ernstlich und ohne alle Bigotterie und mystische Schwärmerei verbreiten wollen; ... daher auch Kraft und Mut haben, Verfechter für die erkannte Wahrheit und das wirklich Gute zu sein, und [dürfe] sich nicht durch Verwirrung in den eigenen Begriffen, durch stete Rücksichten, besondere Absichten, Leidenschaftlichkeit, immerwährendes Schwanken hin und her treiben lassen“. Der Anlauf zu jenem Ziel sei schon oft genommen worden, „aber fruchtlos scheiterten der Fürstenverein, die hundert Beschwerden der Fürsten gegen die römische Curia, die Versammlung zu Pistoja, der Emser Kongreß usw., weil es an Männern gebrach, kräftig und zugleich gemäßigt und mit Umsicht die gute Sache durchzukämpfen“. Nun aber sei der Weg „zum herrlichen Ziele ... gebahnt, wie noch nie. Werden wir aber nicht Bischöfe und Vorsteher der Kirche bekommen, welche klar und hell dieses Ziel kennen, und zwar mäßig, aber doch kräftig darauf losschreiten, so wird bald der herrliche Bau erschüttert werden, und er wird zwar schön zum Anschauen, wie die Pyramiden Ägyptens mit Mumien bevölkert, dastehen, oder er wird wohl gar nur ein Abriß auf dem Papier bleiben.“ Es bedürfe „mit Geist und Kraft“ ausgerüsteter Männer, um diesen Bau „erst ins Leben [zu] führen“ und die „überall wieder“ herbeidrängenden

„Milizen des Bigottismus, des Fanatismus usw.“ abzuwehren. Für Jaumann waren diesen Anforderungen an den ersten Rottenburger Bischof insbesondere der Konstanzer Bistumsverweser Wessenberg, für dessen römische Bestätigung er immer noch gute Chancen erkennen zu können glaubte, und an zweiter Stelle der Tübinger Dogmatiker (und Begründer der katholischen „Tübinger Schule“) Johann Sebastian Drey (1777–1853) gewachsen: Würde Wessenberg als Bischof durchgesetzt, so würde sich Deutschland „die Schmach“ erspart haben, „den würdigsten Mann verworfen zu sehen“ (S. 556 f.). Das Ergebnis der Dreivorschläge der Mitglieder des Rottenburger Generalvikariats und der Dekane erbrachte freilich eine ganze Palette möglicher Kandidaten, an erster Stelle Generalvikar Keller mit 28 Voten, Wessenberg mit 6 Voten, Drey lediglich mit 3 Voten. Im Innenministerium entschied man sich, da man Keller den Anforderungen nicht für gewachsen hielt und zudem Sorge trug, daß sein Gewissen von Rom aus geängstigt werden könnte, mit königlichem Einverständnis für Wessenberg, der sich aber vorab der römischen Zustimmung versichern sollte (S. 557–561). Bei der „Erzbischofswahl“ in Baden fielen dagegen die weitaus meisten Voten (66) auf Wessenberg, gefolgt von Burg (56); der von der Regierung favorisierte Freiburger Moralthologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) erreichte 26 Voten. Die offensichtlich große Anhängerschaft Wessenbergs im Klerus brachte die Regierung, die Wessenberg ablehnte und sich diesbezüglich im geheimen auch bereits gegenüber Rom verpflichtet hatte, in ein erhebliches Dilemma. Man beschloß, Wessenberg zum „freiwilligen“ Verzicht auffordern zu lassen. Die delikate Mission übernahm schließlich Burg. Am 20. März 1822 verfaßte Wessenberg eine Erklärung, die aber keinen Verzicht, sondern eine indirekte Annahme der Wahl als eines ihn verpflichtenden Vertrauensbeweises des Klerus beinhaltete. Durch neue Verhandlungen – meinte Wessenberg – sei auch ein Ausgleich mit Rom durchaus möglich; doch versicherte er, daß ihm „kein persönliches Opfer zu kostbar seyn könne“, um dem „wahr[e] Interesse der vaterländischen Kirche“ zu dienen (S. 567)³³. Wessenberg hoffte, durch sein Festhalten an der „Wahl“ für Freiburg wenigstens die Bestätigung als Bischof von Rottenburg erlangen zu können. Der Großherzog von Baden ging indes über Wessenbergs Erklärung hinweg und designierte für die Freiburger erzbischöfliche Kathedra Wanker. Burg aber trieb jetzt mit Wessenberg ein unehrliches Spiel: Er ließ, um dessen Chancen in Stuttgart zu vereiteln, über den Freiburger Münsterpfarrer Bernhard Boll (1756–1836), einen Exzisterzienser, Pius VII. wissen, daß sich der Großherzog entsprechend den römischen Wünschen gegen Wessenberg entschieden habe, aber dessen Designation in Württemberg befürchte, was für die junge Kirchenprovinz eine unerträgliche Belastung sein würde (24. April 1822). Voll des Lobes dankte daraufhin der Papst dem Großherzog für seine entschiedene Haltung gegenüber den „machinationes“ der Anhänger Wessenbergs, dessen Bestätigung als Bischof von Rottenburg ausgeschlossen sei (19. Juni 1822).

Gleichwohl hatte Württemberg inzwischen nichts unversucht gelassen, um Wessenbergs Designation für Rottenburg in Rom durchzusetzen, und Wessenberg selber hatte in einem Schreiben an Consalvi seine Bereitschaft erklärt, offen zu widerrufen, falls er je einen als irrig verurteilten Satz gelehrt habe (14. April 1822). Consalvi aber fand in dieses Schreiben – wie er Kölle sagte – „jansenistische Redensarten eingeflossen“ und bekräftigte, daß er für Wessenberg nichts tun könne: Der Papst werde we-

³³ Siehe hierzu auch: Bischof, Das Ende (wie Anm. 18) 518–536.

gen „jener Irrlehre des Generalvikars“ nicht nachgeben. Dabei blieb es: Man verzieß Wessenberg in Rom (außer dem „eigenmächtigen“ Abschluß der „Übereinkunft in geistlichen Dingen“ mit dem Kanton Luzern) nicht, daß er sich 1817 geweigert hatte, die Verweserschaft des Bistums Konstanz in die Hände des Papstes niederzulegen und bürdete ihm folglich auch die ganze Schuld am Mißerfolg seines damaligen Rechtfertigungsversuchs auf (S. 565–578): Für Rom galt Wessenberg als Häretiker. Nun designierte der König von Württemberg Drey, der sich zwar mit den Grundsätzen der Kirchenverfassung einverstanden erklärte, aber wegen der bekannten Unzufriedenheit der Römischen Kurie mit der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät und der „ihm nicht unbekannt gebliebene[n] Verketzerung“ einer seiner Schriften nur sehr zögernd dem königlichen Wunsch beugte. Für Mainz wurde, wie erwartet, Wreden designiert, der indes wegen seiner Verpflichtung auf die *Kirchenpragmatik* und das *Foundationsinstrument* Bedenken hatte und eine Liste von „Dubia“ vorlegte. Für Fulda fand man nach mehreren Absagen endlich im Kasseler Kanonikus und Pfarrer Johann Adam Rieger einen designationswilligen Kandidaten. Und für Limburg fiel das Los auf den Pfarrer Jakob Brand in Weißenkirchen, einen Berater der Nassauer Regierung in Schulanlagen (S. 584–596).

Als man Mitte März 1823 eben die offizielle Note mit der Liste der fünf landesherrlich designierten Bischofskandidaten ausfertigte in der Meinung, damit die Kurie vor vollendete Tatsachen stellen zu können, traf ein Schreiben Consalvis (27. Februar 1823) ein, in dem dieser scharf den Vollzug der Bulle *Provida solersque* monierte, den Regierungen vorwarf, mit ihrer Art der „Bischofswahl“ gegen das Gebot des Papstes zu verstoßen und namentlich die Verpflichtung der Designierten auf eine bis dato unbekannte *Kirchenpragmatik* als absolut unannehmbar und mit den Prinzipien der katholischen Kirche unvereinbar zurückwies. Dem Schreiben war eine Liste mit den Namen von 14 dem Hl. Stuhl genehmen Kandidaten beigefügt, mit denen der Papst – so Consalvi – sein Versprechen einlöse, im Einvernehmen mit den Fürsten die Kirchen Deutschlands mit Bischöfen zu versorgen. Es handelte sich samt und sonders um extrem ultramontan gesinnte Geistliche, die sich zum Teil auch als Denunzianten zuhänden der Kurie betätigt hatten (S. 602 f). Consalvi zeigte sich nicht nur erneut über die Frankfurter Verhandlungen genau informiert, sondern besaß auch bereits die als streng geheim gehütete *Kirchenpragmatik* samt *Foundationsinstrument*, und zwar dank der Indiskretion eines der Fuldaer Kandidaten, die abgesagt hatten: des Fuldaer Generalvikars Bonifaz Freiherrn von Kempf zu Angreth (1773–1853), eines ehemaligen Germanikers, im Verbund mit dem „ultramontanen“ Fuldaer Regierungspräsidenten Wilhelm August von Meyerfeld (1759–1838). Die *Kirchenpragmatik* gelangte zum Entsetzen der Regierungen nun auch an die Öffentlichkeit und wurde in diversen Blättern hochgespielt. Geradezu katastrophal aber war der Tatbestand der faktischen Ablehnung der fürstlichen Bischofskandidaten durch Rom, ehe man dort überhaupt um deren Bestätigung nachgesucht hatte. Als Informanten der Kurie, die sich ein „Verdienst“ daraus gemacht hatten, die allenfalls gemäßigt „staatskirchlich“ gesinnten fünf Bischofskandidaten zu diskreditieren, kann der Vf. neben den bereits bekannten Namen auf Grund der römischen Akten eine Reihe weiterer Denunzianten namhaft machen, die zum Teil dem Umfeld der bayerischen „Konföderierten“ angehörten. Das „Netz“ der Denunzianten war weitgespannt (S. 604–614).

Trotz aller Verwirrung, die das Schreiben Consalvis gestiftet hatte, schickte man die Note mit den Namen der fünf designierten Bischofskandidaten und der Bitte um

deren päpstliche Konfirmation nach Rom und ließ sie durch Kölle offiziell dem Kardinalstaatssekretär überreichen, erst danach, wenige Tage später, auch eine zweite Note mit der Antwort auf Consalvis brüskierendes Schreiben vom 27. Februar; bei dieser Gelegenheit wies Kölle die römischen Vorwürfe und die unter dem Einfluß übler Denunzianten entstandene päpstliche Vorschlagsliste scharf zurück. Aber zu diesem Zeitpunkt zeichnete sich bereits das Ende der gemeinsamen Kirchenpolitik der vereinten Staaten ab, als nämlich die badische Regierung im geheimen danach trachtete, mit Hilfe Österreichs die Installierung ihres Kandidaten Wanker als Erzbischof von Freiburg dennoch durchzusetzen, und damit gegen das „Frankfurter System“ verstieß. Angesichts dieser veränderten Situation konnte Consalvi ohne weitere Gefahr die nunmehr offiziell vorgeschlagenen Bischofskandidaten definitiv ablehnen. Am 13. Juni 1823 übergab er Kölle eine entsprechende Note. Wieder verwies er zur Begründung auf den Nichtvollzug der Bulle *Provida solersque*; den Fürsten warf er vor, sich statt einer Verständigung mit dem Papst über die Kandidaten ein Nominationsrecht angemaßt zu haben und dem Papst lediglich noch ein Bestätigungsrecht zuzubilligen; ein landesherrliches Ernennungsrecht aber müsse Rom ablehnen; im übrigen reiche bereits die Verpflichtung der Designierten auf die *Kirchenpragmatik* mit ihren mehrfach verurteilten Grundsätzen aus, um sie als Bischöfe zurückzuweisen – und Consalvi legte seiner Note pikanterweise eine Abschrift der *Kirchenpragmatik* bei (S. 632).

Ehe sich die Regierungen der vereinten Staaten noch über weitere Schritte schlüssig werden konnten, starb am 20. August 1823 Pius VII. Consalvi, seit Monaten schwerkrank, folgte ihm wenig später (24. Januar 1824). Mit beider Tod ging eine Ära zu Ende, es endeten aber auch die eigentlichen „Frankfurter Konferenzen“. Mit dem Nachfolger Pius' VII., Annibale della Genga, der sich Leo XII. (1823–1829) nannte, und seinem Staatssekretär, dem neunundsiebzehnjährigen Kardinal Giulio Maria della Somaglia, setzten sich in der Kurie endgültig die *Zelanti* durch. Ein „harter Kurs“ war zu erwarten; die Staaten aber vermochten sich auf keinen gemeinsamen Verhandlungsweg mehr zu einigen. Baden verfolgte seine eigenen Ziele, nach dem Tod Wankers (1824) mit dem neuen Erzbischofskandidaten Bernhard Boll. Die Verhandlungen der anderen Staaten schleppten sich hin, bis die Kurie 1825 ein – von Burg angestoßenes – Ultimatum stellte. Unter massivem Druck Badens stimmten schließlich die Staaten auf der Basis dieses Ultimatums einer Lösung zu, die in der Ergänzungsbulle *Ad Dominici gregis custodiam* vom 11. April 1827 mit der Regelung der künftigen Bischofswahlen (kanonische Wahl durch das jeweilige Domkapitel nach Vorlage einer Kandidatenliste, von der der jeweilige Landesherr ihm minder genehme Kandidaten streichen konnte) und der Bewerkestellung des Informativprozesses (durch einen vom Papst zu bestellenden Bischof der Kirchenprovinz oder einen „in Würde stehenden Geistlichen der betreffenden Diözese“) ihren Niederschlag fand³⁴, nochmals ergänzt durch das Breve *Re sacra* vom 28. Mai 1827, das die Domkapitel von vornherein zum Verzicht auf minder genehme Bischofskandidaten verpflichtete³⁵. Nach und nach wurden nun auch die Designierten Boll für Freiburg, Brand für Limburg und Rieger für Fulda konfirmiert; Drey

³⁴ Bulle „*Ad Dominici gregis custodiam*“, Rom, 11. April 1827. Mercati, *Raccolta I* (wie Anm. 7) 700–703; Huber-Huber, *Staat und Kirche I* (wie Anm. 11) 267–271.

³⁵ Breve „*Re sacra*“, Rom, 28. Mai 1827. Mercati, *Raccolta I* (wie Anm. 7) 703; Huber-Huber, *Staat und Kirche I* (wie Anm. 11) 272 f.

und Wreden aber blieben zurückgewiesen. Für Rottenburg wurde schließlich Generalvikar Keller designiert und bestätigt; und nach Wredens Tod fiel die Mainzer Kathedra Burg zu.

Nachdem aber endlich alle Bischofsstühle besetzt waren, griffen die betroffenen Staaten auf ihre früheren Beschlüsse zurück und erließen unter dem Datum des 30. Januar 1830 eine gleichlautende „Landesherrliche Verordnung“ bezüglich der „Ausübung des oberhoheitlichen Schutz- und Aufsichts-Rechts über die katholische Landeskirche“³⁶ entsprechend den Grundsätzen der von Rom verworfenen *Kirchenpragmatik*, womit sie nach dem Vorbild der „Organischen Artikel“ Napoleons von 1801 und des Bayerischen Religionsedikts von 1818 die mit dem Hl. Stuhl getroffene Konvention einseitig „organisch“ ergänzten und so dem „Frankfurter System“ juristische Gültigkeit verliehen. Dieses von den Staaten praktizierte „oberhoheitliche Schutz- und Aufsichts-Recht“ empfanden viele als unerträgliche Knebelung der Kirche. Die Folge war massive Opposition, auch gegen Bischöfe, die dagegen nicht aufbegeherten und deshalb als „Staatsbischöfe“ beschimpft wurden, etwa in Württemberg von seiten der zweiten Generation der katholischen „Tübinger“ (Johann Adam Möhler, Carl Joseph Hefe, Johann Evangelist Kuhn), der Jung-Möhlerianer und der sogenannten „Donzdorfer Fakultät“³⁷, bis schließlich die Revolution von 1848 einen ersten „Befreiungsschlag“ einleitete. Hefe und Kuhn sahen damit ihr Kampfziel im wesentlichen erreicht und gaben sich zufrieden, nicht jedoch ihre extremen Donzdorfer Mitstreiter, die unter Führung Joseph Masts, Karl Erhard Schmögers und anderer „aufs Ganze“ gingen – und von denen sich Hefe und Kuhn alsbald „rechts“ überholt sahen. Zu welchen mystizistischen Exzessen diese „strenge-kirchlichen“ Zirkel sich hinreißen ließen, beleuchtet grell der wesentlich von Schmöger über viele Jahr hin inszenierte, weiteste Kreise ziehende Fall der „Seherin von Altötting“³⁸.

³⁶ Landesherrliche Verordnung, die Ausübung des oberhoheitlichen Schutz- und Aufsichts-Rechts über die katholische Landeskirche betreffend, 30. Januar 1830. Huber-Huber, Staat und Kirche I (wie Anm. 11) 280–284.

³⁷ Rudolf Reinhardt, Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Ders. (Hrg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (= Contubernium 16), Tübingen 1977, 1–42; Hubert Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 58), Mainz 1992; ders., Im Zeichen der „Donzdorfer Fakultät“. Staatskirchenregiment – „Liberale“ Theologie – Katholische Opposition, in: Hohenstaufen/Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen 3 (1993) 96–116; Dominik Burkard, Zeichen frommen Lebens oder Instrument der Politik? Bruderschaften, „Donzdorfer Fakultät“ und Versuche katholischer Milieubildung. Ebd. 8 (1998) 151–186.

³⁸ Zu Joseph Mast (1818–1893), dem nachmaligen Rottenburger Regens und Vertrauten des Kardinals Karl August Grafen von Reischach, und Karl Erhard Schmöger 1819–1883), dem Hofmeister des Sohnes (Otto) des Grafen Albert von Rechberg auf dessen Stammsitz zu Donzdorf und nachmaligen Provinzial der süddeutschen Redemptoristen (in Altötting), sowie zum unglaublichen Szenario um die „Seherin von Altötting“ Louise Beck siehe die aufschlußreiche Darstellung: Otto Weiß, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (= Münchener Theologische Studien I: Historische Abt. 22), St. Ottilien 1983, bes.

Im zweiten Teil: „Epilog“ (S. 637–744) reflektiert der Vf. „einzelne Entwicklungslinien, handelnde Personen, Institutionen und tragende Ideen“ in diesem von ihm quellennah rekonstruierten „*jeu dramatique* ... der Verhandlungen“: nämlich das Informations- und Agitationsnetz der Römischen Kurie von der publizistischen Öffentlichkeit über mitteilungs- und kontaktfreudige Diplomaten und Politiker aller Couleurs bis zu den stets zu Diensten stehenden Denunzianten und Intriganten; ferner die Taktik und Strategie der Kurie nach der Devise „*Divide et impera!*“ zur Verhinderung einer deutschen Primatialkirche und eines Wiedererwachens gallikanischer Tendenzen im Deutschen Bund; aber auch die Taktik und Strategie der „*Stati protestanti uniti*“, die zwar von Anfang an dem römischen „*Divide et impera!*“ vorzubauen suchten (im Grunde ohne recht zu registrieren, daß man ihm mit der Ablehnung einer alle deutschen Bundesstaaten umgreifenden Kirchenverfassung bereits von vornherein erlegen war), deshalb auf eine rasche Lösung drängten und Geheimhaltung ihrer staatskirchlichen Beschlüsse (vergeblich) verordneten, aber doch im einzelnen voneinander abweichende Ziele verfolgten und so der Kurie im entscheidenden Augenblick, bei der ersten Bischofsbestellung, in die Hände spielten. Ein zweiter Punkt betrifft die hinter den angeblichen und wirklichen Maximen der Kurie einerseits und der Staaten andererseits verborgenen Ideologien: auf römischer Seite wohl kaum noch „weltliche Mitherrschaft“, aber doch der Anspruch auf kirchliche Autonomie und offensiver Ausbau des kurialen Zentralismus, denen die Staaten eine „geläuterte“ Theorie von den „*jura majestatica circa sacra*“ entgegensetzten. In diesem Spannungsverhältnis standen die Verhandlungen. Doch so gegensätzlich auch die Standpunkte waren, man mußte aufeinander zugehen: Denn der Staat war auf die Loyalität der Kirche, auf ihr Engagement für Bildung, Erziehung und Formung von Volk und Gesellschaft (Kanzel und Schule) angewiesen und die Kirche ihrerseits auf Schutz und Privilegierung durch den Staat; sie zögerte ja auch nicht, diese Vorteile als ihr verbrieftes Recht vom Staat einzufordern. Im Licht dieses gegenseitigen Aufeinanderverwiesenseins sind aber auch die „Staatskirchler“ Wessenberg, Werkmeister, Jaumann, Koch und andere zu sehen, die sich zudem allesamt vor die verantwortungsvolle Aufgabe gestellt sahen, der Kirche – ihrer Kirche – nach dem Zusammenbruch, in eine ungewisse Zukunft hinein, eine neue Gestalt geben zu müssen. Sie bildeten gewiß keine homogene Gruppe; jedoch „versuchten sie nicht“ – je auf ihre Weise, gemäßigt oder radikal – „in einer Zeit des fundamentalen Umbruchs und Wandels, den Staat zur Stabilisierung der deutschen Kirche und für innerkirchliche Reformen zu instrumentalisieren?“ (S. 701) – wobei der eher negativ besetzte Begriff „instrumentalisieren“ den Sachverhalt wohl kaum angemessen umschreibt. Für Consalvi aber waren diese katholischen Geistlichen „schlechte Katholiken“, ja im Vergleich zu ihnen „die Protestanten gülden“ (S. 703). Doch dieses Urteil richtet sich selbst; denn gerade der Einfluß dieser Theologen auf die Frankfurter Konferenzen gab deren Ergebnissen, gemessen an den Vorstellungen der Regierungen, eine gemäßigte Wendung, und ihnen, keineswegs etwa römischer Forderung, war es – nicht zuletzt – zu danken, daß die Staaten für den Priesternachwuchs, um ihn bildungsmäßig zu heben, generell gymnasiale Vorbildung und ein akademisch-theologisches Studium in der Regel an der Universität, unter

451–524, 552–671 (dazu meine Rezension in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 [1986] 449–453); Heinrich Meier, Dr. Josef Mast als Schloßkaplan in Weichselburg (Sachsen). Ein Beitrag zu seiner Biographie, in: RJKG 5 (1986) 357–364.

staatlichem Schutz und nicht im abgeschotteten Seminar, vorschrieben und so die Priesterkandidaten (ganz im Sinne der Reformtätigkeit Wessenbergs³⁹) dazu verpflichteten, neben der Einübung in die (nicht selten allzu vergängliche) Tugend der „*pietas*“ (im ebenfalls vom Staat fundierten Priesterseminar) sich für ihren künftigen Beruf mit solider theologischer „*scientia*“ zu rüsten, und zwar in der freieren geistigen Atmosphäre der Universität. Die Kurie dagegen blieb auf ihrer Forderung streng geschlossener „tridentinischer“ Anstalten – Seminar und Studium in einem – bestehen, wie sie 1843 im Eichstätter Seminar, 1851 (erneut) im Mainzer Seminar verwirklicht und 1864 in Speyer durch Einschreiten der Bayerischen Regierung verhindert wurde⁴⁰. Man erinnere sich in diesem Zusammenhang: Universitätsausbildung war zumindest beim niederen Klerus auch noch im aufgeklärten 18. Jahrhundert bei weitem nicht die Regel, und auch diese hatte seit dem Reformationsjahrhundert überwiegend in Händen der Gesellschaft Jesu gelegen, die zweifellos stets über ein Potential hochgescheiter Köpfe verfügte; dennoch war der Jesuiten erstes Erziehungsziel bei ihren nicht ordenseigenen Zöglingen – in der Universität oder in ihren Kollegien – mit Bedacht nicht streng wissenschaftliche Schulung, geschweige denn Selbständigkeit des Denkens gewesen, sondern geistig-geistliche „Abrichtung“ nach Maßgabe ihrer „*Ratio studiorum*“ von 1599, und nach der Wiederbelebung ihrer Gesellschaft (1814) knüpften sie in ihren Anstalten (zumal in Rom selber) ziemlich konsequent an diese Lehrtradition wieder an: mit verheerenden Folgen für die theologische und innerkirchliche Entwicklung im fortschreitenden 19. Jahrhundert⁴¹. Die säkularisierten Fürstenstaaten (und nicht Rom) waren

³⁹ Manfred Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung. Aufgezeigt an seiner Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller, in: Ders. – Karl Hausberger (Hrg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, 585–651.

⁴⁰ Siehe dazu: Gatz, *Priesterausbildungsstätten* (wie Anm. 21) 60–62 (Bruno Lengfelder) 138–140 (Regina E. Schwerdtfeger) 205 f. (Erwin Gatz); Erich Garhammer, *Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach*. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (= Münchener Kirchenhistorische Studien 5), Stuttgart-Berlin-Köln 1990. – Zum Speyerer Versuch siehe außerdem: Ludwig Stamer, *Der Streit zwischen Staat und Kirche um den Ausbau des Speyerer Priesterseminars vor hundert Jahren 1864/1964*, in: AmrhKG 16 (1964) 249–280; Ignaz von Döllinger, *Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus*, in: Ders., *Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte*. Gesammelt und herausgegeben von F[ranz]. H[einrich]. Reusch, Stuttgart 1890, 197–227.

⁴¹ Siehe dazu: Peter Schmidt, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker*. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56), Tübingen 1984. – Manfred Weitlauff, *Zur Entstehung des „Denzinger“*. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg, in: *Historisches Jahrbuch* 96 (1976) 312–371; ders., *Die Gründung der Gesellschaft Jesu und ihre Anfänge in Süddeutschland*, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 94 (1992) 15–66; ders., *Die Anfänge der Ludwig-Maximilians-Universität München und ihrer Theologischen Fakultät in Ingolstadt (1472) und deren Schicksal im Reformationsjahrhundert*, in: Peter Neuner – Manfred Weitlauff (Hrg.), *Theologie an der Universität*. Zum 525. Stiftungsfest der Ludwigs-Maximilians-Universität München (= MThZ 48, Heft 3/4), St. Ottilien 1997, 333–369.

es, die von Kandidaten für das Bischofsamt qualifizierte wissenschaftlich-theologische Bildung und pastorale Erfahrung verlangten. Die Staaten waren es, die deshalb auch die katholische Theologie gleichberechtigt in ihre protestantisch geprägten Landesuniversitäten (Tübingen, Gießen⁴²) eingliederten und zu wissenschaftlichem Wettstreit mit den übrigen Fakultäten, zumal der evangelisch-theologischen, zwangen. Die Staaten waren es, die die Domkapitel, in der alten Reichskirche de facto von Bischof und Bistum unabhängige Korporationen, häufig Versorgungsstätten nachgeborener Adeliger, zu einem Mitarbeitergremium des Bischofs in der Diözesanverwaltung umgestalteten und zu kollegialer Kooperation mit ihm verpflichteten – und im übrigen den jahrhundertalten Mißstand der Pfründenkumulationen und zahlreicher Exemtionen abstellten. Dies alles waren gewiß nicht uneigennützigere Verfügungen, aber sie haben eine längst überfällige kirchliche „Flurbereinigung“ bewerkstelligt (zu der die Kirche aus eigener Kraft, trotz tridentinischer Reformbestimmungen, offensichtlich nicht fähig gewesen war) und der Kirche ganz entschieden geholfen, sich den Anforderungen einer veränderten Zeit (allmählich) zu stellen – während es der Römischen Kurie in erster Linie – wie schon im Bayerischen Konkordat – um die Verteidigung und mögliche Durchsetzung ihrer beanspruchten jurisdiktionellen Prärogativen ging, jedenfalls „festgeschrieben“ auf dem Papier. Was aber schließlich das so anstößige „Placetum regium“ bezüglich päpstlicher oder bischöflicher Verlautbarungen betrifft, das nicht nur diese evangelischen Souveräne, sondern auch der katholische König von Bayern und sein Ministerium als Souveränitätsrecht selbstverständlich ausübten, so reichte auch dieses zumindest in unkonventionellen Vorformen weit ins Mittelalter zurück⁴³ und war nichts anderes als eine geordnete Überwachung der geistlichen Jurisdiktion, die man im 19. Jahrhundert um der Wahrung des konfessionellen Friedens bzw. um der konfessionellen Befriedung willen, aber auch in Anbetracht zunehmender und leicht in Revolution umschlagender sozialer Unruhen staatlicherseits mit Grund für notwendig hielt. Große Wirkungen hat der staatliche „Hebel“ des Plazets infolge der neuen Informationsmöglichkeiten der Presse, und sei es vom benachbarten „Ausland“ aus (im „Sion“, im Mainzer „Katholik“, in den „Historisch-Politischen Blättern“ oder in Kampf- und Flugblättern, in denen etwa die „Donzdorfer“ gegen die „josephinische“ Rottenburger Bistumsleitung und den Polizeistaat schürten⁴⁴) ohnehin nicht mehr gezeitigt – man denke beispielsweise an den vergeblichen Versuch, in Bayern die Publikation der dogmatischen Dekrete des Ersten Vatikanums durch Verweigerung des königlichen Plazets zu verhindern⁴⁵. (Angesichts einzelner neuerer Verlautbarungen der römischen Glaubenskongregation – wie das „Sanctum Officium“ heute heißt – ist man freilich zuweilen fast versucht, sich ein staatliches Placet oder ähnliches „Instrument“ zurückwünschen.) Hellere Geister wie beispielsweise der Freiburger Moraltheologe Johann Baptist Hirscher (1788–1865) erkannten übri-

⁴² Uwe Scharfenecker, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 81), Paderborn 1998.

⁴³ Reinhardt, *Bemerkungen* (wie Anm. 5) 161 f.

⁴⁴ Wolf, *Ketzer oder Kirchenlehrer?* (wie Anm. 37) 70–76.

⁴⁵ Franz Xaver Bischof, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger 1799–1890 in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie* (= Münchener Kirchenhistorische Studien 9), Stuttgart-Berlin-Köln 1997, 245–247.

gens nach Erringung der Freiheiten von 1848, als die innerkirchliche Atmosphäre durch Parteikämpfe, Verleumdungen, Denunziationen und Verurteilungen zunehmend aufgeheizt wurde, die Vorteile des etwa dreißig Jahre zuvor grundgelegten – und im Gesamthorizont damaliger polizeistaatlicher Überwachung aller Untertanen – durchaus gemäßigten Staatskirchentums für die Kirchen vor Ort und die Gefahren einer völlig ihrer Freiheit überlassenen Kirche und versäumten nicht, darauf hinzuweisen. Und Hirscher legte nachdrücklich den Finger auf den Tatbestand, daß Kirche und Staat seit fünfzehnhundert Jahren, „d[as]. i[st]. seitdem die Staaten christlich geworden“, in mehr oder minder enger Symbiose miteinander verbunden waren, das Staatskirchentum somit, nicht ohne zahlreiche Vorteile für die Kirche, eine sehr lange Tradition hatte⁴⁶ – womit aber implizit noch ein anderer Tatbestand ausgesprochen war, nämlich: daß „die angeblichen ‚Neuerer‘ eher Bewahrer älterer Vorstellungen“ waren, „während die ‚Traditionalisten‘ jüngeren Ideen huldigten“⁴⁷.

Letztlich prallten in den Verhandlungen mit Rom zwei Ekklesiologien aufeinander: ein „hierarchisch von oben nach unten durchgeführtes Papalsystem“ und ein „von unten nach oben sich aufbauendes repräsentatives Episkopalsystem“ (S. 717). Schließlich fand man einen gewissen Ausgleich der Machtverhältnisse „im Kräfte-dreieck von Bischof, Papst und Landesherr, wobei man darauf bedacht war, keine der Parteien zu stark werden zu lassen“: Stärkte der Staat einerseits den (Landes-) Bischof „nach außen“ gegenüber dem Papst, so „zähmte“ er ihn andererseits „nach innen“ durch seine „oberhoheitliche Aufsicht“ und durch das als Senat des Bischofs fungierende, mit ihm kollegial das Bistum leitende Domkapitel, auf welches wiederum Diözesanklerus, Bischof und Staat Einfluß hatten. Vor allem aber kann von einer Unkirchlichkeit des „Frankfurter Systems“ – wie oft behauptet – schon insofern keine Rede sein, als die vereinten Staaten von Anfang an entschlossen waren, die Kirchenfrage mit dem Papst, keineswegs gegen ihn zu regeln; daß im Mittelpunkt ihres Interesses dabei der verfassungsmäßige Wiederaufbau der „deutschen“ Kirche stand, und zwar in engem Anschluß an die reichskirchlichen Reformbemühungen des 18. Jahrhunderts, und nicht das kuriale Interesse, steht dem nicht entgegen (S. 726–729). Insofern plädiert der Vf. mit Recht für eine entsprechende Revision des Geschichtsbildes und nennt in diesem Zusammenhang eine Reihe diesbezüglich „klärender“ Forschungsdesiderate (S. 741–744).

Das Staatskirchentum des 19. Jahrhunderts hat sich längst überholt. Die katholische Kirche genießt heute unter dem (konkordatär verbrieften) Schutz des weltanschaulich neutralen demokratischen Staates, der auf nahezu alle überkommenen „*jura circa sacra*“ verzichtet hat, eine Freiheit, wie sie diese in ihrer ganzen Geschichte nie zuvor besessen hatte, in der Bundesrepublik Deutschland (aber auch in anderen westlichen Ländern, in denen keine radikale Trennung von Staat und Kirche durchgeführt wurde) unter Bewahrung aller ihr einst vom Staat eingeräumten Vorteile, zumal finanzieller Art. Die Frage ist nur, ob sie nunmehr, in ihre Freiheit entlassen, ohne Korrektiv, aber dafür jetzt „einseitig“ von ihrer römischen Zentrale dominiert und – immer unter dem Prätext der Bewahrung des allein vom Papst gehüteten wahren katholischen Glaubens und der Einheit der „*una sancta catholica et*

⁴⁶ Johann Baptist Hirscher in seiner 1849 in Tübingen erschienenen Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart“, die noch im selben Jahr indiziert wurde. Siehe das ausführliche Zitat aus dieser Schrift in: Burkard, Staatsknechte (wie Anm. 16) 248 f.

⁴⁷ Ebd. 247.

apostolica Romana Ecclesia“ – bis ins einzelne reglementiert, ihrer ureigensten Sendung und gesellschaftlichen Verantwortung wirklich besser gerecht zu werden vermag. Bei der Lektüre ganzer Passagen dieser ausgezeichneten Darstellung, die als Standardwerk bleiben wird, und vieler in sie eingestreuter Zitate meint man jedenfalls unwillkürlich, mit Fragen, Problemen und Vorgängen aktuellster Art konfrontiert zu sein.

* * *

Die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat und seiner Klärung hat das Papsttum und die katholische Kirche (nicht nur in Deutschland) das ganze 19. Jahrhundert hindurch und bis weit in das 20. Jahrhundert herein zutiefst bewegt und immer wieder wechselseitige Spannungen ausgelöst. Es war eines der erregendsten Themen jener Zeit. Um so bedauerlicher ist es, daß in zwei vor allem für Studienanfänger gedachten neueren „Nachschlagewerken“, nämlich in dem „Kleinen Lexikon der Kirchengeschichte“ von *Manfred Heim*¹ (Stichwörter „Kirche und Staat“, „Kulturkampf“, „Staatskirche, Staatskirchentum“ [Umfang 3 Zeilen!], „Josephinismus“ [einseitig negativ]) und in der „Einführung in die Kirchengeschichte“ desselben Verfassers², diese Problematik, deren Kenntnis für das Verständnis des gegenwärtigen Staat-Kirche-Verhältnisses unverzichtbar ist, kaum oder überhaupt nicht angesprochen wird. Dabei heißt es im Umschlagstext des letzteren Werkes ausdrücklich: „Im Mittelpunkt dieser Einführung steht eine Kurzdarstellung der Kirchengeschichte von der Antike bis zur Gegenwart [S. 41–132], die ebenso fundiert wie allgemeinverständlich die wichtigsten Entwicklungslinien der katholischen Kirche und der von der Reformation geprägten protestantischen Kirchen zeichnet.“ Bei der Lektüre dieses geschichtlichen Überblicks frappiert den „Kenner“ im übrigen nicht nur, wie vollendet der Autor sich die unverwechselbare Diktion seines Lehrers Georg Schwaiger angeeignet hat – der (so der Autor mit dem Ausdruck seines „von Herzen kommenden Dank[es]“) „diese Einführung angeregt und ihr Entstehen stets mit Rat und Tat begleitet hat“ (S. 10) –, sondern er stellt auch, nicht ohne Verwunderung, passagenweise ein (nicht gekennzeichnetes) wörtliches und fast wörtliches Zusammenklingen mit Texten fest, die er bereits in Publikationen Schwaigers gelesen hat. Man vergleiche etwa, um nur ein paar Beispiele zu nennen: S. 51–55, 72 f., 82 f. mit: Schwaiger, Das christliche Mönchtum in der Geschichte, in: Ders. (Hrsg.), Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon, München 1994, 9–13, 17–22, 28 f., 30–33; oder: S. 68 f. (ebenso Stichwort „Universität“ in: Kleines Lexikon S. 438–440) mit: Schwaiger, Das Herzogliche Georgianum in Ingolstadt, Landshut, München 1494–1994, Regensburg 1994, 11; oder: S. 102–106 mit: Schwaiger, Aufklärung in katholischer Sicht, in: Concilium 3 (1967 [!]) 559–566. Von Verlagsseite erfährt man, daß diese „Textgestaltung“ in Ordnung und durch die Wendung im Vorwort „mit Rat und Tat begleitet“, wenn man diese nur wörtlich nehme, „ausreichend“ abgedeckt sei, was freilich nicht ausschließe, daß im Rahmen einer Neuauflage „für eine deutlichere Klarstellung“ gesorgt werde. Demnach kann man ja gespannt sein, ob diese Neuauflage dann, wenn sich denn der Verlag dazu entschließen sollte, als „Heim-Schwaiger“ oder als „Schwaiger-Heim“ erscheinen wird. Vor kurzem konnte man in der Süddeutschen Zeitung lesen: Der Titel eines Buches sei wie ein Scheck, der durch den Inhalt eingelöst werden müsse. Ein trefflicher Vergleich!

¹ Manfred Heim, Kleines Lexikon der Kirchengeschichte, München (Verlag C.H. Beck) 1998, 486 S. – ein Werk, das auch sonst erhebliche Defizite und Mängel aufweist: so werden hier beispielsweise Duns Scotus und Johannes Kapistran zu Dominikanern gemacht ((S. 114), oder die „aufschlußreichen“ Stichwörter „Papstgeschichtsschreibung“ (S. 337), „Tridentinum“ (S. 433), vor allem „Scholastik“ (S. 399) usw. Man vergleiche Harm Kluetings Rezension in: ZKG 110 (1999) 109–111, und die bekanntermaßen bestellte, aus fachfremder Duzfreundesfeder geflossene „Gegenanzeige“ in: MThZ 50 (1999) 77 f., eine Laudatio, in der der Autor u.a. zum ordentlichen Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften „erhoben“ wird.

² Manfred Heim, Einführung in die Kirchengeschichte, München (Verlag C.H. Beck) 2000, 234 S.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Kranz, Gisbert: Zwölf Reformer (= Werke in Einzelausgaben, Biographien Bd.2), St. Ottilien (EOS) 1998, 390 S., Ln. geb., ISBN 3-88906-463-7.

Von Gisbert Kranz, der in den vergangenen Jahrzehnten mit zahlreichen Publikationen über Themen aus dem Bereich der christlichen Literatur, Kultur und Geschichte hervorgetreten ist, erscheint zur Zeit im EOS-Verlag die umfassende Edition „Werke in Einzelausgaben“. Drei Bände liegen bereits vor: „Zwölf Frauen“, „Zwölf Reformer“ und „Zehn Nothelfer“. Das Erscheinen des vierten Bandes „Zwölf Kirchenmänner“ ist für den Sommer 2000 angekündigt. In dem hier vorzustellenden zweiten Band gibt Kranz biographische Darstellungen von „Zwölf Reformer(n)“ aus über 1000 Jahren Kirchengeschichte.

In die Zeit des frühen Mittelalters führt die biographische Skizze von *Winfried Bonifatius*. Kranz schildert ihn als eine vielschichtige Persönlichkeit: als den in Religion und Kultur seines Landes verwurzelten Angelsachsen, den Missionar und Prediger der Friesen und Hessen, den Mittler zwischen fränkischem Königs- und römischem Papsttum, den Gründer zahlreicher Klöster, den Organisator des deutschen Kirchenwesens, den Vater Europas, der den Karolingern den Weg zur Königsalbung ebnet. Insbesondere weist Kranz darauf hin, daß Bonifatius „im engsten Anschluß an das Papsttum“ (21) gewirkt und die fränkische Kirche auf ihren „Mittelpunkt in Rom“ hin ausgerichtet habe (26).

Aus der Zeit der Reformbewegungen des hohen Mittelalters wird zunächst *Petrus Damiani* vorgestellt, der Einsiedler von Fonte Avellana, der im „Widerstreit zwischen Weltflucht und Weltverantwortung“ (63) sein Leben zunächst der Klosterreform, dann aber ganz dem „Kampf für Papst und Kirche“ (68) widmete. – Auch *Bernhard von Clairvaux* wird als ein Klosterreformer geschildert, der sich allmählich zum Kirchenreformer gewandelt habe und schließlich in das weite Feld der

kirchlichen und der allgemeinen Politik hinausgetreten sei. Allerdings sind Einseitigkeiten in der Darstellung zu vermerken. Bernhards parteiisches Engagement in der Zeit des Papstschemas wird als „Kampf für Einheit und Frieden“ (89) bezeichnet. Arnold von Brescia wird als „radikaler Priester“ und „glühender Agitator“ verworfen (94). Über die Auseinandersetzung mit Abaelard fällt kein Wort. Zu ‚De consideratione‘ wird vermerkt, daß sich bereits hier die Anerkennung der auf dem I. Vatikanum dogmatisierten plenitudo potestatis finde (98). Über den Wendenkreuzzug fällt kein Wort, gleichzeitig wird die Tatsache, daß Bernhard den Kreuzzugsgedanken auch nach der verheerenden Niederlage nicht fallenläßt, theologisch überhöht: „Persönlich erlebtes Schicksal befähigte ihn, tiefer in die Geheimnisse der Passion einzudringen und zum Mystiker des Kreuzes zu werden“ (103). Kranz betont, daß Bernhard „kein Meister der politischen Winkelzüge“ und „in seiner Politik stets sauber“ gewesen sei (105), verdeckt damit aber mehr die Widersprüche im Leben Bernhards, als daß er sie erklärt. – Auch in der Darstellung des *Franz von Assisi* legt Kranz Gewicht auf dessen Verbundenheit mit der Kirche. Er habe sich von Anfang an als Retter der zusammenbrechenden Kirche gesehen und sich niemals gegen die kirchliche Hierarchie gestellt. Das unterscheide ihn von den außerkirchlichen Gruppierungen der Armbewegung: „Vom Hochmut der Katharer und Waldenser, die ihre Lebensform für die einzige wirklich christliche hielten und voll Verachtung auf die übrige Menschheit herablickten, blieb Franz völlig frei“ (120). Die Darstellung gipfelt in der Feststellung, daß das Leben des Franziskus „ein lebendiges Paradox“ von Demut und Selbstbewußtsein, Gehorsam und Freiheit, Milde und Strenge sowie Heiterkeit und Trauer gewesen sei (132). Auch wenn sich die radikalen Prinzipien von Buße und Armut nicht durchhalten ließen, sei sein Leben keine „Tragödie“ und sein Tod kein

„Scheitern“ gewesen. Im Gegenteil: „Die Anpassung des Ordens war eine Umformung zum Erfolg“ (148). Die Darstellung schließt mit der ermunternden Feststellung, daß aus den Ordensgemeinschaften, die sich auf Franz von Assisi zurückführen, „120 Heilige und 233 Selige“ hervorgegangen seien, „von denen jeder und jede als Vorbild christlichen Lebens auf viele Tausende begeisternd wirkte. Wer spricht da noch von Scheitern?“ (149)

Aus dem 15. Jh. wird *Nikolaus von Kues* als ein streitbarer Kämpfer für die Einheit der Kirche vorgestellt. Auf dem Konzil von Basel sei er für Reformen eingetreten, habe aber zugleich die Unantastbarkeit und Universalität des päpstlichen Primats vertreten. Daß die Unionsverhandlungen mit der byzantinischen Kirche mit dieser papalen Ekklesiologie keinen Erfolg haben konnten, wird nicht angesprochen. Für Kranz war die Union, in die Byzanz nur unter dem Druck militärischer Bedrohung einwilligte, ein voller Erfolg: „Die seit Jahrhunderteten getrennten Hälften der Christenheit hatten sich wiedergefunden“ (158). Auch das „Ringeln um die Einheit des Reiches“ erweist den Cusaner „als Kämpfer für die Autorität des Stuhles Petri“ (161). Nach seiner Wahl zum Bischof von Brixen habe er sich für die Reform der deutschen Kirche eingesetzt und habe ihr Hauptübel, „die mangelhafte Verbindung mit dem Papst“, kraftvoll bekämpft (169). – In der Darstellung von *Girolamo Savonarola* wird sein reformerisches Wirken in Florenz, sein Eintreten für eine „Staats- und Sittenreform“ (195), seine Mitwirkung an der Revolution vom 9. November 1494 und sein Einsatz für die Neuordnung der Verfassung hervorgehoben. Breiten Raum nimmt die Auseinandersetzung mit Alexander VI. ein. Für Kranz war dieser „unter den schlechten Päpsten der berüchtigtste“ (202), den Savonarola wegen seiner Verstrickungen zu Recht angegriffen habe, dafür aber im Gegenzug exkommuniziert und zum Tode verurteilt worden sei. Der Frage, ob Savonarola rückblickend als Prophet und Heiliger angesehen werden könne oder als Ketzer und Fanatiker gelten müsse, widmet Kranz mehrere Seiten. Rankes Bemerkung, Savonarola sei ein „Vorläufer der protestantischen Reformatoren“ gewesen (207), wird zurückgewiesen, da sich Savonarola „stets zur katholischen Lehre bekannt“ habe; außerdem habe er „nicht das Papsttum selbst bekämpfen“ wollen und sich „zu jedem Gehorsam gegenüber der römischen Kirche entschlossen“ gezeigt (208). Das Fazit lautet, „daß

dieser lautere Mönch wirklich ein Prophet war, den Gott wie die Propheten des Alten Testaments gesandt hatte, um die Priester, die Herrscher und das Volk zurückzuweisen.“ (213)

Aus der Reformationszeit werden vier Persönlichkeiten vorgestellt. An erster Stelle steht *Ignatius von Loyola*. Kranz schildert ihn als „Pilger, Student und Menschenfischer“ (218), als „Apostel, Gründer und Organisator“ (226) und schließlich als „Ordensoberen und Mystiker“ (233). Seinem Orden habe er in aller Welt Aufgaben zugewiesen, „angreifend in den neuentdeckten Ländern jenseits der Ozeane, verteidigend in Europa, wo der Bestand der Kirche durch die Protestanten bedroht war“ (230). Überall habe er „dem Papst für die Verteidigung und Ausbreitung der Kirche eine hochqualifizierte und leicht bewegliche Hilfstruppe“ zur Verfügung stellen wollen (227). – *Filippo Neri*, den Gründer der Weltpriesterkongregation der Oratorianer, beschreibt Kranz als engagierten Seelsorger und einfühlsamen Beichtvater. In Rom habe er vor allem durch seine „weitherzige Liebe“ gewirkt (254). Er sei davon überzeugt gewesen, daß die Reform der Kirche „nur durch die Bekehrung möglichst vieler einzelner Menschen geschehen“ könne (250). Zugleich aber habe er in seinem Wirken „nie Gehorsam und Achtung gegenüber der Autorität der Kirche“ vergessen (245). – *Petrus Canisius*, geboren am Tage der Verhängung der Reichsacht über Martin Luther, wird als der eigentliche Reformator des 16. Jh.s vorgestellt. Indem er sich „ureigene Anliegen der protestantischen Reformatoren zu eigen gemacht“ habe, nämlich „die Beseitigung himmelschreiender Mißstände in der Kirche und die Verinnerlichung der Religion“, sei er „ein echter Reformator“ geworden, „der hervorragende religiöse Aufbauarbeit leistete“ (266/267). Besonders in Deutschland, seinem wichtigsten Wirkungsfeld, sei er „der feindlichen Offensive“ (271) erfolgreich entgegnetreten. Kranz nennt die Verhinderung der Reformation im Erzbistum Köln, das Eintreten für eine Reform des Klerus, die Initiativen zur Erneuerung des Schulwesens, die Herausgabe eines Katechismus, die Mitwirkung am Religionsgespräch in Worms, die Berater-tätigkeit im Dienste von Fürsten und Bischöfen. Der erfolgreiche Verlauf der Gegenreformation ist nach Kranz ein Verdienst von Canisius: „Er gehört zu jenen Heiligen, mit denen Gott eines der erstaunlichsten Wunder der Geschichte wirkte: Die Papstkirche, die um 1520 so

morsch war, daß sie fast zusammenstürzte, stand achtzig Jahre später fester und sicherer denn je zuvor“ (300). Die Darstellung des Lebens von *Carlo Borromeo* schließt sich an. Kranz schildert, wie er bereits mit jungen Jahren führende Ämter am päpstlichen Hof übernahm, als Erzbischof von Mailand die Beschlüsse des Trienter Konzils zur Reform des Klerus und des gemeindlichen Lebens in seinem Bistum auch gegen Widerstände durchsetzte und bei der großen Pest des Jahres 1576 die innerhalb der Stadt eingeschlossene Bevölkerung nicht verließ. Das alles habe bereits zu Lebzeiten seinen Ruhm so vermehrt, daß nach seinem Tod sein Grab zum „Ziel einer ständigen Wallfahrt“ geworden sei (326).

Der Aufklärungszeit gelten schärfste Verurteilungen. Der Rationalismus habe „alle Glaubensgeheimnisse und Wunder“ gelehnt, vom Christentum nur das bestehen gelassen, „was der Vernunft einsichtig ist“ (330), sowie eine „auf Nützlichkeit ausgerichtete Moral“ und einen „verknöcherten Scholastizismus“ vertreten. Das habe zur Folge gehabt, daß sich das Volk „in Aberglauben verirrt“ und die Priester sich „mit ausgehöhlten Andachtsformen begnügten“ (359/360). – Auf diesem dunklen Hintergrund kommen Leben und Wirken des *Clemens Maria Hofbauer* zu stehen, der in Warschau volksmissionarisch und erzieherisch wirkte, der die Ausbreitung seines Ordens, der Kongregation der Redemptoristen, in ganz Europa beförderte und in Wien Studenten, Gelehrte und Schriftsteller um sich sammelte, um durch sie in das gesellschaftliche Leben hineinzuwirken. – Auch *Johann Michael Sailer* wird als Streiter gegen die Aufklärung beschrieben. Als Professor und Bischof habe er die Kirchenreform als Aufgabe aller Christen gefordert, die Vertiefung der Frömmigkeit durch Herausgabe von geistlichen Schriften befördert und sei schließlich zum geistigen Vater der katholischen Erweckung im Allgäu geworden. Kranz betont die ökumenische Offenheit Sailers, seine freundschaftlichen Beziehungen zu Jung-Stilling und Matthias Claudius und schreibt, man könne „in diesem katholischen Theologen und Bischof evangelischen Geist verkörpert sehen“ (375).

Insgesamt bieten die biographischen Darstellungen in gefälliger Sprache geschriebene Einführungen in Leben und Wirken herausragender Persönlichkeiten der Kirchengeschichte. Die Quellen werden stets angegeben und vielfach auch zitiert. Kritisch anzumerken ist, daß eine

Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur nicht stattfindet. Gravierender ist, daß an keiner Stelle die Kriterien der Auswahl genannt werden. So bleibt offen, warum bestimmte Personen in die vorliegende Auswahl aufgenommen, andere aber übergangen wurden. Gerne würde man wissen, warum Petrus Waldes, Johann Hus, John Wyclif oder Erasmus von Rotterdam keine Berücksichtigung gefunden haben. Als evangelischer Leser vermerkt man zudem verwundert, daß die Reformatoren, deren Wirken einer ganzen Epoche ihren Namen gegeben hat, gänzlich übergangen werden. Eine Schräglage in der Darstellung wird damit erkennbar, die nicht die von Kranz bei Johann Michael Sailer gerühmte ökumenische Offenheit erkennen läßt. In der Gesamtschau erweist sich das Wirken für die Reform der universalen Papstkirche als das verbindende Element der Darstellungen. Man geht darum nicht fehl, wenn man dieses Buch, das zuweilen hagiographische Züge erkennen läßt, nicht allein als kirchengeschichtliche Darstellung, sondern auch als ekklesiologischen Beitrag zur Selbstvergewisserung der römisch-katholischen Kirche an der Wende zu einem neuen Zeitabschnitt bezeichnet.

Rostock

Heinrich Holze

Reinhard, Wolfgang: Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München (Beck) 1999, 631 S., geb., ISBN 3-406-45310-4.

Das Wort „Status“, „Stato“, „estat“, „estado“ bedeutete „zunächst ein Landgut“, es wurde zum Synonym von „Res publica“ in Italien um 1500, in Frankreich im 16. und in Deutschland im 17. Jh. „Deutsche Juristen haben die Staatslehre vervollkommen, 1837 den Staat zur Rechtsperson erklärt und schließlich seine maßgebende Definition entwickelt“ (16). Mehrfach kommen theologische Vorgänge in den Blick. Vor der Einleitung steht als Motto das Augustinzitat „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia“ (De civitate Dei IV, 4). In diesem Sinne fürchtet man heute Mißbrauch von Macht. Politiker können als „Schutzgelderpresser in die Nähe von Berufsverbrechern“ gestellt werden (22). Der Staat wurde von der Religion freilich auch gestärkt; sein „Legitimationsbedarf“ wurde „zunächst nur von der Religion her befriedigt“ (24). Maßge-

bende Bedeutung kommt der römischen Kirche zu als „Modell für Recht und Institutionen“ (20), als „Erfinderin“ der europäischen politischen Kultur und „Zieh-mutter“ der Staatsgewalt (28).

Kapitel I, „Monarchie und Staatsgewalt“ nennt antik-römische und jüdisch-christliche Grundlagen, Varianten, Formen und Symbole sowie theoretische Diskussionen. Augustin und Gregor I. sahen politische Machtausübung als Folge des Sündenfalles. Thomas von Aquin aber übernahm die Definition des Aristoteles, der Mensch sei seiner Natur nach ein politisches Lebewesen (103). Dante Alighieri verfaßte eine Schrift „De Monarchia“. Seit dem 14./15. Jahrhundert begann die Tendenz zur nationalen Ausdifferenzierung der Christenheit. Die Reformatoren blieben meist „obrigkeitsgläubige Monarchisten“ (110). Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ wird skizziert (110). Melancthon sah die politische Macht als Folge des Sündenfalls, daher waren „schlechte Herrscher eine normale Strafe für die Sünden des Volkes“ (110). Jean Bodins „Sechs Bücher über den Staat“ von 1583 begründeten den Diskurs der absoluten Monarchie, der im 19. Jh. in die Begriffsprägung ‚Absolutismus‘ mündete (112). Über Hugo Grotius, Samuel Pufendorf und Christian Thomasius führt eine Linie zum „aufgeklärten Absolutismus“ und zur Formel des Preußenkönigs Friedrich II. vom Fürsten als dem erstem Diener des Staates (123).

Kapitel II: „Herrschaftsaufbau und Institutionenbildung“ (125–209) stellt Ämter vor, z.B. den Kanzler (150–57), den Schatz- und Finanzminister sowie Staatssekretäre (161–171). Kapitel III „Partnerschaft und Widerstand“ behandelt Adels-herrschaft und Ständewesen, danach Gemeinden und Republiken. Abschnitt III/3 „Kirche und Kirchen“ stellt fest: „Wenn die lateinische Kirche der erste Staat war, dann ist der europäische Staat vielleicht die letzte Kirche – gewesen. Solange das Christentum politisch bedeutsam war, bot es aber auch Alternativen, war doch seine lateinische Variante vom Ursprung her trotz aller Partnerschaft nie total mit dem politischen Gemeinwesen identisch“ (259).

Zum Unterschied zwischen byzantinischer und römischer Kirche heißt es: „Gegen die faktische Kirchenherrschaft oströmischer Kaiser, deren unitarische politische Theologie dem Monophysitismus östlicher Kirchen glich, setzte Rom mit der Zweigewaltentheorie ein Modell, das den zwei Naturen Christi seiner Theologie entsprach“ (261). Dazu sei bemerkt: Der Mo-

nophysitismus war auch in der byzantinischen Kirche verboten; gültig war auch in ihr die Zweinaturenlehre. Papst Gelasius hat seine Lehre von den zwei Gewalten nicht auf die christologische Zweinaturenlehre gestützt. Jener Abschnitt nennt für drei Zitate nur Sekundärliteratur (263, 266, 275). Der Rückgang des Einflusses der Kirche wird deutlich ausgesagt: Die Kirche „wurde zwischen dem 14. und 16. Jh. eine Juniorpartnerin der Staatsgewalt. Aus dem Vorbild der Staatsbildung, der Herrin des politischen Diskurses und der tonangebenden Konfliktpartnerin wurde sie zu einer Institution, die zwar noch selbständig tätig war, aber je länger desto mehr im vorgegebenen Rahmen der werdenden Staatsgewalt, wenn sie dieser nicht sogar im eigenen Interesse zuarbeiten mußte“ (264).

Bei der Entwicklung zu europäischen Nationalstaaten haben beide Konfessionen mitgewirkt. „Der Katholizismus konstituierte die nationale Identität Portugals, Spaniens, später Frankreichs und Polens wie der Protestantismus diejenige Englands und Schwedens“. Selbst die „Bavaria sancta“ Maximilians I. prägt „noch das Bayern des 20. Jh.s“ (268). Die Kirchen verloren zwar viele Güter, aber Kirche und Staat suchten gemeinsam die Untertanen an eine disziplinierte Lebensführung zu gewöhnen (269). Die Pfarrer waren oft „die einzigen Amtsträger, die den letzten Untertanen auf dem Lande unmittelbar erreichen konnten. Noch im 18. Jh. mußten sie vielerorts als Agenten der Staatsgewalt dienen“ (269). Toleranz entstand nur allmählich, 1781 erlaubte Joseph II. in seinen Landen „halböffentliche Religionsausübung“ (276). Die Verfassungen des 19. Jh.s gewährten wohl Religionsfreiheit, aber persönliche Gewissensfreiheit hinderte die Staaten nicht, die Kirchen zu beherrschen. „Religionsfreiheit und Staatskirchentum galten als durchaus vereinbar“ (277). Im 19. Jh. kam das Staatskirchentum zur vollen Blüte, nun benötigte der Staat die Kirchen immer weniger. Damit war die Entwicklung der Kirchen zu bloßen gesellschaftlichen Vereinigungen vorgezeichnet (277).

In den evangelischen Kirchen in Deutschland garantierten 1918 beim Sturz der Monarchie schon Selbstverwaltung und synodale Elemente das Fortleben der Kirchen. Die katholische Kirche erstrebte Konkordate mit den Staaten. Die evangelischen Kirchen im Norden Europas fanden eigene Lösungen. Die Trennung zwischen Staat und Kirche war überall notwendig. Bedeutsam war der Päpstliche Herrschafts-

anspruch Papst Gregors VII., seine Herausforderung führte schließlich zur „Ausbildung des modernen säkularen Staates“ (285). – Kapitel IV „Machtmittel und Machtpolitik“ erörtert die Lehre vom gerechten Krieg. Ursprünglich hatten die Christen den Krieg abgelehnt. „Beim Arrangement mit Welt und Krieg griff Augustin nicht auf das gewalttätige Alte Testament zurück, sondern auf die rechtliche Bändigung des Krieges durch die Römer“ (352).

Erasmus hielt Kriege für unvereinbar mit der Humanität und der Lehre Christi, einen gerechten Krieg gebe es nur in der Theorie, nicht in der Praxis (353). Für den römischen Theologen Cajetan dagegen ging es um die Frage, wer zum Krieg berechtigt sei. Auch Luther ging vom Gewaltmonopol der Obrigkeit aus. Evangelischer Lehre folgend soll ein christlicher Soldat nur in einem gerechten Krieg kämpfen, – aber im Zweifelsfall soll er annehmen, daß seine Obrigkeit im Recht sei (353).

Kapitel V „Modernität und Totalität“ (406–479) sagt zu Beginn: „Mit der Französischen Revolution trat der moderne Staat endgültig ins Leben, mit Einheitlichkeit von Territorium, Staatsvolk und Staatsgewalt, mit Souveränität nach innen und nach außen. Der Begriff ‚Staat‘ wurde im 19. Jh. endgültig Bestandteil des politischen Diskurses. Aber damit war der Entwicklungsprozeß der Staatsgewalt noch nicht beendet.“ Im 19./20. Jh. erweiterte sich die Staatszuständigkeit „zur totalen Daseinsvorsorge einerseits, zur totalen Verfügung über den Untertanen bis zur administrativen Vernichtung ganzer Gruppen von ihnen andererseits“ (406). An die Stelle religiöser traten politische Märtyrer, Kriegerdenkmale verdrängten Heiligenstatuen. Alle Nationalstaaten sind aus Kriegen entstanden (406). – Abschnitt V, 2 „Vom Staat zur Nation“ zitiert Th. Nipperdey: „Das Religiöse wird im Nationalen säkularisiert, das Säkulare sakralisiert“ (441). Als Beispiel wird „die heilige Luise von Preußen“ genannt. Die Ausgestaltung eines spezifisch deutschen Nationalbewußtseins blieb zurück, das 18./19. Jh. brachte mehr eine preußische oder bayerische Nation hervor (445).

Der wichtige Abschnitt „Sozialer und totaler Staat“ zeigt, daß man in vielen Ländern den Staat mit einer Familie verglich, – also auch mit einem „Landesvater“ oder einer „Landesmutter“. Allein in Deutschland wurde dieses Bild „auf das abstrakte Konstrukt ‚Staat‘ übertragen und vom Vater Staat‘ gesprochen“ (460). Die sozia-

le Gesetzgebung in Deutschland seit 1883 verstärkte den Trend: Sie war Aufgabe des „monarchischen, landesväterlich regierten“ Staates (460). Der Führerkult ist irrational: Ein Mythos verlangt Glauben, „wobei das lange genug Geglaubte aber schließlich Wirklichkeit werden kann und soll. Glaube wird durch Propaganda und Erziehung erzeugt, daher die erstmalige Einrichtung eines Propagandaministeriums im Dritten Reich“ (469). Der totale Staat übernahm dabei militärische Traditionen wie die soldatische Disziplinierung und die Wehrhaftmachung des Volkes (470).

Kapitel VI „Krise und Transformation“ verweist darauf, daß heute 192 souveräne Staaten der Erde sich am europäischen Staatsmodell orientieren (480). Freilich fehlt oft eine „Civil Society“ mit Gewerkschaften, Kirchen oder autonomen Medien (481). Japan und China sind souveräne Staaten, aber ohne Institutionen wie Kirchen (491). In der islamischen Welt wurde der moderne Staat „zur akzeptierten Selbstverständlichkeit“ (500). Die Philippinen wurden „erst durch die Kolonialherrschaft und ihren Katholizismus zu einer Nation geformt“ (502). Malaysia erklärte den Islam zur Religion des Bundes.

Zur Zeit steckt „der Staat“ in einer Krise. In Afrika und anderen Ländern gibt es zu wenig Staat. In Europa hat die Entwicklung zum Nationalstaat, zum Sozialstaat und zum totalen Staat „Obergrenzen des möglichen Wachstums der Staatsgewalt erreicht“ (509). Eine fundamentalistische Revolution beunruhigt in religiöser oder quasi-religiöser Weise den Nationalstaat (511). Es droht eine Dekonstruktion des modernen Staates durch Interessenverbände, zu denen auch Kirchen zählen. Es bleiben „Wertvorstellungen und Verhaltensnormen, die nicht hinterfragt werden dürfen“ (516). Der Sozialstaat kommt seinen Aufgaben nicht mehr nach, konfessionelle Organisationen erfüllen zunehmend Fürsorge- und Bildungsaufgaben (518). Der Staat verlor einen „Teil seiner Souveränität an die Marktwirtschaft“ (522). Die Europäische Union läßt „den souveränen Nationalstaat in noch weit höherem Maße absolet werden“ (525). Das Buch endet mit der Fragestellung: „Vielleicht könnte Europa, das einst den modernen Macht- und Kriegsstaat erfunden hat, dabei mit seiner Union wenigstens demonstrieren, daß dies eine friedliche und halbwegs wohlhabende Welt sein kann?“

Rostock

Gert Haendler

Lorenz, Sönke/Rückert, Peter (Hrg.): *Württemberg und Mömpelgard. 600 Jahre Begegnung* (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 26), Leinfelden-Echterdingen (DRW-Verlag Weinbrenner) 1999, XI, 484 S., geb., ISBN 3-87181-426-1.

Dieser Aufsatzband vereinigt Vorträge, die im September 1997 anlässlich einer wissenschaftlichen Tagung im Hauptstaatsarchiv Stuttgart gehalten worden sind. Den historischen Anlass zu dieser Tagung gab die 1397 zwischen Graf Eberhard III. von Württemberg und dem Vormund der damals noch unmündigen Henriette von Montfaucon, der Erbin der Grafschaft Mömpelgard, vertraglich vereinbarten Verlobung von Henriette mit dem damals neunjährigen Eberhard IV. von Württemberg.

Der Erwerb Mömpelgards, des heutigen Montbéliards, sollte sich für Württemberg als ein Glücksfall erweisen, der manche Probleme lösen half, mitunter aber auch nicht unerhebliche Schwierigkeiten bescherte. Zu den glücklicheren Bereichen gehörten neben den gegenseitigen kulturellen Beeinflussungen sehr handfeste Vorteile für das Haus Württemberg. Die zeitweise in Mömpelgard regierenden württembergischen Nebenlinien traten mehrmals als „biologische Retter der Dynastie“ (Stievermann, S. 368) auf, als die Hauptlinie die Erben fehlten. Daneben konnte Mömpelgard auch als eine Art Lehr- und Lernstelle für künftige Thronfolger dienen. Selbst noch in der „Katastrophe“, nämlich der Annexion durch das revolutionäre Frankreich 1793, brachte Mömpelgard den Württembergern unverhofftes Glück, da ihnen dieser Verlust im Reichs-Deputationshauptschluss 1802/03 derartig grosse rechtsrheinische Entschädigungen eintrug, dass damit die territoriale Grundlage für das künftige Königreich gelegt werden konnte.

Der Besitz von Mömpelgard konnte aber auch Schwierigkeiten bereiten. Das lag zum einen an der geopolitischen Lage der Grafschaft und der zugehörigen Gebiete im Interessen- und Spannungsfeld zwischen Frankreich, Habsburg und den schweizerischen Kantonen. Auch rechtsrechtlich war die Rolle Mömpelgards nie ganz eindeutig geklärt. Als ebenfalls schwierig sollte sich schliesslich die konfessionelle Ausformung Mömpelgards erweisen – hier nun setzt der Sammelband einen besonderen Schwerpunkt.

Der Aufsatz von *Jean-Marc Debard* über „Die Reformation und die Organisation

der evangelisch-lutherischen Kirche in Mömpelgard“ steht am Anfang und bietet eine kompakte evangelische Kirchen- und Kirchenverfassungsgeschichte Mömpelgards vom 16. bis zum 18. Jh. Die Reformationszeit selber wird von *Franz Brendle* für die Herrschaften Mömpelgard, Horburg und Reichenweier ausführlich beleuchtet. Obwohl bereits 1524/25 in Mömpelgard durch Guillaume Farel evangelisch gepredigt wurde, setzte sich die Reformation dort erst 1538 durch. Zum Reformator berief Graf Georg von Württemberg auf Vorschlag Bucers, Blarers und Grynäus den aus Lothringen stammenden Pierre Toussain. Dies blieb freilich nur eine erste Etappe, denn zunächst überwogen die frankophonen, oberdeutschen und später calvinistischen Einflüsse. Erst nach dem Interim und dem Augsburger Religionsfrieden gelang es der württembergischen Regierung – unter massivem Druck und gegen teilweise hartnäckigem Widerstand von Bevölkerung und Kirchendienern – das Luthertum in Mömpelgard durchzusetzen. Die Auseinandersetzung wiederholte sich bei Einführung der Konkordienformel und wird von *Juliane Krinninger-Babel* in ihrem Beitrag über „Friedrich I. von Württemberg als Regent der Grafschaft Mömpelgard (1581–1593)“ geschildert. Nach einem fehlgeschlagenen Religionsgespräch zwischen Calvinisten und Lutheranern verkündigte Friedrich I. 1586 ein lutherisches Bekenntnis, die „Confession de Montbéliard“, und setzte es ein Jahr später per Staatsstreich durch. Mömpelgard blieb fortan eine lutherische Insel in einer mächtigen katholischen Umgebung. Eine feste kirchliche Verfassungs- und Verwaltungsstruktur, die unabhängig vom württembergischen Hauptland agierte, sollte dazu eine stabile Grundlage bilden. Das wichtigste Fundament dafür war die Kirchenordnung von 1559 und ihr Supplement von 1724. Aufgrund reichen Quellenmaterials schildert Debard in seinem bereits erwähnten Aufsatz neben dem kirchlichen Verwaltungsaufbau auch ausführlich die kirchliche Gerichtsbarkeit, deren Fälle interessante mentalitätsgeschichtliche Einblicke für das 17. und 18. Jh. geben. Auf das Problem der Pfarrerversorgung für ein so kleines, konfessionell jedoch abgeschnittenes Gebiet, geht *Jean-Pierre Dormois* mit seinen Hinweisen auf „Die Mömpelgarder Stipendiaten im Stift in Tübingen (1560–1793)“ ein. Ein 1557 ins Leben gerufenes Stipendium Graf Georgs von Württemberg ermöglichte das Theologiestudium von je-

weils zehn Studenten aus Mömpelgard in Tübingen. Diese sinnvolle Einrichtung erwies sich jedoch als nicht unproblematisch, da mangelhafte schulische Ausbildung in Mömpelgard, aber auch das Zusammentreffen dieser aus einer abgeschlossenen Welt kommenden Studenten mit den ihnen grosszügig erscheinenden Verhältnissen in Tübingen, sich in teilweise unbotmässigen Auftritten niederschlug. Das verschaffte den Mömpelgardern in Tübingen einen eher schlechten Ruf. Einen weiteren Zugang zur Mömpelgarder Reformationsgeschichte ermöglichen schliesslich auch die beiden Deutungsversuche zweier bedeutender Altäre durch *Frank Muller* und *Thomas Packeiser*: „Der Mömpelgarder und der Gothaer Altar im Lichte der politisch-konfessionellen Lage Süddeutschlands um 1540“, bzw. „Lehrtafel, Retabel, Fürstenspiegel? Füllmaurers Tafelaltäre im Prozeß der württembergischen Reformation – ein Ortungsversuch“. Die beiden genannten Altäre stammen aus der Werkstatt des Herrenberger Malers Heinrich Füllmaurer, wohl einem Schüler Jörg Ratgebs, und entstanden zwischen 1538 und 1541, also nach dem „Uracher Götzentag“ von 1537, in dessen Folge Herzog Ulrich die Entfernung der Bilder aus den Kirchen anordnete. Der Mömpelgarder Altar (heute in Wien) und der für Stuttgart bestimmte Altar (heute in Gotha) stellen in Form einer

riesigen Bilderbibel 157 bzw. 162 Szenen aus dem Leben, der Passion und Kreuzigung Jesu dar, wobei sie mit den entsprechenden Bibelstellen ausführlich kommentiert werden. Muller betont vor allem die pädagogische Funktion der Altäre, die deutlich antikatholische Bildaussagen enthalten, in ihrer theologischen Aussage ansonsten aber oberdeutsche und lutherische Elemente zu verbinden suchen. Darüber hinaus interpretiert Packeiser die Altäre als den Versuch vor allem Herzog Ulrichs, nach der Abschaffung des Bilderkultes den Altären im Rahmen einer landesherrlichen Repräsentationskultur eine neue Funktion zuzuweisen, ein Gedanke, der sich jedoch im protestantischen Raum nicht durchzusetzen vermochte.

Der vorliegende Aufsatzband verdeutlicht somit nicht nur die wichtige Stellung dieses württembergischen Nebengebietes innerhalb der Gesamtgeschichte Württembergs, sondern veranschaulicht darüber hinaus exemplarisch wichtige Aspekte der konfessionellen Ausformung des süddeutschen Raumes über das Reformationszeitalter hinaus bis zum Ende des Alten Reiches. Nicht zuletzt die Vielfältigkeit der Sichtweisen, die sich dabei in den einzelnen Beiträgen widerspiegelt, verschafft dem Werk daher eine weit über seine regionale Themenstellung hinausreichende Bedeutung.

Stuttgart

Tilman Schröder

Alte Kirche

Comoth, Katharina: Hestia. Zur Bedeutung des mystischen ϵ (Epsilon). Beiträge zur Philosophie: Neue Folge, Heidelberg (Universitätsverlag C. Winter) 1998, 31 S., kt., ISBN 3-8253-0614-3.

In poetischer Kürze hat K. Comoth die mystische Symbolik des Delphischen Epsilon, ein nach links gekurvter Bogen mit ausgestreckter Mittelhaste, die göttliche Figur der Hestia andeutend, zu erklären versucht. Ihr Entschluß, die ganze Fülle der mythisch-religiösen, sowie philosophischen und sozialen Hinweise des als Symbol erfaßten Buchstabens „in kürzester Darlegung“ darzustellen, scheint völlig gelungen.

Anhand von zwölf Abbildungen, darunter befinden sich drei eigene Fotos der Autorin, eröffnet ein jeder Satz ihres Textes Möglichkeiten für neue Einsichten in die

urale Auffassung eines zentralen Prinzips aller Dinge, das, wie die Herde in der Mitte der prähistorischen Wohnstätte, von der Tochter des Kronos und Schwester des Zeus geschützt wurde. Als Behüterin und Zusammenhalt der kosmischen Ordnung wurde Hestia von klassischen Denkern und Dichtern immer wieder gefeiert. Die dazu referierenden Anmerkungen des etwa zwanzig Seiten langen Textes sind gleich wichtig und konzentriert wie der Text selbst. Verglichen mit dem Artikel „Hestia“ in Pauly's Realencyclopädie von 1912, wo hauptsächlich die philologische Forschung des 19. Jhs gesichtet wurde, hat Frau Comoths Beitrag allen Anschein eines postmodernen, auf alle Fälle einzigartigen und frisch durchdachten Schmuckstückes klassischer Gelehrsamkeit.

Montreal

Charles Kannengiesser

Étaix, R. (Hrg.): *Gregorius Magnus. Homiliae in euangelia* (= Corpus Christianorum/ Series Latina, CXLI), Turnhout (Brepols Publishers) 1999, 512 S., kt., ISBN 2-503-01412-7.

Im Mittelalter waren die Evangelienhomilien Gregors des Großen (Papst von 590 bis 604) sehr weit verbreitet, fast jede Bibliothek besaß eine Abschrift, und noch heute zeugen über 400 erhaltene Handschriften von der Bedeutung dieses Werkes. Ausschließlich französische Handschriften verwendete die Edition der Mauriner, abgedruckt in PL 76 von 1848, Sp. 1075–1312. Etwas jünger ist die Ausgabe von H. Hurter: *Sancti Gregorii Magni Romani pontificis XL Homiliarum in Evangelia Libri duo* (Sanctorum Patrum Opera Selecta 2/6), Innsbruck 1892, die mit den *Corrigenda* von G. Cremascoli in der *Bibliotheca Gregorii Magni* Bd. 2, Rom 1994, versehen und mit einer Einleitung und Übersetzung von M. Fiedrowicz in Band 28 der *Fontes Christiani*, Freiburg 1997, neu abgedruckt wurde.

Mit dem vorliegenden Band liegt nun die lange erwartete Neuedition eines Textforschers vor, der wie kaum ein anderer die handschriftliche Überlieferung der Evangelienhomilien kennt. Die Edition von Étaix basiert auf der Beobachtung, daß sich eine kleine Gruppe von Handschriften deutlich vom *textus receptus* unterscheidet, den die große Masse der Textzeugen bietet („Note sur la tradition manuscrite des Homélie sur l’Évangile de Saint Grégoire le Grand“, in: Grégoire le Grand. Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15–19 sept. 1982, *Colloques internationaux du Centre National de la recherche Scientifique*, ed. J. Fontaine/R. Gillet/S. Pellistrandi, Paris 1986, 551–559). Der Editor versteht den *textus receptus* als das Ergebnis einer systematischen und noch von Gregor selbst vorgenommenen Überarbeitung des ersten Buches der Evangelienhomilien, das nach Gregors eigenen Angaben die 20 von einem *notarius* verlesenen Homilien enthält, im Unterschied zu den 20 von ihm selbst gehaltenen Homilien im zweiten Buch. Nach Ansicht des Editors gehören Homilie 17 sowie Homilie 19 und 20 nicht in das erste, sondern in das zweite Buch der Homilien (S. VIII f.). Die vom Editor angenommene Bearbeitung der Evangelienhomilien erfolgte jedoch erst nachträglich und steht mit der im Widmungsbrief an Secundinus von Taormina geäußerten Klage, daß noch nicht korrigierte Abschriften der Homilien im Umlauf waren, in keinem Zu-

sammenhang. Vielmehr handelt es sich um eine zweite Revision des Textes, die die aus dem Gedächtnis wiedergegebenen Schriftzitate der älteren lateinischen Übersetzung durch den Text der Vulgata ersetzt und stilistische Verbesserungen sowie geringfügige inhaltliche Korrekturen vornimmt. Da bereits Paterius, der Vertraute des Papstes, den *textus receptus* kannte, muß man diese Bearbeitung Gregor selbst zuschreiben (S. LIVff.). Die Evangelienhomilien sind keineswegs der einzige Text, den Gregor in dieser Weise bearbeitet hat. Noch deutlicher hat er seine Homilien zum Buch Ezechiel revidiert (CCSL 142, 3), aber auch die *Regula pastoralis*, wovon noch heute der Codex 504 aus Troyes Zeugnis ablegt (S. XI f.).

Die Grundlage für die vorliegende Edition bilden 19 von 41 Handschriften aus karolingischer Zeit und von möglichst unterschiedlicher Herkunft. Im Zentrum stehen die wenigen Handschriften, die für das erste Buch den noch nicht korrigierten Text bieten: Paris, BNF., lat 12254; Einsiedeln, Stiftsbibl. 160 und Oxford, Bodl. Libr., Laud. Misc. 429 (Madan 1313). Nur wo diese Handschriften Lücken aufweisen, werden zusätzlich Florenz, Bibl. Laur., S. Croce, Plut. 19 d. 7; München, Clm 6295 und Verceil, Bibl. Cap. 183, f. 107v–111v herangezogen (S. XV–XIX). Codex Harley 3048 der British Library und Codex 204 aus St. Gallen erwiesen sich entgegen ersten Vermutungen nicht als Vertreter der ersten Ausgabe, sie vertreten weitgehend den *textus receptus* (S. XIX). Ein *stemma codicum* zu erstellen, erscheint dem Editor unmöglich, weil zu viele Verbindungsglieder zwischen den Codices fehlen (S. XI). Bei der Beschreibung der wichtigsten spanischen, französischen, norditalienischen, englischen und deutschen Handschriftengruppen hebt er hervor, daß die ältesten Handschriften: St. Gallen Stiftsbibl. 221, Cambridge Corpus Christi College 69, München Clm 6329 f. 1–87 und Karlsruhe Landesbibl. Aug. perd. 200, keineswegs den besten Text haben und deshalb nicht für die Edition in Betracht kommen (S. XX–XLVIII). Auch wenn die vorliegende Edition die Unterschiede zwischen der ersten Ausgabe (mit α im Text verzeichnet) und dem *textus receptus* (gekennzeichnet mit β) herausstellt, so bleibt doch festzuhalten, daß die Textüberlieferung insgesamt relativ konstant ist. Größere Differenzen zur Edition der Mauriner werden aus Gründen der Übersichtlichkeit gesondert aufgeführt (S. LVI–LVIII).

Dem Text ist ein dreifacher Apparat bei-

gegeben: 1. Schriftstellen und Verweise auf Autoren, auf deren Werke Gregor mutmaßlich Bezug genommen hat, 2. Textüberlieferung, 3. kritischer Apparat. Doch findet sich leider keinerlei Erläuterung zu den Apparaten. Der erste Apparat macht nicht deutlich, in welchem Umfang Parallelen aus Gregors eigenen Werken aufgenommen werden, so gibt es z.B. zu Hom. XXXVIII,16 keinen Hinweis darauf, daß dieses Ereignis schon Hom. XIX,7 geschildert wurde. Die enge Verknüpfung zwischen Evangelienhomilien und dem 4. Buch der Dialogi wird ebensowenig dokumentiert. Die eben erwähnte Passage wird z.B. dial. 4,40,2–5 (SCh 265, 140–142) wieder aufgenommen; Hom. XV,5 hat eine Entsprechung in dial. 4,15,2–5 (SCh 265, 60–62); Hom. XII,7 kehrt in Hom. XXXVIII,16 und dial. 4,40,29 (SCh 265, 140–144) wieder, Hom. XXXV,8 korrespondiert mit dial. 4,20,1–4 (SCh 265, 74–76); Hom. XXXVI,13 entspricht dial. 4,28,1–5 (SCh 265, 96–98); Hom. XXXVII,9 ist parallel zu dial. 4,58,1 f. (SCh 265, 194–196) und Hom. XXXVIII,15 stimmt mit dial. 4,17,1–3 (SCh 265, 68–70) überein.

Nicht durchgängig werden Bezüge zu den früheren Werken Gregors hergestellt, so wird z.B. zu Hom. X,4 zwar auf die Parallele Augustin de civ. 5,4 (CCSL 47, 131) verwiesen, nicht aber auf Mor. XXXIII,10,19 (CCSL 143B, 1689); zu Hom. II,6 wird Aug. s. 88,14, S. 381–387 ed. Verbraken notiert, nicht aber Mor. V,34,63 (CCSL 143, 262 f.); zu Hom. XX,13 findet sich kein Verweis auf Mor. XVIII,37,58 (CCSL 143A, 924 f.); Hom. XXI,6 wird nicht mit Augustin Enarr. in ps. 60,4 (CCSL 39, 767) und Mor. XXX,24,69 (CCSL 143B, 1538) in Beziehung gesetzt; zu Hom. XXXVII,4 wird die Parallele in Mor. VII,30,42 (CCSL 143,

366 f.) nicht angegeben. An manchen Stellen vermißt man den Hinweis auf Werke, die Gregor sicherlich gekannt hat, so z.B. zu Hom. XVIII,2: *samaritanus interpretatur custos* die Erwähnung von Hieronymus nom. hebr. CCSL 72, 142 und zu Hom. XXXIII,5 die Parallele zu Hieronymus ep. 122,3 (CSEL 56, 55).

Der bewußt übersichtlich gehaltene kritische Apparat ist im allgemeinen gut verständlich, dennoch wäre ein Abkürzungsverzeichnis hilfreich gewesen. Ein *Index Locorum Sacrae Scripturae* und ein *Index Scriptorum* ermöglichen dem Leser einen schnellen Zugriff auf den Text.

Ein eigener Abschnitt befaßt sich mit der Datierung der einzelnen Homilien. Der Editor kann die Ergebnisse von A. Chavasse („La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie *in urbe et extra muros*“, *Analecta liturgica 8/Studia anselmiana* 112, Rom 1993) im Vergleich mit dem römischen *capitulare evangeliorum* von 645 noch präzisieren und gelangt zu dem Ergebnis, daß sie in einem liturgischen Jahr gehalten worden sind. Da das erste Buch mit dem Advent einsetzt und das zweite mit Ostern beginnt, wären die Homilien recht genau auf den Zeitraum zwischen Ende 590 und Anfang 592 zu datieren (S. LIX–LXX).

Es steht zu erwarten, daß diese wichtige und sorgfältig gearbeitete Neuedition der Evangelienhomilien von großem Nutzen für die Forschung über Gregor den Großen sein wird. Nun kann man sich nur noch wünschen, daß auch die Arbeit an der Edition der *Regula pastoralis* zügig voranschreitet und bald zu ihrem Abschluß kommt.

Mainz

Katharina Greschat

Mittelalter

Borst, Arno: *Die karolingische Kalenderreform* (= Monumenta Germaniae Historica Schriften 46), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1998, LVII, 864 S., Ln. geb., ISBN 3-7752-5446-3.

Karolingische Kalenderreform? Schon der Titel des neuen Buches von Arno Borst ruft beim Leser Erstaunen hervor. Zwischen der julianischen und gregorianischen Reform, fast genau auf halbem Wege, eine weitere, mittelalterliche Erneuerung des Kalenders? Allenfalls Re-

formvorschläge, wie etwa denjenigen des Johannes de Muris (vgl. Christine Gack-Scheidung: Johannes de Muris, *Epistola super reformatione antiqui calendarii* (= MGH Studien und Texte 11), Hannover 1995) wurden dieser Epoche zugetraut. Nur einige Kunsthistoriker hatten früher den Terminus gebraucht (18), der jetzt im Mittelpunkt von Borsts umfangreicher Abhandlung steht.

Dabei hat der seit fast zwei Jahrzehnten mit den Fragen frühmittelalterlicher Zeitrechnung befasste Konstanzer Emeritus

eine ganze Reihe von Arbeiten vorgelegt, die, obwohl in jeder Hinsicht selbständig, als Vorstudien aufzufassen sind oder unmittelbar benachbarte Themen behandeln; die wichtigsten darunter sind: Das mittelalterliche Zahlenkampfspiel (Heidelberg 1986); *Computus. Zeit und Zahl im Mittelalter* (München 1999, zuerst 1988); *Astrolab und Kalenderreform an der Jahrtausendwende* (Heidelberg 1989); *Karl der Große und die Zeit*, in: Herwarth Röttgen (Hrsg.), *Beiträge zur Zeit* (= Universität Stuttgart. Reden und Aufsätze 42, Stuttgart 1992); *Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments* (Heidelberg 21995, zuerst 1994); *Vom Kalendermachen*, in: *Marburger Universitätsreden* 21, Marburg 1995, 13–27; *Der überlieferte Geburtstag*, in: Rudolf Schieffer (Hrsg.), *Mittelalterliche Texte. Überlieferung – Befunde – Deutungen* (= MGH Schriften 42), Hannover 1996, 1–91). Die hier zu besprechende Monographie versteht sich als begleitende Untersuchung zu einer Edition des karolingischen Reichskalenders, die Borst demnächst im Rahmen der MGH vorlegen will.

Borst's Untersuchung ist in zehn übersichtlich untergliederte Kapitel aufgeteilt, eingerahmt von einem Einleitungs- und Schlussteil. Ihre Hauptthese lautet, dass ein namentlich unbekannter Mönch des Klosters Lorsch vermutlich auf Veranlassung Karls des Großen und seiner gelehrten Ratgeber im Jahre 789 einen Kalender verfasste, der zum „Prototyp der karolingischen Kalenderreform und des aus ihr erwachsenden karolingischen Reichskalenders“ (245) wurde. Das Zentrum der Arbeit bildet daher die Edition dieses Lorsch'schen Prototyps (254–298), der zwar selbst verloren ist, aber aus zwei späteren Kopien – um 840 in Prüm (A1: Berlin, Staatsbibliothek, Philipps 1869, fol. 1r–11v) und um 810 in Lorsch (A2: Vatikan, Bibliotheca Vaticana, Palatinus latinus 1449, fol. 3r–8v) geschrieben – rekonstruiert werden kann (245–247).

Bei näherem Hinsehen erweist sich der Lorsch'sche Kalender von 789 als ausgesprochen vielseitiger Text, der eine ganze Reihe recht heterogener Bestandteile in sich vereinigt. Obwohl in den Codices aufgrund seiner Kürze stets mit anderen Texten verbunden, ist der Kalender schon an seiner charakteristischen äußeren Form – Gliederung nach Monaten und Kombination von Kalenderkern und Rahmentext – leicht zu erkennen. Der Kalenderkern besteht aus einer nicht weiter gegliederten Abfolge von Tageszeilen, die jedem Tag

eine eigene und meist auch nur eine einzige Zeile zuweisen. Diese sind durchgängig in drei etwa gleichbreite Zonen unterteilt: die Intervall-, die Fest- und die Terminzone. In der Intervallzone verzeichnet der Kalender in vier Kolonnen von links nach rechts die siderischen Mondbuchstaben (mit Buchstaben von A bis O, durch einen oder zwei Leertage getrennt), die Wochentagskonkurrenten (mit römischen Zahlen von I bis VII), die synodischen Mondbuchstaben (mit Buchstaben von A bis U, un-, vor- und nachpunktiert, beim dritten Durchgang nur bis T) sowie das Tagesdatum im römischen Stil; in der mittleren Zone die Festtage für Christus (meist mit Vigil und Oktav), Maria und die Heiligen aller Kategorien, und – bereits an den rechten Rand gerückt – die Grenzen für das Osterfest (die Anfangs- und Schlusstage des österlichen Voll- und Neumondes und des Ostersonntags) sowie Mondschaltmonate und Mondsprung; in der Terminzone schließlich eine bunte Mischung astronomischer, komputistischer und historischer Daten. Im Monatsrahmen stehen über dem Kern zunächst jeweils vier aus dem *Tetrastichon authenticum de singulis mensibus* übernommene Hexameterzeilen, die (im Lorsch'schen Kalender nicht mehr überlieferte) Monatsbilder kommentieren, gefolgt vom Namen des Tierkreiszeichens für den Monatsbeginn mit einem hexametrischen Merkvvers aus den *Monosticha de mensibus* des Ausonius, dem lateinischen Monatsnamen mit der Zahl der Sonnentage und der Tage des zugehörigen Mondmonats, den Wochentags- und Mondregularen, sowie den griechischen und altenglischen Monatsnamen. Nach dem Monatskern folgen Angaben über die (mittlere) Länge der Tage und Nächte in Äquinoktialstunden und ein spätantiker Hexameter, der das Memorieren der Zahl an Nonen und Tage des betreffenden Monats erleichtern soll. Am Schluss bestimmter Monate stehen Anhänge unterschiedlicher Art, nach März, Juni und September nennt ein Dreizeiler noch einmal die Tierkreiszeichen des vorausgegangenen Quartals. Zum Jahresende werden schließlich die Jahreszeiten, Monate, Wochen, Tage, Stunden und Momente des Jahres aufsummiert, ferner die Jahre von der Erschaffung der Welt bis zur Niederschrift des Kalenders im 21. Königsjahr Karls des Großen (also 789).

Dem Lorsch'schen Kalender von 789 war ein immenser Erfolg beschieden. Zwar sind – ähnlich wie bei liturgischen Büchern – unveränderte Kopien relativ sel-

ten (bei Borst als sog. „Zusatzhandschriften“ unvollständig verzeichnet). Dennoch lässt sich seine Ausstrahlung allein schon an der Zahl von Handschriften ablesen, die auf seinem Text basieren. So kann Borst immerhin 59 Exemplare auflisten, in denen alle wesentlichen Elemente des Lorsch-er Prototyps übernommen sind („Stammfassungen“); dazu kommen 108 weitere Texte, die zwar stärkere Veränderungen vornehmen, aber dennoch eindeutig von der Lorsch-er Vorlage ausgehen („Zweigfassungen“). Das macht insgesamt einen Corpus von 167 reformierten Kalendern des 8.–12. Jh.s bei einer geschätzten Gesamtzahl von 400 überlieferten Kalenderhandschriften aus demselben Zeitraum. Unter ihren Verfassern finden sich so namhafte Gelehrte wie Walafrid Strabo, Hermann der Lahme, Gerland von Besançon und Roger Bacon (S. XVIII–XXVI und 299–311).

Um die Edition des Lorsch-er Prototyps und einige überblicksartige Bemerkungen zu seiner handschriftlichen Überlieferung – diese sollen in der angekündigten Edition weiter vertieft werden – gruppiert Borst ein ganzes Bündel von Untersuchungen, die zwar vom karolingischen Kalenderwesen ihren Ausgang nehmen, aber zeitlich weit über diese Epoche hinausgreifen.

Einen eingehenden Sachkommentar zum karolingischen Reformkalender bieten die Kapitel VI und VII. Getrennt nach Kalenderkern (386–454) und Kalenderrahmen (455–522) analysiert Borst hier alle Bestandteile des Lorsch-er Prototyps und seiner wichtigsten Neufassungen im 9. Jh., auch solche, die auf den ersten Blick noch so nebensächlich erscheinen. Dabei erklärt er jeweils ihre Funktion, erläutert Vorgeschichte und Nachwirkungen und nennt die denkbaren Alternativen. Theoretische Überlegungen, praktische Erfordernisse und literarische Traditionen, die für die karolingischen Kalendermacher relevant sein konnten, kommen dabei gleichermaßen zur Sprache – eine hervorragende und auch ohne besondere Vorkenntnisse gut verständliche Einführung in die frühmittelalterliche Chronologie.

Über die Vorlagen und die weiteren Auswirkungen des karolingischen Kalenders gibt Borst im III. (169–230) und V. Kapitel (312–385) Auskunft. Die beiden Kapitel bilden insofern eine Einheit, als dieselben vier Textgattungen – komputistische und liturgische Texte, Plenar- und Kurzmartyrologien – behandelt und die Texte einzeln besprochen werden (Liste

der Texte S. XXVII–XXX). Der reformierte Kalender entstand nicht zufällig 789 im Benediktinerkloster Lorsch: schon das gesamte Frühmittelalter über war das kalendarische Wissen vorwiegend in benediktinischen Klöstern überliefert worden, seit Beda Venerabilis sogar ausschließlich. Dafür macht Borst die typisch monastische Zeitökonomie, das Bemühen um die rechte Nutzung der noch verbleibenden irdischen Gnadenfrist, verantwortlich; da in Benediktiner Regel nur die Stunden des gemeinsamen Gebetes geregelt waren, blieb das Interesse seiner Mönche für andere Bücher offen. Mit der karolingischen Reform wurde die Epoche der benediktinischen Vorherrschaft im kalendarischen Bereich beendet und neben die schwarzen Mönche traten Gelehrte anderer Provenienz; seit dem 12. Jh. dominierten auch hier die Universitäten. Dass Borst bei seinen Ausführungen zur Wirkungsgeschichte selbst so abgelegene Texte wie mozarabische oder gar „wortlose“ Kalender nicht übersehen hat, ist charakteristisch für die Weitsicht und Gründlichkeit seiner Arbeit.

In den beiden ersten Kapiteln des Buches ist der Rahmen noch einmal weiter gefasst. Borst bietet hier zunächst eine umfassende Geschichte der Gattung Kalender in Antike und Mittelalter: Ado von Vienne benutzt als erster mittelalterlicher Autor das Wort ‚kalendarium‘ im modernen Sinne, aber erst im 12. Jh. setzt sich der Begriff endgültig durch. Daneben geht Borst auch auf benachbarte Gattungen ein, die wesentliche Elemente von Kalendern enthalten können: vor allem ‚fasti‘, ‚laterculus‘, ‚computus‘, ‚annales‘, ‚martyrologium‘, ‚breviarium‘, ‚cyclus‘ und ‚tabula‘. Was er dabei über die Aussagekraft von Titeln der „kalendarischen“ Texte feststellt, passt vorzüglich zu den Ergebnissen, die Franz-Josef Schmale (Funktionen und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung, Darmstadt 1985, 105–123) in Bezug auf die historiographischen Genera getroffen hat (30–99). In einem eigenen Kapitel zeichnet Borst die Geschichte des Kalenders von der frühen Neuzeit bis zur unmittelbaren Gegenwart (an ausgewählten Beispielen) nach und widmet sich ausführlich der Editionsgeschichte mittelalterlicher Einzelkalender. Dieser wissenschaftsgeschichtliche Abschnitt endet mit einer Bewertung der gegenwärtigen, weitgehend unbefriedigenden Forschungssituation, die die Editionspläne des Verf.s ohne weiteres rechtfertigt (100–168).

In den drei letzten Kapiteln (VIII bis X)

geht es um das zeitliche „Grundgerüst“, das den karolingischen Kalendern zugrunde liegt. Borst untersucht darin zunächst die Fundamente der frühmittelalterlichen Zeitphilosophie bzw. -theologie und ihre Konsequenzen für die spezifischen Darstellungsformen von Zeit (523–601), sodann die eher von den Bedürfnissen des Alltags bestimmten Kurzzeitmaße der Stunden, Tage und Jahre (602–680) und schließlich den gelehrten Diskurs über die langen Zeitmaße der Jahreszyklen und Weltalter (681–758). Eine Verbindung von Kurz- und Langzeitmaßen erfolgte im christlichen Kalender, der nach Borst seit der Spätantike „eine historische Entwicklung durchlief, die von der speziellen Osterberechnung zu einer allgemeinen Wissenschaft von der Zeit und ihrer Darstellung führte“ (603); im Fächerkanon der Wissenschaften war die Zeitrechnung in aller Regel auf der Grenze zwischen den Freien Künsten und der Philosophie angesiedelt.

Mit einer nochmaligen Ausweitung seines Gegenstandes im Einleitungs- (1–29) und Schlussteil (759–790) verlässt Borst endgültig die Geschichte des Mittelalters. Allerdings nur auf den ersten Blick. Denn was sich etwa unter den einprägsamen Stichworten „humanistische Kalenderutopie“ (Thomas Morus), „französische Kalenderrevolution“ (Gilbert Romme u. a.), „positivistischer Kalenderkult“ (Auguste Comte), „katholische Kalendertradition“ (Vaticanum II) (759–776) verbirgt, ist in Wirklichkeit eine Konfrontation von mittelalterlichen und neuzeitlichen Kalender-Konzeptionen in der Art der von Borst so geliebten „Totengespräche“; so auch zwischen Walter Benjamin, Eugen Rosenstock-Huussy, Jorge Luis Borges (1–4); Voltaire, Jacob Grimm, Arnold Toynbee (4–8); und Norbert Elias, Aldous Huxley, Martin Heidegger, Johann Wolfgang Goethe, Giacomo Leopardi, Johann Peter Hebel (776–790). Borst gewinnt dabei eine breite komparatistische Basis, auf der es ihm möglich wird, die Leistungen der karolingischen Kalenderreform – und zwar immer wieder von einer neuen Seite – zu charakterisieren und einzuordnen. Dass er auch ganz persönlich an diesem gelehrt-philosophischen Gespräch über Zeit teilnimmt, versteht sich für Borst von selbst (27–29).

Das Buch endet mit einem vierfachen Register der Kalendertage (793–797), der Bibelstellen (799–801), der Handschriften (803–810) sowie der Namen und Sachen (811–864). Dass die wichtigsten Stellen durch Fettdruck hervorgehoben sind, er-

leichtert die Benutzung als handliches Nachschlagewerk erheblich.

Angesichts der enormen Bereicherung unseres Wissens über den mittelalterlichen Kalender, die Borsts gelehrter Untersuchung zu verdanken ist, fallen die wenigen kritischen Bemerkungen des Rez. kaum ins Gewicht; sie sollen gleichwohl kurz vorgebracht werden. In erster Linie betreffen sie das Herzstück der Arbeit, die Edition des Lorscher Kalenders von 789. Wie schon erwähnt ist der Prototyp selbst nicht mehr erhalten und kann nur aus den beiden selbständigen Abschriften A1 und A2 rekonstruiert werden. Abweichungen der beiden Handschriften erhalten eine große Bedeutung, weil nur was in beide enthalten ist, auch ihrer gemeinsamen Vorlage mit hinreichender Sicherheit zugeschrieben werden kann. Es ist daher recht erstaunlich, dass diese Abweichungen in der Edition nicht durchgängig verzeichnet werden. So erfährt man erst auf S. 478, dass die beiden Anhänge zu April und August über astronomische Beobachtungen der Jahre 770, 784 und 787 lediglich in A1 überliefert sind, nicht schon im Variantenapparat auf S. 268 f. und 284. – Der Geburtstag Karls des Großen am 2. April, der nur in A1, jedoch nicht in A2 notiert wird (266 Anm. 9), ist schon aufgrund der Kaisertitulatur als Nachtrag zu erkennen; ob die Ergänzung in der Vorlage, wie Borst will, oder vom Prümer Kopisten vorgenommen wurde, ist nicht mehr zu entscheiden. Wenn man davon ausgeht, dass der Schreiber von A2 den Nachtrag noch nicht gesehen hat, dann lässt sich die einzige erhaltene Notiz über Karls Geburtstag nur grob zwischen ca. 810 und ca. 840 datieren; sie könnte mithin erst viele Jahre nach dem Tod des Kaisers niedergeschrieben worden sein und wäre daher in den Apparat, nicht in den Haupttext aufzunehmen gewesen. – Charakteristisches Merkmal des Lorscher Reformkalenders ist die Untergliederung der Kalenderkerne „in 3 etwa gleich breite Zonen“; sie spiegle „die hohe Rationalität und Professionalität“ (395), mit der Auftraggeber und/oder Verfasser vorgegangen seien. Es ist daher nicht nachzuvollziehen, weshalb Borst diese Dreigliederung in seine Edition nicht übernimmt, sondern die Einträge der Fest- und Terminzone ohne erkennbaren Grund miteinander vermischt. – Was die formalen Fragen anbetrifft – und dazu gehört auch die Anordnung des Textes auf der Seite – ist nach den Ausführungen auf S. 246 und 253 der Handschrift A2 gegenüber A1 der Vorzug zu geben. Jedoch wird dieses Prinzip ohne

ausreichende Begründung verletzt, wenn Borst auf S. 388 f. dem fortlaufenden Text von A1 der seitenweise Anordnung der Monate in A2 den Vorzug gibt. Gemäß den Grundsätzen auf S. 253 müsste auch diesem Befund in der Edition entsprochen werden. – Auf eine Beigabe von Abbildungen aus den Handschriften wurde leider verzichtet, obwohl diese dem Leser den Nachvollzug der Argumentation stark erleichtert hätten.

Den Lorscher Prototyp von 789 bringt Borst mit einer Kalender-Reform Karls des Großen in Verbindung, ohne freilich auf die Zusammenhänge im einzelnen einzugehen (231–244, 252). In den nicht-kalendarischen Quellen lassen sich dafür, wie der Verf. selbst eingesteht, allerdings nur wenige Zeugnisse finden: Nach Einhard's Bericht soll Karl selbst die Kunst der Zeitrechnung („ars computandi“, bisher meist als „Rechenkunst“ übersetzt) erlernt haben, ferner habe er den Monaten einheitlich fränkische Namen gegeben. Aber war Karl tatsächlich ein großer Kalenderkenner? Das klingt wenig überzeugend, zumal wir von seinen sonst eher bescheidenen Fortschritten in „wissenschaftlichen“ Dingen hören. Und der Lorscher Kalender verzeichnet zwar alle griechischen, lateinischen und englischen Monatsnamen, aber gerade nicht die fränkischen. Mehr Beachtung verdienen Karls legislative Maßnahmen: in der *Admonitio generalis* von 795 fordert er eine Verbesserung der (Zeit-) Rechnung („bene emendate computum!“), das Kapitularien *missorum* von 805 verlangt eine Überprüfung der Erfolge „de compoto“. Doch hat Karl laut Borst keinen bestimmten Kalender jemals „amtlich autorisiert oder auch nur erwähnt“ (301). Und war das Lorscher Exemplar wirklich als „Reichskalender“ konzipiert? Wohl kaum. Denn auch der Kalendermacher von 789 verzichtete keineswegs auf lokale Bezüge: er nennt am 10. März den Todestag (?) eines Einzlers (263), der als Wohltäter der Klöster Lorsch gedeutet wird (445), und der örtliche Patron Nazarius kommt mit immerhin drei Einträgen („natis“, „adeventus“, „translatio corporis et dedicatio basilicae“: 274, 278, 285) ungewöhnlich häufig vor. Meines Erachtens sind daher durchaus Zweifel möglich, ob der Kalender aus Lorsch schon bei seiner Abfassung jenen hervorragenden Stellenwert hatte, den er Jahrzehnte später durch seine starke Rezeption schließlich gewann.

Kalender des hier zu besprechenden Typs geben über die Motive ihrer Verfasser und Auftraggeber leider nur wenig Aus-

kunft. Wer dennoch deren Beweggründe benennen möchte läuft leicht Gefahr, die nüchternen Texte zu überinterpretieren. Auch Borst ist dieser Gefahr nicht immer entgangen. So meint er etwa, die griechischen und englischen Monatsnamen in der Kopfzeile „sollten wohl ... einen Hauch von Weltläufigkeit gegenüber Griechen und Barbaren verbreiten“ (467, ähnlich 301: „angestrebte Universalität“), die Stundenangaben für Tage und Nächte in der Fußzeile „erinnerten ... an die befristete Zeit“ gemäß Mt 25, 13 (472). Beide Aussagen sind Assoziationen des zwanzigsten, nicht Deutungen des achten Jahrhunderts.

Dennoch ist Borst mit seinem Buch über die karolingische Kalenderreform ein meisterhaftes Werk gelungen: grundlegend, umfassend, sehr gelehrt und gleichwohl gut geschrieben. Es basiert auf einem breiten Fundament oft ungedruckter Quellen, bisher allenfalls einem kleinen Kreis von Spezialisten geläufig. Bekannten Texten vermag Borst durch seine besondere Themenstellung oft ganz neue Seiten abzugewinnen. Oder wer hat schon einmal – um nur ein Beispiel zu nennen – die *Libri Carolini* im Hinblick auf ihr Verständnis der Zeit hin durchgelesen? Neben vielen einzelnen Ergebnissen, die hier nicht aufgeführt werden können, liegt der besondere Wert der Arbeit zweifellos darin, dass es dem Verf. in immer neuen Zugriffen gelingt, die hoch spezialisierten Fragen der frühmittelalterlichen Kalenderkunde in weite Zusammenhänge zu stellen und dadurch den scheinbar marginalen chronologischen Details kulturgeschichtliche Erträge abzugewinnen. Denn eines ist für Borst von Anfang an klar: „daß sich in dem ... Bereich der Zeitrechnung das ganze karolingische Jahrhundert mit all seinen antiken Vorbildern und europäischen Verflechtungen spiegelte“ (140).

Regensburg

Achim Thomas Hack

Schilling, Beate: Guido von Vienne – Papst Calixt II. (= Monumenta Germaniae Historica Schriften, Band 45), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1998, 64, 825 S., geb., ISBN 3-7752-5445-5.

Calixt II. gilt als der Papst des Wormser Konkordats, als Friedenspapst, dessen Willen zu Verständigung ein Abkommen zu verdanken ist, das einen Schlußstrich unter die jahrzehntelangen Streitigkeiten zwischen Papst und Kaiser im Investitur-

streit setzt. Darüber hinaus weist nicht nur die Person Calixts, sondern auch sein politisch-administratives Wirken zahlreiche historische Unschärfen auf.

Der an der Universität Heidelberg entstandenen Dissertation von Beate Schilling (Betreuer: Hermann Jakobs) ist es zu verdanken, dass in Zukunft die Person Calixts II. differenzierter und auch kritischer beurteilt werden muss.

Die Arbeit ruht in ihrer Gesamtheit auf zwei inhaltlichen Säulen: dem Wirken Guidos als Metropolit von Vienne folgt die Beschreibung seiner Tätigkeit als Papst Calixt II. Problematisch erweist sich dabei die Überlieferungslage für die Metropolitenzeit. Hier muss mit einer lediglich sekundären Urkundenüberlieferung Vorlieb genommen werden, da an erzählenden Quellen so gut wie nichts erhalten geblieben ist. Als Glücksfall, der den eher deprimierenden Überlieferungstechnischen Befund entschärft, muss das ab 1130 verfasste Chartular des Kanonikerstifts Saint-Barnard in Romans gelten, das zwar – ebenso wie der weitere Quellenkomplex der *Epistolae Viennenses spuriae* – von Fälschungen durchsetzt ist, das aber nichtsdestotrotz wertvolle Rückschlüsse auf administrativ-politische Ereignisse vor Ort erlaubt. Die Quellensituation entspannt sich für die Zeit des Pontifikats: neben zwei Viten im *Liber pontificalis* finden sich Erzählungen von Odericus Vitalis, Hugo Cantor, Petrus Diaconus, Ekkehard von Aura und anderen. Doch auch hier bleiben die Urkunden – rund 500 sind überliefert – die aussagekräftigste Quellengattung.

Bereits an dieser Stelle dürfte deutlich geworden sein, dass die Autorin gut daran tut, ihrer ambitionierten Untersuchung nicht das Prädikat „Biographie“ zu verleihen. Dafür ist das Material zu dürftig, überliefern die Quellen zu wenige individuelle Züge. Die Autorin richtet ihren Blick auf die „historische Bedingtheit“ (13) von Guido-Calixt und schreibt so seine „Biographie“ als Abschnitt der Geschichte des Erzbistums Vienne bzw. der Papst- und Kirchengeschichte.

Fehlenden Informationen zu Kindheit und Jugend Guidos sucht die Autorin mittels eines ausführlichen Blicks auf die Familiengeschichte zu begegnen. Guido entstammt dem hochadligen Geschlecht der Grafen von Burgund, das in seiner historischen Entwicklung dargestellt wird. Der wohl um 1060 geborene Guido selbst rückt erst mit seiner Erhebung zum Erzbischof von Vienne in das Licht der Öffentlichkeit. Viennes Bedeutung als Bischofs-

sitz in dieser Zeit kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Als eines der frühesten Zentren des Christentums nördlich der Alpen setzt seine Bischofsliste bereits in der 2. Hälfte des 3. Jh.s ein. Erste Klostergründungen sind im 5. Jh. zu verzeichnen, im 8. Jh. erfolgt die Erhebung zum Erzbischofssitz: der Ruhm der Stadt Vienne im Mittelalter, der *Vienna Sancta*, beruht auf einem Gemisch personaler und institutioneller Elemente. Nach einer Reihe von Kurzporträts der unmittelbaren Vorgänger Guidos auf dem Bischofsstuhl geht die Autorin in der Frage nach, weshalb die Wahl Guidos erst nach einer 5 Jahre andauernden Vakanz erfolgt und verweist damit auf Problemfelder, die einen Gutteil von Guidos Pontifikat begleiten werden. Die Wahl des Bischofs von Vienne erweist sich insofern als schwierig, als an ihrem Zustandekommen zwei Kapitel beteiligt sind: das Kathedralkapitel von Vienne und das Stiftskapitel von Saint-Barnard. Gerade letzteres drängt auf Loslösung der Abhängigkeit von der Wiener Bischofskirche und scheut auch vor offener Konfrontation nicht zurück. Diese einander diametral gegenüberstehenden Positionen erschweren die Einigung auf einen Kandidaten. Problematisch scheint auch das jugendliche Alter des schon lange in Aussicht genommenen Grafensohns gewesen zu sein, das mit dem kanonisch vorgeschriebenen Weihealter von 30 Jahren wohl lange nicht konform ging. Der endgültige Zeitpunkt von Wahl und Weihe ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, ist jedoch zwischen März 1088 und Mai 1090 anzusetzen. Als Metropolit von Vienne untersteht Guido die gleichnamige Kirchenprovinz, bestehend aus sechs Suffraganbistümern: Grenoble, Genf, Maurienne, Valence, Die und Viviers. In der gebotenen Kürze werden die unter Guido amtierenden Suffraganbischofe abgehandelt, danach die Probleme beschrieben, die sich durch den Kontakt mit den im Gebiet von Vienne herrschenden weltlichen Mächten ergeben. Doch auch hier gilt, dass die Nachrichten über Kontakte Guidos zu seinen weltlichen Nachbarn zu spärlich fließen, um verbindliche Aussagen über die beiderseitigen Beziehungen machen zu können. Auch sein Wirken als Erzbischof unterliegt in weiten Teilen dem Schweigen der Quellen. Allzu vieles verbleibt im Dunkeln. Von der konkreten Ausgestaltung des Lehr-, Weihe- und Jurisdiktionsprimats, der Predigtstätigkeit bis hin zur Sorge für das kulturelle Leben, das Schul- und Bildungswesen ist nur wenig bekannt. Immerhin lassen einige der erhal-

tenen Urkunden auf eine planvolle Erwerbspolitik schließen, auf Mehrung und Schutz des ihm anvertrauten Besitzes. Guido selbst zählt zu den größten Erfolgen seines Pontifikats die Gründung der Zisterzienserrabtei Bonnevaux und die Rückgewinnung einiger Burgen in und um Vienne. Der Autorin gelingt hier der Nachweis, dass die Gründung von Bonnevaux, in einem kleinen Tal der Gère, 25 km östlich von Vienne gelegen, entgegen der zisterziensischen Haustradition auf 1117 zu datieren ist, womit die Abtei zur fünften Tochter von Cîteaux aufrückt.

Die wohl am besten dokumentierte Szene aus seiner Zeit als Erzbischof, die einen tiefen Einblick in seine Amtsführung, vielleicht auch in seine Persönlichkeit erlaubt, ist der Streit zwischen Guido und seinem Suffragan Hugo, dem Bischof von Grenoble, um den Besitz des an der Grenze zur Diözese Grenoble gelegenen Archidiakonats von Sermorens. Dieses „reizvolle Sujet“ (103) zeigt zwei machtbewusste Bischöfe, die eigentlich fest in der Gedankenwelt der gregorianischen Reform verwurzelt sind, sich aber völlig unbeeindruckt von den großen kirchenpolitischen Ereignissen der Zeit zeigen, um an einem Nebenschauplatz der Geschichte ihre Privatfehde auszufechten. Gelingen ist der kurze biographische Abriss Hugos von Grenoble, in dem das seiner Persönlichkeit immanente Spannungsverhältnis zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* subtil beleuchtet wird. Hauptquelle für den Streit ist das Chartular A der Grenobler Kirche, eine Art Dossier, das Schriftstücke unterschiedlicher Provenienz und Art – also nicht nur Urkunden – vereinigt. Die historische Forschung ist Hugo stets mit großer Sympathie begegnet, weil sein Vertrauen auf schriftliche Beweise, seine „skrupulöse, geradezu modern-wissenschaftlich anmutende Arbeitsweise“ (113) weit über seine Zeit hinausweisen. Guido kann sich zur Durchsetzung seiner Ansprüche nicht auf ein vergleichbares Dossier stützen und diskreditiert sich durch sein rabiaten Vorgehen scheinbar selbst. Auf dem Konzil von Clermont 1095 wird auch die Angelegenheit um den Archidiakonats verhandelt und einer für den Bischof von Grenoble günstigen Entscheidung zugeführt. Guido werden sämtliche Rechte an Sermorens aberkannt. Erst 1107 gelingt Paschalis II. jedoch die endgültige Befriedigung. Er teilt das strittige Gebiet in zwei Hälften: jede Bischofskirche erhält 11 Burgen mit den zugehörigen Kirchen und Pfarreien. Die Niederlage Guidos auf dem Konzil von

Clermont ist eine doppelte: neben die Abberkennung des Archidiakonats tritt der drohende Verlust der Canonica Saint-Barnard. Der Konflikt um die Rechtsstellung des Kanonikerstifts in Romans gerät der Autorin zum Musterbeispiel einer Darstellung dessen, was die Fälschung von Urkunden im Mittelalter vermag. Deutlich wird aber auch, was moderne diplomatische Untersuchungen zu leisten imstande sind. Die Auseinandersetzungen um den Status des Stifts, das Rekurrieren der Kanoniker auf eine wie auch immer geartete *libertas romana* zeigen, wie jurisdiktionelle Verfügungsrechte des Wiener Erzbischofs, der gleichzeitig in Personalunion die Position des Abtes von Romans besetzt, mit der eigentumsrechtlichen Bindung des Stifts an die römische Kirche in Widerstreit treten. Die für das Verständnis des Konfliktes relevanten Urkunden werden einer strengsten diplomatischen Maßstäben gehorchenden Untersuchung unterzogen. Dabei gelingt der Nachweis, dass die Rechtskonstruktion, in der ein reines Stellvertreteramt des Wiener Erzbischofs für den Papst postuliert wird, wohl als originäre Schöpfung des Fälschers von Saint-Barnard anzusehen ist. Mittels konziser Sprachanalysen werden weitere Verurteilungen der Papsturkunden im Chartular aufgedeckt, die zusammen mit weiteren Interpolationen zu mitunter grotesken Ergebnissen führen, die nichtsdestotrotz zur Untermauerung vermeintlicher Ansprüche herangezogen wurden. Die Autorin führt den Nachweis, dass der Beginn der Fälschungsaktion in Romans in die frühen 1190er Jahre zurückreicht, die Fälschungen jedoch nicht in einer einzigen Aktion hergestellt worden sind. Im 1095 eskalierenden Konflikt werden die Romaner Fälschungen, die sich insgesamt gegen den Erzbischof von Vienne richten, von den Kanonikern zum Einsatz gebracht. Geschickt die Gunst der Stunde nutzend, gelingt es ihnen, Papst Urban II. auf ihre Seite zu ziehen. Das Vorgehen ist von (temporärem) Erfolg gekrönt, gibt der Papst Guido doch in der Folge mehrfach zu verstehen, dass er Saint-Barnard als päpstliche Eigenkirche betrachte. Offen bleibt, ob sich Urban von den durch gefälschte Urkunden belegten Ansprüchen überzeugen lässt, oder ob ihm diese z.T. plumpen und dilettantischen Fälschungen in seinen Auseinandersetzungen mit dem Erzbischof von Vienne ganz einfach nur gelegen kommen. Guido seinerseits tut alles, um das Wiener Eigenkirchenrecht an Saint-Barnard in Erinnerung zu rufen und somit die

päpstlichen Erlasse durch neue Fälschungen auszuhebeln. Dieser sich fast ausschließlich auf Fälschungen stützende Dialog wird in all seinen Schattierungen und ideellen Verzweigungen konsequent ausgeleuchtet. Der Haupttext wird dadurch entlastet, dass die Abhängigkeit der gefälschten Urkunden untereinander mittels Zitation des lateinischen Urkundentextes fast ausschließlich in den Fußnoten aufgezeigt wird. Nach der überraschenden Wahl Guidos zum Papst 1119 ist es mit der Romfreiheit von Saint-Barnard vorbei. In einem der ersten großen Privilegien für die Wiener Bischofskirche wird die Kirche von Romans erneuert der Gewalt der Erzbischöfe von Vienne unterstellt.

Der Komplex der *Epistolae Viennenses spuriae*, 30 angeblich gefälschte Papstbriefe für das Erzbistum Vienne, deren vermeintliche Datierung vom 2. bis ins frühe 12. Jh. reicht, wird einer ebenso ins Detail gehenden diplomatischen Untersuchung unterzogen. Hier gelingt der Nachweis, dass die Briefe in ihrer Gesamtheit nicht unter Guido entstanden sein können, von einer großangelegten Fälschungssaktion des Erzbischofs zugunsten unterschiedlicher Rechtsansprüche seines Bistums abgesehen werden muss. Die auf Guido zurückgehenden Fälschungen weisen als verbindendes Element den Anspruch auf einen Primat über 7 Kirchenprovinzen auf. Tatsächlich wird im bereits erwähnten päpstlichen Privileg von 1119 dieser Primat Viennes über die Kirchenprovinzen von Vienne, Bourges, Bordeaux, Auch, Narbonne, Aix und Embrun bestätigt. Wirksamkeit hat diese rechtliche Verfügung jedoch niemals entfaltet. Unter Paschalis II. nimmt Guido zusätzlich zu seinem Hirtenamt auch noch Legatenaufgaben wahr. Die *christianitas* wird spätestens zu dem Zeitpunkt auf ihn aufmerksam, als er Heinrich V. auf dem Konzil von Vienne 1112 exkommuniziert und sich durch sein intransigentes Verhalten gegenüber Paschalis II. den zukünftigen Wählern als möglicher Papstkandidat präsentiert. Guido macht sich hier bewusst zum Wortführer einer radikalen kirchlichen Richtung, wobei unklar bleibt, ob Guido tatsächlich aus Überzeugung oder – die gesamte Untersuchung deutet eher in diese Richtung – aus Ehrgeiz handelt. Sein Pontifikat macht aber deutlich, dass die Anforderungen der Politik von ihm selbst realistisch eingeschätzt werden, er also keinen moralisch lehnen, politisch jedoch nicht zu verwirklichenden Traumgespinnsten nachhängt. Dies dürfte zumindest eine Partei im Kardinalskolleg enttäuscht

haben. Deutlich wird nämlich, dass es sich bei Guido sicherlich nicht um einen Kompromisskandidaten handelt. Guido wird gerade wegen seiner harten Linie in Fragen der Laieninvestitur, wegen des zu erwartenden energischen Kurses gegen Heinrich V. gewählt. Eine erste Einigung mit dem Kaiser scheitert im Oktober 1119 bei Mouzon. Diesem ersten diplomatischen Misserfolg folgen andere. Calixt gelingt es nicht, den englischen Primatsstreit zwischen Canterbury und York zu lösen. Die Erhebung Santiago de Compostellas im März 1120 zum Erzbistum folgt keiner politischen Notwendigkeit, sondern ist von bloßem dynastischen Interesse diktiert und gegen hohe Bestechungsgelder ausgehandelt. Die Erfolgsbilanz wird auch in den Folgemonaten nicht besser. Insbesondere der Politik des Papstes in Süditalien ist kein nachhaltiger Erfolg beschieden. Im Gegenteil: nach dem massiven Zusammenstoß mit dem sizilischen Herrscher Roger II. reagiert Calixt wie schon nach den gescheiterten Verhandlungen zu Mouzon: dem politischen Scheitern folgt der körperliche Zusammenbruch. Krisensituationen scheint Calixt also nicht in vollem Umfang gewachsen gewesen zu sein.

Der im Spätsommer 1122 in Worms ausgehandelte Friede zwischen Kaiser und Papsttum ist in zwei Urkunden festgehalten, deren einzelne Bestimmungen von der Autorin einer eingehenden Analyse unterzogen werden. Festzuhalten bleibt, dass streng denkende kirchliche Kreise mit dem Ergebnis des Vertrags unzufrieden sein mussten. Regalienleihe und kaum verhüllte Erlaubnis zur Leistung des bischöflichen Hominium führen in Verbindung mit der Bewilligung der *praesentia regis* bei kirchlichen Wahlen zu einer Aufgabe zentraler Positionen, insbesondere im Bereich der kanonischen Wahl. Dieser nüchterne Befund trägt also keinesfalls dazu bei, die bereits bestehende Negativbilanz *in politicis* zu entlasten. Überhaupt ist Calixt II. alles andere als innovativ oder originär denkend. Dieser Befund wird durch den Blick auf die von Calixt verfolgte Kardinals- und Klosterpolitik eindrucksvoll unterstrichen. Von Vorstellungen einer durch Calixt initiierten innerkirchlichen Wende wird man sich nach Schillings Untersuchung verabschieden müssen. Der Vertrag von Worms wird wie der gesamte Pontifikat von Calixt selbst ikonographisch zu einem einzigen Triumph hochstilisiert. Calixt mag in einem heute nur noch in Nachzeichnungen des 16. Jh.s erhaltenen Freskenzyklus im

Lateran den Konflikt des Investiturstreits auf eine rein persönliche Machtprobe zwischen Kaisern und Päpsten reduzieren, aus der letztere stets siegreich hervorgehen, über die mageren Leistungen seines Pontifikats kann er deshalb nicht hinwegtäuschen.

In einem Anhang werden Dokumente unterschiedlichster Natur zusammengefasst; darin finden sich die Schenkungsurkunde für Saint-Ruf, die Legatenurkunde für Saint-Oyend de Joux, die Regesten der Papsturkunden im Chartular von Saint-Barnard, die Regesten der *Epistolae Viennenses spuriae*, die Regesten der einschlägigen Urkunden zur Geschichte Guidos/Calixts, eine Aufschlüsselung der kurialen Behörden und das Itinerar des Papstes. Einige Karten illustrieren das Itinerar. Ein sorgfältig gearbeitetes, nach Handschriften, Quellen (mit genauer Angabe der korrespondierenden Stelle innerhalb der Arbeit), Namen und Sachen gegliedertes Register beschließt diese hervorragende, in allen Teilen überzeugende Arbeit. Ihr großes Verdienst besteht sicherlich darin, deutlich gemacht zu haben, dass das Wormser Konkordat nicht einfach aus dem Kontext des Gesamtpontifikats herausgenommen „und zum Etikett für die gesamte, vermeintlich glückliche und friedvolle Amtszeit Calixts II. gemacht werden kann.“ (609) Der Pontifikat dieses „Hasardeurs auf dem Papstthron“ (614) erscheint in neuem Licht: Calixt II. ist weder als groß noch als stark zu apostrophieren. Mit dieser Neubewertung wird man in Zukunft leben müssen. Der Autorin gelingt es auf 825 Seiten, das auf lange Sicht hin wohl maßgebliche Werk über Guido/Calixt zu verfassen. Dabei ist die klare auch bei schwierigen Sachverhalten verständliche Form der Darstellung als Positivum der gesamten Arbeit zu werten. Trotz Anführung aller erwünschten Detailbelege, trotz einer Vielzahl von Fußnotenbelegen hat der Leser an keiner Stelle den Eindruck unnötiger Schwere. Komplexe Sachverhalte werden aufgefächert, sind gut nachvollziehbar und verstehbar. Dem Werk ist auch hinsichtlich der nach wie vor sehr kontroversen Diskussion über das (vermeintliche) Ende des Investiturstreits größtmögliche Verbreitung zu wünschen.

Berlin

Ralf Lützelshwab

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, 12, 641 S., 2 Karten, geb., ISBN 3-8053-2477-4.

Die deutsche Stadtgeschichtsforschung hat die vergleichende Methode seit langem auf ihre Fahnen geschrieben. Im Institut für vergleichende Städtegeschichte in Münster hat Heinz Stoob diesen Ansatz sogar institutionalisiert. Praktisch umgesetzt wurde die vergleichende Methode einerseits in den verschiedenen Städteatlaskonzepten, andererseits auf Tagungen zu bestimmten Aspekten oder Bereichen der Stadtgeschichte. Im Rahmen von stadtgeschichtlichen Monographien sind vergleichende Untersuchungen eher selten unternommen worden. Die vorliegende, von Alfred Haverkamp betreute Trierer Dissertation betritt (wie übrigens auch andere Trierer Arbeiten der jüngsten Zeit), wenn schon nicht Neuland, so doch noch wenig erschlossenes Gelände. Ihr Ansatz gewinnt zusätzlich an Reiz durch die Wahl der zu vergleichenden Städte. Die vergleichende Methode setzt prinzipiell voraus, dass die beiden Glieder des Vergleichs einerseits genügend Gemeinsamkeiten aufweisen, um einen weitgehend kongruenten Satz von Grunddaten zu liefern, andererseits aber auch klar definierbare Unterschiede zeigen, die sich mit divergierenden Daten korrelieren lassen und damit die Interpretation der Grunddaten absichern. Diese Grundvoraussetzung ist im Falle der hier zu besprechenden Dissertation zweifellos gegeben. Während nämlich Trier und Metz im Untersuchungszeitraum beide im lothringischen Raum angesiedelt waren, gehören die Städte heute zu verschiedenen europäischen Staaten. Angesichts der unterschiedlichen Entwicklung und Ausrichtung der deutschen und der französischen Stadtgeschichtsforschung, die Frau Pundt einleitend analysiert, ergeben sich schon aus der Zusammenschau der jeweils verfügbaren Vorarbeiten neue Einsichten. Es soll allerdings schon an dieser Stelle betont werden, dass die Forschungsergebnisse zur einen Stadt jeweils nur wenig Licht (wenn überhaupt) zur weiteren Erhellung der Befunde am Vergleichsort liefern.

Im Hauptteil der Arbeit hat die Vf.in drei Zeitschichten definiert: die Zeit vom 12. Jh. bis etwa 1220 als Phase der Ausbildung „stadtgemeindlicher Organisa-

tionsformen“, die Zeit bis zum Ende des 13. Jh.s als Konsolidierungsphase und das frühe 14. Jh. als Krisen- und Umbruchzeit. Dabei richtet sie den Blick jeweils auf die Organisation des bürgerlichen Stadtreiments und auf seine Träger, die sie als städtische Führungsgruppen bezeichnet. Bei der Behandlung dieser Gruppen findet die Stellung der Ministerialen besondere Beachtung. Die Bearbeitung der drei Epochen ist nicht gleichmäßig, sondern in abnehmender Intensität vorgenommen worden. So rückt die Zeit bis 1220 mit 260 Seiten (also mit mehr als der Hälfte des eigentlichen Textes) unübersehbar in den Mittelpunkt der Untersuchung. Die dritte Phase ist mit 46 Seiten nur noch in den großen Linien berücksichtigt. Die zweite Phase nimmt mit 137 Seiten eine mittlere Stellung ein. Diese deutliche Gewichtung ist von der Sache her durchaus gerechtfertigt. Im 12. und frühen 13. Jh. werden die Grundlagen für die weitere Entwicklung der bürgerlichen Stadtverfassung gelegt.

Bevor auf einzelne Ergebnisse aufmerksam gemacht werden soll, ist die Umsicht der Vf.in hervorzuheben, mit der sie sich den schwierigen Fragen hochmittelalterlicher Gemeindeentstehung zuwendet. Dafür ist schon der Begriff „Gemeindewerdung“, den sie anstelle des üblicheren „Gemeindebildung“ verwendet, ein sprechendes Indiz. Ihre behutsame Interpretation der wenigen verfügbaren Quellen hebt sich wohltuend ab von der apodiktischen Art, in der manch anderer Historiker diese Texte seinen Thesen dienstbar gemacht hat. Auch mit den Themen *coniuratio* und Stadtsiegel geht Frau Pundt klug um.

Im Bezug auf Trier gelingt es allerdings auch ihr nicht, den spärlichen Quellen wesentlich mehr zu entlocken als ihre Vorgänger. Sie stellt allerdings sehr deutlich die herrschaftliche Gebundenheit der Trierer Schöffen und die stadtherliche Perspektive der erzbischöflichen Urkunden mit ihren Zeugenlisten heraus. Den Stellenwert der Ministerialen beurteilt sie zurückhaltender und realistischer, als es in der in dieser Hinsicht doch etwas ein-

seitigen Darstellung von Knut Schulz der Fall war. Der Amtszeit Erzbischof Johanns I. (1189 – 1212), in der das sogenannte Trierer Stadtrecht aufgezeichnet wurde, weist sie eine Schlüsselposition in der Entwicklung der Beziehungen zwischen Bürgern und Stadtherren zu.

In Metz gingen, wie Frau Pundt ausführte, entscheidende Impulse von Bischof Bertram (1180–1212) aus, der seine Karriere als Kanoniker von St. Gereon in Köln begann und zweifellos vielfältige Anregungen aus der rheinischen Metropole an seinen neuen Wirkungsort mitbrachte. Die Verwandtschaft der Metzger Bannrollen mit den Kölner Schreinskarten ist allgemein bekannt. In Bertrams Amtszeit wird in Metz 1190 auch die Vorstellung von der *universitas civium* greifbar, die in Köln schon 1180 bezeugt ist. Das korporative Denken könnte in Köln von der rheinischen Kanonistenschule um Gerard Pucelle angeregt worden sein, der auch Bertram zuzurechnen ist. Bischof Bertram führte auch den jährlichen Wechsel im Amt des Schöffenmeisters ein, um eine breiter gestreute politische Partizipation zu gewährleisten. Die zwischen 1203 und 1207 auftretenden 13 *iurati* deutet die Vf.in nicht als Rädelführer eines bürgerlichen Umsturzversuchs, sondern als ein Gremium, das im Einvernehmen mit dem Stadtherrn und König Philipp die Wahrnehmung der Vogteirechte übernahm, auf die der Hochstiftsvogt Albert von Dagsburg verzichtet hatte. Diese Interpretation erscheint erwägenswert. Auch zur Entstehung der Metzger Paraisges macht die Vf.in beachtenswerte Ausführungen. Das beginnende 13. Jh. deutet sie als „Gabelungszone“, „in der entscheidende Weichenstellungen für eine mehr und mehr divergierende kommunale Entwicklung beider Städte festzumachen sind“. Diese unterschiedlichen Entwicklungen arbeitet Frau Pundt dann in Kapitel IV heraus.

Der Abdruck von drei Metzger Urkunden sowie Listen der Trierer Schöffen bis 1310 und der Metzger Geschworenen bis 1315 runden die gelungene Arbeit ab.

Bonn

Manfred Grotten

Reformation

Gilmont, Jean-François (Hrsg.): *The Reformation and the Book*, English edition and translation by Karin Maag (= St. Andrews Studies in Reformation History), Ashgate/Aldershot, Brookfield USA,

Singapore, Sydney 1998, XXII, 498 S., geb., 17 Abb., ISBN 1-85928-448-5.

Die Besprechung der englischen Übersetzung eines bereits 1990 erschienenen

Bandes (La réforme et le livre. L' Europe de l'imprimé. 1517 – v. 1570) mag im ersten Moment unnötig erscheinen, sie läßt sich aber schon mit der bisher geringen Beachtung bei deutschen Historikern begründen. Die einzige deutsche Rezension erschien 1991 in der Theologischen Literaturzeitung. Spiegelbildlich zur Erforschung der Buchgeschichte und zu den Autoren des Bandes kommen die übrigen Rezensenten aus dem französischsprachigen oder dem angelsächsischen Raum (recht kritisch E. L. Eisenstein, in: 16th Century Journal 22, 1991). In dieses Bild paßt auch, daß der Verfasser des umfangreichsten Beitrags, „The book in Reformation Germany“, John L. Flood, Direktor des University of London Institute of Germanic Studies, nicht aus Deutschland stammt. Da das Thema „Buchkultur“ in den letzten Jahren aber auch hier auf vermehrtes Interesse stößt, repräsentiert Floods Beitrag nicht mehr den neuesten Forschungsstand, obwohl er – wie die Beiträge zu England sowie zu Böhmen und Mähren – recht stark bearbeitet wurde. Flood ergänzt zwar Michael Gieseckes „historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien“ (Der Buchdruck in der frühen Neuzeit, 1991) in einer Fußnote, aber bereits nicht mehr im gegenüber 1990 erweiterten Verzeichnis der grundlegenden Literatur. Zudem werden Gieseckes Ergebnisse, seine zahlreichen Aufsätze und weitere neuere Arbeiten im Text nicht berücksichtigt oder diskutiert. Die meisten der insgesamt 18 Beiträge von 16 Autoren, oft bereits Zusammenfassungen älterer Arbeiten, wurden – trotz der regen Forschungstätigkeit im letzten Jahrzehnt – gar nur um einzelne Literaturangaben aktualisiert. Angenehm fällt auf, daß Mitteleuropa zwar mit weiteren Aufsätzen zu den Niederlanden, Antwerpen, Straßburg und Basel im Zentrum steht, aber neben dem französischsprachigen Raum, Italien und England auch Regionen behandelt werden, die sonst meist völlig außen vor bleiben: Ungarn, Polen, Böhmen und Mähren, Dänemark, Norwegen und Schweden. Gerade darum wäre es nützlich gewesen, den internationalen Buchhandel stärker einzubeziehen, der die zuletzt genannten Regionen fast mit der gesamten lateinischen (und im Einzelfall sogar mit volkssprachlicher) Literatur versorgte. Dafür müßten allerdings neben der Buchproduktion auch frühneuzeitliche Bibliotheksbestände analysiert werden. Positiv hervorzuheben ist die enge Zusammenarbeit der Verfasser, die ihre

Beiträge vor der Veröffentlichung diskutierten und sich recht eng an das vorgegebene Schema halten: Nacheinander werden die Drucker bzw. Entstehungsbedingungen und Form der Bücher, Autoren und Buchinhalt, Leser und Rezeption thematisiert. Leitfaden ist die für die Reformationsforschung grundlegende zweifache Fragestellung, die aber nur selten so klar differenziert wird, wie von Jean-François Gilmont: „What impact did printed books have on the early spread of the Reformation, and vice versa, what effect did the Reformation have on the development of printing?“ Zur Komplexität der Thematik trägt zwar wesentlich bei, daß die Konfessionalisierung europaweit zu verschiedenen Zeitpunkten in ganz unterschiedlicher Intensität begann, „das Buch“ bzw. reformatorisches Schriftgut aber lange Zeit über alle Grenzen hinweg wirkte und zur Wirkung gebracht wurde, bis die Verhältnisse gegen Ende des 16. Jh.s u.a. wegen verstärkter Zensurmaßnahmen wieder übersichtlicher wurden. Gilmont verpaßt in seinen Schlußfolgerungen die Chance, wenigstens dort länderübergreifende Parallelen herzustellen, wo sie, etwa bezüglich der katholischen Herrschaft in England und in Transsylvanien, recht offensichtlich sind. Endgültige Antworten auf die obengenannten Fragen kann der vorliegende Band unter anderem deshalb nicht geben. Er verdeutlicht aber, wie stark sich einerseits Buchkultur, Schriftlichkeit und Leseverhalten unter dem Einfluß der Reformation änderten und wie sehr andererseits die Reformatoren vom Buchdruck profitierten, und gibt immerhin für Teile Europas noch den aktuellen Forschungsstand wieder.

Köln

Uwe Neddermeyer

Chytraeus, David: Kraichgau. De Creichgoia. Faksimilie der Ausgabe Wittenberg 1561 mit Übersetzung und Nachwort. Zum Chytraeus-Jahr 2000 im Auftrag des Heimatvereins Kraichgau e.V. und der Stadt Kraichtal hg. und neu übersetzt von Reinhard Düchting und Boris Körkel (= Heimatverein Kraichgau: Sonderveröffentlichung Nr. 21), Ubstadt-Weiher (Verlag Regionalkultur), 1999, X, 145 S., Ln. geb., ISBN 3-89735-100-5.

Der als Rostocker Theologe bekanntgewordene David Chytraeus (1530–1600) – Schüler von Luther und Melanchthon – ist durch neuere Forschungen ein Stück

weit aus dem Dunkel hervorgetreten. Seine Verdienste für die Rostocker Universität in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, aber auch seine Leistungen als Mitverfasser der Konkordienformel, sowie als Exeget und Historiker haben wieder neues Interesse gefunden.

Chytraeus, der eng mit seinem Lehrer Melanchthon verbunden war, ist in dem Kraichgaudorf Menzingen aufgewachsen. Darin ist außer seiner ungewöhnlichen Begabung ein Grund dafür zu sehen, daß der mit Empfehlungen von Johannes Brenz und Georg Schwarzerd nach Wittenberg kommende vierzehnjährige Magister, der bereits fünf Studienjahre in Tübingen verbracht hatte, bei dem Wittenberger Praeceptor wie ein Sohn aufgenommen wurde. In Rostock wirkte er knapp 50 Jahre und nahm von dort aus neben seiner Professur viele auswärtige Sonderaufgaben wahr. Wie sich in jüngerer Zeit die Stadt Bretten ihres berühmten Sohnes Melanchthon durch die wissenschaftliche Tätigkeit im Melanchthonhaus angenommen hat, so hat dies in beachtenswerter Weise auch für Chytraeus die Stadt Kraichtal getan, zu der heute Menzingen als Teilgemeinde gehört.

Unter den vielen theologischen und historischen Publikationen von Chytraeus ist die Rede über seine Heimat nicht die einzige geographisch-deskriptive Kleinpublikation. Bekannt geworden ist auch

seine Druckschrift über die Ostkirche. Daß im 400. Gedenkjahr des Todes von der Heimatstadt jedoch gerade diese 54 Oktavseiten umfassende lateinische Rede aus dem Jahr 1561 neu aufgelegt wird, ist naheliegend. Der Heidelberger Spätlatinist Reinhard Düchting und sein Schüler Boris Körkel haben diesen bibliophil ausgestatteten fotomechanischen Faksimiledruck mit deutscher Übersetzung versehen und um zwei Beigaben bereichert: ein Hochzeitscarmen für Chytraeus von Melanchthon und eine Beschreibung von Bruchsal aus der Feder von Sebastian Münster. Die Lebenstafel mit einem Überblick über die wichtigsten Stationen von David Chytraeus und ein wissenschaftliches historisches Nachwort der Bearbeiter mit gründlichen Anmerkungen, sowie Register und Bibliographie erschließen den Text in vorbildlicher Weise. Ich erlaube mir die Bemerkung, daß die Bibliographie zu Chytraeus, deren Vollständigkeit Respekt gebietet, ergänzt werden kann um: *Nathan Chytraeus. Quellen zur zweiten Reformation in Norddeutschland*, hg. v. Sabine Pettke, Köln/Weimar/Wien 1994 (= *Mitteldeutsche Forschungen* 111) und *Rudolf Keller, Die Confessio Augustana im theologischen Wirken des Rostocker Professors David Chytræus (1530–1600)*, Göttingen 1994 (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 60).

Neuendettelsau

Rudolf Keller

Neuzeit

Schröder, Winfried (Hrg.): *Anonymus [Johann Joachim Müller], De imposturis religionum (De tribus impostoribus)*, „Von den Betrügereyen der Religionen“, Dokumente, kritisch herausgegeben und kommentiert (= Philosophische Clandestina der Deutschen Aufklärung, Abt. I, Band 6), Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 1999, 252 S., Ln., ISBN 3-7728-1931-1.

Die Geschichte der Aufklärung hat in den letzten Jahren, nicht zuletzt dank der Arbeiten von Winfried Schröder, große Fortschritte gemacht und Texte zutage gefördert, die im 18. Jh. lebhaft diskutiert wurden, obwohl sie nur ungenau bekannt

bzw. gar nicht ediert waren. Berühmtestes Beispiel für eine in der Frühaufklärung und darüber hinaus viel diskutierte Schrift ist die Abhandlung „Von den drei Betrügern“ – gemeint sind Moses, Jesus und Mohammed. Schröder hat 1992 eine französische Fassung dieser Abhandlung aus dem Jahr 1768 mit Varianten einer früheren Fassung von 1719 ediert.¹ Diese Schrift hatte keinen Autor, weil es zu gefährlich war, für radikale Religionskritik persönlich zu zeichnen. Es war auch in einem anderen Sinne nicht die Schrift eines Autors, weil sie eine Sammlung bekannter Argumente bekannter Denker bot: Lucilio Vanini, François de la Mothe le Vayer, Guillaume Lamy, Thomas Hobbes und Ba-

¹ Anonymus, Traktat über die drei Betrüger, *Traité des trois Imposteurs (L'esprit de M. Spinoza)*, kritisch herausgegeben, übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Winfried Schröder, Hamburg 1992.

such Spinoza. Die Abhandlung von den drei Betrügern war ein Konzentrat der ketzerischen Meinungen des modernen Europa in einer Zeit nicht nur der Kirchen-, sondern auch der Religionskritik. Es ging in dieser Schrift gar nicht vornehmlich darum, den drei großen Religionsstiftern Betrug vorzuwerfen, als vielmehr darum, den Glauben an einen jenseitigen, persönlichen Gott intellektuell zu zerstören. Es war diese französische Fassung der Betrugs-Schrift eine materialistische Invektive erklärter Atheisten (die sich darum nicht mit Namen nannten), ein radikales, aber historisch plausibles Dokument einer durch Vernunft und Zweifel geprägten Geisteshaltung.

Ein Gerücht aber besagte schon im 17. Jh., daß der Betrüger-Traktat sehr viel älter sei und sogar aus dem späten Mittelalter stammen könne. Schröder ist dieser Legende nachgegangen und hebt mit seiner neuen Edition ihren wahren Kern. Die Sage vom hohen Alter des Traktats wird damit in das Land der Träume verwiesen: Träume von einer Urschrift der absoluten Religionskritik, von einem philosophischen Pamphlet als Anti-Evangelium. Schröder präsentiert wiederum, diesmal auf Latein, eine Schrift der modernen Aufklärung, und er präsentiert einen Verfasser: Johann Joachim Müller. Müller war 27, als er 1688 von dem Theologen Johann Friedrich Mayer gebeten wurde, bei einer Disputation in Kiel mitzuwirken und dafür einen Text zu verfassen. Dieser Text nun, so weist Schröder nach, liegt in Wien als Autograph und ist ab 1753 auch mehrfach gedruckt worden. Allerdings war damals, wie auch in den neueren Re-Editionen, der Verfasser unbekannt bzw. Müller wurde explizit ausgeschlossen. Gegen die fest gebildete Meinung der Forschung setzt nun Schröder mit großem Aufwand an kriminalistischem Scharfsinn seinen Nachweis, daß Müller der Verfasser gewesen sein muß. Das Pikante daran ist, daß so der Gelegenheitsschrift eines Juristen das gesamte negative Prestige zukommen soll, welches Autoren der letzten drei Jahrhunderte dem Betrügerbuch zugeschrieben haben. Schröders Nachweis bedeutet, daß man die Suche nach der Urschrift einer Abhandlung, welche Moses, Jesus und Mohammed als Betrüger ausweist, aufgeben und daß man erkennen soll, daß die gesamte Aufregung um diese Schrift dem Kontext der Frühaufklärung angehört. Diesem Kontext gehört also nicht nur der Verdacht an, daß es alte, schwere Argumente gegen die monotheistischen Religionen gibt, ihm muß nun

auch die Tat zugerechnet werden, diesen Verdacht zuerst unter dem genannten Titel formuliert zu haben.

Schröders Edition bringt nach einer langen Einleitung den Text der in der Nationalbibliothek Wien aufbewahrten lateinischen Handschrift, großzügig durch Fußnoten kommentiert, in denen auch die Varianten der drei Druckausgaben des 18. Jh.s verzeichnet sind, die wiederum neueren Ausgaben zugrunde liegen, deren fehlerhafte Lesarten zugleich korrigiert werden. Sodann bietet Schröders Edition eine deutsche Übersetzung der Schrift, die von Johann Christian Edelmann stammt und unter dem Titel „Von den Betrügereyen der Religionen“ in einer einzigen Breslauer Abschrift existiert. Sie ist die einzige aus dem 18. Jh. überlieferte Übersetzung und nicht wörtlich, sondern sozusagen auszugsweise zusammenfassend und darüber hinaus mit ergänzenden Kommentaren versehen. Edelmann war als Spinoza-Leser schon lange vor dem vermutlichen Datum seiner Übersetzung des lateinischen Traktats Ende der 1740er und Anfang der 1750er Jahre mit der gesamten Problematik intensiv befaßt. Von Edelmann stammt im übrigen auch eine Übersetzung des französischen Betrüger-Traktats, die 1787 erschien.

Der lateinische und der französische Betrüger-Traktat gehören geistesgeschichtlich eng zusammen und wurden wohl auch, wie bei Edelmann ersichtlich, gemeinsam rezipiert. Es ist aber durch Schröders Detektivarbeit nun klar, daß sie gänzlich verschieden sind und verschiedenen Milieus zugehören, die man nach dieser neuen Edition stärker als zuvor auseinanderhalten kann. Während der französische Traktat eine philosophisch weit ausholende und auch weit anspielende Abhandlung im Sinne radikaler Religionskritik bietet, wie sie im Frankreich des 18. Jh.s kurrent gewesen sein mag, gibt der lateinische Traktat in eher akademisch-trockener Form die Darstellung einer grundsätzlichen Schwierigkeit, sich zwischen den Religionen zu entscheiden, was deutsche Frühaufklärer am Ende des 17. Jh.s umtreiben mochte. Bei Edelmann lautet das so: „Keine so genannte Religion hat vor den andern etwas voraus, alle haben gleich unächte Beweise für sich, und was der einen Recht ist, das muß der andern billig seyn. Wer soll entscheiden?“ (1999, § 72). Diese Stelle ist mehr eine Folgerung aus dem Text denn seine wörtliche Übersetzung. Jedenfalls läßt sich der deutsche Wortlaut im Lateinischen nicht

exakt wiederfinden. Worauf Edelmanns skeptische Schlußfolgerung sich stützt, steht gegen Ende der lateinischen Abhandlung in geradezu klassisch frühauflärerischer Wendung, die Edelmann an dieser Stelle wörtlich wiedergibt: „Man muß jeder Seite gleiche Aufmerksamkeit bey der Prüfung schenken und sich durch nichts abschrecken lassen“ (1999, § 61; lat. 122). Dieses Argument folgt dem historischen Aufweis, daß sämtliche Religionsgründer zugleich Religionszerstörer waren, indem sie ihre Lehre an die Stelle einer bereits herrschenden setzten. Daß eine Erfindung aber nicht automatisch die höhere Autorität gegenüber dem bereits Geltenden haben kann, ist für „unparteiische“ Anhänger des richtigen „Urteils“ schnell deutlich. Es zeigt sich die Unmöglichkeit, zwischen den Sekten entscheiden zu können, wenn man allein auf die Ansprüche der Sekten hört.

Der lateinische Traktat ist also so etwas wie ein Problem-Traktat: Er exponiert den Religionsvergleich als Urteilsdilemma und sieht das Problem des Glaubens in der Fraglichkeit des Kriteriums wahrer Autorität. Demgegenüber hat der französische Traktat eindeutig philosophische Qualitäten. Schröder bezeichnet ihn in seiner Einleitung von 1992 (S. XXIX) als „geradezu das Modell für jene Spielart der oppositionellen Philosophie, die ... in den Werken Holbachs und seines Kreises den linken Rand des Spektrums der Aufklärung prägt“. Der lateinische Traktat ist demgegenüber kein philosophisches Modell, er ist bloß Dokument eines formalen Rationalismus.

Es besteht für den kritischen Leser wenig Grund, an den Darlegungen Schröders zu zweifeln, insbesondere, was die Verortung des Autors im Falle des lateinischen Traktates angeht, weil sehr sorgfältig gezeigt wird, welche Überlegungen bisher die richtige Spur verstellten und welche Anhaltspunkte es dafür gibt, nun anders zu urteilen. Es sind häufig kriminalistische Argumente, die nur akzeptieren, was eindeutig nachweisbar ist. Schröder wäre also höchstens durch neu auftauchende Dokumente zu widerlegen. Es sind aber auch Argumente aus der Natur der Texte und der in ihnen vorkommenden Anspielungen bzw. Entlehnungen, die zur genauen Verortung des lateinischen Betrüger-Traktats führen und jede Spekulation

über vermeintlich frühere Versionen abwehren.

Zur geistesgeschichtlichen Einbettung des lateinischen Betrüger-Traktats kann man Schröders Habilitationsschrift von 1998 über die modernen „Ursprünge des Atheismus“ konsultieren (– dort findet sich auch die Vorform der jetzt veröffentlichten Einleitung auf S. 424 ff.).² Schröder weist auf die Bedeutung hin, die bereits im 17. Jh. die Auffassung von einer natürlichen Religion besaß, die jeden Religionsstifter dann verdächtig machte, wenn er Lehren verkündete, die das Gebiet der natürlichen Religion hinter sich ließen (Ursprünge 157). Allerdings sei der lateinische Betrüger-Traktat viel weniger als andere Texte der littérature clandestine bereit, die von der philosophischen Tradition entwickelten Gottesbeweise zur Kenntnis zu nehmen (Ursprünge 188). Er gewinne dadurch ein „subkulturelles Gepräge“, was soviel heißen soll wie: einen Argumentationsstil jenseits philosophischer Texttraditionen. Der Gedankengang des lateinischen Betrüger-Traktats zielt auf den Theismus allgemein und nicht auf bestimmte Lehrstücke der jüdisch-christlichen Tradition. So werden die Beweise der Existenz Gottes als nicht schlüssig abgelehnt und zudem gesagt, daß dasjenige Wesen, das sie beweisen sollen, nach theistischer Auffassung gar nicht existieren könne. Selbst aber wenn die Existenz Gottes gesichert wäre, müßte seine Verehrung (cultus) nicht notwendig folgen. (Ursprünge 210). Die These der Religionsentstehung aus der Furcht vor unbekanntem Ursachen und unsichtbaren Mächten teilt der lateinische mit dem französischen Betrüger-Traktat; religionspsychologische Argumente waren seit Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* 1670 gängige Münze. Aus solchen Einsichten folgerte man andererseits die politische Notwendigkeit des Glaubens an Gott, weil damit das Volk in Schach gehalten werden kann. Bei aller Kritik an der Begründung der Religion läuft also im lateinischen Traktat die Argumentation keineswegs auf ein antiklerikales Programm hinaus. Die Einsicht in die Haltlosigkeit des theoretischen Glaubens-Gebäudes geht mit der Anerkennung der Notwendigkeit eines religiösen Glaubens im allgemeinen zusammen; die atheistische Skepsis verbindet sich hier wie in anderen Texten der clandestinen Literatur

² Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik und Religionskritik des 17. und 18. Jh.s“ Stuttgart 1998.

atheistischer Prägung mit religionsfunktionalistischen Argumenten – fast im Sinne einer modernen Institutionenlehre.

Auch für diese atheistische Abhandlung gilt, daß sie in ihrer Wirkung schwer zu bestimmen ist. Die These des Priesterbetrugs, die Kritik des Gottesbegriffs und der traditionellen Seelenlehre finden sich an so vielen Stellen der aufklärerischen Literatur aufgenommen, moduliert, modifiziert und variiert, daß man dem lateinischen Traktat sowenig wie dem französischen Text eine nachhaltige Wirkung zuschreiben kann, die exklusiv auf sie rückführbar wäre. Die zur Denkgeschichte modifizierte Philosophiegeschichte steht in dieser Beziehung vor dem Problem einer Gewichtung anonym verfaßter, diskutierter und auch gedruckter Abhandlungen zur Religionskritik. Sie sind so sehr Produkte einer laufenden Diskussion, daß sie diese viel eher abbilden als prägen. Das zeigen auch Schröders in den Einleitungen ausgeführte Überlegungen zur Einordnung der Abhandlung in den Kontext frühauflärerischer Diskussion. Wie schon die Edition des französischen Traktats führt diese neue editorische Tat eines unermüdetlich die Archive durchforschenden Philosophiehistorikers in einen Diskussionszusammenhang ein und präsentiert kein Grundbuch, von dem alles ausging bzw. um das sich alles drehte. Die penible Recherche des tatsächlich Gesagten wird so im guten Sinn zur geistesgeschichtlichen Enttäuschung.

Wolfenbüttel Ulrich Johannes Schneider

Kaiser, Jochen-Christoph / Lippmann, Andreas / Schindel, Martin (Hrsg.): *Marburger Theologie im Nationalsozialismus*. Texte zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät im Dritten Reich, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1998, 120 S., brosch., ISBN 3-7887-1672-X.

Die wissenschaftliche Erforschung der Theologischen Fakultäten im Dritten Reich, die im Unterschied zur Kirchenkampfhistoriographie einen unverkennbaren Nachholbedarf aufwies, hat zwar seit den 80er Jahren einen spürbaren Aufschwung genommen. Indes betonen die Hrg. zutreffend: trotz einer „Reihe von Einzeluntersuchungen und ersten Gesamtdarstellungen (Cornelius H. Meisiek, Kurt Meier) mangelt es noch immer an befriedigenden Detailstudien über manche Universitäten und ihre theologischen

Fakultäten“ (VII). Für Marburg soll ein dreiteiliges Forschungsprojekt Abhilfe schaffen. Über das Wirken einzelne Marburger Theologen in dieser Zeit liegen natürlich bereits Publikationen vor, u.a. ein Textband über Hans v. Soden, der zusammen mit Rudolf Bultmann auch für die Bekennende Kirche in Kurhessen-Waldeck in je eigener Weise bedeutsam war. Die Auswahlbibliographie (117 f.) beschränkt sich auf die Nennung von 29 Literaturtiteln, über die weiteres als erschließbar gilt.

Auf die Form einer klassischen Edition wurde verzichtet; statt dessen will man „in Form einer Dokumentation ohne „großen Apparat“ die Annäherung an die Thematik erleichtern“, ist doch die vorliegende Textsammlung Teil eines größeren dreiteiligen Projektes, „zu dem neben der vor dem Abschluß stehenden sowohl politikwissenschaftlich wie kirchengeschichtlich ausgerichteten Dissertation von Andreas Lippmann über die Theologie in Marburg zwischen 1933 und 1945 auch ein geplanter Sammelband gehört, der die akademisch-theologische Arbeit während des Dritten Reiches an der Marburger Fakultät darstellen und in die Geschichte der Disziplinen einordnen soll“ (VII).

Weitgehend nach Erstdrucken wiedergegeben, beziehen sich die Texte nicht nur auf interne Fakultätsvorgänge, sondern fassen auch die politische Situation der Universitätsstadt ins Auge; manche Beiträge beleuchten exemplarisch die alltagsgeschichtliche Situation Marburgs.

Kap. 1 („Die Jahre vor 1933“) enthält einen Überblick von Hans v. Soden über die theologische Arbeit der Fakultät („Die Marburger Theologie“). Neben einem Zeitungsbericht „Hitler sprach vor 20.000 in Marburg“ finden sich kritische zeitgenössische Stellungnahmen der Professoren Friedrich Niebergall und Friedrich Heiler (aus dem Sammelband des Leopold Klotz-Verlags „Die Kirche und das dritte Reich“, 1932). Ein die NS-Ideologie decouvrirendes Zeitzeugnis aus dem Jahre 1932 ist Martin Rades Rezension von Hitlers „Mein Kampf“. Nach der Machtübernahme Hitlers mahnt Rade zurückhaltend, doch auf „persönliche Schicksale bitterster Art“ hinweisend, die „nationale Revolution“ zur Besonnenheit („Ein neuer Anfang“, 13–25). In Kap. 2 („1933: Scheinbare Geschlossenheit“) findet sich Rudolf Bultmanns Stellungnahme zu Beginn seiner Vorlesung am 2. Mai 1933: „Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation“: Christlicher Glaube habe sich als kritische Kraft in den Fragen

der Gegenwart zu bewahren; dem Dritten Reich gegenüber wird vor „Vorschußlorbeeren“, „Denunziantentum“ und „Diffamierung Andersdenkender“ gewarnt. Ähnlich nimmt (in Kap. 3) Hans v. Soden – kurzfristig suspendiert – nach seiner Wiedereinsetzung ins Lehramt November 1934 vor den Studenten Stellung, die Berechtigung seines Eintretens im Rahmen der Bekennenden Kirche von der Verpflichtung seines theologischen Lehramts argumentativ begründend. Eine reizvolle Beschreibung der Lehrenden im Rahmen werbender Hinweise auf günstige Studienbedingungen in Marburg bietet 1933 der Bericht eines holländischen Theologiestudenten (Jonkheer van Lennep: „Marburg, das irdische Paradies der Theologen“; 41–48), alltagsgeschichtlich interessant auch der (englische) persönliche Bericht von Margaret Goodbody über Leben und Atmosphäre im Studienhaus für weibliche Studierende (The Bettinahaus“; 48–53).

Ohne daß aus Raumgründen der Kirchenkampf eigens thematisiert wird, spiegeln sich die kirchenpolitischen Konflikte in Berichten der Studenten der Bekennenden Kirche ebenso wider wie in Texten, die das Verhalten der Fakultät betreffen. Das kritische Marburger Gutachten zum Arierparagraph in der Kirche wird abgedruckt, ebenfalls die Rücktrittsfordern an den Reichsbischof. Berichte über die Arbeit der Fachschaft, des NS-Studentenbundes, der Hochschul-SA verdeutlichen die politischen Rahmenbedingungen des Studentenalltags (Arbeit der BK-Studenten, Konflikte in der Fachschaft u.a.).

Opfer des Berufsbeamtenengesetzes vom 7. April 1933 gab es außer dem entlassenen Emeritus Martin Rade, dem in den Ruhestand versetzten Kirchenhistoriker Heinrich Hermelink, der Versetzung Friedrich Heilers an die philosophische Fakultät, der Absetzung des jüdischen Lektors Samuel Bialoblocki kaum; Georg Wünsch sah sich als Religiöser Sozialist und Sozialdemokrat im Frühjahr zum Rücktritt zwar vom Dekanat gedrängt, behielt aber seine Professur, mußte sich indes 1937 erneut wegen seiner früheren Mitgliedschaft in der SPD rechtfertigen. Über die weitere Besetzungspolitik (Adolf Wendel, Alfred Uckeley, Ernst Benz u.a.) orientieren einführende Hinweise. Hier ist auch das Eintreten britischer Theologen für Hermelink und Heiler und der Theologischen Fachschaft für ersteren dokumentiert.

In Kap. 4 (1936–1939: Öffentliche Aus-

einandersetzungen) findet sich das vom Kreis um Erich Seeberg (Berlin) veranlaßte „Wort deutscher Theologen“ gegen die BK-Theologie (1936), an dem Ernst Benz (Marburg) beteiligt war. Kritik an der Auslandspresse wegen einseitiger Berichterstattung über den Kirchenkampf zugunsten der Bekennenden Kirche findet sich im Brief an den Herausgeber der „Times“, unterzeichnet von den Marburger Professoren Emil Balla, Ernst Benz, Heinrich Frick, Adolf Jülicher, Rudolf Otto, Georg Wünsch; daß Bultmann und v. Soden, letzterer Vertrauensmann der in der BK engagierten theologischen Dozenten, fehlen, zeigt den kirchenpolitischen Dissens auch in der Fakultät. Die Auseinandersetzungen einiger BK-Studenten mit dem praktischen Theologen Alfred Uckeley fehlen nicht; sie sahen sich aus konfessorischen Gründen außerstande, weiter an dessen homiletischem Seminar teilzunehmen. Auch auf die studentische Kritik am Treueid der Pfarrer auf Hitler (1938) wird eingegangen. Die Kriegszeit (Kap. 5) ist durch Protest gegen zeitweilige Schließung der Fakultät bei Kriegsbeginn sowie durch drei Rundbriefe des Dekans Heinrich Frick an die im Feld stehenden Studenten dokumentiert. Kampflös ergab sich Marburg am 28. 3. 1945 der US-Armee. Bemühungen um Wiedereröffnung und Entnazifizierung werden geschildert (Kap. 6: 1945/46: Nach Kriegsende). Wünsch hatte als einziger im Kollegium Konsequenzen auf sich zu nehmen. Zur Last gelegt wurden ihm Passagen aus seiner „Evangelischen Ethik des Politischen“ (1936), die seinerzeit selbst nur mit Mühe die Zensur passiert hatte, ebenso eine 1941 gehaltene Predigt. Er konnte erst 1950 seine Professur wieder einnehmen (Näheres bei Lothar Wenzel: Sozialismus aus christlichem Gewissen bei Georg Wünsch (1887–1964). Frankfurt a.M. 1995). Abgedruckt sind auch ein kirchlicherseits gewünschtes Gutachten der Fakultät über die Gehorsamspflicht vom 24. April 1945, ebenso Ausführungen des Dekans Heinrich Frick, in denen künftige Auslandsbeziehungen, Dozenten- und Studentenaustausch, angeregt werden. Für die „Wiederherstellung der alten Verbindungen“ falle ins Gewicht, „daß unsere Fakultät im wesentlichen ohne politische Belastung die Zeit des Nationalsozialismus überstanden“ habe. Ein Zeitungsbericht („Pfarrer Niemöller sprach vor Tausenden in Marburg: Wir dürfen noch einmal von vorn anfangen“) bildet den Abschluß der ebenso informativ wie gefällig gestalteten zeitgeschichtlichen

Dokumentation. Die exemplarisch ausgewählten, gut kommentierten fakultätsgeschichtliche Texte können mit einem zeitgeschichtlich interessierten Lesepublikum, besonders auch in studentischen Kreisen rechnen.

Leipzig

Kurt Meier

Ruoff, *Manuel: Landesbischof Franz Tügel* (= Beiträge zur deutschen und europäischen Geschichte, 22), Hamburg (Verlag R. Krämer) 2000, 347 S., geb., ISBN 3-89622-029-2.

M. Ruoffs zeitgeschichtliche Biographie, eine 1997 vom Fachbereich Geschichtswissenschaft der Universität Hamburg angenommene Dissertation, bemüht sich um ein kritisch-objektives Bild Franz Tügels (1888–1946), während des Dritten Reiches Landesbischof der Ev.-luth. Kirche in Hamburg. Ausgesprochen konservativ-deutschnational geprägt, trat Tügel publizistisch bereits vor 1933 für ein enges Verhältnis von Christentum und Nationalsozialismus ein. Seit 1931 gehörte er der NSDAP an und von 1933 bis 1935 den „Deutschen Christen“ als Gauobmann für Hamburg. Seine 1933 als „Wort wider Karl Barth“ (Untertitel) gegen Barths „Theologische Existenz heute!“ gerichtete polemische Schrift „Unmögliche Existenz!“ wird in einem Exkurs (147–158) vorgestellt. Die Auswertung der Publizistik Tügels verdeutlicht seinen theologisch-politischen Ansatz, der auf konservativ-lutherisch orientierte volkikirchliche Existenz ausgerichtet war.

Der Verf. konnte auf verschiedene Arbeiten zum Hamburger Kirchenkampf wie zu Tügel selbst aufbauen. Tügels Memoiren erschienen bereits 1972 („Mein Weg. 1888–1946. Erinnerungen eines Hamburger Bischofs“, Hamburg 1972, hg. von Carsten Nicolaisen). Aus ihnen wie aus Heinrich Wilhelmis Arbeit „Die Hamburger Kirche in der nat.-soz. Zeit. 1933–1945“ (Göttingen 1968), die in ihrem lokalgeschichtlichen Detailreichtum durch zeitgenössische Beziehungsnahe des Vf. zu Tügel wichtig ist, wird öfters zitiert. Über sonst intensiv verwendete Kirchenkampfliteratur (Klaus Scholder; Kurt Meier) und neuere regionalgeschichtliche und prosopographische Beiträge, die sich mit Franz Tügel befassen (Werner Jochmann, Rainer Hering, Peter-W. Tügel, Georg Kretschmar, Herwart v. Schade u.a.) orientiert die Einleitung. Impulsgebend für den Autor im weiterführenden Dis-

kurs war Friedrich Hammer, von 1930–1956 selbst Pfarrer in Hamburg und Altona, der eine hyperkritische Beurteilung 1988 in der Jacobikirche anlässlich des Gedenkens an Franz Tügels 100. Geburtstag monierte (vgl. 9; 157). Die Neubearbeitung des Themas entsprach dem Wunsch von Tügels ehemaliger Gemeinde St. Jacobi. Neben vorliegender Literatur wurden kirchliche und staatliche regionale Archive, auch Nachlaß und Personalakte Tügels ausgewertet. Dem Autor, politologisch ausgebildeter Fachhistoriker, ist theologisches Gespür und kirchenhistorisches Verständnis nicht abzusprechen. Rückgriffe auf theologische Fachliteratur bei der Charakteristik theologisch-kirchlicher Sachverhalte (etwa der theologischen Lehrer Tügels während des Studiums) verbürgen seriöse Beurteilungsmaßstäbe. Wichtige Quellengrundlage ist Tügels Publizistik in der Hamburger Kirchenpresse seit den 20er Jahren.

So entwirft der prosopographisch geübte Verf. (Magisterarbeit über den Hamburger Bürgermeister Kurt Sieveking) in übersichtlicher Linienführung und gut lesbarem Stil ein einfühlsames und kritisch akzentuiertes Lebensbild, das Tügels von politischer Romantik geprägtes Politikverständnis ebenso erkennen läßt wie sein theologisches Profil und seine volkikirchlichen Ambitionen.

Kap. 1 („Kindheit, Jugend und Berufsausbildung“) schildert Tügels lutherische Prägung in Elternhaus, Kirchgemeinde und Schule, geht auf familiär-lebensweltliche Aspekte ein. Interessant auch die Beschreibung formender Eindrücke der Universitätstheologie während der Studienzeit an den Theologischen Fakultäten in Rostock, Erlangen, Tübingen und Berlin. Die Vorliebe für die volksmissionarisch-apologetische Predigt fällt schon während Tügels predigtintensiver Kandidatenzeit (1914–1916) ins Auge. Die Predigt wird vorrangig nach ihrer „Nützlichkeit für die Schaffung der Volkskirche“ bewertet. Bereits Tügels Abhandlungen für die beiden theologischen Examina (1913/14) zeigen, daß er „die große ausschließlich in Verkündigung und Kult schrift- und bekenntnismäßig gebundene Volkskirche wollte“, wobei er in klarer Unterscheidung der Bedeutung von „Wesen und Form“ auch unkonventionelle Methoden und Wege suchte (41 f.). Das Gewicht, das Tügel der Predigt beimaß, zeigt sich in den verschiedenen Phasen seines Wirkens, über die Predigtsammlungen von ihm vorliegen. Kap. 2 („Die ersten Berufsjahre bis zum Jahr der nationalsozialistischen

„Machtergreifung“) schildert den beruflichen Werdegang Tügels, sein zeitweiliges Engagement für die Volkskirchenbewegung nach 1918 wie die „Entscheidung für den Nationalsozialismus“, von dem er seit Beginn der 30er Jahre förderliche Impulse und Rahmenbedingungen für eine volksmissionarisch wirksame Kirchlichkeit erwartete.

Die folgenden Kapitel (3. „Aufstieg zum hamburgischen Landesbischof in der NS-Zeit“; 4. „Das DC-Landeskirchenregiment bis zum Beschluß der Bekenntnisgemeinschaft vom 10. 11. 1934“) zeigen Tügels Rolle in den kirchlichen Auseinandersetzungen der dreißiger Jahre. Im März 1934 löste Tügel den 1933/34 kurzfristig amtierenden Vorgänger Hauptpastor Simon Schöffel als Landesbischof ab. Charakteristisch für den hamburgischen Kirchenkampf seit Mitte der 30er Jahre war Tügels „Rückzug auf die eigene landeskirchliche Hausmachtpolitik“ (Kap. 5), eingeleitet durch „Lockerung der Bande zur Reichskirchenregierung“ und seinen „Bruch mit den Deutschen Christen“ im Jahre 1935. Eine Entmachtung Tügels als Landesbischof durch den Reichskirchenausschuß unterblieb. Ein Teil der Herbst 1934 opponierenden Bekenntnisgeistlichen (Gruppe um Dr. Hermann Junge in Hamburg-Borgfelde) näherte sich 1935/36 Tügel im Unterschied zum Kreis um D. Dr. Simon Schöffel, zu dem auf Grund des bischöflichen Amtswechsels 1934 rivalitätsbedingte Spannungen bestanden.

Die beiden letzten Kapitel (5. „Die letzten Vorkriegsjahre“; 6. „Der zweite Weltkrieg und die Nachkriegszeit“) zeigen die Enttäuschung über das Verhältnis von NS-Staat und Kirche. Ernüchterung über antikirchliche Tendenzen in der NSDAP bewirkten Tügels „enttäuschten Rückzug ins Unpolitische mit gelegentlichen kritischen Anmerkungen bezüglich der nationalsozialistischen Kirchen- und Kulturpolitik“ (276f.).

Sein Rheumaleiden, dessen erste Symptome sich bereits nach seiner Feldpredigertätigkeit in Rumänien und Frankreich während des Ersten Weltkrieges bemerkbar machten, schränkten in den 30er Jahren seine Mobilität stark ein (48 f.). Im Jahre 1940 legte Tügel deshalb sein Amt als Hauptpastor an St. Jacobi nieder, bei dessen Wahrnehmung er schon des längeren auf die Mithilfe seines Bundesbruders und Amtskollegen Adolf Drechsler angewiesen war. In dieser Zeit hat Tügel als Landesbischof die Kontakte zu den Amtsbrüdern in Hamburg (wie später auch im Felde) vorrangig durch „Monatsbriefe“,

später „Kriegsbriefe“, aufrecht zu erhalten versucht.

Persönlich-familiär bedingte Probleme werden nicht ausgespart: 1918 – zwei Jahre nach Eheschließung – war Tügels Ehefrau zur katholischen Kirche übergetreten (50), was zu einem „Karriereknick“ (79) führte. Während der Weimarer Zeit blieb ihm so die Aussicht auf das Hauptpastorat verbaut, so daß er bis Anfang 1934 Pfarrer an der Gnadenkirche der St. Pauli-Kirchengemeinde blieb. Erst im Zusammenhang mit der Übernahme des Bischofsamtes Herbst 1934 war Tügel Hauptpastor an St. Jacobi geworden. So endete auch das Schlußkapitel „Zusammenfassung und Ausblick“ (293–309), das im übrigen die wichtigsten Stationen und Fragen des Lebensbildes resümiert, mit dem Hinweis auf ein seit 1928 existierendes hamburgisches Kirchengesetz, das aus der Landeskirche ausgetretenen Personen den Pensionsanspruch versagte: Nach Tügels Tod am 15. 12. 1946 verlor deshalb seine Ehefrau wegen ihrer Konversion die Anspruchsberechtigung auf eine ihr sonst zustehende Witwenrente von monatlich ca. 1040.-RM. Sie mußte sich mit einer „jederzeit widerruflichen Unterhaltszahlung“ von 450.- RM begnügen (S. 308 f.). Nach Tügels durch die englische Besatzungsmacht erzwungenem Rücktritt 1945 wurde Schöffel als Landesbischof wieder restituiert. – Ein Personenregister fehlt. In das Quellen- und Literaturverzeichnis ist auch Tügels publizistische Gesamtbibliographie integriert.

Leipzig

Kurt Meier

Recker, Klemens-August: „Wem wollt ihr glauben?“ Bischof Berning im Dritten Reich. Paderborn; München; Wien; Zürich (Schöningh), 1998, 528 S., Ln., ISBN 3-506-77055-1.

Wilhelm Berning, Bischof von Osnabrück und seit 1933 Mitglied des Preußischen Staatsrats, zählt zu den umstrittenen Persönlichkeiten des deutschen Episkopats im Dritten Reich. Ludwig Volk sah in ihm einen allzu wendigen Unterhändler und Parteigänger von Kardinal Bertram. Die „Basisgruppe Osnabrück“ und der „Antifaschistische Arbeitskreis Osnabrück“ stempelten ihn zu einem Kirchenfürsten mit unakzeptabler Nähe zum nationalsozialistischen Staat. Vorsichtige Differenzierungen durch W. Seegrün u.a. schlugen nicht recht durch; sie mußten wohl auch deshalb unwirksam bleiben,

weil die Quellen noch nicht vollständig erschlossen waren. Im Anschluß an Heinz Hürten (Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn 1992) und Heribert Gruß (Erzbischof Lorenz Jaeger als Kirchenführer im Dritten Reich, Paderborn 1995) geht es Recker nunmehr um eine vollständige und insofern sachgerechte historische Wahrnehmung des Osnabrücker Bischofs. Sein Buch bewegt sich zwischen (Teil-)Biographie und Problemstudie. Vorstudien des Vf.s zu Berning finden sich u.a. in dem Sammelband von Joachim Kulopka (Hg.): Clemens August Graf von Galen (2. Aufl. Münster 1993, S. 327–370). Mit Osnabrück eng verbunden – er lehrt am dortigen Gymnasium Carolinum, über das er zudem eine Monographie verfaßte –, verfügt der Vf. über eine besondere Gegenstandsnahe, die glücklicherweise nicht in Heimattümelei entgleitet. Seine Analysen sind um drei Fragen- bzw. Problemkomplexe gruppiert: 1. Stellung Bernings im deutschen Episkopat. 2. Stellung zu den konträren Exponenten Bertram und Galen. 3. Signifikanz oder Nichtsignifikanz von Bernings Haltung für Deutschlands katholische Bischöfe insgesamt (15).

Das Buch besteht aus achtzehn Kapiteln, einem „Anhang“ und einer relativ umfangreichen, allerdings nicht durchweg aussagekräftigen „Zeittafel zum Wirken Bernings 1933–1945“. In den Kapiteln II, III und IV greift der Vf. in die Zeit vor 1933 zurück. Er gibt hier eine Kurzbiographie des mit siebenunddreißig Jahren 1914 zum Bischof geweihten Berning (Kap. II), leuchtet „Die katholische Tradition und das Staatsverständnis des 19. Jh.s als Bewußtseinsrahmen für Berning“ aus (Kap. III) und schildert Bernings Stellung zum Nationalsozialismus bis Ende 1932 (Kap. IV). Umgekehrt greifen die Kapitel XVI und XVII über das Jahr 1945 hinaus: durch eine Umrißzeichnung der „Auseinandersetzung Bernings mit dem Nationalsozialismus in der Nachkriegszeit“ (Kap. XVI) und durch Beobachtungen „Zur Berning-Rezeption nach 1945 – Wertung seiner Tätigkeit im Dritten Reich“ (Kap. XVII). Das Hauptcorpus der Studie wird somit durch die Kapitel V bis XV gebildet (49–398). Auf diesen Seiten nimmt der Vf. reichlich Gelegenheit, die Konturen jenes Bischofs abzuklären, dessen enge regionale Nachbarschaft zum „Löwen von Münster“ (Bischof von Galen) dazu beitrug, an ihn Maßstäbe anzulegen, die eine adäquate Wahrnehmung seiner Person und seines Wirkens bislang erschweren. Die wichtigste Kategorie des

Vf.s heißt „Entwicklung“ (403f.). Der Oberhirte von Osnabrück war 1934 schon ein anderer als im Jahr der NS-Machtübernahme 1933, 1936 ein anderer als 1939 usf. Was in der Forschung längst als selbstverständlich gelten sollte, nämlich eine iterativ-prozessuale Perspektive, stößt bei hochrangigen kirchlichen Amtsträgern mancherorts noch immer auf moralische und emotionale Blockaden.

Der Vf. sieht Bernings Schwenkung von der Kritik zur staatspolitischen Affirmation des Nationalsozialismus nach dessen Gespräch mit Hitler am 26. April 1933 (55–59) in den Traditionen des 19. Jh.s begründet. „Zu sehr war es dem Oberhirten ein Anliegen, die Etablierung einer entsprechenden politischen Ordnung zu erleben, in der Christus und das Christentum wieder zum Zentrum der Entscheidungen des einzelnen und des Staates erklärt werden. Ersichtlich ist, wie sehr die kirchenamtlichen Traditionen der ‚cura religionis‘ des 19. Jh.s nach den Zusagen Hitlers eine Hinwendung Bernings zum NS-Staat begünstigte[n]“ (59). Bernings Wandlung vom Kritiker des Nationalsozialismus zum staatsloyalen Bischof, der alsbald wieder Vorbehalte anmeldete, ist einsichtig dargestellt. Weniger einleuchtend sind die Erklärungen des Vf.s zur „katholischen Tradition des 19. Jh.s“, mit der er die „Kooperation“ von Staat und Kirche meint. Wenn die Art der „Kooperation“ unerklärt bleibt und unter der Hand mit einer Synthese von Staat und Kirche gleichgesetzt wird, bleibt der „Bewußtseinsrahmen“ von Bernings Option 1933 undeutlich. Der Katholizismus des 19. Jh.s kennt bei der Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche sehr viel differenziertere Verhältnisse, als sie dem Vf. vor Augen zu stehen scheinen. Plausibel ist die Interpretation von Bernings Ernennung zum Mitglied des Preussischen Staatsrats am 11. Juli 1933 (61–63). In den Augen von Traditionalisten haftete dem 1817 geschaffenen Gremium noch der Glanz der Hohenzollernmonarchie an, während die NS-Machthaber in ihm ein Propagandainstrument erblickten. Neben Gröber galt Berning seit seiner Ernennung zum Staatsrat als Bischof mit besonderer Nähe zum Nationalsozialismus. Die symbolische Wirkung des (funktionslosen) Amtes und Titels war für Berning einigermaßen verheerend.

Der Vf. bietet reiches Quellenmaterial aus kirchlichen und staatlichen Archiven auf – insbesondere aus dem Bistumsarchiv Osnabrück und aus dem Bundesarchiv, Zwischenarchiv Dahlwitz-Hoppegarten –,

um den Oberhirten von Osnabrück als einen Kirchenmann zwischen Nähe und Distanz zum NS-Regime zu zeigen. Erhebliche Bedeutung schreibt er der ersten Zusammenkunft der Bischöfe der Kirchenprovinzen Köln und Paderborn (sog. „Kevelaerer Bischofskonveniat“) am 18./19. Februar 1934 wie auch den weiteren Zusammenkünften zu. „Das Kevelaerer Bischofskonveniat erwies sich als Clearingstelle für seine Mitglieder, deren Motor Galen war. Die Teilnehmer vergewissern sich bei diesen Zusammenkünften ihrer gemeinsamen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus und sprachen – bei aller Unterschiedlichkeit der Positionen – ein möglichst gemeinsames Vorgehen gegenüber dem NS-Staat ab“ (84). Diese Sätze erwecken unfreiwillig den Eindruck, als seien die Zusammenkünfte der Bischöfe beider Kirchenprovinzen markante Etappen einer sich kontinuierlich entfaltenden Widerstandsgeschichte gewesen. Tatsächlich muß man, und das tut der Vf. durchaus, von Ungleichzeitigkeiten des Gleichzeitigen sprechen. Während Berning dem NS-System in politics mindestens bis 1938 loyal gegenüberstand, entwickelte er sich allmählich zum oppositionellen Kritiker im Bereich der Weltanschauungs-, Religions- und Kirchenpolitik sowie im humanitären Bereich. Das zeigt der Vf. an Themen wie Neuheidentum und Bekenntnisschule sowie an Bernings Einsatz für verfolgte Priester, Ordensleute und Laien, für Behinderte und rassistisch Verfolgte, letzteres in seiner Eigenschaft als langjähriger Präsident des „St.-Raphaels-Vereins“. Durch seinen humanitären Widerstand, so der Vf., rückte Berning an die Seite Galens, was gleichzeitig zu einer Entfremdung und Distanzierung vom Kurs des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, führte – dies vor allem im Zusammenhang mit der Denkschrift von Ende 1941. Resümierend hält der Vf. fest: „Berning hat wesentlich stärker den Kurs des Gesamtepiskopats bestimmt, als dies bisher angenommen wurde, und wesentlich weniger Einfluß auf Bertram gehabt, als man bislang glaubte“ (424).

Der „Anhang“ (425–473) bietet mit historisch-kritischem Editionsanspruch sechs Predigten und Ansprachen Bernings aus den Jahren 1933–1941, Preysings Entwurf für die Denkschrift von Ende 1941 mit den Einfügungen und Textveränderungen Bernings und Galens, schließlich noch die erschütternden Abschiedsbriefe von Kaplan Johannes Prassek, Vikar Hermann Lange und Adjunkt

Eduard Müller an ihren Bischof, geschrieben am Tag ihrer Hinrichtung, dem 10. November 1943.

R.s Buch leistet einen Beitrag zur Differenzierung des historischen Urteils über Bischof Berning. Die sachlichen und emotionalen Spannungen, innerhalb derer die Gestalt des Osnabrücker Oberhirten zumal in seinem einstigen Wirkungskreis steht, sind am Vf. nicht spurlos vorübergegangen. Gelegentlich findet man ihn am falschen Platz in eine Apologie vertieft, etwa bei dem Versuch, Bernings Rassenbegriff vom nationalsozialistischen Rassenbegriff abzuheben. Manche Argumente des Vf.s wollen dafür nicht taugen. Auch die NS-Rassentheoretiker haben das deutsche Volk nicht mit der „nordischen Rasse“ gleichgesetzt; sie waren sich des Problems „Mischrasse“ bewußt (315). An anderen Stellen entwickelt er eine Kritik an Berning, die angesichts des sonstigen Duktus aufgesetzt wirkt. Mehrfach erhebt der Vf. den Vorwurf, Berning habe sich, weil er „die Frage der eigenen bedingten Unterstützung der Nationalsozialisten im Jahre 1933 nicht öffentlich reflektierte ... der Chance einer kritischen Auseinandersetzung mit all den Folgen für seine eigene Person [beraubt]“ (424; vgl. auch 401). Ist das gut gesehen und geurteilt? In Kenntnis der mentalen und politischen Verhältnisse in der deutschen Nachkriegszeit wird man wohl sagen müssen: Nein. Ungeachtet der gelegentlichen Überzeichnung der Verteidigung wie der Kritik hält der Vf. insgesamt eine Linie durch, die Berning vom Odium der blinden NS-Loyalität befreit, zur Würdigung seines Wirkens im Bereich des Weltanschauungskampfs und der Menschenrechte führt und ihn in all seinen Ambivalenzen zeigt.

Mit seiner Studie über den Osnabrücker Oberhirten möchte der Vf. zu einer Neubewertung des deutschen Episkopats in den Jahren 1933–1945 beitragen. Berning habe im Rahmen der Deutschen Bischofskonferenz zahlreiche Funktionen wahrgenommen und sei eine „Schlüsselfigur“ geworden. Die vom Vf. suggerierte Repräsentanz einer Person für ein Gremium bzw. eine Sozialgruppe (und vice versa) wirft Probleme auf. Deshalb tat er gut daran, sich auf die Person zu konzentrieren.

Leipzig

Kurt Nowak

Hübner, Ingolf / Kaiser, Jochen-Christoph (Hrsg.): *Diakonie im geteilten Deutschland*. Zur diakonischen Arbeit unter den Bedingungen der DDR und der Teilung Deutschlands, Stuttgart (Verlag W. Kohlhammer) 1999, 272 S., kt., ISBN 3-17-015758-2.

Der Sammelband gibt die Referate und Diskussionen einer vom Diakonischen Werk der EKD in der Diakonischen Akademie Deutschlands 1998 in Berlin-Pankow veranstalteten Tagung wieder. Diakonische Praktiker trafen sich mit Kirchen- und Allgemeinshistorikern, „um einen ersten Einstieg in dieses noch weitgehend unerforschte Terrain zu versuchen und künftigen Projekten Anregungen zu vermitteln“, wie die Herausgeber einleitend feststellen (S. XIV).

In der wissenschaftlichen Theologie in der DDR nahm die Diakonie in der praktischen Theologie eine Randstellung ein, und sie ist in einzelnen Sektionen nicht behandelt worden. Die kirchenhistorischen Arbeiten sind nach dem Urteil von K. Nowak nicht aus der Biologie- und Psychiatriegeschichte des 3. Reiches mit einem besonderen Interesse an der Geschichte der Anstalten erwachsen. Sowohl die Arbeit von K. Nowak, Eugenische Ausmerze und Vernichtung lebensunwerten Lebens, Diss. 1967, als auch die Arbeit von Joachim Wollstadt, Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde, dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen, 1966, konzentrierten sich auf Herausforderungen und Anfänge diakonischer Ausprägungen von Konfessionen. In das neue Terrain werden nun in vier Schritten Durchblicke entfaltet. Im ersten Teil werden „Überblicke“ geboten: H.-G. Binder, zur Deutschlandpolitik, A. Sywottek, Sozialstaatlichkeit in Ost- und Westdeutschland seit 1945, W. Rudloff, die deutsche Wohlfahrtspflege und der Weg der DDR, J.-Ch. Kaiser, Diakonie in der Diktatur (1933–1989), I. Hübner, Phasen der Beziehung zwischen Diakonie und dem Einparteienstaat. Ein Kapitel mit dem Titel „Etappen“ schließt an: S. Rink, Propst Grüber und das Hilfswerk, Chr. Dietrich, die Entstehung des Werkes „Innere Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirche in der DDR“ und des Bundes der Evangelischen Kirchen, W. Höser, die Finanzierung der Arbeit am Beispiel des diakonischen Werkes in Thüringen. Es folgen Ausführungen zu „Einzelthemen“: F. Jostmeier, Ausbildung in der Diakonie, W. Braune, Ideentransfer, R. Zitt, Diakonie

und Mission, U. Gause, Zensur in der DDR am Beispiel des Aufsatzbandes „Wagnis der Liebe“, U. Kaminsky, die Entstehung von Brot für die Welt in der DDR, K. Ahlhelm, Diakonie im Fernsehen der DDR. Den Abschluß bieten „Reflexionen“ von K. Nowak zur Geschichtsschreibung der Diakonie als Thema der Kirchengeschichte und von E. Petzold zur Theologie der Diakonie in der DDR.

Die Feststellung von H.-G. Binder, dass die Diakonie zum deutschlandpolitischen Instrumentarium der Bundesrepublik gehörte und diese selbst ein Klima für sachliche Verständigungen schuf, auch in Phasen der politischen Konfrontation, spricht für die Überlegung von K. Nowak, die Diakoniegeschichtsschreibung auf die Rolle der Kirchen im geteilten Deutschland konsequent zu beziehen. Dabei ist auf die Wahl des Bezuges zu achten; denn trotz des Mauerbaus 1961 gab es eine Vielzahl von Kontakten. Die Partnerkirchen konnten die Handelsgesellschaften für den Warentransport zugunsten diakonischer Einrichtungen in der DDR nutzen; viele Gemeinden und Kirchenkreise standen im ständigen Kontakt mit ihren Partnern im Westen, die jene besuchten. Die Fachverbände, Schwesternschaften und Brüderrhäuser und (Theologie)Studenten standen im Gespräch mit Einzelpersonen und Gruppen in der DDR und beteiligten sich am Austausch von Literatur. Und die Christen in der DDR machten in vierzig Jahren die Erfahrung, dass trotz kleiner werdender Gemeinden die Aufgaben der Diakonie wuchsen (E. Petzold). K. Ahlhelm kann zeigen, dass die Sendungen der Diakonie im Fernsehen der DDR erst nach dem Gespräch zwischen Vertretern der Kirchen mit Erich Honecker am 6. März 1978 möglich waren. Aber die Beurteilung der Wirkungen politischer Vorgänge auf kirchliche Ereignisse in der DDR ist kontrovers (vgl. W. Braune, S. 149). Insofern sind die Zusammenhänge, Geschehnisse und Inanspruchnahmen auf ihre historische Wahrheit und Gültigkeit zu befragen, die der Diakonie in der DDR ihr besonderes Gepräge gegeben haben. Die Schlüsseldaten der EKD als Hilfe für deutschlandpolitische Zusammenhänge heranzuziehen, liegt nahe. Welche Zusammenhänge, Geschehnisse und Inanspruchnahmen könnten nun Aufschluß über die Diakonie in der DDR geben? E. Petzold spricht von einer Zeit des Aufbruchs für die diakonische Arbeit, die mit dem Kriegsende 1945 gegeben war. Die im Westen zu beobachtenden Vorbehalte gegenüber einer Vermischung von Diakonie

und Mission lebten nicht auf, da die Volksmission weiterhin als diakonisches Arbeitsfeld verstanden wurde, wie R. Zitt an der von Innerer Mission und Hilfswerk errichteten Planstelle für Theologie und missionarische Dienste 1959 anschaulich erläutert. Interessant erscheint insbesondere die Rolle der Besatzungsmacht in der historisch begründeten Spannung zwischen Hilfswerk und Volkssolidarität (1945 – 1947). Die sicherheitspolitischen Anforderungen haben führende Kirchenvertreter zur Verankerung der Vereinstätigkeiten im Raum der Kirche veranlaßt, und zugleich wurden in dieser Zeit wichtige Grundlagen für die Bewahrung und Erweiterung diakonischer Arbeitsfelder, wie z.B. in Thüringen, gelegt. Mit der Währungsreform 1948 erfolgte die Ost-West-Trennung der Inneren Mission in Verantwortung und Verwaltung. Die Staatsleistungen an die Kirche wurden beibehalten, aber ausländische Spenden durften nicht mehr empfangen werden, die Unterstellung unter kommunale Behörden wurde erzwungen und die Bahnhofsmision 1956 verboten. Das Jahr 1957 erscheint dann in mehrfacher Hinsicht ein Schlüsseldatum zu sein. Nach dem Zusammenschluß des Centralausschusses der Inneren Mission und des Hilfswerkes konnte das Werk als registrierte Einrichtung eines Stadtbezirkes von Berlin seine Arbeit sichern. Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der DDR brachten die ersten Transfer-Geschäfte, an denen die Diakonie/Kirche beteiligt wurde. Für Propst Heinrich Grüber, der als Bevollmächtigter der EKD bei der Regierung der SBZ auch als Vertreter diakonischer Einrichtungen, insbesondere des Hilfswerkes, auftreten konnte, sanken die Möglichkeiten seiner Einwirkung auf die DDR – Regierung, als Otto Nuschke, Vorsitzender der CDU-Ost und stellvertretender Ministerpräsident, die Leitung des Amtes für Kirchenfragen an das Staatssekretariat für Kirchenfragen, Werner Eggerath aus Thüringen, abgab. 1959 konnte die Aktion Brot für die Welt auch in den Kirchen der DDR z. Tl. mit beachtlichem Erfolg für Projekte sammeln, die allerdings in die internationalen Hilfsmaßnahmen des DRK der DDR eingebunden sein mußten. Die Erklärung von Walter Ulbricht als Vorsitzender des Staatsrates in der Volkskammer am 4. Oktober 1960, dass das Christentum und die humanistischen Ziele des Sozialismus keine Gegensätze seien, markiert sicherlich einen ersten vorläufigen Abschluss einer schmerzhaften Nachkriegsentwicklung. Die Zielrichtung der Sozialpolitik der

DDR, in deren Rahmen sich die Diakonie bewegen musste, wurde als Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik zunehmend erkennbar, wie es Erich Honecker dann auf dem 8. Parteitag 1971 formulieren sollte. Die Verstaatlichungstendenzen der klassischen Mittel der Sozialpolitik, die auf die Beseitigung von Benachteiligungen der Arbeitnehmer durch die nicht durch das Arbeitsverhältnis abgedeckten Lebensrisiken zielte, lebte vom Pathos einer humanen Wirtschaftspolitik, der Staatsräson der DDR. Die Einrichtungen der Inneren Mission und des Hilfswerkes nahmen sich des Menschen außerhalb des Arbeitsprozesses an: dem Kranken, dem Alten, dem Suchtgefährdeten und dem Behinderten, ohne dass damit der Anspruch einer „gesellschaftlichen Diakonie“ aufgegeben wurde. Die staatlichen Vorgaben zur Neuordnung der Krankenpflegeausbildung führten zu einer Rahmenvereinbarung mit dem Ministerium für Gesundheit 1964, mit der – unterhalb der förmlichen Anerkennung – der Bestand der evangelischen Krankenpflegeschulen gesichert wurde und die Ausbildung des Nachwuchses der konfessionellen Träger eine zuverlässige Basis erhielt. Konfliktträchtig blieb insbesondere die diakonische Arbeit in der Ehe- und Familienberatung, da staatliche Vorgaben zum Arbeitsethos und der Erziehung berührt wurden sowie die Arbeit mit Suchtgefährdeten, da die Probleme dieser Menschen nur schwer bzw. gar nicht mit dem Ideal der neuen Gesellschaft zu vereinbaren waren. Die Behindertenarbeit hingegen wurde auch öffentlich anerkannt, und die Gehörlosenpädagogik sollte auch im Westen Beachtung finden. Nachdem im Februar 1969 die ostdeutschen Bischöfe die Ordnung für den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR beschlossen hatten, wurde im Juni 1969 auf einer Geschäftsführertagung die Ordnung des Diakonischen Werkes in der DDR verabschiedet. Die förmliche Rechtsfähigkeit erhielt das Werk erst 1976, als eine staatliche Verordnung die Gründung und Tätigkeit von Vereinigungen geregelt hatte. Die diakonisch-missionarische Arbeit entwickelte nun ein eigenständiges Profil und nahm weiterhin Einflüsse aus dem Westen und der Ökumene auf. Das Diakonische Qualifizierungszentrum in Lobetal ist Kennzeichen dieser Entwicklung. Die seit 1971 durchgeführten „psychiatrischen Fachkonferenzen“ entfalteten sogar Wirkungen in andere Länder des Ostblocks. Leider werden die Beziehungen zu den Kirchen und diakonischen Einrichtungen

des Ostblocks nur am Rande erwähnt. Die Frage stellt sich, ob dies nicht auch in einer besonderen Stellung der Diakonie in der DDR gegenüber den anderen Staaten des Ostblocks begründet ist. Da der Staat konfessionelle Fachschulen nicht zulassen wollte, wurde in der Ausbildungsvereinbarung vom Juni 1975 ein Sonderfernstudium im Rahmen der staatlichen medizinischen Fachschulen geschaffen, deren Bewerber/innen von den konfessionellen Trägern ausgewählt werden konnten. In der Diakonenausbildung setzte eine bemerkenswerte Spezialisierung ein, die dem Faktum Rechnung tragen musste, dass über die Hälfte der Auszubildenden im unmittelbaren kirchlichen Dienst ihre Anstellung zu finden hatte. So bildete man nun Gemeindediakone, Sozialdiakone, deren Wirkungsfeld allerdings umstritten blieb, Heilerziehungspfleger und Arbeits- und Beschäftigungstherapeuten aus. Die kirchliche Liebesarbeit in der Diktatur hatte Grenzen zu beachten. Darauf macht die vom Staatssekretariat für Kirchenfragen ausgeübte Zensur an dem von Paul Toasperm herausgegebenen Band, Wagnis der Liebe – Aufsätze zur Diakonie im Bereich der Evangelischen Kirchen in der DDR, 1969, exemplarisch aufmerksam. Die „Säkularisierung“ wurde als bürgerlicher Zersetzungsbegriff verstanden und als Deutungskategorie für das gesellschaftliche Umfeld diakonischen Handelns nicht geduldet. Eine öffentliche kritische Diskussion der staatlichen Pflege-satzpolitik war ebenfalls nicht erwünscht. Das Feld für die gestattete „Religionsausübung“ konnte aber auch zur Erschließung neuer Arbeitsfelder führen, wozu auch zählt, dass 1970/78 die Artisten- und Schaustellermission aufgenommen werden konnte. Der Band zeichnet also ein durchaus komplexes Bild diakonisch-missionarischer Arbeit in der DDR und gibt damit den Blick auf das wahre Gesicht der Diakonie frei.

Berlin Christian Homrichhausen

Heydemann, Günther/Mai, Gunther/Müller, Werner (Hrg.): *Revolution und Transformation in der DDR 1989/90* (= Schriftenreihe der Gesellschaft für Deutschlandforschung, 73), Berlin (Duncker und Humblot) 1999, 706 S., kt., ISBN 3-428-10003-4.

Über Ursachen, Probleme, Verlauf und Folgeerscheinungen des gesellschaftspolitischen Umbruchs in der DDR 1989/90,

der zur Wiedervereinigung Deutschlands führte, orientiert aspektreich der von den Zeithistorikern Günther Heydemann (Leipzig), Gunther Mai (Erfurt) und Werner Müller (Rostock) hrg. und eingeleitete Sammelband. Außer zwei zusätzlich übernommenen Untersuchungen geht er auf zwei Tagungen zurück: auf einen Leipziger Workshop Januar 1998 und die Jahrestagung der „Gesellschaft für Deutschlandforschung“ März 1999 in Berlin, „auf denen erstmals versucht wurde, laufende oder eben erst abgeschlossene Forschungsprojekte zu dieser Thematik zusammenzuführen und einer vergleichenden Diskussion zu unterziehen“ (34).

Mit seinen 30 Beiträgen – aus dem Forschungs- bzw. Arbeitsbereich der einzelnen Autoren, verschiedentlich auch im Zusammenhang mit akademischen Graduirungsarbeiten entstanden – vermittelt der Sammelband ein facettenreiches und anschauliches Bild der Vorgänge. Die Beiträge behandeln neben dem als „Revolution“ verstandenen politischen Umbruch im Herbst 1989 den weiteren zeitlichen Verlauf des Systemwandels. Als Folgeproblem der „finalen Krise“ (291) führte dieser Transformationsprozess im „Sonderfall DDR“ (19 ff.) im Unterschied zu analogen Umwälzungen und Reformprozessen in anderen osteuropäischen Ländern zur deutschen Wiedervereinigung.

Die einzelne Oppositionsgruppen werden analysiert, ihr Verhältnis zueinander und zur Bürger- bzw. Bürgerrechtsbewegung (231ff.) wird thematisiert, so auch das Zusammenspiel von Zentrum und Peripherie. Die Beziehungen zur evangelischen Kirche werden teils eingehend behandelt (65–85), teils beiläufig erwähnt (75, 159, 163, 169, 173ff., 205, 369). Die katholische Kirche in der DDR, stärker auf politische Zurückhaltung bedacht, ist nur punktuell berücksichtigt, steht als Minderheitskirche in der DDR nicht im Mittelpunkt der Betrachtung (184): versteht sich doch die „friedliche Revolution“ als „protestantische Revolution“. Indes ist die „Wende“ im Eichsfeld, einer ausgesprochen katholischen Enklave (15 % der DDR-Katholiken), eigens behandelt (211–227; 325–333).

Ein wichtiges Proprium des Bandes liegt in der regionalgeschichtlichen Breite des Ansatzes. Entsprechend einem Forschungsdesiderat seit Mitte der 90er Jahre wird die Wahrnehmung nicht nur auf Probleme und Abläufe in den sonst vorrangig beachteten Zentren Berlin, Leipzig, Dresden gerichtet; vielmehr verdichtet sich das Bild durch zahlreiche regionale Fallstudi-

en (vgl. prinzipiell 24–34 u. ö.). Die „friedliche Revolution von 1989/90“ gilt als „multizentrischer Aufstand“ (289). Die Frage, „wie und inwieweit die regionalen und lokalen Machtstrukturen der SED mit dem sukzessiven Funktionsverlust des ‚demokratischen Zentralismus‘ als hierarchisches Anleitungs- und Kontrollsystem auf der obersten Ebene fertig wurden“, trat in bisherigen Darstellungen eher zurück. Das gilt auch „für die entstehende Opposition und ihre sich allmählich ausbildenden Netzwerke auf lokaler und regionaler Ebene“ (10). Diese Lücke zu schließen, ist eines der Ziele des Sammelbandes.

So werden als „Facetten des Umbruchs“ bereits in der Einleitung der Hgg. „Wende“-Vorgänge in Arnstadt (Thür.), Plauen (Vogtland) und der Hansestadt Wismar geschildert (11–19). In dem auf Thüringen bezogenen Beitrag (die „Wende“ in Arnstadt, Gotha, Jena, Erfurt, Mühlhausen, Weimar, Suhl; das Eichsfeld; 307 ff.) wird die „Sonderrolle des ‚Südens‘“ präsentiert: die CDU-dominierte „Allianz für Deutschland“ gewann in Sachsen und Sachsen-Anhalt mehr als 40, in Thüringen über 50 Prozent der Stimmen bei den Volkskammerwahlen März 1990, bedeutend mehr als in den Nordbezirken. Auch sonst wird immer wieder auf die Bedeutung regionaler Befreiungs- und Identitätsbildungsprozesse hingewiesen. Problemorientierte widerstandstheoretische Fragestellungen kommen gelegentlich zur Sprache, so die Schutzfunktion des katholischen Milieus (333). Das Eintreten protestantischer kirchenleitender Kreise für oppositionelle Gruppen und Gewährung von Hausrecht (205, 369 u. ö.), aber auch Distanzierungsvorgänge zwischen Amtskirche und Gruppen (164ff.) werden erwähnt.

Kap. 1 („Entstehung der Opposition und Krisensymptome) bietet Beiträge zur „Entwicklung des politischen Widerspruchs in der DDR bis 1989“ (Hubertus Knabe), zu den zivilgesellschaftlich interpretierten ideellen Grundlagen der DDR-Bürgerrechtsbewegung (Karsten Timmer), zum Verhältnis „Kirche und Gruppen“ (Ehrhart Neubert). Hier sind auch kritische Töne zum kirchenoffiziellen Verhalten gegenüber den Gruppen zu hören. Interessant auch der Beitrag über Konsumwünsche und -verhalten der DDR-Bevölkerung im Spiegel der Studien für Marktforschung der DDR (Annette Kaminsky). Krisenphänomene ideeller Art behandelt der Beitrag über das unmittelbar in der Vorwendezeit selbst unter der

SED-Mitgliederschaft Empörung auslösende Verbot des deutschsprachigen sowjetischen „Sputnik“-Magazins (Oliver Werner). Ökologisch bedingten offenen Widerspruch löste die Planung des Reinstiliziumwerks Dresden-Gittersee (Claudia-Ulrike Baum) aus. Das Problem des „sozialistischen Rechtsstaats DDR“ („Realität oder Rhetorik?“) erörtert Johannes Raschka.

In Kap. 2 („Widerständiges Verhalten in den 80er Jahren: Regionalstudien“) wird über die Leipziger Opposition am Beispiel der Friedensgebiete (Uwe Schwabe), den besonderen „Dresdener Weg“ (Josef Schmid), die alternativen Gruppen in Zwickau (Katja Schlichtenbrede) und die Oppositionsgruppen in Ost-Berlin (Torsten Moritz) berichtet. Auch die „Verweigerungshaltung der katholischen Bevölkerungsmehrheit des Eichsfeldes“ (Dietmar Remy) ist eindrucksvoll beschrieben. Hier, in den Kreisen Heiligenstadt und Worbis, schwelte „ein Dauerkonflikt zwischen SED und der katholischen Bevölkerungsmehrheit“ (211, vgl. 325 ff.). Kirchaustritt war hier schwerer durchsetzbar, Kirchengzugehörigkeit bei einheimischen SED-Mitgliedern üblich.

Kap. 3 („Regionale Wendeprozesse und neue politische Kräfte“) schildert Probleme und Abläufe der „friedlichen Revolution“ in Leipzig (Tobias Hollitzer). Über die politische Bedeutung der „Gruppe der 20“ in Dresden berichtet Erich Sobeslavsky. Thüringens „Sonderrolle des Südens“ behandeln Christian Dietrich u. Martin Jander; die Besonderheiten der „protestantischen Revolution“ in Halle arbeitet Georg Wagner-Kyora heraus. Hermann-Josef Rupieper, Zeitgeschichtler in Halle, steuert „Bemerkungen zur Forschungsproblematik“ der „Runden Tische“ in Sachsen-Anhalt bei, die als „Übergangsparlamente“, als „Instrumente des Krisenmanagements“ fungierten; weitere Lokalstudien sollen das differenzierte Bild dieser ephemeren Aktionsinstrumentarien der Wendezeit näher erschließen helfen. Spezifika der „Wende“ in den Nordbezirken schildern Kai Langer und Fred Mrotzek. Parteiengeschichtlich von Belang ist der Beitrag von Jens Walter über die 365 Tage „von der Gründung der *SDP* in der DDR bis zum *SPD*-Vereinigungsparteitag“.

Auf „SED und staatliche Verwaltung im Umbruch“ (Kap. 4) gehen weitere Beiträge über Erfurt (Heinz Mestrup), Leipzig (Cornelia Liebold), Dresden (Erich Sobeslavsky; Michael Richter) ein. Den übergreifenden Rahmen der „Beziehungen zwischen den Parteiführungen der SED/

PDS und der KPdSU im Kontext der deutschen Frage 1989/90“ stecken Gerd-Rüdiger Stephan und Detlef Nakath ab; sie sehen mit Recht in der Reformpolitik Gorbatschows eine wesentliche außenpolitische Voraussetzung des Gelingens der „Wende“ und der Wiedervereinigung.

Auch begriffsgeschichtlich wird auf die unterschiedlichen Bezeichnungen des Umbruchs 1989/90 Bezug genommen (Wende, Revolution, Implosion, Umsturz etc.): „Der Umbruch in der DDR war insofern Revolution, als durch ihn das institutionelle und personelle Gefüge des SED-Herrschaftssystems radikal unterbrochen, zerstört und dauerhaft durch eine neue Ordnung ersetzt worden ist.“ (20; 307; vgl. 391) Neben dem Begriff „Wende“ (von der Oppositionsbewegung als Forderung erhoben, durch Egon Krenz im Oktober „erfolgreich besetzt“ und von der Presse popularisiert (19f.)), ist der mit Adjektiven („friedlich“, „gewaltfrei“, „demokratisch“, „protestantisch“ etc.) versehene Revolutionsbegriff auch in der Literatur üblich geworden. Die Breite des Themenspektrums, das auch ökonomische und ökologische, kulturelle und bildungspolitische Facetten aufweist, wird auch an Kap. 5 („Transformationsprozesse“) deutlich. Spezialuntersuchungen zu Wandlungsprozessen im einem Leipziger Betrieb (Francesca Weil) und zum Thema „Systemtransformation und Struktur Anpassung – Faktoren des wirtschaftlichen Wandels in der Industrieregion Berlin-Oberschöneweide“ (Klaus Krakat) finden sich ebenso wie Ausführungen zur „DDR-Justiz in der Wende 1989/90“ (Annette Weinke). In seinem politologisch akzentuierten Beitrag über Schriftstellerverband und Pen-Club der DDR („Revolutionäre oder Zaungäste?“) arbeitet Robert Grünbaum vier verschiedene Autorengruppen heraus (real-, reformsozialistische Autoren, systemkritische Einheitsbefürworter, Abwartende). Zu Transformationsprozessen in der schulischen Bildungs- und Erziehungsarbeit nimmt Friedemann Neuhaus Stellung; im Fach Geschichte ermöglichte bzw. erleichterte die faktologische Akzentuierung des Unterrichts Anpassungsvorgänge an die gesamtdeutsche Schulsituation, während Staatsbürger- und Wehrkundeunterricht wegfielen.

Die überwiegend regional, kommunal, lokal oder institutionsgeschichtlich orientierten zeithistorischen Beiträge des Bandes, die in den Fußnoten mit Hinweisen zur Literatur und Forschungssituation versehen sind, kommen dem Desiderat einer

territorialgeschichtlich notwendigen differenzierten Aufarbeitung der Wende-problematik hilfreich entgegen. Der Sammelband bietet eine im ganzen respektable Zwischenbilanz der im raschen Fortschreiten befindlichen Wende-Forschung. Eine thematisch gegliederte umfangreiche Auswahlbibliographie (639–696) ist beigegeben.

Leipzig

Kurt Meier

Edwin, Robertson: Unshakeable Friend. George Bell and the German Churches, London (CCB1) 1995, VIII, 168 S., kt., ISBN 0-85169-234-6.

Edwin Robertson, ein englischer baptistischer Pfarrer und Historiker, kennt sich gut aus in der Geschichte Deutschlands und seiner evangelischen Christenheit vor, während und nach dem 2. Weltkrieg. Davon zeugen mehrere einschlägige Veröffentlichungen, die wohl angeregt worden sind durch Robertsons Erfahrungen beim christlichen Wiederaufbau Europas und vertieft wurden durch Studien und vielfältige Kontakte. Dieses auf Deutschland ausgerichtete historische Interesse und persönliche Engagement hat eine Parallele im Lebenswerk des anglikanischen Bischofs von Chichester, George K. A. Bell (1883–1958), dem im Nachkriegsdeutschland wohl bekanntesten englischen Kirchenführer. So sind beider Lebenslinien in gewisser Weise in der vorliegenden biographischen Arbeit zusammengefloßen – allerdings nach einer langen Vorgeschichte: Nach Bells Tod 1958 wurde Norman Sykes mit der Abfassung einer Biographie Bells betraut. Dieser wiederum bat Robertson angesichts der Fülle des Materials einen Ergänzungsband zu den deutschen Beziehungen Bells zu schreiben. Der Plan zerschlug sich, da Sykes bald danach starb und 1967 die sorgfältig recherchierte und umfassende Biographie Bells von Ronald C. D. Jasper erschien (*George Bell: Bishop of Chichester, London 1967*). Seitdem sind kürzere Darstellungen und viele Aufsätze zu Leben und Denken Bells erschienen.

Dennoch hat Edwin Robertson den ursprünglichen Plan nicht aufgegeben und nun, nach über 35 Jahren, das vorliegende Buch über Bischof Bell und die deutschen Kirchen doch noch geschrieben. Er legt darin keine historischen Neuentdeckungen vor, hat aber manches durch Archivstudien in Berlin und London vertieft und präzisiert. Das Buch nimmt einen

Platz in der Mitte zwischen Jaspers umfangreicher Biographie und den kleineren Texten über Bell ein und unterscheidet sich vor allem durch die Konzentration auf Bells Beziehungen zu den deutschen Kirchen von den anderen Veröffentlichungen. Allerdings wird die thematische Konzentration durch über sie hinausgehende Ausführungen zu Themen erweitert, die für das Denken und Handeln Bells wichtig sind und dafür den größeren Rahmen bilden. Hierzu gehören Bells zunehmend führende Rolle in der ökumenischen Bewegung seit den zwanziger Jahren bis hin zum ersten Vorsitzenden des Zentralkomitees und danach eines der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen nach 1948; sein Engagement in der Friedensbewegung nach dem 1. Weltkrieg bis in die Anfänge des 2. Weltkriegs hinein; sein theologisches Interesse am Verhältnis von Reich Gottes, Kirche und menschliche Gesellschaft; die Schilderung der Erlebnisse der Emigrantenfamilie Leibholz-Bonhoeffer in England; Ausführungen zur Politik der englischen Regierung vor und im 2. Weltkrieg, zur politischen und kirchlichen Entwicklung in Deutschland 1932–1950, zur Verschwörung gegen Hitler, zu den Nürnberger Kriegsverbrecher-Prozessen, etc.

Diese Themenbereiche bilden den Hintergrund und Rahmen für die Darstellung der Beziehungen Bells zu den deutschen Kirchen (und zu Deutschland allgemein). Die ökumenische Bewegung verhalf Bell zu Begegnungen und bleibenden Bekanntschaften mit deutschen Theologen und Kirchenführern, an die Bell in bewegender Weise bei seiner Anwesenheit bei der Verlesung der Stuttgarter Schulderklärung 1945 wieder anknüpfen konnte. Von entscheidender Bedeutung für Bells Kenntnisse der deutschen Situation war natürlich seine enge Freundschaft mit Dietrich Bonhoeffer bis hin zu ihrer letzten Begegnung 1942 in Stockholm, wo Bonhoeffer und Hans Schönfeld genauere Informationen über den deutschen Widerstand an Bell übergaben, die dieser dem britischen Aussenministerium unterbreitete, die aber nicht in das vorherrschende Feindbild und Kriegsziel passten. Robertson berichtet über Bells moralisch und geistlich motivierten politischen Einsatz für eine bessere Behandlung deutscher Emigranten in England, seinen öffentlichen Protest gegen die Flächenbombardierung deutscher Städte, sein unermüdliches Bemühen, die englische Öffentlichkeit über die Bekennende Kirche und das „andere Deutschland“ zu infor-

mieren, seine Bemühungen um Hilfe für das notleidende Nachkriegsdeutschland und dessen Flüchtlingseleid, seine Erwägungen über den zukünftigen Platz Deutschlands in einem vereinigten Europa und anderes mehr. Robertsons Buch veranschaulicht in eindrucksvoller Weise, in welch hohem Masse Bischof Bell „der unerschütterliche Freund (der Titel des Buches, GG) des anderen Deutschland“ (Klaus Scholder) war.

Robertson hat sein Buch für einen breiteren Lesekreis geschrieben. Es informiert und klärt auf. Die grosse englische Kunst der Biographie scheint auch in diesem Buch durch, auch wenn es sich manche formale Freizügigkeiten wie z.B. die spärliche Verwendung von Jahreszahlen leistet. Auch werden deutsche Namen und Begriffe ungenau („Evangelisches Archivzentrum“) oder arg verstümmelt („Especk Camp“ für Espelkamp) wiedergegeben. Deutlich aber ist, dass Robertson mit den Auffassungen Bells und dessen Einstellung als unerschütterlicher Freund der deutschen Kirchen zutiefst sympatisiert. Nicht zuletzt wohl aus diesem Grund hat er im hohen Alter dieses Buch geschrieben, das noch einmal wesentliche (und eng miteinander verflochtene) Entwicklungen der kirchlichen und politischen Geschichte des 20. Jh.s in Erinnerung ruft. Dafür gilt Edwin Robertson unser Dank.

Genf

Günther Gaßmann

Krolzik, Udo (Hrg.): Zukunft der Diakonie. Zwischen Kontinuität und Neubeginn, Bielefeld (Luther-Verlag) 1998, 199 S., kt., ISBN 3-7858-0402-4.

Das Evangelische Johanneswerk in Bielefeld ist eine der größten diakonischen Komplexeinrichtungen in Deutschland. 1951 war das Johanneswerk durch Karl Pawlowski gegründet worden. Damals ein Zusammenschluss verschiedener diakonischer Initiativen umfasst das Johanneswerk heute über 70 Einrichtungen in den Bereichen Jugendhilfe, Krankenhaus-, Behinderten-, Alten- und Hospizarbeit. Aus Anlass des 100. Geburtstag des Gründers gab nun der Vorstandsvorsitzende *Udo Krolzik* einen Aufsatzband heraus. Sein Titel „Zukunft der Diakonie“ lässt aufhorchen, gerade wenn er in der Zeitschrift für Kirchengeschichte betrachtet wird. So stehen auch die ersten sieben Beiträge unter der Überschrift „Gegenwart und Zukunft der Diakonie“, die übrigen sieben widmen sich jedoch der „Ge-

schichte der Diakonie“. Naturgemäß sollen hier die historischen Beiträge im Mittelpunkt stehen, doch seien die Themen und Autoren (leider fehlt ein Autorenverzeichnis) der anderen Beiträge kurz genannt: Zu Beginn beschäftigt sich *Jürgen Gohde*, Präsident des Diakonischen Werkes der EKD, mit den aktuellen Herausforderungen der Diakonie (13–19). Dabei bestimmt er das Profil der Diakonie durch zwei Begriffe (18). „Konfessionalität“ meint, daß die gestaltenden Kräfte des Protestantismus etwas Einzigartiges einzubringen haben in die Entwicklung des Sozialen: Ausgehend vom Menschenbild, das die biblische Botschaft nahelegt, gilt es hier, „in einer Zeit der Verunsicherung, der Angst vieler Menschen, des starken Bedürfnisses nach geistiger Orientierung, nach Beratung und Seelsorge“ Vertrauen zu stärken. „Professionalität“ ist der zweite tragende Pfeiler der Diakonie, d.h. die „Befähigung von Menschen, um in Bildung und Ausbildung mit den neuen Herausforderungen klarzukommen.“ Professionalität heißt ebenso Qualität und Effizienz. Sie ist nötig, „damit wir in einer Zeit des knappen Geldes der Diktatur der Finanzen nicht erliegen, sondern unsere Arbeit im Horizont des Reiches Gottes geschieht.“

Der Standortbestimmung der Diakonie und der Entwicklung tragender Perspektiven für Gegenwart und Zukunft gelten auch die weiteren Beiträge. Mit dem Ort der „Diakonie im Unternehmen Kirche“ befasst sich der Marburger Sozialethiker *Wolfgang Nethöfel* (21–36). Der westfälische Oberkirchenrat i.R. *Martin Stiewe* widmet sich der Frage nach dem evangelischen Profil der Diakonie (37–49). Dem unternehmerischen Handeln in der Diakonie gelten die Beiträge „Diakonie und Wettbewerb“ (51–60) von *Markus Rückert* und *Klothilde Staab* (Augustinum München) sowie „Sozialbilanz und Social Controlling als Management-Führungsinstrumente der Zukunft“ (61–73) von *Alfred Jäger*, Systematischer Theologe und Diakoniker an der Kirchlichen Hochschule Bethel. Sein Münchner Kollege, der Praktische Theologe *Michael Schibilsky*, beleuchtet unter der Überschrift „Werben und trösten“ das Thema Diakonie und Öffentlichkeit (75–95). *Theodor Strohm*, Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg, zeigt in seinem Beitrag „Was Europa braucht, ist Diakonie“ (97–112) Wege diakonischer sozialer Arbeit in Europa.

Am Beginn des historischen Teils des Bandes steht ein Aufsatz von *Jochen-Chri-*

stoph Kaiser über die „Diakonie in der Weimarer Republik“. Der insbesondere im Gebiet der Diakoniegeschichte ausgewiesene Marburger Kirchenhistoriker gibt hier eine profunde Charakterisierung dieser für die Entwicklung der Inneren Mission zum Wohlfahrtsverband so überaus wichtigen Phase (115–134). Er kann zeigen, dass dieser Umgestaltungsprozess durch Stichworte wie „Professionalisierung“, „Verwissenschaftlichung“, „Ökonomisierung“ sowie „Bürokratisierung“ zu kennzeichnen ist, während zugleich ein Zurücktretten des theologischen Anliegens festzustellen ist. Dem – neben der Inneren Mission – anderen historischen Vorläufer der heutigen Diakonie, dem Ende August 1945 auf der Kirchenführerkonferenz in Treysa gegründeten Hilfswerk der EKD widmet sich *Johannes Michael Wischnath*, dem wir nicht nur die Ordnung des entsprechenden Archivbestandes, sondern auch die einschlägige Monographie zum Thema verdanken. Der Beitrag Wischnaths, inzwischen Leiter des Tübinger Universitätsarchivs, gibt einen guten Überblick über Vorgeschichte, Gründung sowie Organisation des Hilfswerks und stellt die wichtigsten Grundsätze sowie einige Aspekte seiner Arbeit und seines Selbstverständnisses dar (135–146). Schließlich stellt *Hans-Georg Schütz*, ehemaliger Geschäftsführer des Diakonischen Werkes Westfalen, diakonische Konzepte und Leitbilder im zeitgeschichtlichen Wandel dar (147–161). Er charakterisiert diesen Prozess als eine Entwicklung „von der Barmherzigkeit zur Gerechtigkeit“. Unabhängig davon, ob man diese Kennzeichnung für treffend hält, stellt die anregende Darstellung von Schütz einige wichtige Eckpunkte in der Entwicklung der Zielvorstellungen diakonischer Arbeit dar.

Während die ersten drei Beiträge diakoniegeschichtlich übergreifenderen Themenstellungen galten, befassen sich die letzten vier konkret mit dem Wirken Karl Pawlowskis bzw. dem Evangelischen Johanneswerk. So schildert *Bärbel Thau*, Referentin für Archiv und Geschichtsschreibung im Ortsverband für Innere Mission in Bielefeld, den dieser seit 1926 prägte. Thau bestimmt die Wirksamkeit Pawlowskis bis 1945 als „frühe Zentralisierung diakonischer Arbeit“ (163–169). Pawlowski konnte hier sowohl seinen Unternehmungsgeist verwirklichen als auch seine organisatorischen Fähigkeiten unter Beweis stellen. Auf der Treysaer Konferenz im August 1945 wurde Pawlowski dann

beauftragt, das Evangelische Hilfswerk in der englischen Besatzungszone zusammenzufassen. Kurz darauf wurde er zum Leiter und Hauptgeschäftsführer des Evangelischen Hilfswerks in Westfalen. Diese Phase, die bis 1950 währte, stellt *Gerald Schwalbach*, hessischer Pfarrer, in seinem Beitrag (171–182) dar. Nach Pawlowskis Rückzug aus der westfälischen Verbandsdiakonie fand dieser mit der im April 1951 erfolgten Gründung des Anstaltsbundes „Johanneswerk e.V.“ ein neues Betätigungsfeld bis zu seinem überraschenden Tod im August 1964. Dieser Zeit widmet sich der Gemeinschaftsbeitrag (183–194) von Gerald Schwalbach und Bärbel Thau, während letztere im abschließenden Beitrag (195–199) einen knappen Ausblick auf die Entwicklung des Evangelischen Johanneswerks e.V. von 1964 bis zur Gegenwart gibt.

Fazit: Es ist positiv herauszustellen, daß eine große diakonische Einrichtung zum runden Geburtstag ihres Gründers nicht eine Hochglanz-Jubelbroschüre vorlegt, sondern Wert legt auf einen ebenso lesenswerten wie allgemeinverständlichen Band, dessen Beiträge gleichwohl alle auf wissenschaftlichem Niveau gehalten sind. Der Band vereint die diakonische Zeitanalyse mit Zukunftsfragen der Diakonie einerseits und mit historischen Fachbeiträgen andererseits. Insbesondere die Beiträge über Karl Pawlowski und das Evangelische Johanneswerk bilden einen weiteren Baustein im Rahmen einer regionalhistorischen Ausdifferenzierung diakoniegeschichtlicher Forschung.

Heidelberg

Volker Herrmann

Winter, Christian: Gewalt gegen Geschichte. Der Weg zur Sprengung der Universitätskirche Leipzig (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 2), Leipzig (Ev. Verlagsanstalt) 1998, 344 S., Abb., kt., ISBN 3-374-01692-8.

Zum Wesen von Diktatoren gehört ihre Neigung, sich als Städteplaner großen Stils zu betätigen. Die Bilddokumente sind allgemein bekannt, die Stalin, Hitler und Ulbricht zeigen, wie sie neue Stadtlandschaften am Modell gestalten. Dabei geht es einmal um die Korrektur von Geschichte: Die Zeugnisse einer unerwünschten Geschichte müssen aus der Stadtlandschaft und damit aus dem kollektiven Gedächtnis verschwinden. Das eigentliche Ziel aber ist die Formierung eines „neuen Menschen“ als zentraler Größe totalitärer

Utopien. Dieser „neue Mensch“ präsentiert sich am besten bei jenen „machtvollen Demonstrationen“, die den Diktatoren, aber auch den „Kundgebungsteilnehmern“ das erreichte Maß der Unterwerfung „demonstrieren“. Stalin ließ in Moskau den Ring der „Kommunistischen Kathedralen“ errichten. Hitlers Pläne für die Umgestaltung der „Reichshauptstadt Berlin“ blieben nur deshalb Fragment, weil der Krieg die vollständige Ausführung der großwahnsinnigen Pläne des „Führers“ und seines Architekten Albert Speer verhinderte. Der DDR-Diktator Walter Ulbricht ließ die Schlösser in Berlin und Potsdam ausradieren. Es folgten zahlreiche Kirchenruinen, die durchaus wieder aufzubauen gewesen wären, aber auch unzählige Bürgerhäuser, Adelspaläste, Gutshäuser und andere Zeugnisse der Vergangenheit. Besonders konsequent wüdete die „Großflächenentrümmerung“ in Dresden. Was dort und in der ganzen DDR noch im nachhinein vernichtet wurde, läßt sich ohne große Mühe dem monumentalen zweibändigen Werk „Schicksale deutscher Baudenkmale im zweiten Weltkrieg. Eine Dokumentation der Schäden und Totalverluste auf dem Gebiet der DDR“ entnehmen, die die Denkmalpfleger der DDR in zweiter Auflage 1980 im Ost-Berliner Henschelverlag vorlegten. Diese Publikation mit ihren 2040 Abbildungen, in der die Vernichtung der Leipziger Universitätskirche allerdings auch nur ganz versteckt erwähnt werden durfte, signalisierte einerseits den hinhaltenden Widerstand, den die DDR-Denkmalpflege dem ideologisch motivierten Vernichtungswillen der SED-Machthaber entgegenzusetzen versuchte. Sie zeugte aber auch von einer Veränderung in der ideologischen Großwetterlage: Unter den Stichworten „Erbe und Tradition“ hatte die SED-Führung ab Mitte der siebziger Jahre die Anweisung gegeben, die ganze deutsche Geschichte für die „Nationalgeschichte der DDR“ zu vereinnahmen.

Viele der von Ulbricht angeordneten Zerstörungen konnten ohne größeren Widerspruch aus der Bevölkerung durchgeführt werden. In einer systembedingten Mangelwirtschaft war die Frage, wofür die wenigen Ressourcen in der Bauwirtschaft eingesetzt werden sollen, nur schwer zu entscheiden. Viele votierten da begrifflicherweise eher für die „Rekonstruktion“ der eigenen Wohnung oder gar eine Neubauwohnung in einer der Plattenbausiedlungen als für den Wiederaufbau eines historischen Baudenkmals. Widerstand begann sich erst zu regen, als die

SED-Führung daran ging, auch völlig intakte Bauten zu schleifen, um die Gestaltung der „sozialistischen Stadt“ voranzutreiben. Der berühmteste, wenn nicht der berüchtigtste Fall dieser Art war der der Leipziger Universitätskirche, die am 30. Mai 1968 gesprengt wurde und eine wesentliche Station im Prozeß der von der SED vorangetriebenen Entchristianisierung der DDR markiert.

Die für diesen Akt des Vandalismus Verantwortlichen wußten, was sie taten. Schon 1961 hatte Elisabeth Hüttner der Philosophischen Fakultät der Karl-Marx-Universität Leipzig ihre umfassende Dissertation „Die Pauliner-Universitätskirche zu Leipzig. Geschichte und Bedeutung“ vorgelegt. Die Arbeit durfte damals nicht gedruckt werden und wurde – entgegen allen Gewohnheiten – auch in der Universität nicht archiviert. Erst 1993 konnte eine von der Autorin rekonstruierte Fassung im Weimarer Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger erscheinen. Bereits 1992 hatte Clemens Rosner seine Studie „Die Universitätskirche zu Leipzig. Dokumente einer Zerstörung“ im Druck vorgelegt. 1999 erschien Katrin Löfflers Buch „Die Zerstörung. Dokumente und Erinnerungen zum Fall der Universitätskirche Leipzig“.

Christian Winter, geb. 1965 in Borna bei Leipzig, Theologe, seit 1991 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, hat sich in seiner 1994 angenommenen Dissertation auf „Die Auseinandersetzungen um die Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig. Vorgeschichte und Umstände der Zerstörung“ (so der ursprüngliche Titel der Dissertation) konzentriert. Der Skandal hat eine breite archivalische Spur hinterlassen. Winter nennt die Bestände des ZK und des Politbüros der SED, des Ulbricht-Büros, des MfS, des Bezirksparteiarchivs Leipzig der SED, der Bezirksbehörde Leipzig der Deutschen Volkspolizei, des Bezirkstages und der Stadtverordneten Leipzig, der Universität Leipzig und ihrer Theologischen Fakultät, der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, der Superintendentur Leipzig-West und des Zentralen Parteiarchivs der Ost-CDU. Ebenso reichhaltig ist die Liste der benutzten Literatur. Alles das zeigt: Die Zerstörung der Leipziger Universitätskirche blieb kein Winkelereignis der DDR-Provinz. Sie steht vielmehr für eine zentrale Auseinandersetzung in einer besonderen Krisensituation der SED-Diktatur. Als die Sprengung am Leipziger Augustus-/Karl-Marx-Platz erfolgte, hörten auch in der

DDR unzählige Menschen allabendlich die Sendungen des Prager Rundfunks und begeisterten sich für die Vision eines „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“.

Winter rekonstruiert in seiner detailgesättigten Studie zunächst die „Geschichte der Zerstörung der Universitätskirche St. Pauli“ bis hin zu jenem Tag, an dem mehrere Tausend Zuschauer, darunter etwa 30 bis 50 in Trauerkleidung, dem Ende der über 700 jährigen Kirche beiwohnten. Das Trauergeläut der anderen Leipziger Kirchen war staatlicherseits untersagt worden. Auch das Landeskirchenamt wünschte kein Geläut, nachdem die Kirche verloren war. Der hinhaltende Widerstand der Universität und insbesondere ihrer Theologischen Fakultät, der Denkmalpflege (in SED-Papieren verächtlich als „Denkmalschützer“ bezeichnet), der Kirchenleitung, einzelner CDU-Mitglieder und vieler Bürgerinnen und Bürger war vergebens gewesen. Der Leipziger SED-Chef Paul Fröhlich formulierte in gewohnter Brutalität die Alternative: „Entweder wollen sie nun die Universität, soll die Wissenschaft blühen und sie wollen ein anständiges Leben, oder wir bauen Kirchen“ (206).

Besonders verdienstvoll sind Winters genaue Untersuchungen zu den „beteiligten Personen, Gruppen und Institutionen und ihrer Rolle in den Auseinandersetzungen um die Universitätskirche“. Hier geht es um die SED-Formationen, die Ost-CDU, die Regierung und die Ministerien, die Leipziger Gremien, die Polizei und den Staatssicherheitsdienst, die Kirchen, die Universität, die Denkmalpfleger, die Architekten, die Presse und die Reaktionen in der Leipziger Bevölkerung sowie aus Westdeutschland und dem Ausland. „Auffällig zurückhaltend und freundlich“ berichtete z.B. Eduard Beaucamp in der FAZ vom 13. April 1968 (vgl. 174). Lediglich Hans Lindemann lieferte im Deutschland Archiv eine ausgesprochen kritische Darstellung der Ereignisse. Winter wird wohl zustimmen sein, wenn er die Studentenunruhen und Streiks, den Vietnamkrieg und den beginnenden Contergan-Prozeß, aber auch die Ereignisse in der CSSR als Gründe dafür benennt, daß das Ende der Leipziger Universitätskirche in der westdeutschen Öffentlichkeit keine Rolle spielte.

Um so wichtiger ist es, die Geschehnisse um die Leipziger Universitätskirche präzise in die Geschichte von Opposition und Widerstand in der DDR einzuzichnen. Winter votiert hier sehr ausgewogen, wenn er zunächst feststellt: „Bei der Beur-

teilung der Proteste [gegen die Sprengung] muß die Situation in der DDR in den sechziger Jahren berücksichtigt werden. Das Vorgehen der Staatsmacht gegen Demonstranten im Juni 1953 – auch in Leipzig gab es dabei Tote und Verwundete – war noch allen im Bewußtsein. Den Zeitungsartikeln, die die Reden Fröhlichs und Kresses [Oberbürgermeister in Leipzig] wiedergaben, war zu entnehmen gewesen, daß die SED-Führung auch 1968 keinen Protest oder Widerstand dulden wollte. Erstmals seit 1953 kamen dennoch Menschen aus allen Schichten gegen eine staatliche Aktion zusammen – trotz berechtigter Angst vor einer auch jetzt wieder zu allem entschlossenen Staatsmacht [...]. Angst und Hoffnungslosigkeit sowie, besonders auch in den Kirchenleitungen, der Wille, eine Eskalation der Auseinandersetzungen zu vermeiden, verhinderten stärkeren Protest“ (291). Andererseits galt aber auch, „daß es in der Bevölkerung durchaus Zuspruch zu den Neubauplänen [der Universität] gab. Eine noch vorhandene Aufbaustimmung ließ Begeisterung

für die Beseitigung alter Ruinen empfinden. Auch eine antikirchliche Stimmung, gerade in der Arbeiterschaft, wo die atheistische Propaganda stärker wirkte, aber auch unter marxistisch geprägten Wissenschaftlern an der Universität war durchaus vorhanden“ (292).

Heute bemüht sich der Leipziger Paulinerverein um den Wiederaufbau der Kirche „als weithin sichtbares Symbol für die Unbeugsamkeit der Leipziger Bürger und als Mahnmahl für die Opfer einer vierzig Jahre währenden Willkürherrschaft“ (Harald Fritzsch). Die Chancen dafür stehen nicht gut: Als Symbol des Widerstandes ist die Nikolaikirche seit dem Herbst 1989 im Gedächtnis der „Heldenstadt Leipzig“ verankert. Die Vernichtung der Universitätskirche bleibt jedoch „eine Wunde im Denken und Fühlen der Stadt“ (Einbandtext des Buches von Winter), die nur vernarben kann, wenn angemessene Formen der Erinnerung an dieses SED-Verbrechen und des Widerstandes dagegen gefunden werden.

Telgte

Peter Maser

NACHRUF

Heiko Augustinus Oberman

15. Oktober 1930 – 22. April 2001

Am 22. April verstarb in Tucson, Arizona USA, Professor Dr. D. Heiko Augustinus Oberman. Schon mit seiner Promotion über Thomas Bradwardine, einen englischen Augustinertheologen des 14. Jahrhunderts, fand der in Utrecht geborene Oberman zu seinem großen wissenschaftlichen Thema: dem Zusammenhang von Spätmittelalter und Reformation, den er in seiner Bedeutung für die Moderne erhellen und von der Enge konfessioneller Vorurteile befreien wollte. Mit knapp 30 Jahren schon Professor an der Harvard University widmete er sich in seiner Untersuchung „The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and late medieval Theology“ (1963) – an den Titel eines Buches seines Landsmannes Johan Huizinga erinnernd – der Analyse des spätmittelalterlichen Nominalismus. Er zeigte, daß diese Bewegung Welt- und Glaubenserfahrung als je eigene Bereiche anerkannte, ohne sie auseinanderzureißen, und mit ihrer Orientierung an der individuellen Erfahrung wichtige Anstöße für die Moderne gab bis hin zu der an der Erfahrung orientierten neuzeitlichen Naturwissenschaft. Gegenüber der renommierten katholischen Reformationsdeutung von J. Lortz, die in der nominalistischen Theologie vor allem eine Depravation der mittelalterlichen Gnadenlehre sah und sie deshalb negativ beurteilte, arbeitete Oberman eher deren positive Anstöße für die Befreiung der Theologie aus metaphysischer Umklammerung und abergläubischer Perversion heraus. Auf Harvard folgte 1966 die Berufung auf den Tübinger Lehrstuhl von H. Rückert und die Leitung des dortigen „Institutes für Spätmittelalter und Reformation“, in dem sich Oberman den Abschlußarbeiten der Weimarer Lutherausgabe einschließlich der umfangreichen Register zur Abt. Schriften sowie dem Teilbereich des DFG-Sonderforschungsbereiches „Spätmittelalter und Reformation“ zum Thema „Spätmittelalterlicher Augustinismus“ widmete, der Neueditionen zu Gregor von Rimini, Johannes von Palz und Johannes von Staupitz brachte und zeigte, daß es mannigfaltige Berührungen von spätmittelalterlicher Augustinertheologie und Reformation gibt, ohne die eigenständige Bedeutung der Reformation einschränken zu müssen. Von 1968 bis 1992 war Oberman Mitherausgeber der ZKG, in der er 1975 das vielbeachtete Heft zum Bauernkriegsjubiläum herausgab, das sich gegen eine nationale Vereinnahmung dieses Themas wehrte. Neben seiner Mitherausgeberschaft im ARG, AWA, in den BGBE und BGBH, in Kerk en Theologie, im Journal of Political Thought u.a. Publikationen gab er selbst die SMRT, SHTh und andere Reihen heraus und war Mitglied zahlreicher

internationaler Kommissionen. Seine weiteren eigenen Arbeiten zum Thema Spätmittelalter und Reformation schlugen sich in der Untersuchung „Werden und Wertung der Reformation“ (1977) und in dem zahlreiche Einzelstudien zusammenfassenden Band „Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf“ (1986) nieder. Zum 500. Lutherjubiläum steuerte Oberman die vielbeachtete Studie: „Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel“ bei, in der er über die akademisch-wissenschaftliche Arbeit hinaus Luther ein „Zeitgenosse werden“ wollte, dessen theologische Existenz im Spannungsfeld von Gott und Teufel interpretierend. Zeitgenosse war Oberman auch in seinem Buch „Wurzeln des Antisemitismus“, in dem er – motiviert durch frühe Kindheitserfahrungen in Holland – der Verstrickung von Humanismus und Reformation in den Antijudaismus nachging. Während seiner Arbeit in Deutschland blieb Oberman auf mannigfachen Reisen und internationalen Kongressen der Mediävistik und Reformationsforschung in der angelsächsischen Welt verbunden und wechselte 1984 auf einen reformationshistorischen Lehrstuhl in Tucson, Arizona. Hier arbeitete er weiter an einer kurz vor seinem Tode noch abgeschlossenen Darstellung der Reformationsgeschichte. Am 15. Oktober 2000 konnte er hier im Rahmen eines internationalen Symposions noch seinen 70. Geburtstag mit seinen zahlreichen Schülern feiern, bevor ihn eine heimtückische Krankheit jäh aus einem unermüdlichen, arbeitsreichen Leben riß. Die Mediävistik und Reformationsforschung wie die Kirchen- und Theologiegeschichte hat mit Heiko A. Oberman einen ihrer großen Anreger und Förderer verloren. Die ZKG wird ihrem einstigen Mitherausgeber ein ehrendes Andenken bewahren.

Karl-Heinz zur Mühlen

UNTERSUCHUNGEN

Die Anfänge des Christentums bei den Goten und der sog. gotische Arianismus

Von Knut Schäferdiek

Die Krise des Römischen Reichs im dritten nachchristlichen Jahrhundert schloß eine Bedrohung seiner Nordostflanke ein. Sie begann Ende der dreißiger Jahre. Bald wußte man sie auch zu benennen: Sie ging von den Goten aus². Damit trat ein neues Volk in den Gesichtskreis der römischen Welt. Es war in der Steppenzone nördlich des Schwarzen Meeres herangewachsen. Dabei muß es eine Vielzahl unterschiedlicher ethnischer Elemente in sich aufgenommen haben. Auslöser und dominierende Kraft dieser Neubildung waren Zuwanderer, deren Vorgeschichte in den unteren Weichselraum führt. Von ihnen erhielt das neu entstehende Volk seinen Namen und damit ein Bewußtsein ethnischer Identität. Zugleich vermittelten sie ihm die gotische Sprache³. Das Gotische gehört zum germanischen Zweig der indogermanischen Sprachfamilie. Das begründet die Zuordnung der Goten zu den Germanen. Sie verband sich lange mit der unrealistischen, aber bis in die zweite Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts hinein lebendigen Vorstellung von Wanderungen einheitlicher geschlossener Völker. Das hat in der deutschen Darstellungstradition eine erhebliche Rolle gespielt. Den Verständnisrahmen lieferte dabei ein romantischer Volksbegriff. Er verstand Volk als Abstammungs- und Sprachgemeinschaft. In dieser Volksgemeinschaft sah er die übergeschichtliche gestaltende Kraft eines Volksgeistes wirksam. Darauf beruht die Vorstellung einer Germanisierung des Christentums im Verlauf der Christianisierungsgeschichte der germanischen Völker⁴. Dementspre-

¹ Geringfügig bearbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Referates auf der Tagung der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie am 7. April 2001 in Brandenburg (Havel).

² Thorsten Andersson/Rüdiger Schmitt/Piergiuseppe Scardigli/Volker Bierbrauer/Walter Pohl, Goten, in: RGA² 12 (1998) 402–443; Herwig Wolfram, Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie, München ⁴2001.

³ Wolfgang Krause, Handbuch des Gotischen, München ³1968; Rüdiger Schmitt, Gotische Sprache, in: RGA² 12 (1998) 458–461.

⁴ Zum Problem vgl. Knut Schäferdiek, Germanisierung des Christentums?, in: EvErz48 (1996) 333–342.

chend ist auch das gotische Christentum unter die Frage nach einer Begegnung von „germanischer Art“ und christlicher Botschaft gestellt worden⁵. Die antike Ethnographie dagegen sah die Goten in Kontinuität zu älteren Völkern des nördlichen Schwarzmeerraums. Sie werden daher in den Quellen des öfteren als Skythen und gelegentlich auch als Geten bezeichnet.

Seit dem Ende der dreißiger Jahre des dritten Jahrhunderts kam es zu Goteneinfällen in die Balkanprovinzen, nach Kleinasien und in die Ägäis. Erst Aurelian (270–275) konnte die Donaugrenze wieder sichern. Die Außenprovinz Dakien wurde dabei aufgegeben. Auch sonst änderte sich im späten dritten Jahrhundert die politische Landkarte. Die Goten spalteten sich. Der östliche Teil, die Ostrogoten oder Greutungen, blieb im Raum nördlich des Schwarzen Meeres. Der westliche, die Vesier oder Terwingen, setzte sich dagegen im Bereich des heutigen Moldavien und Muntenien zwischen Dnjestr, Alt und Donau fest. Dieses Gebiet hat nicht zur aufgegebenen Provinz Dakien gehört. In den Darstellungen werden die Terwingen zumeist als Westgoten bezeichnet, mit einem Namen, der tatsächlich in einen späteren Zusammenhang gehört. Sie sind gemeint, wenn in den Quellen zum vierten Jahrhundert von Goten die Rede ist. Ihr Herrschaftsbereich heißt *Gothia*, Γοθία, *Gutþiuda*. Seine politische Ordnung war dezentral und oligarchisch. Es bestand eine unbekannte Zahl von Teilverbänden⁶. Über sie herrschte jeweils ein Fürst. Gotisch hießen diese Fürsten wohl *reiks*⁷. In Krisenzeiten konnte jedoch die Leitung des Gesamtverbandes zeitweilig einem „Richter“ übertragen werden⁸.

Auch die Anfänge des Christentums unter den Goten gehen ins dritte Jahrhundert zurück. Philostorgios teilt dazu eine Überlieferung mit⁹. Auch Sozomenos hat sie gekannt¹⁰. Wohl 257 kam es zu einem großen Goteneinfall nach Galatien und Kappadokien. Dabei schleppten die Eindringlinge viele Gefangene mit, darunter auch Christen und christliche Geistliche. Die Lebensführung der verschleppten Christen beeindruckte die Barbaren und weckte Aufgeschlossenheit für das Christentum. Daher kam es auch zu Übertritten. Zu den Verschleppten gehörten die Vorfahren Ulfilas. Sie waren Kappadokier aus einem Dorf namens Sadagolthiná bei Parnassos in der

⁵ Kurt Dietrich Schmidt, *Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum* (Der ostgermanische Arianismus), Göttingen 1939. Aus der Sicht völkischer Ideologie: Heinz-Eberhard Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig-Berlin 1939; das Vorwort zu diesem Buch ist auf der nationalsozialistischen Elitebildungsanstalt („Ordnensburg“) in Sonthofen geschrieben worden.

⁶ Griech. φυλαί, got. Möglicherweise *kunja* (Sing. *kuni*, n., bibelgot. für γένος, γενεά).

⁷ Sing. u. Pl.; bibelgotisch für ἄρχων.

⁸ Nur die latein. Bezeichnung *iudex* ist überliefert; got. möglicherweise *kindins* (bibelgot. für ἡγεμών). Zur terwingischen Verfassung und ihrer Terminologie s. Herwig Wolfram, *Gotische Studien I-III*, in: *MIÖG* 83 (1975) 1–32. 289–324 u. 84 (1976) 239–261.

⁹ Philostorgios, *Kirchengeschichte II* 5, ed. Joseph Bidez/Friedhelm Winkelmann, Berlin 1972², 17,6–17. Die *Kirchengeschichte* des Philostorgios ist 425/433 entstanden.

¹⁰ Sozomenos, *Kirchengeschichte II* 6, ed. Joseph Bidez/Günther Christian Hansen, Berlin 1960, 58,8–27. Die *Kirchengeschichte* des Sozomenos ist 439/450 entstanden.

Nähe des großen Salzsees (Tuz Gölü) in Inneranatolien. Die Erinnerung an die kappadokischen Wurzeln des frühen gotischen Christentums ist in Kappadokien noch lange lebendig geblieben. Das zeigt die Translation der Reliquien des gotischen Märtyrers Sabas aus Gotien nach Kaisareia in Kappadokien 373/74¹¹. Sie wurde von dem Kappadokier Junios Soranos veranlaßt, der seinerzeit Militärbefehlshaber der römischen Grenzprovinz Scythia minor (Dobrudscha) war. Basileios von Kaisareia vergleicht sie mit der Geste eines Landwirtes, der „denen, die den Samen zur Verfügung gestellt haben, die Erstlinge der Früchte zusendet“¹².

Der im frühen vierten Jahrhundert geborene Ulfila ist somit ein Nachfahre verschleppter kappadokischer Christen. Zugleich aber ist er offensichtlich ein freier Mann, trägt einen gotischen Namen („Wölfle“) und muß als Gote gelten. Gerne wird behauptet, er sei Sohn eines Goten und einer Frau kappadokischer Herkunft. Dafür gibt es jedoch keinen Anhaltspunkt. Bei der herrschenden patriarchalischen Familien- und Gesellschaftsordnung meint die Tradition von seinen kappadokischen Vorfahren am ehesten seine vaterseitige Abkunft. Sein Beispiel zeigt, daß wir über die Eingliederung der unter die Goten verschlagenen provinzialrömischen Bevölkerungselemente in die gotische Gesellschaft nichts wissen. Wie es scheint, hat sie nicht unbedingt zu dauerhafter Unfreiheit geführt.

Reichsangehörige sind nicht nur bei einem Goteneinfall verschleppt worden. Möglicherweise haben die Goten zudem gelegentlich auch freiwilligen Zulauf aus sozial bedrängten Schichten erhalten. Für den römischen Westen des fünften Jahrhunderts ist das belegt¹³. Im Osten rügt im dritten Jahrhundert immerhin Gregor der Wundertäter einheimische Christen, die bei Goteneinfällen gemeinsame Sache mit den Eindringlingen gemacht haben¹⁴. Bemerkenswert ist, daß die verschleppten Christen oder doch eine große Zahl von ihnen ihr Christentum bewahrt haben. Wesentlich dafür war sicher, daß sie einen gemeindlichen Zusammenhalt schaffen konnten. Vielleicht haben sie dabei auch Unterstützung aus Kappadokien erhalten. Basileios von Kaisareia erwähnt einen Kappadokier Eutyches¹⁵. Er soll in guter alter Zeit segensreich unter den Barbaren an der unteren Donau gewirkt haben. Diese Bildung eines gemeindlichen Zusammenhalts setzt – wie alle Nachrichten über das Christentum in Gotien – eine freie Kommunikation voraus. 325 war die Christengemeinde in Gotien durch einen Bischof Theophilus auf dem Konzil von Nikaia vertreten. Die überlieferte Unterzeichnerliste führt ihn als Θεόφιλος Γοτθίας auf¹⁶. Euseb spricht von einem

¹¹ Martyrium des Sabas, ed. Hippolyte Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie, in: AnBoll 31 (1912) 161–300, hier 216–221.

¹² Basileios von Kaisareia, Ep. 165, ed. Yves Courtonne, S. Basile, Lettres II, Paris 1961, 101,23–26.

¹³ Salvian von Marseille, De gubernatione Dei VV 21, ed. Georges Lagarrigue (= SC 220), Paris 1975, 328.

¹⁴ Gregorios Thaumaturgos, Ep. Canonica 2.7.8, PG 10, 1025/27.1040.1042.

¹⁵ Basileios von Kaisareia, Ep. 164,2, ed. Courtonne, 98,1–99.9.

¹⁶ Patrum Nicaenorum Nomina, ed. Heinrich Gelzer u.a., Leipzig 1898 = 1995, S. LXIV Nr. 219.

„Skythen“ unter den Synodalen¹⁷. Allerdings hat man ihn auch aus der Liste streichen oder den Goten auf der Krim zuordnen wollen¹⁸. Beides steht jedoch auf schwachen Füßen.

Die kappadokische Überlieferung spricht nicht von einer gezielten Mission der unter die Goten verschlagenen Christen. Vielmehr wecken sie im alltäglichen Umgang mit ihrer neuen Umgebung Bewunderung für ihre Gesittung, die gelegentlich zur Nachahmung führt. Darin klingt ein erbaulich-apologetisches Motiv an: Die christliche Religion beweist aus sich selbst heraus eine Überlegenheit gegenüber heidnischem Leben und Denken. Das entspricht aber schwerlich der geschichtlichen Wirklichkeit. Ulfila ist ein Exponent des frühen gotischen Christentums. Er entstammt jedoch nicht einer christlich gewordenen gotischen Familie. Er ist gotisch assimilierter Nachkomme kappadokischer Christen. Als Gefangene unter die Goten verschlagen, waren diese gewiß nicht in einer Lage, Bewunderung und Nachahmung einzufordern. Sie hatten eine tiefgreifende Entwurzelungserfahrung zu verarbeiten. Das Festhalten am Christentum ist ein Stück dieser Verarbeitung. Es ist ein Rückzug auf die eigene Tradition und eine zumindest teilweise Verweigerung gegenüber der neuen Umgebung. Der Aufbau eines eigenen gemeindlichen Zusammenhalts bedeutet auf diesem Hintergrund eine Abkapselung. So konnte die religiöse Verweigerung auch eine allgemeine kulturelle Assimilierung im Generationenwechsel überdauern. Die frühesten Träger eines gotischen Christentums sind nicht christianisierte Goten, sondern gotisierte Christen. Wie sich diese Basis nach einer Zeit der Konsolidierung und Assimilierung erweitert hat, läßt sich nicht sagen. Die Zahl der Christen im terwingischen Gotien des vierten Jahrhunderts darf sicher nicht überschätzt werden, kann aber doch nicht ganz unerheblich gewesen sein. Auch die von Konstantin 332 begründete vertragliche Bindung der Terwingen an das Reich mag ihre Zunahme begünstigt haben.

Daß diese Bindung für die gotischen Christen Bedeutung hatte, zeigt die Bestellung Ulfilas zum Bischof für Gotien. Von der Darstellungstradition ist das allerdings erfolgreich verdunkelt worden. Ulfilas Schüler Auxentius von Durostorum bietet einen Abriß des Lebens seines Lehrers mit einer relativen Chronologie¹⁹. Deren Zahlenangaben sind jedoch biblisch. Sie sollen zeigen, daß Ulfilas Leben und Wirken gottgeleitet waren. Darum behauptet Auxentius eine durchgängige Übereinstimmung seiner Lebensdaten mit denen biblischer Personen. Die tatsächlichen Zahlen hat er dafür wohl mehr oder minder großzügig stimmig gemacht; denn seine Chronologie paßt nicht ohne weiteres zu den überlieferten absoluten Daten. Versuche, beides aus-

¹⁷ Eusebios von Kaisareia, *Vita Constantini* III 7,1, ed. Friedhelm Winkelmann, Berlin 1974, 84,13 f.

¹⁸ Ernest Honigmann, *La liste originale des Pères de Nicée*, in: *Byz.* 14 [1935] 17–76; ders., *The original list of the members of the Council of Nicea, the Robber-Synod, and the Council of Chalcedon*, in: *Byz.* 16 [1943/43] 20–80 (Streichung). Die Zuweisung zu den Krimgoten ist in der Darstellungstradition geläufig. Vgl. dagegen Knut Schäferdiek, *Der Bischof Theophilus von Gotien in der Unterzeichnerliste des Konzils von Nikaia*, in: *ZKG* 90 (1979) 35–37.

¹⁹ Auxentius von Durostorum in der sog. *Dissertatio Maximini* 35–40, ed. Roger Gryson, *Scripta arriana latina* (= CChr.SL 87), Turnhout 1982, 164–166.

zugleichen, führen zu Unstimmigkeiten. Ein solcher Versuch ist die gängige Datierung der Bischofsweihe Ulfilas durch Euseb von Nikomedien auf die antiochenische Kirchweihsynode von 341. Tatsächlich ist bei Philostorgios klar bezeugt, daß Ulfilas Weihe zur Zeit Konstantins stattfand²⁰. Möglicherweise erfolgte sie auf der Konstantinopeler Synode, die Markellos von Ankyra verurteilte (wohl 336). Auf jeden Fall stand sie in Zusammenhang mit Verhandlungen einer terwingischen Gesandtschaft an den Kaiserhof. Ihr gehörte auch Ulfila an, der damals den Rang eines Lektors besaß. Anscheinend war auch seine Weihe ein Punkt der Verhandlungen. Konstantin trat den Goten als Schutzherr der Christen gegenüber, und die Terwingen waren durch das bestehende Foedus an das Reich gebunden. Sokrates oder auch schon seine Quelle sieht in Ulfila zumindest einen geistigen Nachfolger des 325 in Nikaia anwesenden Bischofs Theophilus von Gotien²¹. Das ist zwar nur eine Vermutung, aber sie ist keineswegs abwegig. Der Chronologie nach kann Ulfila sehr gut auch der Amtsnachfolger des Theophilus gewesen sein. Nach Auxentius war er bei seiner Weihe dreißig Jahre; doch das ist wieder eine mit Vorsicht zu nehmende biblische Zahl²². Er war dreisprachig und besaß eine beachtliche, wohl kirchlich vermittelte Bildung. Davon zeugt seine Bibelübersetzung, aber auch die Tatsache, daß der gewandte lateinische Schriftsteller Auxentius von früher Kindheit an von ihm erzogen worden ist.

Gelegentlich heißt es in modernen Darstellungen, Ulfila sei Chorbischof gewesen. Dafür gibt es aber keine Grundlage. In den Balkanprovinzen war diese Einrichtung auch gar nicht bekannt. Wesentlich häufiger wird er als Missionsbischof bezeichnet. Dahinter stehen jedoch ebenfalls keine klaren Vorstellungen. Geweiht wurde er nach kirchlicher Ordnung zum Bischof einer Gemeinde. Wie sein mutmaßlicher Vorgänger Theophilus war er Bischof von Gotien oder „der Christen im Getenland“, d.h. in Gotien, wie es bei Philostorgios heißt²³. Mission war nicht seine eigentliche Aufgabe. Wenn und soweit er missionarisch gewirkt hat, war das nur ein Teilaspekt seiner Tätigkeit. Auxentius spricht nicht von einer Auseinandersetzung Ulfilas mit der nichtchristlichen Religion. Es heißt nur, er habe das aus Mangel an Verkündigung gleichgültig dahinlebende Gotenvolk nach evangelischen, apostolischen und prophetischen Leitvorstellungen gebessert und zu leben gelehrt und die Christen als wahre Christen an den Tag gebracht und gemehrt²⁴. Dabei ist zu fragen, woher Auxentius seine konkrete Anschauung gewinnt. Er kannte seinen Lehrer als Bischof und weltlichen Leiter eines „Volks der Goten“, einer kleinen, in Niedermösien reichsansässigen christ-

²⁰ Philostorgios, Kirchengeschichte II 5, ed. Bidez/ Winkelman 17,17–18,2.

²¹ Sokrates, Kirchengeschichte II 41,23, ed. Günther Christian Hansen, Berlin 1995, 179,4–7. Die Kirchengeschichte des Sokrates ist 439 oder bald darauf entstanden.

²² 2. Sam. 5,4 (Königssalbung Davids); Gen. 41,46 (Joseph wird Berater des Pharao); Lk. 3,23 (Auftreten Jesu).

²³ Philostorgios, Kirchengeschichte II 5, ed. Bidez/ Winkelman, 18,1 f.

²⁴ Dissertatio Maximini 35, ed. Gryson, CChr.SL 87, 164: *penuria predicationis indifferenter agentem ipsam gentem Gothorum secundum euangelicam et apostolicam et profeticam regulam emendauit et uibere docuit, et cristianos uere cristianos esse manifestauit et multiplicauit.*

lichen *gens Gothorum*. Sokrates allerdings behauptet, Ulfila habe in den siebenziger Jahren des vierten Jahrhunderts in Gotien Mission getrieben²⁵. Doch das ist erkennbar nur eine freie Kombination der dem Kirchenhistoriker vorliegenden Einzelnachrichten. Er versucht, aus lückenhaften Nachrichten ein Gesamtbild zu entwerfen. In der Darstellungstradition ist allerdings im Umgang mit den erzählenden Quellen die notwendige Unterscheidung zwischen historiographischer Konstruktion und den dahinter stehenden Überlieferungen nicht immer hinreichend beachtet worden. Auch Ulfilas Bibelübersetzung steht nicht unter missionarischen Zielsetzungen. Sie ist Teil der dem Bischof obliegenden Sorge für den Gottesdienst. Die gotische Bibel ist kein Medium der Missions- oder Volksunterweisung, sondern ein liturgisches Buch.

Eine eigentliche Missionsinitiative wird dagegen dem syrischen Sonderkirchler Audios zugeschrieben. Er ist wohl gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts in die Provinz Scythia minor verbannt worden. Von dort hat er nach einer von Epiphanos von Salamis mitgeteilten Überlieferung erfolgreiche Missionsvorstöße nach Gotien unternommen²⁶. Daher haben die Audianer zeitweilig eine christliche Gruppe in Gotien gestellt. Audios vertrat ein radikal asketisches Christentum, und seine Anhänger bildeten klosterartige Lebensgemeinschaften. Das konnte einer Neigung zu gesellschaftlicher und kultureller Abkapselung entgegenkommen. Denkbar ist auch, daß Audios zumindest einen Teil seiner Anhänger überhaupt unter den Christen in Gotien gewonnen hat. Sein entschiedenes Christentum war von Haus aus eine innerkirchliche Protestbewegung. Aus Gotien kam auch ein audianischer Bischof. Er trug den lateinischen Namen Silvanus²⁷.

Trotz oder wegen der politischen Begleitumstände der Weihe Ulfilas blieben die Christen in Gotien Außenseiter, und sie konnten Argwohn erregen. Alle für die Zeit nach Ulfilas Weihe überlieferten Nachrichten hängen mit zwei Christenverfolgungen zusammen. Es sind die einzigen planmäßigen Christenverfolgungen der germanischen Christianisierungsgeschichte. Beide sind von Gotenrichtern, von der Führungsspitze des terwingischen Gesamtverbandes, ausgelöst worden. Die erste fand spätestens 348/50 statt. Zu dieser Zeit spielt Kyrill von Jerusalem bereits auf gotische Märtyrer an²⁸. Die Zielsetzung und Methode des Vorgehens ist nicht bekannt. Es forderte eine größere Zahl von Märtyrern und Märtyrerinnen. Ulfila selbst erwarb sich den Ehrentitel eines Bekenners. Er wurde mit einer größeren Zahl von Christen vertrieben und wich auf römisches Gebiet aus. Dieses Vorgehen gegen die Christen hängt wohl mit einer kurzzeitigen Störung des gotisch-römischen Verhältnisses zusammen, die durch einen nicht genau datierbaren gotischen Einfall nach Mösien angezeigt wird. Kaiser Konstantius (337–361) siedelte die Vertriebenen im nördlichen Balkanvorfeld an, im Gebiet

²⁵ Sokrates, Kirchengeschichte IV 33,6 f, ed. Hansen, 269,16–22.

²⁶ Epiphanos von Salamis, Panarion 70,14,5, ed. Karl Holl, Leipzig 1933, 247,25–31. Zu Audios vgl. Henry-Charles Puech, Audianer, in: RAC 1 (1950) 910–915.

²⁷ Epiphanos von Salamis, Panarion 70,15,2–3, ed. Holl, 248,1–13.

²⁸ Kyrill von Jerusalem, Catech. 10,19, ed. Wilhelm Karl Reischl, München 1848 = Hildesheim 1967, 268.

von Nicopolis ad Istrum in der Provinz Moesia secunda (Stari Nikub bei Tärnovo in Bulgarien). 360 unterzeichnete Ulfila die Beschlüsse der Anfang Januar in Konstantinopel tagenden Synode als „Bischof der Goten“ (τῶν Γότθων ἐπίσκοπος)²⁹. Das zeigt, daß mit der Ansiedlung im Reich sein Amtsauftrag neu bestimmt worden ist. Er ist nicht mehr Bischof für Gotien, sondern Bischof der Goten, und das heißt nicht der Goten schlechthin, sondern konkret der Goten, die als gentiler Verband in Mösien reichsansässig geworden sind. Eine vielfach behauptete weitere Tätigkeit Ulfilas in Gotien ist nicht nachweisbar und unwahrscheinlich. Dagegen war er in den zeitgenössischen reichskirchlichen Auseinandersetzungen engagiert. Auxentius stellt ihn als ausgesprochenen Streittheologen dar.

Die Vertreibung der Ulfilagemeinde bedeutete keineswegs ein Erlöschen des Christentums in Gotien. Für die Zeit um 370 sind dort drei von Presbytern versorgte christliche Stationen bezeugt. Die gotische Bezeichnung des Presbyters ist *papa*. Für eine der Stationen wird ausdrücklich ein gottesdienstliches Gebäude erwähnt. Es wird gotisch mit dem Lehnwort *aikklesjo* bezeichnet³⁰. Geleitet wird die Kirche in Gotien nach dem Fortgang Ulfilas von einem Presbyterkollegium³¹. 369 kam es nach einem römisch-gotischen Krieg (367–369) zu einem Friedensschluß zwischen Kaiser Valens (364–378) und dem Gotenrichter Athanarich. Der Kaiser mußte dabei die Terwingen aus ihrer bisherigen Bündnisbindung an das Reich entlassen. Nach dieser Bestätigung der terwingischen Eigenständigkeit ging Athanarich gegen die Christen in Gotien vor. Er soll ihnen römische Sympathien und Verfälschung der überkommenen Religion vorgeworfen haben³². Die Verfolgung zog sich von 369 bis mindestens 372 hin und suchte eine kulturelle Integration der Christen zu erzwingen. Sie sollte durch Essen von Opferfleisch oder durch Opfern vor einem eigens dazu herumgeführten Idol bekundet werden. Verweigerern drohte der Tod. Es kam zu zahlreichen Martyrien. Ein Märtyrerbericht führt namentlich 22 Christen auf, die in ihrer in Brand gesetzten Kirche den Tod fanden³³. Sprachwissenschaftliche Analysen der Namen gehen weit auseinander³⁴. Es zeichnet sich aber ab,

²⁹ Sokrates, Kirchengeschichte II 41,23, ed. Hansen, 179,4 f.; Sozomenos, Kirchengeschichte IV 24,1, ed. Bidez/Hansen, 179,9–14.

³⁰ Gotisches Kalenderfragment, ed. Ernst A. Ebbinghaus, Gothica XI. The Gothic Calendar, in: General Linguistics 15 (1975) 36–39; Verkaufsurkunde von Neapel, ed. Jan-Olof Tjäder, Die nichtliterarischen lateinischen Papyri Italiens aus der Zeit 445–700, Bd. II, Stockholm 1982, 91–105. (Alle erhaltenen nicht-runischen gotischen Texte auch bei Magnús Snædal, A Concordance to Biblical Gothic. I: Introduction, texts, Reykjavík 1998, hier 70.) Bibelgotisch ist nur die Entsprechung für προεβύτεριον (*praizbwtairei*) belegt; der jüdische Älteste heißt *sinista*.

³¹ Martyrium des Sabas 8, ed. Delehaye, 221,18.

³² Epiphanius von Salamis, Panarion 70,15,4, ed. Holl, 248,18–22; Sokrates, Kirchengeschichte IV 33,7, ed. Hansen, 269,18–22.

³³ Überliefert in mehreren Fassungen: Hans Achelis, Der älteste deutsche Kalender, in: ZNW 1 (1900) 308–335, hier 318–320; Delehaye, Saints (wie Anm. 11) 279.

³⁴ Ernst A. Ebbinghaus, Gothic Names in the Menologies, in: General Linguistics 19 (1979) 69–73; Hermann Reichert, Die Bewertung namenkundlicher Zeugnisse für die Verwendung der gotischen Sprache. Methodendiskussion an Hand der Namen der Mär-

daß ein erheblicher Teil nicht germanisch ableitbar ist. Möglicherweise werden in dieser Namengebung Bevölkerungselemente sichtbar, die sich einem gotischen Assimilationsdruck gegenüber immer noch spröde verhielten. Der Anteil der germanischen Namen ist im übrigen in der Geistlichkeit deutlich größer als bei den Laien. Ein markantes frühes Beispiel ist Ulfila. Drei der vier um 370 bezeugten Presbyter haben einen mit einiger Wahrscheinlichkeit germanisch ableitbaren Namen. Allerdings ist die Materialbasis zu schmal für aussagekräftige statistische Befunde. Ausnahmslos germanische Namen tragen die in den Quellen genannten Christengegner aus der terwingischen Führungsschicht.

Der Vorwurf mangelnder Integration kommt aus dieser Führungsschicht. In der Unterschicht wurde er nicht unbedingt geteilt. Am 12. April 372 wurde in Gotien der Psalter (Kantor) Sabas ertränkt. Er hatte zuvor trotz Folterung das Essen von Opferfleisch verweigert und war provozierend gegenüber den Gefolgsleuten eines gotischen Herrn aufgetreten. Sabas ist 333/4 offenbar in einer christlichen Familie geboren und galt als gebürtiger Gote. Eine germanische Ableitbarkeit seines Namens ist umstritten. Er war besitz- und einflußloser, aber freier Angehöriger einer Dorfgemeinschaft. An seiner religiösen Haltung nahmen die Dorfgenossen anscheinend keinen Anstoß. Sie bemühten sich sogar, ihn mit Winkelzügen gegenüber Beauftragten eines gotischen Machthabers zu decken. Diese verlangten von den Dorfbewohnern, durch Essen von Opferfleisch kultische Konformität zu beweisen. Sabas ist trotz seines beharrlichen Nonkonformismus in den Zusammenhalt der Dorfgenosenschaft gegenüber den Vertretern der Herrschaft einbezogen. Wahrscheinlich sind diese in sich wieder sozial gegliederten Dorfgenosenschaften überhaupt das Umfeld, in dem die Christen in Gotien zu Hause waren. Für ein Eindringen des Christentums in die terwingische Führungsschicht vor der Mitte der siebziger Jahre des vierten Jahrhunderts gibt es keinen Hinweis. Der wahrscheinliche Ort des frühen gotischen Christentums ist nicht die *baurgs*, der Herrnsitz als Herrschaftszentrum, sondern die *haims*, die bäuerliche Siedlung der politisch einflußlosen kleinen Leute. Das gibt ihm eine Sonderstellung innerhalb der germanischen Christianisierungsgeschichte.

Von den Nachfahren der in Mösien angesiedelten christlichen Goten hören wir noch im sechsten Jahrhundert³⁵. Da werden sie „Kleingoten“ (*Gothi minores*) genannt. Über ihre Entwicklung gibt es keine Nachrichten. Ulfila war bis zu seinem Tod im Juni 383 ihr Bischof und weltlicher Leiter. Sein Nachfolger wurde Selinas. Er war Sohn eines Goten und einer Phrygerin und stand in Kontakt zur homöischen Sondergemeinde in Konstantino-

tyrer aus der Gothia des vierten Jahrhunderts, in: Heinrich Beck (Hg.), *Germanische Rest- und Trümmersprachen*, Berlin-New York 1989, 119–141. Zum überlieferten Namensgut insgesamt s. Hermann Reichert, *Lexikon der altgermanischen Namen*, 2 Bde. (*Thesaurus palaeogermanicus* 1,1–2), Wien 1987.1990.

³⁵ Jordanes, *Getica* LI, ed. Theodor Mommsen (= MGH.AA. 5,1), Berlin 1882, 127,5–11. Die Bearbeitung der Gotengeschichte Cassiodors durch Jordanes ist Mitte des 6. Jh. entstanden.

pel³⁶. Häufig wird angenommen, Ulfila habe erst in Mösien mit seiner Bibelübersetzung³⁷ begonnen. Zumindest muß er sie dort weitergeführt haben. Fertig geworden ist sie wahrscheinlich nicht. Gern wird die Behauptung des Philostorgios angeführt, Ulfila habe bewußt die Königsbücher ausgespart, um nicht durch ihre Kriegsgeschichten den ohnehin kriegerischen Sinn der Goten noch anzureizen³⁸. Doch das soll wohl nur eine vorgefundene Lücke mit dem Topos vom kriegerischen Wesen barbarischer Völker erklären. Nach germanistischem Urteil „bietet“ die Ulfilabibel „nur teilweise ein idiomatisches, weithin jedoch ein gräzisiertes Gotisch“³⁹. Sie bleibt aus Achtung vor dem sakralen Text möglichst nahe an der Vorlage. Dadurch wahrt sie eine hieratische Distanz zur gesprochenen Volkssprache. Ulfilas Vorlage war ein griechischer Text. Doch der Ort seiner Übersetzung in der neutestamentlichen Textgeschichte ist noch nicht hinreichend geklärt⁴⁰.

Die Ulfilabibel ist aber nicht nur ein Zeugnis der Geschichte des neutestamentlichen Textes und nicht nur die – von Runeninschriften abgesehen – erste schriftliche Selbstbekundung des germanischen Sprachkreises. Sie ist auch die erste Bibelübersetzung in die Sprache einer schriftlosen Kultur. Ulfila mußte daher zunächst das Gotische verschriftlichen⁴¹. In den Quellen nicht angesprochen ist ein weiteres Moment. Die Verschriftlichung des Gotischen, die Bibelübersetzung und die damit zusammengehende Ausbildung einer gotischen Liturgie- und Kirchensprache erforderte die Einrichtung eines Schulbetriebs. Es mußten Geistliche überhaupt erst zum Umgang mit dem neuen Medium in Stand gesetzt werden. Eine treffende Parallele dazu bietet der Bericht von der Entstehung der armenischen Bibelübersetzung, den Koriun um die Mitte des fünften Jahrhunderts in seinem Leben Mesrops gibt⁴². Ein solcher Schulbetrieb muß eine kennzeichnende Einrichtung der ulfilanischen Gotengemeinschaft gewesen sein. Ohne ihn hätte es keine Verbreitung der gotischen Bibel, keine ostgotische ravennatische Schriftkultur und keinen *Codex argenteus* geben können. Vermutlich hat dieser Schulbetrieb von Anfang an auch schon in die Kirche in Gotien hineingewirkt. Hier steht man vor einer Leistung Ulfilas, die nicht im Verborgenen bleiben sollte, auch wenn sie nur erschlossen werden kann.

³⁶ Sokrates, Kirchengeschichte V 23,8, ed. Hansen, 306,4–7; Sozomenos, Kirchengeschichte VII 17,12, ed. Bidez/Hansen, 326,22–24.

³⁷ Die gotische Bibel, hg. von Wilhelm Streitberg, mit einem Nachtrag von Piergiuseppe Scardigli, Heidelberg 72000.

³⁸ Philostorgios, Kirchengeschichte II 5, ed. Bidez/Winkelmann, 18,2–7.

³⁹ Elfriede Stutz, Gotische Literaturdenkmäler, Stuttgart 1966, 48.

⁴⁰ Vgl. Elfriede Stutz, Das Neue Testament in gotischer Sprache, in: Kurt Aland (Hg.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare (= ANTT 5), Berlin-New York 1972, 375–402; Institut für neutestamentliche Textforschung/Kurt Aland, Art. Bibelübersetzungen I 10,1,1, in: TRE 6 (1980) 211–213; Roger Gryson, La version gothique des évangiles. Essai de réévaluation, in: RTL 21 (1990) 3–31.

⁴¹ Piergiuseppe Scardigli, Gotische Schrift, in: RGA 12 (1998) 455–458.

⁴² Koriun, Leben Mesrops 6 u. 10, übers. v. Simon Weber, Ausgewählte Schriften armenischer Kirchenväter, München 1927 (= BKV²), 106 u. 211 f.

In Gotien brach während der ersten Hälfte der siebziger Jahre des vierten Jahrhunderts ein Machtkampf zwischen dem *reiks* Fritigern und dem Gotenrichter Athanarich aus. Fritigern suchte darin römischen Rückhalt und nahm für sich und seinen Teilverband die kaiserliche Religion an. Zur Umsetzung dieses Schritts brachte Kaiser Valens ein Unternehmen in Gang, das man als Reichsmission bezeichnen kann⁴³. Doch schon 375 brach die terwingische Herrschaft unter dem Einbruch der Hunnen zusammen. Ein großer Teil der Terwingen bat um Aufnahme ins Reich. Dem gab Valens nach. Im Herbst 376 überschritten sie, aber auch andere Volksgruppen die Donau. Ihre Führung fiel bald an Fritigern. Sehr schnell kam es zu Konflikten mit römischen Behörden. Die daran anschließenden Kämpfe erschütterten die Balkanprovinzen mehrere Jahre lang. Erst 382 bekam Theodosius d. Gr. (378–395) die Lage in den Griff. Er konnte die Goten als Förderaten im Norden der Dioikesis Thrakien ansiedeln. Diese Entwicklung führte zugleich zur Ausbildung eines neuen gotischen Volksverbandes. Der Name Vesegoten, westliche Goten, kommt dafür allerdings erst im sechsten Jahrhundert auf. Die ulfilanische Gotengemeinschaft ist nicht in diesen Verband aufgegangen. Außerdem sind längst nicht alle Terwingen, auch nicht alle terwingischen Christen 376 über die Donau gegangen. Doch die weitere Geschichte der Zurückgebliebenen verliert sich im dunkeln.

Die Reichsmission war keine Überzeugungsarbeit. Vielmehr wurde ein kirchlicher Überbau aus dem Boden gestampft, der erst noch auszufüllen war. Nach Orosius wurden mehrere Bischöfe nach Gotien entsandt. Eunapios bestätigt das⁴⁴. Nach seiner Darstellung befanden sich beim Donauübergang von 376 unter den Goten christliche Bischöfe. Allerdings hätten die Goten insgeheim auch Heiligtümer der überkommenen Religion und deren Kultpersonal mitgeführt. Das unterstützt den von Eunapios der christlichen Reichsregierung gemachten Vorwurf, sie habe sich durch ein christliches Gehabe der Goten täuschen lassen. Es ist aber dennoch glaubhaft. Mit Sympathie vermerkt Eunapios auch, daß der prorömisch eingestellte und bald in den römischen Dienst tretende gotische Anführer Fravitata es mit den überkommenen Göttern hielt⁴⁵. Das könnten in diesem Fall allerdings auch römisch-hellenistische Götter gewesen sein. Im übrigen ist in den Quellen von der vorchristlichen Religion nicht die Rede. Die Goten innerhalb des Reichs gelten als Christen. Der Nikäner Epiphanius von Sala-

⁴³ Orosius, *Historia* VII 33,19, ed. Carolus Zangemeister (= CSEL 5), Wien 1882, 520,15–521,3 (die *Historia* ist spätestens 418 entstanden); Johannes von Antiochien, *Weltchronik*, Frg. 77: Konstantinos Porphyrogenetos, *Excerpta historica*, ed. Carolus de Boor III, Berlin 1905, 116,13–15 (die *Weltchronik* ist im 7. Jh. entstanden und beruht auf älteren Historikern). Jordanes, *Getica* XXV, ed. Mommsen, 92,5–20. Cassiodor-Jordanes verbindet die Mission des Valens fälschlich mit der Aufnahme der Goten ins Reich 376; seine Angabe, die Goten hätten um Lehrer gebeten, die ihre Sprache beherrschten, dürfte Zutat aus ostgotischer Sicht sein, der die gotische Kirchensprache selbstverständlich war.

⁴⁴ Eunapios, Frg. 48,2, ed. Roger C. Blockley, *The fragmentary classicising historians of the later Roman Empire II*, Liverpool 1983, 74/76 (= Frg. 55 der FHG). Das Geschichtswerk des Eunapios ist bald nach 394 entstanden.

⁴⁵ Eunapios, Frg. 59, ed. Blockley 86,17–23 (= Frg. 60 der FHG).

mis hat um 375 noch die nicht zu den Audianern zählenden Christen in Gotien einfach als „unsere dortigen Christen“ bezeichnet⁴⁶. Seit dem fünften Jahrhundert gelten die Goten dann als „Arianer“. Darin schlägt sich die Abkoppelung der gotischen Kirchen von der Reichskirche seit der theodorianischen Wende nieder. Die Kirchenhistoriker der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts machen für den gotischen „Arianismus“ allerdings Valens verantwortlich. Dabei entwickeln sie jedoch ganz unterschiedliche Vorstellungen von den Vorgängen⁴⁷.

Dieses gotische Christentum zeigt, daß sich die durch die Reichsmission des Valens begründete rudimentäre kirchliche Organisation in den Wirren nach dem Donauübergang behaupten konnte. Darüber hinaus hat sie den gesamten sich neu formierenden westgotischen Volksverband erfaßt, dessen Kristallisationskern die Fritigerngoten waren. 386 spricht Ambrosius von den Goten, „denen der Karren als Kirche dient“⁴⁸. Er hat dabei eine Gruppe von Greutungen vor Augen, die sich nur vorübergehend dem werdenden Westgotenverband angeschlossen hatten. Diese Entwicklung setzt Geistliche voraus, die sich mit den Goten identifizieren konnten. Am Vorabend der Schlacht von Adrianopel 378 läßt Fritigern dem Kaiser ein Verhandlungsangebot zukommen. Der Überbringer war ein christlicher Presbyter, der ein erhebliches Vertrauen Fritigerns besessen hat⁴⁹. Man darf wohl damit rechnen, daß schon die Reichsmission mindestens zum Teil von gotischen Geistlichen aus der Ulfilagemeinschaft getragen worden ist. Wahrscheinlich ist sogar der Name eines von ihnen erhalten. In einer martyrologischen Überlieferung begegnet ein in Gotien tätiger Bischof mit dem germanischen Namen Goddas⁵⁰. Sein Wirken in Gotien läßt sich kaum in einen anderen Zusammenhang als den der Reichsmission einordnen. Spätestens mit ihr muß auch die gotische Bibelübersetzung nach Gotien gekommen sein. Sie wird in der Folgezeit von den Westgoten weitertradiert. Spätestens jetzt muß schließlich auch die reichsoffizielle homöische Lehre die Kirche Gotiens erfaßt haben, falls sie nicht ohnehin schon unter homöischem Einfluß aus den Donauprovinzen und speziell aus der Ulfilagemeinde gestanden hat.

Bereits in konstantinischer Zeit war die Kirche Gotiens eng mit der Reichskirche verbunden. Die Reichsmission der siebziger Jahre hat diese Bindung erneuert oder verstärkt. Dabei war die Kirche Gotiens und ihre mobile Fortführung seit 376 ebenso wie die mösische Gemeinde Ulfilas dem werdenden Konstantinopeler Patriarchat zugeordnet. 380 wurde der ho-

⁴⁶ Epiphanius von Salamis, Panarion 70,15,4, ed. Holl, 248,18–22.

⁴⁷ Orosius, Historia VII 33,18, ed. Zangemeister, 520,15–521,3; Sokrates, Kirchengeschichte IV 33, ed. Hansen, 269,3–26; Sozomenos, Kirchengeschichte VI 37,2,5–14, ed. Bidez/Hansen, 294,17–20. 295,7–28; Theodoret, Kirchengeschichte IV 37, ed. Léon Parmentier/Felix Scheidweiler, Berlin 1954, 273,16–274,15.

⁴⁸ Ambrosius, Ep. 76,12 [= 20,12 der Maurinerzählung], ed. Michaela Zelzer (= CSEL 82 I), 114,79 f.

⁴⁹ Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte 31,12,8 f., hg. u. übers. v. Wolfgang Seyfarth, IV, Berlin 1971, 284,7–19.

⁵⁰ Martyrium des Innas, Remas und Pinas, ed. Hippolyte Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie, in: AnBoll 31 (1912) 215 f., hier 216,10–12.

möische Bischof Demophilos von Konstantinopel (370–380–386) abgesetzt. Demophilos beanspruchte aber als Bischof einer homöischen Sondergemeinde weiterhin, die rechtgläubige Kirche von Konstantinopel zu vertreten. Sowohl die Ulfilagemeinde als auch die Fritigerngoten haben an der Beziehung zu ihm festgehalten. Darin scheint eine gentile Mentalität auf, die personale Bindungen höher gewichtet als institutionelle. Paradoxe Weise führt so gerade die reichskirchliche Beziehung dazu, daß die Goten die Wendung der Reichskirche zum nikänischen Bekenntnis unter Theodosius nicht mitvollziehen. Die Folge ist der sog. gotische oder germanische Arianismus.

„Ich, Ulfila, Bischof und Bekenner, habe stets so geglaubt und trete in diesem alleinigen und wahren Glauben den Heimgang zu meinem Herrn an“⁵¹. So beginnt das nur teilweise erhaltene, lateinisch abgefaßte persönliche Bekenntnis Ulfilas. Er hat es in Konstantinopel am Vorabend der von Theodosius im Juni 383 veranstalteten sog. Häretikersynode niedergeschrieben. Ulfila gehörte zur homöischen Delegation für diese Synode und ist während der Vorverhandlungen dazu gestorben. In ihnen zeichnete sich ab, daß die kaiserliche Inszenierung die Synode zu einem Triumph der nikänischen Richtung gestalten werde. Auf diesem Hintergrund ist Ulfilas Bekenntnis zu verstehen. Es ist ein Kampfbekenntnis. Die ursprüngliche theologische Heimat Ulfilas ist im Umkreis der Mehrheit der östlichen Bischöfe des zweiten Viertels des vierten Jahrhunderts zu suchen. Deren Überzeugungen haben sich in der sog. zweiten Formel der antiochenischen Kirchweihsynode von 341 niedergeschlagen. Betont wurde dabei der Selbststand des vorweltlichen Gottessohnes gegenüber Gott, dem Vater. Diese Akzentsetzung richtete sich gegen den Bischof Markellos von Ankyra. Ihm wurde vorgeworfen, den Gottessohn nur als Wirkaspekt des Vaters zu denken. Auch die Sprachregelung des Konzils von Nikaia (325) stand unter dem Verdacht, der markellischen Theologie entgegenzukommen. Ein zweites Motiv neben der Betonung des Selbstandes des Sohnes war die Behauptung seiner rangmäßigen Unterordnung unter den Vater. Sie galt als Folge seines Ursprungs aus dem Vater.

Wie weit Ulfila allerdings von Goten aus die reichskirchlichen Auseinandersetzungen verfolgt hat und ob er gar 341 auf der antiochenischen Synode zugegen war, wissen wir nicht. Seine Weihe durch Euseb von Nikomedien kann nicht ohne weiteres als Zeichen eines Schülerverhältnisses angesprochen werden. Die Übersiedlung ins Reich führte Ulfila dann in ein kirchliches Umfeld, in dem sich bald die neue Gruppierung der Homöer durchsetzen sollte⁵². Sie war eine von der kaiserlichen Kirchenpolitik favorisierte Weiterbildung der östlichen Mehrheitsposition. Ulfilas Bekenntnis zeigt deutliche Anklänge an die sirmische Formel von 357, die den Auftakt zu ihrer Formierung gab. Nach Auxentius war er zudem „bei vielen Bera-

⁵¹ Bei Auxentius von Durostorum in der sog. *Dissertatio Maximini* 40, ed. Gryson, CChr.SL 87,166.

⁵² Winrich Alfried Löhr, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Bonn 1986; Hanns Christof Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer (= BHT 73)*, Tübingen 1988.

tungen heiliger Bischöfe“ zugegen⁵³. Belegt ist seine Teilnahme an der Konstantinopeler Synode im Januar 360. An dieser von dem Bischof Akakios von Kaisareia in Palästina angeregten Synode nahmen vornehmlich Bischöfe aus Bithynien (Nordwestanatolien) teil. Ulfilas Anwesenheit in diesem Kreis ist den Kirchenhistorikern Sokrates und Sozomenos oder wohl schon ihrer Quelle auffällig erschienen⁵⁴. Seine Gegenwart in Konstantinopel gerade zu diesem Zeitpunkt muß einen besonderen Anlaß gehabt haben. Das berechtigt zu der Vermutung, daß er schon an der Teilreichssynode von Seleukeia in Isaurien 359 teilgenommen und ihrer von Akakios geleiteten homöischen Fraktion angehört hat. Diese Synode ging im Oktober 359 gespalten auseinander, und ihre Fraktionen sandten Delegationen an den Kaiserhof. Die dort aufgenommenen Verhandlungen kamen erst in der Nacht zum 1. Januar 360 zum Abschluß. Mit der Unterzeichnung der Beschlüsse der anschließenden Konstantinopeler Synode hat Ulfila unter anderem der Verurteilung des Aëtios und seiner anhomöischen, sog. neuarianischen Theologie zugestimmt. Das wird in der Darstellungstradition durchweg übergangen. Zugleich hat er die homöische Leitformel von Nike (359) in der von der dieser Synode ratifizierten Form unterzeichnet⁵⁵.

Ihr zufolge ist der vorweltliche Gottessohn dem Vater gleich (ὁμοιος, *galeiks*) entsprechend den Aussagen der heiligen Schrift. Ulfilas Bekenntnis nimmt diesen Begriff insofern auf, als er ihn dem heiligen Geist verweigert. Er meint Gleichheit als Übereinstimmung in einer für den Vergleich ausschlaggebenden Beziehung: Vater und Sohn sind Gott. Es gibt aber unterschiedliche Weisen des Gottseins: Der Vater ist Gott schlechthin, der Sohn ist „unser Gott“, Gott im Weltbezug. Diese Unterscheidung setzt die Behauptung des Selbstandes des Sohnes voraus. Vom Vater unterschieden, hat er einen Ursprung im ursprungslosen Vater. Darum ist er diesem auch im Rang nachgeordnet. Die Verwendung des Begriffs οὐσία wird als nicht schriftgemäß abgelehnt. In den Thesen, die der Vandalenkönig Trasamund (496–523) Ende des fünften Jahrhunderts Fulgentius von Ruspe (468–533) vorlegte, wird der Begriff ὁμοούσιος daher als heidnisch abgetan⁵⁶. Das von Ulfila unterzeichnete Konstantinopeler Bekenntnis schließt zudem auch noch den Begriff ὑπόστασις aus der Diskussion aus.

Das homöische Leitbekenntnis stellt ausdrücklich fest, daß der Vater den Sohn „vor allen Äonen“, d.h. vor jeder der geschaffenen Welt zugemessenen Zeit, und „vor jedem Anfang“ hervorgebracht hat⁵⁷. Seine Hervorbrin-

⁵³ Auxentius von Durostorum in der sog. Dissertatio Maximini 27, ed. Gryson, CChr.SL 87,161.

⁵⁴ Sokrates, Kirchengeschichte II 41,23, ed. Hansen, 179,4 f.; Sozomenos, Kirchengeschichte IV 24,1, ed. Bidez/Hansen, 179,9–14.

⁵⁵ Sokrates, Kirchengeschichte II 41,23, ed. Hansen, 179,4 f.; Sozomenos, Kirchengeschichte IV 24,1, ed. Bidez/Hansen, 178,9–14. Die Formel: Athanasius, De synodis 30,2,10, ed. Hans-Georg Opitz. Athanasius Werke II 1, Berlin 1934–1941, 258,26–259,20; Sokrates, Kirchengeschichte II 41,8–16, ed. Hansen, 177,12–178,19.

⁵⁶ Objectiones Trasamundi, ed. Johannes Fraipont (= CChr.SL 91), Turnhout 1968, 68.

⁵⁷ Formel von Nike 359 (Theodoret, Kirchengeschichte II 21,3, ed. Parmentier/Scheidweiler 145,4 f) und ihre Aufnahme durch die Synoden von Rimini 359 (Hierony-

gung selbst aber wurde nicht als zeitloser Vorgang gedacht. Nur vom Vater heißt es in der sirmischen Formel von 357, er habe keinen Anfang⁵⁸. Ulfilas Schüler Auxentius schreibt seinem Lehrer die Auffassung zu, der Sohn sei *a patre et post patrem*⁵⁹; *post* ist dabei nicht übertragen, sondern im Sinne eines zeitlichen Nachher zu verstehen. Diese Vorstellung steht auch im Hintergrund einer 386 ausbrechenden Auseinandersetzung in der Konstantinopeler homöischen Gemeinde. In ihr ging es um die Frage, ob die Vätereigenschaft Gottes trotz einer zeitlichen Nachordnung des Sohnes als zeitlos gelten könne⁶⁰. Im fünften Jahrhundert halten die Schrift *Contra Varimadum* und Fulgentius von Ruspe den „Arianern“ im Vandalenreich vor, dem Gottessohn einen Anfang zuzuschreiben⁶¹. Nach Isidor von Sevilla lehrten die westgotischen „Arianer“, der Sohn sei dem Vater gegenüber *aeternitate posterior*⁶². Dementsprechend forderte das dritte Konzil von Toledo von 589 bei der Abschwörung des „Arianismus“ auch die Verurteilung eines jeden, „der dem Sohn Gottes einen Anfang ... zuschreibt“⁶³.

Das Bekenntnis Ulfilas berührt diese Frage allerdings nicht. Es läßt aber mittelbar ein anderes Motiv anklingen, das ebenfalls schon in der sirmischen Formel von 357 begegnet: Im Gegensatz zum unsichtbaren Vater ist der Sohn sichtbar. Diese Auffassung vertraten nach *Contra Varimadum* auch die „Arianer“ im Vandalenreich. 589 wurde auf dem dritten Konzil von Toledo die Behauptung verworfen, der Sohn Gottes sei seiner Gottheit nach sichtbar⁶⁴. Für die homöische Theologie ist sie ein Ausdruck des Gedankens der Offenbarungsmittlerschaft des Sohnes. Die Formulierung des Konzils von Toledo zeigt, daß sie nicht auf die leibliche Sichtbarkeit des menschengewordenen Gottessohnes zu beziehen ist. Sie bezeichnet die grundsätzliche Möglichkeit des Sichtbarwerdens Gottes in einer Theophanie.

mus, *Adversus Luciferianos* 17, PL 23,179) und Konstantinopel 360 (Athanasios, *De synodus* 30,2, ed. Opitz 258,27).

⁵⁸ Hilarius, *De synodus* 11, PL 10,489.

⁵⁹ Auxentius von Durostorum in der sog. *Dissertatio Maximini* 26, ed. Gryson 161.

⁶⁰ Sog. psathyrianischer Streit: Sokrates, *Kirchengeschichte* V 23,1–11, ed. Hansen 305,14–306,13; Sozomenos, *Kirchengeschichte* VII 9–13, ed. Bidez/Hansen 326,8–20. In diese Auseinandersetzung schaltete sich auch der Nachfolger Ulfilas, Selinas, ein. Er vertrat dabei die Auffassung von der Zeitlosigkeit der Vätereigenschaft.

⁶¹ *Contra Varimadum* I,XII, ed. Benedikt Schwank (= CChr.SL 90), Turnhout 1961,25; Fulgentius von Ruspe, *Ad Trasamundum* II,V, ed. Johannes Fraipont (= CChr.SL 91), Turnhout 1968,124–126.

⁶² Isidor von Sevilla, *Historia Gothorum* 8, ed. Theodor Mommsen (= MGH.AA. 11), Berlin 1894 = 1951, 119,29. Gregor von Tours schreibt einem westgotischen „Arianer“ der Zeit um 580 die Vorstellung zu, erst seit der Menschwerdung Christi könne von einem Gottessohn die Rede sein (*Historia Francorum* V 53, ed. Rudolf Buchner, Darmstadt ⁵1977, I,360,2 f: *ex adsumptum hominem coepit Dei filius vocitari*). Das entspricht jedoch der Auffassung des Markellschülers Photin von Sirmium und steht in krassem Gegensatz zur homöischen Theologie. Die Zuschreibung an einen „Arianer“ dürfte Gregors Feindbild von „Arianismus“ entsprungen sein.

⁶³ III. Konzil von Toledo, *Anathematismus* 8, ed. Gonzalo Martínez Díez/Felix Rodríguez, *La colección canónica Hispana* V, Madrid 1992, 80,364 f.

⁶⁴ *Contra Varimadum* I,XX, ed. Schwank 33; III. Konzil von Toledo, *Anathematismus* 9, ed. Martínez Díez/ Rodríguez, 81,366 f.

Auffällig im Bekenntnis Ulfilas ist ferner eine Verschiebung der Welt schöpferprädikation aus dem ersten Artikel in den zweiten, an die Stelle, an der in vielen Bekenntnissen die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes ausgesagt wird. Das hat einen besonderen Hintergrund. Für den Ulfilaschüler Auxentius ist es selbstverständlich, daß der Vater „den einziggeborenen Gott geschaffen und gezeugt hat“⁶⁵. Die Thesen des Königs Trasamund verteidigen diesen Sprachgebrauch unter Verweis auf die dafür klassische Stelle Prov. 8,22 als biblisch gefordert⁶⁶. Nur ist eben Schaffen nicht gleich Schaffen. Als Synonym für Zeugen verbleibt es in der Sphäre Gottes, bezogen auf die Welt schöpfung aber führt es unter sie hinaus. In der ersten Bedeutung ist es dem Vater, in der zweiten dem Sohn zugeordnet. Nachdrücklich aktualisiert hat Ulfila schließlich die ihm überkommene Theologie auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion um die Stellung des heiligen Geistes. Der Sohn hat nicht „seinesgleichen“ (*similem suum*); denn der Geist ist „weder Gott noch unser Gott, sondern Diener Christi“.

Als Signatur dieser Theologie haben die gotischen Kirchen die präpositionale Form der gottesdienstlichen Doxologie tradiert: „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im heiligen Geist.“ Die Gegner haben die homöische Theologie als arianisch diffamiert. Die ständige Weitergabe dieses polemischen Stereotyps hat die Erschließung des gotischen Christentums vielfach belastet, und das um so mehr, je weniger sich mit seiner Verwendung hinreichende dogmengeschichtliche Kenntnisse verbanden. Häufig ist auch angenommen worden, die homöische Form des Christentums sei einem „germanischen“ Verständnis eher entgegengekommen als andere Formen. Nicht selten verbinden sich damit ebenfalls unscharfe dogmengeschichtliche Vorstellungen. Vor allem aber kommt diese Behauptung nicht über letztendlich willkürliche Vermutungen darüber hinaus, was denn nun „germanische“ Verständnisvoraussetzungen sein könnten. Es wird eine Kontextualisierung behauptet ohne begründete Definition eines Kontextes. Das gilt auch für die gelegentlich begegnende Vermutung, die homöische Position sei möglicherweise für die gentile Mentalität eingänglicher gewesen als die nikänische, weil sie weniger „spekulativ“ sei. Zudem schreibt die Vorstellung von einer „unspekulativen“ Bibelfrömmigkeit der germanischen Christen nur ein problematisches dogmenkritisches Werturteil der nationalprotestantischen liberalen Theologie des späten neunzehnten Jahrhunderts fort⁶⁷. Das homöische Denkmodell bewegt sich grundsätzlich auf der gleichen Ebene christologischer Reflexion wie das nikänisch-homousianische. Es sucht lediglich einen Minimalkonsens durch Ausschaltung einer mißverständlich erscheinenden Begrifflichkeit herzustellen. Im übrigen sollte die Bedeutung

⁶⁵ Auxentius von Durostorum in der sog. *Dissertatio Maximini* 25, ed. Gryson, CChr.SL 87,160.

⁶⁶ Prov. 8,22 (die von der christlichen Auslegung mit dem vorweltlichen Gottessohn gleichgesetzte Weisheit spricht): „Κύριος ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.“ *Objectiones Trasamundi*, ed. Fraipont, CChr.SL 91, 67.

⁶⁷ Vgl. Hans von Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen 1921 = Darmstadt ²1962, 22; er meinte in der germanischen Aufnahme gerade der homöischen Form des Christentums eine „Abkehr von der Spekulation“ und eine „Hinkehr zum einfacheren vornicänischen Schriftglauben“ zu erkennen.

des theoretischen Diskurses eines kleinen Kreises von kirchlichen Amtsträgern und gelehrten Theologen für die breite Aufnahme des Christentums nicht überschätzt werden. Es ist in erster Linie zu fragen, ob sich im alltäglichen christlichen Leben und in der elementaren Predigt oder Taufunterweisung die homöische und die nikänische Orthodoxie überhaupt spürbar unterschieden haben. Im kirchlichen Alltag war der Unterschied im Osten allenfalls an der Form der gottesdienstlichen Doxologie ablesbar. Im Westen wurde zudem die von den gotischen Kirchen nach östlichem Herkommen geübte Praxis einer Neutaufe Übertretender zu einem auffälligen Unterscheidungsmerkmal.

Der Begriff „germanischer Arianismus“ wird sich wohl weiter behaupten, zumal er griffig und bequem erscheint. Es ist aber an der Zeit, dabei „Arianismus“ nur mehr als bedeutungsleere Chiffre zu verstehen und „germanisch“ nur mehr als Hinweis auf die kirchensprachliche Gestalt und die geschichtliche Verbreitung einer Erscheinungsform der spätantiken Kirche zu nehmen. Darüber hinaus könnten wir von Ulfila vielleicht auch noch lernen, daß ὁμοιος in der homöischen Christologie ebensowenig wie etwa bei Athanasios „ähnlich“ heißt, sondern „galeiks, gleich“.

Königtum und Kirchenorganisation: Erzbistumsgründungen im Hochmittelalter

Von Ernst Haiger

Der König von Böhmen sei gar kein König¹, sondern ein Königin, *denn* die übrigen Könige hätten „ihre Erzbischöfe“, die sie krönten, aber der böhmische König habe keinen. Das sagte der Bischof Nanker von Breslau, als er mit Johann von Böhmen im Streite lag, nach einer Chronik², die auch Karls IV. Bemühungen um ein Erzbistum Prag mit dieser Äußerung in Verbindung bringt. Waren solche Vorstellungen verbreitet und gegebenenfalls von handlungsleitender Bedeutung?

Unser Thema sind Gründungen von Erzbistümern im Hochmittelalter, einschließlich erfolgloser Anläufe; besonderes Augenmerk gilt der Bedeutung eines „eigenen“ Erzbistums für Herrschafts-Großverbände, also in der Regel Königreiche, und ansatzweise der Bedeutung einer Kongruenz der weltlichen und kirchlichen Jurisdiktionsgebiete³.

¹ Dieser Beitrag beruht auf langjährigen Studien über die politischen Implikationen der Kirchenorganisation im Hochmittelalter, die von Reinhard Elze († 8. November 2000) angeregt worden sind. Seinem Andenken ist er gewidmet. – Allgemeine Literatur: Louis Thomassin, *Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia* [...] I, Paris 1688, Pars I lib. 1; Ivan Peter Shaw, *The Establishment of Archbishoprics in Europe, 800–1500*, in: *CQR* 145 (1947) 96–119 (unzulänglich).

² *Chronica Principum Poloniae* (Mitte der 1380er Jahre: *RFHMA* 3, 415), c. 29: „eum non esse regem, sed regulum“, deshalb, „quoniam ceteri reges suos habent archiepiscopos, qui eos inungant, benedicant atque coronent, sed rex Bohemie nullum (hunc) habet, sed quociens necessarium est, oportet eum alium precio atque prece conducere, notando Moguntinensem archiepiscopum, qui pridem benedicere atque coronare habuit regem Bohemiae. Unde creditur, quod pretextu huiusmodi dicti verbi per episcopum, dominus Karolus imperator et rex Bohemie semper de cetero cogitavit, qualiter proprium haberet archiepiscopum [...]“ (*MPH* 3, 520).

³ Raimund Kottje, *Diözesan- und Landesgrenzen. Zur historischen Bedeutung der Errichtung neuer Kirchenprovinzen und Diözesen in den Niederlanden 1559/61*, in: *Reformata Reformanda, Festg. Hubert Jedin II, Münster 1965*, 305–316.

1. Normen und Situationen

Zunächst einiges zu den normativen Rahmenbedingungen, und zwar (1) über die Kompetenzen der Metropolen und (2) über die Gründungen von Erzbistümern und das Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Territorialorganisation.

Die Rechte der Metropolen im Hochmittelalter⁴ waren: Bestätigung und Weihe der Suffraganbischöfe, die ihnen einen Obödienzeid leisteten⁵, Berufung und Leitung der Provinzialsynoden, Aufsicht über die Suffragane und Visitation ihrer Diözesen, Gewährung von Ablässen, Rechtsprechung als Appellationsinstanz, ein begrenztes Devolutionsrecht; direkte Jurisdiktion über die Untergebenen ihrer Suffragane hatten sie nicht. Eigene Einkünfte standen ihnen nicht zu⁶ abgesehen von Prokurationen. Manche Metropolen hatten kraft Verleihung das Recht, die Könige ihres Reiches zu krönen: es war nicht rechtlich geboten, aber üblich, daß nicht ein „einfacher“ Bischof die Königskrönung vornahm⁷.

Für Verleihung (und Entziehung) der erzbischöflichen Würde waren im Hochmittelalter die Päpste zuständig⁸. Sie konnten dies aber nicht nach freiem Belieben. Abgesehen vom praktischen Erfordernis des Zusammenwirkens mit weltlichen Instanzen: dadurch wurde ja der prinzipiell schutzwürdige Besitzstand bestehender Metropolitankirchen gemindert; auch gab es kanonische Normen über die Gründung von Erzbistümern und über das Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Territorialorganisation, die hier Geltung beanspruchten. Das freilich nicht im Sinne einer strikt verbindlichen „Rechtsgrundlage“. Dazu war generell das, was für unsere Epoche Kirchenrecht genannt wird, zu heterogen und widersprüchlich, in der Frühzeit

⁴ Paul Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland II, Bln 1878, 7 ff.; Alphonse Sylvester Popek, The Rights and Obligations of Metropolitans. A Historical Synopsis and Commentary, Washington 1947; Friedrich Kempf, Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III., in: AHP 18 (1980) 57–96.

⁵ Theodor Gottlob, Der kirchliche Amtseid der Bischöfe, Bonn 1936, 138 ff.; Michael Richter (Hrg.), Canterbury Professions (= The Canterbury and York Society 67), Torquay 1973. Für die Mainzer Kirchenprovinz s. Cyrille Vogel – Reinhard Elze (Hrg.), Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle I (= Studi e Testi 226), Vat. 1963, 208. Bischöfe, die exemt waren bzw. vom Papst konfirmiert und geweiht wurden, hatten diesem einen Eid zu leisten, Gottlob, 71 ff.

⁶ Anders als den Bischöfen. Daher war ein Motiv für die Ausschaltung auswärtiger bischöflicher Jurisdiktion die Zahlung bischöflicher Einkünfte ins „Ausland“: So die Argumentation König Philipps von Navarra für die Erhebung Tudelas zum Bistum unter Abtrennung vom aragonesischen Tarazona und Übertragung der Einkünfte aus Navarra an das neue Bistum, Johannes Vincke, Staat und Kirche in Katalonien und Aragon während des Mittelalters I, Münster 1931, 390.

⁷ S. auch Hostiensis: Die Könige werden „a suis metropolitanis“ geweiht, Summa I. I, c. 15, Summa [s. titulus decretalium] [...], Lyon 1537 = ND Aalen 1962, 35^v.

⁸ S. Hinschius, KR (wie Anm. 4) II, 379 ff.

unserer Epoche auch an der Kurie zu wenig bekannt⁹, insgesamt zu wenig verbindlich; als sich schließlich so etwas wie ein kanonischer Bestand kirchenrechtlicher Normen herausbildete, fühlten sich die Päpste frei, auch ohne Bindung an Canones kraft ihrer plenitudo potestatis zu entscheiden, evtl. unter Berufung auf Billigkeit oder Notwendigkeit¹⁰. Diese Einschränkungen gelten in besonderem Maße für unsere Materie, denn spezielle Normen für die Gestaltung der Provinzialorganisation finden sich nicht in den Canones-Sammlungen.

Über die Entstehung der überdiözesanen Kirchenorganisation erfuhr man aus den Canones, daß sie mit der Territorialorganisation des Römischen Reiches kongruent gewesen sei¹¹. Diese ursprüngliche Ordnung hatte Geltung und Würde durch langes Bestehen und als Schöpfung der Apostel¹². Sanktioniert wurde so die Rechtsstellung der alten Sitze, nicht das Prinzip der Kongruenz, das zunächst allerdings gegolten hatte. Schon Innozenz I. entschied, daß bei Teilung einer Provinz des Reiches nicht deshalb ein zusätzlicher Metropolitan-Bischof zu ernennen sei, denn die Kirche solle nicht Änderungen unterworfen werden auf Grund wechselnder weltlicher Bedürfnisse – eine später gern als Autorität zitierte Entscheidung¹³. Es erscheinen darin bereits die Grundregeln für die Ordnung der kirchlichen Territorialorganisation im Mittelalter: prinzipielle Stabilität, Unabhängigkeit von der weltlichen Ordnung, autonome Regelung durch den Papst.

Pseudo-Isidor erfand einen Brief Pelagius' I., gemäß dem eine „certa provincia“ einen König, zehn oder elf Städte und untergeordnete Amtsträger, einen Erzbischof und zehn oder elf Suffragane habe, in dem also eine Kongruenz geistlicher und weltlicher Ämter normiert wird¹⁴. Die Kanonisten hatten ihre Schwierigkeiten mit diesem Canon, dessen mangelnde Verbind-

⁹ Horst Fuhrmann, Das Reformpapsttum und die Rechtswissenschaft, in: Investiturestreit und Reichsverfassung (= VuF 17), Sigmaringen 1973, 175–203 185.

¹⁰ Innozenz III. an Ottokar I. von Böhmen 1204-IV-21: Erhebung Prags zum Erzbistum bei „urgens necessitas et utilitas evidens“ (Die Register Innocenz' III., bearb. von Othmar Hageneder u.a. VII, Wien 1997, 91; zu der Formel Kenneth Pennington, Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the 12th and 13th Century, Philadelphia 1984, 97.

¹¹ D.80. cc.1 f. Dagegen der Anonymus von York: Einsetzung der Primate dort, wo bei den Heiden die „primi flamines“ ihre Sitze hatten (so D.80. c.2), sei „imitatio ecclesiae Sathanae“, Horst Fuhrmann, Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate I, in: ZRG kA 39 (1953) 112–176; II: ebd. 40 (1954) 1–84; III: ebd. 41 (1955) 95–183; hier III, 118 f. – Über das Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Ämterorganisation in der Spätantike s. etwa Jean Gaudemet, L'Église dans l'Empire Romain (IV^e – V^e siècles), Paris ²1989 (= Hist. du droit et des institutions de l'Église den Occ. 3), S. 378 ff.

¹² D.80. c.1 (s.o.); D.99. c.1. Vgl. Thomas Archidiaconus († 1268): Der hl. Petrus ordnete an, daß die Erzbischöfe in den Metropolen, wo die „archiflamines“ saßen, ihren Sitz haben sollten, so schickte er Apollinaris nach Ravenna, Markus nach Aquileja, Domnius nach Salona, Hist. Salonitana c. 3, MHSM 26, 8.

¹³ S.u.; der Text bei Gratian: D.10. c.1.

¹⁴ Decr. Grat. C.6 q.3 c.2: Scitote, s. Fuhrmann, Patriarchate (wie Anm. 11) III, 122 f. und dens., Provincia constat duodecim episcopatibus. Zum Patriarchatsplan Adalberts von Hamburg-Bremen: StGra 11 (1967) 389–404; Robert L. Benson, Provincia= Regnum, in: Prédication et propaganda au moyen âge. Islam, Byzance, Occident (= Dumbarton Oaks Papers 3), Paris 1983, 41–69.

lichkeit ja offensichtlich war. Die gängige Auslegung war die, das sei ursprünglich so gewesen, heute aber nur teilweise¹⁵. Freilich gab es etliche Provinzen, die 10 oder 11 Suffragan-Bistümer hatten, und in einigen Fällen ist bei Änderungen der Metropolitanorganisation die Ausrichtung an dieser Norm bezeugt oder zu erschließen¹⁶; bei Rechtsstreitigkeiten konnte damit argumentiert werden¹⁷. Dieser Canon und ähnliche Hierarchien-Parallelen, die im Mittelalter beliebt waren, zeigen ein Bewußtsein davon, daß eine Kongruenz geistlicher und weltlicher Ämter und Amtsbezirke bestehe bzw. bestehen solle (s.u.).

Bei aller prinzipiellen Stabilität der Kirchenorganisation waren doch Änderungen kanonisch möglich, aber nur aus hinreichenden Gründen. Änderungen in Form von Erweiterungen bei Ausdehnung der kirchlichen Organisation konnte man durch analoge Anwendung einer Vorschrift über die Errichtung neuer Primatate begründen: Notwendigkeit bei Neubekehrung einer „gens“ wegen der sonst zu großen Zahl der Gläubigen¹⁸. Auch die Aufteilung einer Kirchenprovinz auf dem Boden der bestehenden Kirchenorganisation war kanonisch zu begründen, wieder *per analogiam*. Pfarreien und Bistümer waren nach Kirchenrecht zu teilen, wenn die Pfarr- bzw. Bischofskirchen für die Einwohner eines Teils des Sprengels schwer zu erreichen waren wegen weiter Entfernung und/oder sonstiger Umstände, und bei Anwachsen der Zahl der Gläubigen¹⁹. Ein weiterer Grund war Verschiedenheit der Sprachen, analog der Regel, daß der Pfarrer die Sprache der Gemeinde beherrschen sollte²⁰.

¹⁵ Stephan von Tournai: „non omnes que prouincie appellantur omnia ista habent“ (Ms. Bln lat. 4^o 193, 32^{va}; fehlt in Teil-Edition von Schulte); Johannes Faventinus, Dekretglosse, fügt hinzu: „nisi forte ex institutione“ (Ms. Vat. Borgh. 162, 31^r); Huguccio: „hoc autem non observatur nunc quia quedam (sc. provinciae) plures et quedam habent patiores“ (zit. Fuhrmann, Patriarchate, wie Anm. 11, III, 156 Anm. 182a; dies oft aufgegriffen, z. B. von Guido de Baysio, Lehrer des Johannes Andreae: Rosarium seu in Decretorum volumen commentaria [vollendet 1300], Venedig 1567, 182^v. Als „Begründung“ findet sich: über einen Bischof müssen 12 andere zu Gericht sitzen (!), z.B. bei Huguccio, zit. Fuhrmann, Patriarchate (wie Anm. 11) III, 152 Anm. 170a.

¹⁶ Nachweise bei Fuhrmann, Provincia (wie Anm. 14); für die Begründung der Errichtung des Bistums Arras (in Frankreich) durch Urban II. unter Abtrennung des Gebiets von der Diözese Cambrai (im Reich) und Zuweisung des neuen Bistums als Suffragan an Reims: damit werde die alte Zwölfzahl der Bistümer der Reimser Provinz wiederhergestellt, vgl. Lotte Kéry, Die Errichtung des Bistums Arras 1093/1094, Sigmaringen 1994, 383 ff.; bei weiteren Provinzen ist Ausrichtung an der Provincia-Norm zu vermuten.

¹⁷ Im Streit mit Compostela um 4 Suffragane (1198/99) argumentierte die Kirche von Braga u.a.: die Metropole B. hatte vormals 11 Suffragane, darunter die 4 von Compostela beanspruchten, „que omnes certam faciunt provinciam“, s. Peter Feige, Die Anfänge des portugiesischen Königtums und seiner Landeskirche, in: SFGG 1. R. 29 (1978) 85–436, 386.

¹⁸ Bei Gratian D.99 c.2: Nulli.

¹⁹ Hinschius, KR (wie Anm. 4) II, 386 402–404; vgl. Nikolaus' I. Responsa ad consulta Bulgarorum, cap. LXXII, MGH.Ep 6, 592; s. auch nächste Anm.

²⁰ S. etwa in den Dekretalen X.1.31.14; vgl. Hinschius, KR (wie Anm. 4) II, 490. Beispiele für die Anwendung auf die Provinzialorganisation: Böhmen (s.u.); Bischof Bernhards von St. David's Argumentation gegenüber Innozenz II. für eine walisische Metro-

Bei Teilung von Bistümern – auch dies übertragbar auf Kirchenprovinzen – war ursprünglich der Konsens der geschädigten Kirchen erforderlich²¹, was später nicht mehr beachtet wurde; aber unabhängig von dieser Rechtsfrage mußten die Päpste die einer Änderung entgegenstehenden Interessen berücksichtigen, denen häufig durch Kompensationen Rechnung getragen wurde. Auch das trug zur relativen Stabilität der Kirchenorganisation bei.

Schließlich war ein Rechtsgrund für Gewinn und Verlust von Metropolitanrechten Klageverjährung bzw. Ersitzung („*praescriptio*“), rechtmäßig nur bei gültigem Erwerbsgrund und *bona fides* beim Erwerb, im Kirchenrecht seit dem späten 12. Jahrhundert auch durchgängig nach dem Erwerb²², nicht also bei heimlichem oder gewaltsamem Erwerb, z.B. nicht bei Okkupation durch Heiden, bei deren Aufhebung Restitution erforderlich war; verabsäumte ein Bischof durch „*negligentia*“ Wiedergewinnung von Gebieten, konnte ein anderer Bischof, der das leistete, durch „*praescriptio*“ die Jurisdiktion gewinnen: das war auf Metropolitanrechte zu übertragen²³. Bei Rechtsstreitigkeiten wurden mit zunehmender Formalisierung prozeßrechtliche Normen bedeutsam²⁴.

Als „Normen“ sind hier außer denen in den *Canones*-Sammlungen auch andere der Zeit plausible „Normen“ im allgemeinen Sinne – Richtlinien für das, was sein soll – einzubeziehen, zumal ja, vor allem in der Frühzeit, keine feste Abgrenzung „rechtlicher“ von anderen Normen bestand, z.B.: erzbischöflichen Rang sollte eine Kirche haben, die Gründung bzw. Grablege eines bedeutenden Heiligen, Apostelschülers oder Apostels ist²⁵; Bischöfen (und ihren Königen), die bedeutende Aufwendungen für die Rückgewinnung der Bischofskirche nach heidnischer Okkupation gemacht haben, gebührt ein Lohn in Form einer Erhöhung ihrer Kirche²⁶. Umgekehrt werden

pole: „*populos nostre prouincie natione, lingua, legibus et moribus, iudiciis et consuetudinibus discrepare*“; auch argumentiert er mit der weiten Entfernung von Canterbury, lt. Giraldus Cambrensis, *De invectionibus*, II, 7, ed. von W.S. Davies in: Y Cymmrodor 3 (1920) 142; König Jakob II. von Aragon gegenüber dem Papst zugunsten der weiteren Zugehörigkeit der Kirche von Valencia zur Kirchenprovinz Tarragona bei deren Teilung: „*que dicte Terraconensi ecclesie [h]abilius adiacet propter conformitatem ydiomatis et nacionis ac eciam vicinitatis*“, 1318-VI-11, zit. bei Vincke, *Staat und Kirche* (wie Anm. 6) 380 Anm. 19.

²¹ Decr. Grat. C.16. q.1. c.51; s. Hinschius, KR (wie Anm. 4) 2, 382 405.

²² In der Dekretistik seit ca. 1164, in der päpstlichen Gesetzgebung seit Innozenz III., s. Noël Vilain, *Prescription et bonne foi du Décret de Gratien* (1140) à Jean d'André (†1348), in: Tr. 14 (1958) 121–189.

²³ Decr. Grat. C.16. q.3. c.15; Fälle, in denen so argumentiert wurde: 1) Braga im Streit mit Compostela um die Bistümer Lissabon und Evora, Innozenz III. in seiner Entscheidung 1199-VII-2, Reg. Inn.III. (wie Anm. 10) II, 202; 2) Innozenz IV. bei der Zuweisung des bosnischen Bistums an die ungarische Metropole Kalocsa 1247-VIII-26, Augustin Theiner (Hrg.), *Vet. monumenta historica Hungariam sacr. illustr.* I, Rom 1859, 204 f. nr. 382.

²⁴ S. dazu die Materialien zu den Prozessen Dol gegen Tours, Braga gegen Compostela, Bar gegen Dubrovnik.

²⁵ Vgl. u. über die Erhöhung Santiago de Compostelas zum Erzbistum.

²⁶ So die Kirche von Braga im Streit mit der Kirche von Compostela um die Suffra-

von Päpsten Entziehung der Erzbischofswürde²⁷ und Wegnahme von Suffraganen²⁸ als Strafen angedroht und verhängt.

Über Bedeutung von Normen für die Gestaltung der hochmittelalterlichen Provinzialorganisation läßt sich keine einheitliche Aussage für alle Normen und Zeitphasen machen. Da in der Regel Entscheidungen über die Provinzialorganisation streitige Entscheidungen waren, ergab sich immerhin für die Päpste, die Petenten und die Gegner einer Veränderung ein Druck zum Argumentieren. Die Päpste konnten auf entgegenstehende Normen hinweisen, wenn sie eine erbetene Änderung *nicht* herbeiführen wollten. Politische Motive für Entscheidungen wurden, da kanonisch bedenklich, nur ausnahmsweise genannt. Urban II. referiert in seiner Entscheidung über die Provinzzugehörigkeit des kastilischen Bistums Burgos, König Alfons VI. habe erklärt, er dulde nicht dessen Unterstellung unter die Metropole Tarragona im Gebiet des Grafen von Barcelona, der es nach der römisch-westgotischen Provinzeinteilung unterstand, und löste das Problem durch den Kompromiß der Exemtion (ein beliebtes Verfahren in solchen Fällen)²⁹; die Erhebung des Bistums Zadar zum Erzbistum begründete Anastasius IV. 1154 damit, daß für die Bischöfe im venezianisch beherrschten Teil Dalmatiens die Verbindung zur Metropole Split im ungarischen Kroatien behindert sei³⁰.

Wenn auch die Päpste den Anspruch erhoben, autonom über die Kirchenorganisation, unabhängig von weltlichen Belangen, zu entscheiden, und wenn auch deren Veränderung *ohne* sie *nicht* möglich war, sie waren hier wie sonst auf das Zusammenwirken mit weltlichen Machthabern ange-

gan-Bistümer Lissabon und Evora 1198/99, Text bei Feige, Anfänge (wie Anm. 17) 394, Abs. 6.

²⁷ S.u. über Pisa. Innozenz III. drohte dem Kapitel, dem Klerus und „dem Volk in der Diözese Mainz“ wegen Widerstands gegen den vom Papst im Mainzer Schisma unterstützten Erzbischof Siegfried von Epstein mit Verlegung des erzbischöflichen Sitzes 1203-IV-9, Reg. Inn. III. (wie Anm. 10) 6, 62 f. – Vgl. allgemein Bernhard von Clairvaux, Ep. 131, Jean Leclercq – Henri Rochais (Hrg.), S. Bernardi Opera VII, Rom 1974, 327.

²⁸ S. die Drohung Innozenz' III. an Kapitel und Ministerialen der Mainzer Kirche wegen staufischer Gesinnung, Reg. Inn. III. (wie Anm. 10) V 71, 92.

²⁹ S. die Entscheidung Urbans II. v. 1096-VII-15, La documentación pontificia hasta Inocencio III (965–1216), hg. von Demetrio Mansilla, Rom 1955, 55–57 nr. 37; vgl. Odilo Engels, Papsttum, Reconquista und spanisches Landeskoncil im Hochmittelalter, in: ders., Reconquista und Landesherrschaft. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte Spaniens im Mittelalter, Paderborn u.a. 1989, 327–386 339–342. Zur Exemtion: Dietmar Willoweit, Die Entstehung exemter Bistümer im deutschen Reichsverband unter rechtsvergleichender Berücksichtigung ausländischer Parallelen, in: ZRG KA 52 (1966) 176–298.

³⁰ Anastasius IV. an Erzbischof v. Zadar 1154-X-17, Cod. dipl. regni Croatiae II, Zagreb 1904, 76 ff. nr. 78. Die Unterstellung des Erzbistums unter den Patriarchen von Grado 1155 (ebd. nr. 79 f.) soll der Doge mit dem Argument erwirkt haben, das müsse so sein, „cum eiam ipsa Jadrensis civitas sub iurisdictione Venecie dudum fuisset“ – lt. Historia Ducum, c. 5, MGH.SS 14, 76; ähnlich Andrea Dandolo, Chronica, l. VIII cap. X[L]V, RIS XII 1, 246. Vgl. Ludwig Steindorff, Die dalmatinischen Städte. Studien zu ihrer politischen Stellung und ihrer gesellschaftlichen Entwicklung, Köln-Wien 1984, 74 ff.; Daniele Farlati, Illyricum Sacrum V, Venedig 1775, 55 ff.

wiesen. Es zeigt sich hier charakteristisch Trennung und Zusammenwirken der geistlichen und der weltlichen Gewalt im Abendland – in Byzanz bestimmte der Kaiser über die Kirchenorganisation³¹. Die Gestaltung der Provinzialorganisation erfolgte im Zusammen- und Gegeneinanderwirken von Papst und miteinander konkurrierenden Fürsten und Prälaten der Peripherie. Zur Erklärung der Veränderungen und Nicht-Veränderungen ist jeweils die besondere Situation in diesen Konstellationen zu erfassen. Es gab typische Situationen, die Veränderungen förderlich waren, vor allem Konkurrenzsituationen, in denen Päpste um Anhänger werben, also konzessionsbereit sein mußten gegenüber gegenwärtigen und potentiellen Unterstützern: politische Konflikte, so der deutsche Thronstreit; Schismen (ein Gutteil der Erzbistumsgründungen u. a. Veränderungen der Provinzialorganisation der Zeit ereigneten sich in Schismen); die Konkurrenz zwischen Rom und Byzanz war von Bedeutung in den Kontakt- und Konfliktzonen des Balkans und Süditaliens.

2. Die kirchliche Provinzialorganisation im Hochmittelalter

Zeitliche Obergrenze ist hier die Aufteilung des Karolingerreiches. Seither ergaben sich wichtige Veränderungen: Erweiterung des Bereichs der lateinischen Christenheit durch Christianisierung Ost- und Nordeuropas; auch im Zusammenhang damit Entstehung „supragentiler“ Großkönigtümer; Wiedergewinnung heidnisch okkupierter Gebiete und Latinisierung von Bereichen der orthodoxen Christenheit; wachsende Bedeutung des Papsttums und des kanonischen Rechts.

Als vorhanden vorausgesetzt wird also die Provinzialorganisation im Gebiet des Frankenreichs, Italiens und Englands, wo sie – in für das Mittelalter beispielgebender Weise – begründet worden war durch Gregor d. Gr. unter Anknüpfung an die weltliche Provinzialorganisation zur Zeit des römischen Reiches³².

³¹ Anton Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204)*, Darmstadt 1959, 14 ff. Zu einer Konfrontation der west- und der ostkirchlichen Auffassungen kam es auf dem VIII. Ök. Konzil in Konstantinopel (869/70), das Bulgarien dem Jurisdiktionsbereich des Patriarchen von Konstantinopel zuwies, wegen früherer Zugehörigkeit des Gebiets zum oströmischen Reich, wogegen die päpstlichen Vertreter einwandten, die politische Zugehörigkeit bedeute nicht notwendig die kirchliche, das *Illyricum* unterstehe seit alters der römischen Kirche ungeachtet der politischen Konjunkturen, s. Bericht des bei der Synode anwesenden Anastasius Bibliothecarius an Hadrian II., MGH.Ep 7, 403–415, bes. S. 411–13 („[...] cum alia sit in mundanis negotiis, alia in ecclesiasticis dispositio iuris“, S. 413 Z. 8); Anastasius zitiert in dem Brief auch den o.a. Satz Innozenz' I. über die prinzipielle Unabhängigkeit der Kirchenorganisation von der weltlichen (S. 412 Z. 10–12).

³² Gregor d. Gr. an Augustinus, „episcopus Anglorum“, 601-VI-22, MGH.Ep 2, 312 ff.: Auftrag zur Gründung von 2 Metropolen mit je 12 Suffraganen in London und York, gemäß der Verwaltungsgliederung vor Diokletian; das war undurchführbar, so wurde Canterbury, die Residenz des christlichen *Bretwalda* (Oberherrn) und Königs von Kent, die Metropole des Südens. Lit.: Eugen Ewig in HKG II 2, Freiburg u.a. 1975, 163 ff.

Ein Gutteil der Erzbistümer des Hochmittelalters entstand durch die Ausbreitung des Glaubens bzw. ihre Vorbereitung. Nach ihrer Funktion wären hier zu unterscheiden der Mission dienende Gründungen, betrieben von geistlichen und weltlichen Instanzen bereits christianisierter Gebiete, und „eigene“ Erzbistümer der nun in einem hinreichenden Grade christianisierten politischen Einheiten. Gründungen der ersten Phase waren Salzburg, Hamburg³³ und Magdeburg³⁴. Gründungen der zweiten Art erfolgten am frühesten im südöstlichen Europa in Konkurrenz zu Byzanz. Der Bulgaren-Khan Boris I. (852–889) wandte sich abwechselnd an Ost und West, um eine möglichst ranghohe und selbständige Stellung des Hauptes seiner Kirche zu erreichen, wobei letztlich Byzanz mehr bieten konnte³⁵. Das Großmährische Reich holte sich Glaubensboten von dort, fand aber zugleich eine kirchenorganisatorische Zusammenfassung in der von Rom (wieder-)errichteten Provinz „Pannonien“, gegen heftigen Widerstand aus dem Ostfrankenreich, das weltlich wie geistlich die Oberherrschaft über Mähren beanspruchte³⁶. Die Ungarn-Invasion anfangs des 10. Jahrhunderts zerstörte das Mährerreich und seine Kirche. Kroatien erreichte 925/28 eine selbständige Kirchenorganisation durch Rom unter dem Erzbischof von Split, in Anknüpfung an die untergegangene Metropole Salona³⁷. Um die Jahrtausendwende entstanden mit der Neugestaltung der Beziehungen zu den sich konsolidierenden und christianisierenden Herrschaftsbildungen Polen und Ungarn durch Kaiser Otto III. und Papst Silvester II. die „ethnisch umschriebenen“ Erzbistümer³⁸ Gnesen/Polen³⁹ und Gran (Esztergom)/Ungarn⁴⁰ im Zusammenhang mit Status-Erhöhungen der Herrscher dieser Länder.

Der erste, gescheiterte Versuch der Gründung eines böhmischen Erzbistums⁴¹ ist aus dem 11. Jahrhundert überliefert⁴². Ottokar I., im deutschen

³³ S. Brigitte Wavra, Salzburg und Hamburg: Erzbistumsgründung und Missionspolitik in karolingischer Zeit, Bln 1991.

³⁴ Dietrich Claude, Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert I, Köln-Wien 1972.

³⁵ A[lexis] P[eter] Vlasto, The Entry of the Slavs into Christendom, Camb. 1970, 155 ff.

³⁶ Lit. bei Christian Hannick, Konstantin und Method, in: LMA 5, 1382–1385.

³⁷ Papsturkk. 896–1046, bearb. von Harald Zimmermann I (= DÖAW.PH 174), Wien 1984, 89 ff.; Reinhard Elze, Königtum und Kirche in Kroatien im X. und XI. Jahrhundert, in: Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secoli X–XI, Padova 1982, 81–97.

³⁸ Helmut Beumann, Die Bedeutung des Kaisertums für die Entstehung der deutschen Nation im Spiegel der Bezeichnungen von Reich und Herrscher, in: Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter (= Nationes 1), Sigmaringen 1978, 317–365, 360.

³⁹ Johannes Fried, Otto III. und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliiars, der „Akt von Gnesen“ und das frühe polnische und ungarische Königtum. Eine Bildanalyse und ihre historischen Folgen, Wiesb.-Stuttg. 1989; Gerd Althoff, Otto III., Darmstadt 1996, 126 ff.

⁴⁰ György Györfly, Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer quellenkritischer Ergebnisse, in: AHP 7 (1969) 77–113; s. auch Fried; Althoff, 183 f. (wie vorige Anm.).

⁴¹ Zur böhmischen Kirchengeschichte: Augustinus Kurt Huber, Die Metropole Mainz und die böhmischen Länder, in: AKGB 3 (1973) 24–57; Jaroslav Eršil, L'Église de

Thronstreit eben mit der nun erblichen Königswürde bedacht, wollte die günstige Situation nutzen, um von Innozenz III. dieses Ziel zu erreichen mit den kanonischen Argumenten, Böhmen sei „spaciosa et populosa“, von der Metropole Mainz „tam locorum distantia quam linguarum diversitate divisa“ und dem weltlichen, daß Böhmen, „cum per Romanum imperium obtinere meruerit regiam dignitatem, per Romanam ecclesiam mereatur dignitatem metropolitancam obtinere“⁴³. Innozenz III. zögerte, er mußte auch auf die im Thronstreit gespaltene Mainzer Kirche Rücksicht nehmen; der Übertritt Ottokars zur staufischen Partei war das Ende des Projekts. Der Prager Bischof Andreas (1215–1224) nahm es auf, weil so die kirchliche Freiheit in Böhmen gestärkt werden könne⁴⁴, was zutraf, weil im Streit um die „Freiheit der Kirche“ der Metropolit, ehemaliger Kanzler des Königs, diesen unterstützte⁴⁵. Ohne die Mitwirkung des Königs war aber das Erzbistumsprojekt ohne Chance⁴⁶. Ottokar II. bat 1267 Clemens IV. vor einem geplanten Litauen-Kreuzzug um Errichtung von Bistümern dort und um die Erhebung des mährischen Bistums Olmütz zur Metropole über sie, da in seinen Ländern kein Erzbischofssitz bestehe, ehemals aber in Mähren einer bestanden habe⁴⁷, also: ein so großes Reich sollte ein Erzbistum haben; das ehemalige sollte wiederhergestellt werden. Der Papst lehnte die Bitte ab als nicht erfüllbar ohne Präjudiz für die Mainzer Kirche, stellte aber die Begründung einer Metropole im dann böhmischen Litauen in Aussicht. Das scheiterte mit dem Kreuzzug. Johann von Böhmen und Karl IV. konnten dann 1344

la Bohême et la cour pontificale jusqu'au milieu du XIV^e siècle. A l'occasion du millénaire de l'évêché de Prague, in: CV 16 (1973) 163–183; Hartmut Hoffmann, Böhmen und das deutsche Reich im hohen Mittelalter, in: JBGMOD 18 (1969) 1–62, 52–58.

⁴² Annalista Saxo (Mitte 12. Jh.), a. 1042 (MGH.SS 6,685): Der Mainzer Erzbischof wollte den Prager Bischof „sinodali iure [...] inquietare, eo quod destructor esset ecclesiarum Polonie et reliquias sancti Adalberti et aliorum sanctorum ibi quiescentium raptu transtulisset in Boemiam, pallium autem apud apostolum contra ius et fas sibi usurpare vellet“. S. Steindorff, Jbb. Heinr. III. I, Lpz. 1874, 62 ff. 108 f. Der Reliquienraub war sicher ein Mittel im Kampf für die Metropole Prag.

⁴³ Innozenz III. an Ottokar I. 1204-IV-21, Reg. Inn. III. (wie Anm. 10) 7, 91. Der Satz zeigt: Für Innozenz III. gehörten Königtum und Kirchenprovinz zusammen, vgl. seine Entscheidung der Döl-Frage (s.u.): „Britannis volentibus sibi novum archiepiscopum, sicut novum regem creaverant, suscitare“, ebd. 2, 162.

⁴⁴ Honorius III. an den Kard.-Legaten Gregorius de Crescentio 1221-VI-19: soll die Sache prüfen, Cod. dipl. et epist. regni Bohemiae II, Prag 1912, 199 nr. 214.

⁴⁵ Er hob die vom Prager Bischof verhängten Zensuren auf, aber der Papst setzt sie wieder in Kraft: hier zeigt sich, wie leicht der Erzbischof zu umgehen war. S. König Ottokar an Honorius III. 1217-IV., CDB 2, 128 ff. nr. 139; Honorius III. an Erzbischof von Mainz 1217-VII-20 und die folgenden Briefe ebd. 136 ff. nr. 145 ff.; Lit.: Peter Hilsch, Der Kampf um die Libertas ecclesiae im Bistum Prag, in: Ferdinand Seibt (Hrg.), Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973 – 1973, Düsseldorf 1974, 295–306.

⁴⁶ Vgl. den Fall Compostela (s.u.), Historia Compostellana I. II, cc. 10 12, CCM 70, 238 242 f.

⁴⁷ Clemens IV. an Ottokar II. 1268-I-20, Cod. dipl. Boh. (wie Anm. 44) V 2, 98 f. nr. 539; Jörg K. Hoensch, Přemysl Otakar II.: der goldene König, Graz 1989, 66 147, schreibt Ottokar irrig die Absicht zu, „für sein gesamtes Reich eine eigene Kirchenprovinz einzurichten“, also auch auf Kosten Salzburgs.

die Frage lösen, aufgrund einer besonders günstigen Konstellation⁴⁸. Versuche Karls, Prag mehr Bistümer zu unterstellen, um ihr „decus“ zu mehren⁴⁹, mißlangen.

In einem langen Prozeß, nicht ohne Rückschläge, betrieben Könige und Präläten der drei Königreiche Skandinaviens⁵⁰ seit dem 11. Jahrhundert die Lösung ihrer Kirchen von der Metropole Hamburg-Bremen, bis schließlich 1164 jedes eine eigene Kirchenprovinz bildete. Wie die dänische Königsmacht nach Estland übergriff, so auch die dänische Kirche: das dort gegründete Bistum Reval war Suffragan von Lund und blieb es auch nach der Erhebung des Bistums Riga⁵¹ zur Metropole für Livland und Preußen (1246). Als bald darauf nach der Bekehrung des Litauerfürsten Mindowe (Mindaugas) Innozenz IV. das Königreich Litauen errichtete, gliederte er es nicht der Metropolitanorganisation des Ostseeraums ein, sondern eximierte dessen Bischof „pro...regis honore“⁵². – Die Errichtung einer ephemeren Kirchenorganisation bei Mongolen, Chinesen und Tataren durch Rom kann hier beiseite bleiben.

Die Kirchenorganisation der keltischen Gebiete auf den britischen Inseln war monastisch geprägt, ihre Kloster-Bischöfe standen nicht territorial definierten Bistümern vor. Mit dem anglo-normannischen Einfluß wuchs der der beiden englischen Erzbistümer. In Irland⁵³ wurde im 12. Jahrhundert

⁴⁸ Clemens VI. war Karls alter Mentor und väterlicher Freund; der Mainzer Erzbischof Heinrich von Virneburg war dem Papst verhaßt und mit der Exkommunikation bedroht als Anhänger Ludwigs des Bayern; für seinen Kampf gegen diesen brauchte der Papst die Luxemburger. Lit. zur Kirchenpolitik Karls IV.: Zdeňka Hledíková, Kirche und Königtum zur Zeit der Luxemburger, in: Boh. Sac. (wie Anm. 45) 307–315; Gerhard Losher, Königtum und Kirche zur Zeit Karls IV. Ein Beitrag zur Kirchenpolitik im Spätmittelalter, München 1985.

⁴⁹ S. Brief Clemens' VI. v. 1352-III-2 betr. Errichtung dreier neuer Bistümer: Karl IV. wünsche dies, damit die Prager Metropole, „que in regno suo Boemie consistit, et que duos dumtaxat suffraganeos habet ad presens, maiore suffraganeorum numero decoretur“, MVB 1, 746 nr. 1444. Karls Versuche, seinen Metropoliten zum kirchlichen Haupt seines Länderkomplexes zu machen, gelang nur ansatzweise durch dessen Erhebung zum Legatus natus auch für Regensburg, Bamberg und Meißen, Losher, Königtum (wie vorige Anm.) 64 ff.

⁵⁰ S. Wolfgang Seegrün, Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation (1164), Neumünster 1967.

⁵¹ Kurt Forstreuter, Die Gründung des Erzbistums Preußen 1245/1246, in: JAUk 10 (1960) 9–31; Manfred Hellmann, Livland und das Reich. Das Problem ihrer gegenseitigen Beziehungen (= SBAW.PH 1989, VI), München 1989; zur Vorgeschichte Ernst Pitz, Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter, Tübingen 1971.

⁵² Innozenz IV. an den Erzbischof von Magdeburg und den König 1254-IX-3, Augustin Theiner (Hrg.), Vet. mon. Poloniae [...] hist. illustr. I, Rom 1860, 58 f. nr. 120 f.; ähnlich versprach Clemens V. Jakob II. von Aragon gemäß dessen Wunsch, daß er das demnächst zu errichtende Bistum Almeria eximieren werde „ob [...] regis honorem“, 1309-IX-11, RCPQ nr. 4555. Zu Litauen: Manfred Hellmann, Die Päpste und Litauen, in: La cristianizzazione della Lituania (= Pontif. Com. di Sc.Stor., Atti II) Vat. 1989, 27–61.

⁵³ 1111 sei zuerst vorgesehen gewesen, nach dem Muster Gregors d. Gr. 2 Provinzen zu 12 Bistümern zu errichten – so der irische Auszug aus den verlorengegangenen Annalen des Klosters Clonagh bei Geoffrey Keating [1570–1645]: The History of Ireland, hg. u. übers. von Patrick S. Dinneen II, London 1908, 299. Lit.: John MacErlean, Synod

im Rahmen der Reform, also auch Romanisierung der Kirche eine eigene, an den Grenzen der Klein-Königreiche ausgerichtete Provinzialorganisation errichtet (1111/1152). In Wales⁵⁴ waren solche Bestrebungen Mitte und Ende des 12. Jahrhunderts ohne Ergebnis: Wales blieb kirchlich von Canterbury wie weltlich von England abhängig. In Schottland beanspruchten die Erzbischöfe von York Metropolitanrechte, unterstützt von den englischen Königen⁵⁵, im Lande bemühte man sich um eine eigene Metropole. Coelestin III. fand den ingeniosen Kompromiß einer Exemtion der „*Scotica-na ecclesia*“⁵⁶.

Besondere Probleme ergaben sich bei Wiedererrichtung einer durch heidnische Okkupation zerstörten Provinzialorganisation, v.a. bei der *Reconquista* Spaniens. Der rechtlich gebotenen und von den Päpsten prinzipiell gewollten Wiederherstellung der alten Organisation stand oft entgegen, daß jetzt weltliche Grenzen diese Gebiete durchschnitten. Es wurde dort außerdem 1120 ein neues Erzbistum errichtet (über die Zwischenstufe der Exemtion): Santiago de Compostela⁵⁷ – mit der Begründung, diese Kirche sei als Gründung und Grablege des *Jacobus maior* eine „apostolische“ –, dem eine der alten Kirchenprovinzen, deren ursprüngliche Metropole noch nicht wiederhergestellt war, in den alten Grenzen zugeteilt wurde. Daraus ergab sich ein langwieriger Konflikt mit dem Erzbistum Braga, der Metropole des neuentstehenden Königreichs Portugal⁵⁸: die meisten Suffragane der bei-

of Ráith Breasail. Boundaries of the dioceses of Ireland [A.D. 1110 or 1118], in: AHib 3 (1914) 1–33; John Watt, *The Church in Medieval Ireland*, Dublin 1972, 10 ff.

⁵⁴ S. Michael Richter, *Giraldus Cambrensis: The Growth of the Welsh Nation*, Aberystwyth 1976. Aus englischer Sicht Roger von Howeden: „*rex Henricus [I.] Walliam regno suo subjugavit, et ideo [...] Menevensem ecclesiam, et alias Walliae ecclesias, suffraganeas Menevensis ecclesiae, ecclesiae regni sui, scilicet Cantuariae, subjicere cupiens, Bernardum clericum de camera sua [...] apud Cantuariam per regiam violentiam consecrari fecit*“, *Chron.*, pars post., RBMAS LI 4, 104.

⁵⁵ S. den Vertrag von Falaise (1174), *Anglo-Scottish Relations, Some selected Documents*, ed. and transl. by E[dward] L[yonel] G[regory] Stones, London 1965, 1–5, bes. 1 f. Lit.: Archibald A.M. Duncan, *Scotland, the Making of the Kingdom*, Edinburgh 1975, 256 ff.; Leslie J. Macfarlane, *The Elevation of the Diocese of Glasgow into an Archbishopric in 1492*, in: *InR* 43 (1992) 99–118.

⁵⁶ Coelestin III. an König Wilhelm von Schottland 1192-III-13, Robert Somerville, *Scotia Pontificia. Papal Letters to Scotland before the Pontificate of Innocent III*, Oxford 1982, 142–144 nr. 156; hier auch andere Verfügungen „landeskirchlicher“ Tendenz. Der Papst war mit derartigen Problemen vertraut durch seine Legationen nach Spanien.

⁵⁷ Demetrio Mansilla, *Disputas diocesanas entre Toledo, Braga y Compostela en los s. XII al XV*, in: *AnAn* 3 (1955) 89–143; Engels, *Papsttum* (wie Anm. 29); Peter Linehan, *Religion, Nationalism and National Identity in Medieval Spain*, in: *Religion and National Identity. Papers Read at the 19th Summer Meeting and the 20th Winter Meeting of the Eccl. Hist. Society*. Oxf. 1982, 161–199; Ludwig Vones, *Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter (711–1480): Reiche – Kronen – Regionen*, Sigmaringen 1993, 85–87 306 f.

⁵⁸ Feige, *Anfänge* (wie Anm. 17); die Angleichung der kirchlichen an die weltlichen Grenzen erfolgte erst im Großen Schisma, als Portugal und Kastilien (zeitweilig) verschiedenen Obödienzen anhängen, Julio César Baptista, *Portugal e o Cisma do Ocidente*, in: *LusSac* 1 (1965) 65–203. – Ein anderer langwieriger Konflikt dieser Art war der zwischen Toledo und Tarragona um die Zugehörigkeit des Bistums Valencia, das ursprüng-

den Metropolen lagen im Königreich des jeweils anderen. – Auch bei der Gestaltung der lateinischen Provinzialorganisation an der östlichen Adriaküste spielte der Gesichtspunkt einer Wiederherstellung der untergegangenen alten Organisation eine Rolle. Für das Königreich Serbien (Dioklia) gründete (Gegen-)Papst Clemens III. auf Bitten des Königs die „provincia Diocensis“ mit dem Sitz Bar (Antivari)⁵⁹. In der Folge gab es lange Streit zwischen Bar und Dubrovnik (Ragusa) um erzbischöflichen Status und Suffragane.

In diesem Zusammenhang nur ein kurzer Hinweis über die in den Kreuzzügen an die römischen Kirche angegliederten Gebiete⁶⁰; hier wurde eine lateinische Hierarchie für die „fränkischen“ Gläubigen teils nach den neuen politischen Gegebenheiten, teils in Anknüpfung an die altkirchliche Tradition aufgebaut.

Unter besonderen Bedingungen erfolgten Erzbistums-Gründungen in Süd- und Mittelitalien, wo die Päpste nicht auf Metropolitanrechte Rücksicht zu nehmen brauchten. Nachdem Pandulf I. von Capua und Benevent in einer besonderen Situation von Johannes XIII. die Erhebung der Bistümer Capua und Benevent⁶¹ zu Erzbistümern erwirkt hatte (966/969) – nach der Tradition Gründung eines Jüngers Christi die eine Kirche, Grablege eines Apostels die andere – entstand im 10. und 11. Jahrhundert mehr als ein Dutzend Erzbistümer in Süditalien. Zum Teil waren sie Landes-Metropolen der langobardischen bzw. normannischen Fürstentümer. Hierhin gehört, daß im Schisma von 1130 (Gegen-)Papst Anaklet II. Roger II. mit der Erhebung zum König die Zuweisung von Suffraganen an das Erzbistum Palermo gewährte⁶² und später die Erhebung des Bistums Messina zum Erzbistum⁶³;

lich der Metropole Toledo (in Kastilien) unterstanden hatte, nun aber von Aragon zurückerobert wurde, s. José Sanchis y Sivera, *La diócesis valentina, nuevos estudios históricos* II, Valencia 1921, 191–412; Robert Ignatius Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia. Reconstruction of a Thirteenth-Century Frontier* I, Camb., Mass. 1967, 253 ff.

⁵⁹ Urk. v. 1089-I-8, Paul Kehr, *Papsturkunden in Rom*, I. Bericht, in: *NGWG.PH* 1900, 148 f. nr. 7; Jürgen Ziese, *Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084–1100)*, Stuttg. 1982, 155 ff. Die bis in die Gegenwart fortwirkende Geschichte Serbiens im MA zwischen Ost und West kann hier nicht verfolgt werden.

⁶⁰ Giorgio Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente* I, Verona ²1981; Jean Richard in: *A History of the Crusades*, hg. v. Kenneth M. Setton V, *Wisconsin* 1985, 233 ff., 241. Ein Konflikt zwischen alten Rechten und neuen politischen Verhältnissen ergab sich um die Unterstellung der Kirchenprovinz Tyros, s. John Gordon Rowe, *The Papacy and the Ecclesiastical Province of Tyre (1110–1187)*, in: *BJRL* 43 (1960–61) 160–189; die Argumente pro und contra bei Rudolf Hiestand, *Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande (= AAWG.PH 136)*, Gött. 1985, 54 u.ö.

⁶¹ Capua: *RPR.IP* 8, 233 nr. *34; Benevent: *RPR.IP* 9, 54 f. nr. 15; allg. Lit.: Hans-Walter Klewitz, *Zur Geschichte der Bistumsorganisation Campaniens und Apuliens im 10. und 11. Jahrhundert*, in: *QFIAB* 24 (1932/33) 1–61; Vera v.Falkenhausen, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesb. 1967; Cosimo Damiano Fonseca, *L'organizzazione ecclesiastica dell' Italia Normanna tra l'XI e XII secolo: I nuovi assetti istituzionali*, in: ders., *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1987, 77–103.

⁶² *RPR.IP* 8, 37 f. nr. 137 u. *RPR.IP* 10, 230 f. nr. 25; Reinhard Elze, *Zum Königtum Rogers II.*, in: *Festschr. f. Percy Ernst Schramm I*, Wiesb. 1964, 102–116, bes. 106.

ebenfalls auf königliche Bitte wurde 1183 Monreale⁶⁴ Erzbistum. Ein anderer Teil der Erzbistumserhebungen in Süditalien war Anerkennung von Erzbistumsrechten aus byzantinischer Zeit im Zuge der Latinisierung der griechischen Kirche Süditaliens.

Sardinien⁶⁵ hatte ursprünglich nur einen Erzbischof, den von Cagliari; im 11. Jahrhundert, als die Insel in 4 Judikate zerfiel, wurde sein Sprengel auf das gleichnamige Judikat beschränkt, zwei andere erhielten eigene Metropolen, die beiden Bistümer des bevölkerungsarmen Judikats Gallura wurden eximiert.

Den Bischof von Pisa, seinen Helfer im wibertinischen Schisma, machte Urban II. 1092 zum Erzbischof und Metropolitans Korsikas, das er auch weltlich den Pisanern – Stadtherr war der (Erz-) Bischof – unterstellt hatte⁶⁶. Die Genuesen, Konkurrenten Pisas zumal um die Herrschaft über Korsika, erreichten unter Einsatz großer Geldmittel die Widerrufung⁶⁷. Wiederum im Schisma beendete Innozenz II., auf beide Seemächte angewiesen, den Streit, indem er auch den Bischof von Genua zum Erzbischof erhob und ihm die Hälfte der Bischöfe Korsikas unterstellte – dafür mußte er ein Bistum neu gründen – und die weltliche Herrschaft über die entsprechende Hälfte der Insel verlieh, außerdem 2 Suffragane im festländischen Interessengebiet der Stadt zuteilte⁶⁸; eines davon und Genua waren zuvor Suffragane der Mailänder Kirche, deren Rechte wegen Unterstützung der Observanz Anaklets II. übergegangen wurden. Den Pisanern entzog Clemens IV. 1268 strafweise die Erzbischofswürde, die ihnen Gregor X. zurückgab⁶⁹.

Unser Überblick wäre unvollständig ohne die erfolglosen Projekte, wobei zu beachten ist, daß es auch in der Geschichte der erfolgreichen Rückschlä-

⁶³ RPR.IP 10, 339 nr. 23.

⁶⁴ Ebd. 276 f. nr. 8; diese Gründung war kanonisch schwer zu rechtfertigen wegen der unmittelbaren Nachbarschaft der Metropole Palermo, so Lucius III. selbst an König Wilhelm II. 1183-II5, MPL 201, 1180A; immerhin würden hier keine Metropolitanrechte gemindert, weil Monreale exemt war.

⁶⁵ RPR.IP 10, 368 ff.

⁶⁶ RPR.IP 3, 316 ff.; Nel IX centenario della metropoli ecclesiastica di Pisa. Atti del convegno di studi (7–8 maggio 1992), Pisa 1995; Michael Matzke, Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst, Kommune und erstem Kreuzzug, Sigmaringen 1998 (nicht mehr berücksichtigt). Die große politische Bedeutung auch der Legations- und Primatsrechte des Pisaner Erzbischofs in Sardinien zeigt der Bericht über eine Visitation von Federico Visconti (1254–77): Dora Lucciardi, F.V. arcivescovo di Pisa, I – In: BSPis 1 (1932) 12–35, 30 ff.

⁶⁷ RPR.IP 3, 322 f. nrr. 15 18; Lit.: Valeria Polonio, Dalla diocesi all' archidiocesi di Genova, in: Momenti di storia e arte religiosa in Liguria, Genua 1963, 5–52.

⁶⁸ RPR.IP 6 II, 266 f. nr. 6 f. Über Zugeständnisse Innozenz' II. in kirchenorganisatorischen Fragen als Mittel zur Sicherung seiner Obödienz s. auch Helmut Beumann, Das päpstliche Schisma von 1130. Lothar III. und die Metropolitanrechte von Magdeburg und Hamburg-Bremen in Polen und Dänemark, in: ders.: Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze, Köln-Wien 1972, 479–500.

⁶⁹ S. Bulle Clemens' IV. v. 1268-V-17, MGH.ER 3, 716 f. nr. 685 (den Entzug des erzbischöflichen Titels beachtet der Erzbischof von Pisa nicht, Flaminio Dal Borgo, Dissertazioni sopra l'istoria Pisana I 2, Pisa 1768, 180); eine solche Drohung auch schon bei Urban IV. 1263: AECN a. 1263 76, Gregor X. von 1273-VI-20: ItSac III, 442 f.

ge gab. Bischof Pilgrim von Passau (971 – 991) versuchte, durch gefälschte Papsturkunden seiner Kirche die Rechte einer angeblichen alten Metropole Lorch/Lauriacum auf Mähren und Ungarn zu sichern⁷⁰. Diese Fälschungen überzeugten nicht, und es fehlte ihnen auch die politische Basis; mit Gründung des ungarischen Erzbistums waren sie erledigt. – Dem Bischof von Würzburg sicherte Heinrich II. Erhöhung zum Erzbistum als Kompensation für die Gründung des Bistums Bamberg (vor 1007) zu, was nicht realisiert wurde⁷¹. – Der mächtige Bischof von Winchester (Halbbruder König Stephans) Heinrich von Blois wollte Mitte des 12. Jahrhunderts seinem Bistum erzbischöflichen Rang verschaffen, erhielt aber nur das Pallium für seine Person⁷²; dasselbe Ziel verfolgten für ihr Bistum London zu dieser Zeit 2 Bischöfe⁷³; hier war das Argument, daß Gregor d. Gr. London statt Canterbury als Metropole vorgesehen hatte, wogegen das Argument der Verjährung vorgebracht werden konnte. – Der Bischof Pelagius von Oviedo (1101–29, 1142–43) versuchte, durch die (Ver-)Fälschung von Urkunden in dieser Phase der Neuformierung der Provinzialorganisation im Nordwesten der Halbinsel seiner Kirche erzbischöflichen Rang zu verschaffen⁷⁴. – Das erfolgreichste der erfolglosen Projekte war das des Erzbistums der Bretagne in Dol⁷⁵. Der eine königsähnliche Stellung beanspruchende Fürst Nominoe († 851) setzte Mitte des 9. Jahrhunderts die vom fränkischen König eingesetzten Bischöfe seines Landes ab und ihm ergebene ein, was auf den Widerstand der Metropole Tours, überhaupt des westfränkischen Episkopats und des Papstes stieß. Nominoes Nachfolger, der von Karl dem Kahlen als König anerkannte Salomon († 874), versuchte, die Selbständigkeit der bretonischen Kirche zu vollenden durch Erhebung des Bistums Dol zum Erzbistum, was aber Nikolaus I. ablehnte in einem in die *Canones* eingegangenen Brief⁷⁶: der Metropolit der Bretagne sei seit alters der Erzbischof von Tours, außerdem: „Neque [...] ecclesias Domini per discordias regum diuisionis aliqua pati dampna necesse est“; die Bretonen ihrerseits erfanden uralte Metropolitanrechte der Kirche von Dol. Diese konnte sich als De-facto-Metropole wenigstens eines Teils der bretonischen Bistümer behaupten, bis Inno-

⁷⁰ Waldemar Lehr, *Pilgrim, Bischof von Passau, und die Lorcher Fälschungen*, phil. Diss. Bln 1909 (mit den Texten); *Die Regesten der Bischöfe von Passau*, bearb. v. Egon Boshof I, München 1992, 61 ff. nr. 218 f.

⁷¹ Alfred Wendehorst, *Das Bistum Würzburg I (= GermSac NF II)*, Bln 1962, 79.

⁷² S. Lena Voss, *Heinrich von Blois, Bischof von Winchester (1129–71)*, Bln 1932, 46 53 f. 66; Adrian Morey – C[hristopher] N[ugent] L[awrence] Brooke, *Gilbert Foliot and his Letters*, Camb. 1965, 158 f. (Quellen).

⁷³ Morey – Brooke (wie vorige Anm.) 151 ff.

⁷⁴ Demetrio Mansilla, *La supuesta metrópoli di Oviedo*, in: *HispSac* 8 (1955) 259–274.

⁷⁵ B[arthélémy]-A[ntoine] Pocquet du Haut-Jussé, *Les papes et les ducs de Bretagne*, I, II, Paris 1928; Julia M.H. Smith, *The ‚Archbishopric‘ of Dol and the Ecclesiastical Politics of Ninth-Century Brittany*, in: *Religion* (wie Anm. 57) 59–70. Die Bretagne ist eine der mittelalterlichen Herrschaftsbildungen, die den möglichen Aufstieg zu königlichem Rang und politischer Selbständigkeit verfehlt haben.

⁷⁶ Dat. a. 862, *MGH.Ep* 6, 619–622 nr. 107; Auszug bei Gratian: C.3 q.6 c.10.

zenz III. die Frage (mit einer besitzrechtlichen Argumentation) zugunsten von Tours löste, dessen Ansprüche der französische König unterstützte⁷⁷.

3. „Honor regni“: Königtum und Kirchenorganisation

Wir haben gesehen, daß oft genug weltliche Instanzen sich um ein „eigenes“ Erzbistum bemüht haben. Dafür gab es außer dem des frommem Eifers auch andere Motive. Man wird zunächst daran denken, daß weltlichen Machthabern die Ausübung von Jurisdiktionsrechten im Lande durch einen Metropolitanen von außerhalb aus politischen Gründen unerwünscht war, zumal bei der Bestellung der Bischöfe angesichts deren bedeutender geistlicher und z.T. weltlicher Stellung. Freilich ist schon seit der späten Karolingerzeit die Position der Metropolitanen fortlaufend geschwächt worden⁷⁸ (der Kampf um das eigene Erzbistum wäre sicher heftiger geführt worden, wenn die Metropolitanen eine echte Mittelinstanz gewesen wären). Diese Entwicklung gilt besonders für die Funktion der Metropolitanen bei der Bischofserhebung. Auch die Päpste konnten die Wahl der Bischöfe bestätigen und diese weihen, und sie zogen seit dem 13. Jahrhundert die Bestellung der Bischöfe mehr und mehr an sich⁷⁹. Eine andere, freilich unkanonische Möglichkeit der Umgehung des zuständigen auswärtigen Metropolitanen war die, sich von Metropolitanen anderer Länder bestätigen und weihen zu lassen⁸⁰.

Die Vorstellung ist aber zu einfach, das Interesse weltlicher Machthaber an einem eigenen Metropolitanen sei nur „politisch“ motiviert gewesen im Sinne eines Interesses an Machtbehauptung und -gewinn, es muß vielmehr im Horizont der Zeit verstanden werden. Dabei ist besonders an das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt zu denken. Trotz der prinzipiellen Geschiedenheit der Gewalten und trotz der großen Erfolge der Päpste bei Realisierung ihrer Ansprüche seit dem 11. Jahrhundert ist vieles von der alten Zweieinigkeit der Gewalten auch nach der großen „Diastase“ erhalten geblieben⁸¹. So können die Herrschaftsverbände auch als „kirchliche Sondereinheiten“⁸² aufgefaßt werden.

⁷⁷ Innozenz III. an den Erzbischof von Tours, 1199–VI-1, Reg. Inn. III. (wie Anm. 10) 2, 150 ff.; Prozeßmaterialien aus dem Archiv der Kirche von Tours (unzureichend ed., Or. verloren) bei Martène – Durand, Thes. nov. anecdot. III, Paris 1717, 849 ff.; Protest König Philipps II. August: Losreißung der Bretagne von Tours (einem königlichen Bistum!) hieße „integritatem regni nostri [...] ledere, minuere, detruncare“, s. Jules Deslve (Hrg.), Lettres d' Étienne de Tournai, Valenciennes 1893, 145 nr. CXXIII.

⁷⁸ S. etwa Kempf, Eingliederung (wie Anm. 4).

⁷⁹ S. etwa Robert L. Benson, *The Bishop-Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton 1968, 379 ff.

⁸⁰ So in Dänemark und Norwegen, Seegrün, Papsttum (wie Anm. 50) 58–72.

⁸¹ S. dazu Gerd Tellenbach, *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert* (= KIG F1) Göttingen 1988, 268 ff. mit Hinweis auf die Quellen: die dort „vielbehandelte päpstliche und kanonistische Ideologie“ verstelle den Blick auf die Wirklichkeit.

⁸² Ebd. 43 ff.

In der Literatur wird – zuweilen recht unreflektiert – im Zusammenhang mit Erzbistumsgründungen der Begriff „Landeskirche“ benutzt. Er wurde bekanntlich auf das Kirchenwesen der Reformation geprägt und bedeutet dort: Identität des kirchlichen Jurisdiktionsgebiets mit dem weltlichen, Ausschluß einer übergeordneten kirchlichen Jurisdiktion, Kirchenregiment der weltlichen Obrigkeit (bis 1918). In diesem strikten Sinne gab es natürlich keine Landeskirchen innerhalb der abendländischen Kirche des Hochmittelalters nach Überwindung des von Rom unabhängigen Landeskirchentums des Frühmittelalters; Annäherungen ergaben sich im Spätmittelalter mit der im Zuge von Verdichtungen erfolgten Intensivierung der Kirchenherrschaft weltlicher Gewalten – z.T. unter Kollusion von Obrigkeit und Papsttum – in einem „vorreformatorischen Landeskirchentum“⁸³. Aber in minder strenger Verwendung des Begriffs kann auch die hochmittelalterliche Kirche, bei aller Bedeutung gesamtkirchlicher Strukturen und der Direktions- bzw. Legitimationsbefugnisse der Päpste, sinnvoll als ein Ensemble von allerdings „romverbundenen Landeskirchen“⁸⁴ aufgefaßt werden. Formeln wie „ecclesia regni sui“⁸⁵, „ecclesia Anglicana“ u. ä.⁸⁶ bezeugen ein Bewußtsein davon, daß „die Kirche“ in einem Lande, unerachtet ihrer Zugehörigkeit zur Gesamt-Kirche und ihrer Unterordnung unter die Jurisdiktion des Papstes und eventuell anderer kirchlicher Oberer außerhalb des Landes, eine Einheit bildete gegenüber der Außenwelt (die im Inneren natürlich recht heterogen war). *Land* und *Kirche* gehörten zusammen⁸⁷. Elemente solcher Einheit waren: Gebet für den König, Königsweihe, Bischöfe als Königswähler, Reichsversammlungen weltlicher und geistlicher Großer, Interdizierung des Landes unabhängig von kirchlichen Jurisdiktionsgrenzen, Ausschließung päpstlicher Jurisdiktion durch Aussperrung päpstlicher Legaten und Verbot von Appellationen oder Zahlungen an den Papst, eine unterschiedlich intensive Kirchenhoheit des Königs oder anderer weltlicher Instanzen. Diese „Landeskirchen“ des Hochmittelalters waren sicherlich von ganz unterschiedlicher Struktur nach Zeit und Raum⁸⁸, wie ihre ver-

⁸³ S. etwa für Deutschland kurz Michael Borgolte: Die mittelalterliche Kirche. München 1992 (= Enzykl. dt. Gesch. 17), 28–30, 86 f. 136 (Lit.); für Italien mehrere Beitr.e in: Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo. Atti del VII convegno di storia della chiesa in Italia ([...] 1987). Rom 1990, Bd. 2 (= Italia Sacra. 44).

⁸⁴ S. Theodor Schieffer in HEG 1, 36; zur Sache s. Beiträge dess. in diesem Bd.; gute Handbuch-Beiträge auch in Histoire du Christianisme, hg. v. Jean-Marie Mayeur u.a. (dt.: Die Gesch. des Christentums). Bd.e 4–6. Paris 1990–93 (Freibg. i. Br. u.a. 1991–94). – Über die Begriffe „Landeskirche“ u. ä. Th. Schieffer und F. L. Ganshoff in SSAM VII 1, 312.

⁸⁵ S. das Zitat in Anm. 54.

⁸⁶ Beispiele bei Joseph Cullen jr. Ayer, On the Medieval National Church, in: PASCH 4 (1914) 41–75, 51 f.

⁸⁷ Hierzu etwa am Beispiel der iberischen Reiche Feige, Anfänge (wie Anm. 17) 320 ff.

⁸⁸ So war etwa von Bedeutung, ob die weltliche Zentralgewalt die Kirchenorganisation aufgebaut hatte wie in „Neueuropa“ (O. Halecki) oder schon vorgefunden hatte, ob die Bischöfe Lehnsträger waren und Anteil an der Herrschaftsausübung hatten (etwa Deutsches Reich, England, Norwegen) oder einer starken Kirchenhoheit der weltlichen Gewalt unterstanden, wie etwa in Sizilien u. ä.m.

gleichende Analyse in einer Geschichte der abendländischen Kirche von der Peripherie her betrachtet (eine lohnende Aufgabe!) zeigen würde.

In einer solchen Welt war die Vorstellung naheliegend, daß es für ein Königreich eine eigene hierarchische Spitze über den Bischöfen⁸⁹ geben sollte. Als ein Beleg dafür können die verbreiteten Schemata mit Parallelen weltlicher und geistlicher Ämter-Hierarchien gelten (s.o.). Überliefert sind uns solche Vorstellungen fast nur von Klerikern; unter Laien waren sicher auch weniger subtile Anschauungen „landes-“ bzw. „staatskirchlicher“ Art verbreitet. Ein drastischer Ausdruck dafür ist ein von dem norwegischen König Harald dem Harten überlieferter Ausspruch gegenüber Sendboten des Bremer Erzbischofs, „se nescire, quis sit archiepiscopus aut potens in Norvegia, nisi solus Haroldus“⁹⁰. Die Unterstellung unter einen auswärtigen Metropolitan, zumal dann, wenn es überhaupt an einem Erzbischof im Reich fehlte, konnte als unwürdige Unfreiheit empfunden werden: „patrie sue consulens libertati“ strebte König Erich I. (1056–1103) nach einem dänischen Erzbistum⁹¹. Eine häufig vorkommende Formulierung ist, daß der „eigene“ Erzbischof angestrebt und gewährt wurde um des „honor“ eines Königs oder Königreichs willen⁹²: seiner „Ehre“, bzw. seines Ranges, seiner Stellung, des von Rechts wegen Zukommenden willen. Auffallend ist, daß besonders bei Fürsten, die neu zu königlichem Rang aufgestiegen sind, die Tendenz zu einer eigenen hierarchischen Spitze und Angleichung der Jurisdiktionsgrenzen feststellbar ist (Bretagne, Ungarn, Sizilien, Portugal, Böhmen) und bei Gebieten, die sich im Kampf gegen fremde weltliche und geistliche Beherrschung befinden (Wales, Schottland)⁹³. Von großer Bedeutung war die „eigene Landeskirche“ für die Integration⁹⁴ der Großkönigreiche Neu-Euro-

⁸⁹ Primat bzw. Patriarchat bleiben hier unberücksichtigt.

⁹⁰ Lt. Adam von Bremen, *Gesta Hammaburg. eccles. pontif. III*, 17, MGH.SRG [2], 160. Vgl. derartige Aussprüche von Fürsten aus dem Spätmittelalter.

⁹¹ So die Vita des hl. Herzogs Knut Laward († 1131), *lectio 1*, MGH.SS 29, 12 Z. 24 f.; s. auch Seegrün, *Papsttum* (wie Anm. 50) 112.

⁹² S. Innozenz III. an Erzbischof von Mainz 1204-IV-20 über den Wunsch der Böhmen nach einem Erzbistum, „per quam non tam honori eorum [das aber auch!] quam saluti utiliter consulatur“, *Reg. Inn. III.* (wie Anm. 10) VII, 89. Wilhelm von Lestkow, *Vita Ernsts von Pardubitz*, über das Erzbistum Prag: „Sic et [deus] commissam sibi [Ernesto] ecclesiam ad laudem propriam et Boemici regni honorem voluit magnifice sublimare“, *Fontes rer. Bohemic. I*, Prag 1871, 389. Vgl. o. die Errichtung eines exemtem Bistums um des „honor“ des litauischen Königs willen. Ein zweites Erzbistum in Aragon war für den König ein „honoris [...] augmentum“: so Johann XXII., zit. Johannes Vincke, *Die Errichtung des Erzbistums Saragossa*, in: *SFGG I. R. 2* (1939) 114–132, 129. Auch daß einem Erzbischof des Reiches ein auswärtiges Bistum unterstellt war, diente dem „honor“ des Reiches: so Königin Konstanze von Sizilien in einem Privileg von 1195 Nov. für die Bürger der weitgehend autonomen Handelsstadt Kotor/Cattaro im Bereich des Königreichs Serbien, deren Bischof Bari unterstand, *Cod. dipl. regni Sic. II 1*, Köln-Wien 1983, 23 nr. 5.

⁹³ S. dazu etwa die o.g. Arbeiten von Elze über Sizilien, Feige über Portugal, Richter über Wales.

⁹⁴ Das gilt sinngemäß auch für eine in Teilfürstentümer desintegrierte politische Einheit wie Polen; s. Jerzy Kłoczowski, *La province ecclésiastique de la Pologne et ses évêques*, in: ders., *La Pologne dans l'Église médiévale* (= *CStS 417*), London 1993, Nr. II.

pas, genauer: für die Ausbildung und Bewahrung eines für die Entstehung nationaler Identitäten bedeutsamen Sonderbewußtseins der zugleich die obersten geistlichen Ämter bekleidenden Führungsschichten dieser Länder⁹⁵. Diese Bedeutung abschätzen bedeutet auch, sie nicht überschätzen⁹⁶. Zu fragen wäre in unserem Zusammenhang, wie wichtig es war, ob die „Landeskirche“ einen Metropolitansitz hatte (zusätzlich eventuell einen Primas oder *legatus natus*) bzw. mehrere und ob die Grenzen des Landes mit denen der Kirchenprovinz(en) übereinstimmten⁹⁷.

Zum Schluß kommen wir noch einmal auf den Ausspruch Bischof Nankers zurück. Nach dem Gesagten liegt eine positive Antwort auf die Frage nach der Plausibilität seiner Argumentation nahe. Das böhmische Beispiel zeigt die Verknüpfung von derartigen Vorstellungen, kanonistischer Doktrin und Politik. Böhmen als Königreich ohne Erzbischof war offenbar ein geläufiger Topos. Eine anonym überlieferte Beschreibung Osteuropas vom Anfang des 14. Jahrhunderts formuliert ihn so: „Terra non est magna in quantitate, unde nullus archiepiscopatus est in regno illo, nam Boemia olim non erat regnum sed ducatus“⁹⁸. Der scheinbar kryptische Zusammenhang war dem Zeitgenossen verständlich, zumal dem kanonistisch gebildeten. Denn der berühmte Hostiensis († 1271) schrieb über den böhmischen König⁹⁹: „olim ducis, hodie regis, & tamen non habet nisi vnum episcopum [!], pragen. [...] vnde potest dici rex sine regno, quia caret prouincia competentis, vt patet vj. q. III. scitote [über die ‚certa provincia‘].“ Andere Kanonisten nahmen diese Äußerung auf, so der Bologneser Rechtslehrer Johannes Andreae († 1348)¹⁰⁰. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Bischof Nanker, der wohl in Bologna Kirchenrecht studiert hat¹⁰¹, diese Lehrmeinung des

⁹⁵ Für Osteuropa Klaus Zernack, *Osteuropa. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1977, 69; Wavra, Salzburg (wie Anm. 33) 34. Wichtig in diesem Zusammenhang auch die heiligen Gründer-Könige. Für die Entstehung nationaler Identitäten s. etwa die Studien von Joachim Ehlers in: ders.: *Ausgewählte Aufsätze*, Bln 1996, 217 ff.

⁹⁶ Vor Überschätzung warnt František Graus, *Die Entstehung der mittelalterlichen Staaten in Mitteleuropa*, in: *Hist(P)* 10 (1965) 5–65, 54 f.

⁹⁷ Das wäre etwa zu untersuchen an der Situation an der deutsch-französischen Grenze, die weitgehend nicht den älteren und stabilen kirchlichen entsprach, s. etwa Kéry, Arras (wie Anm. 16); Bruno Galland, *Deux archevêchés entre la France et l'Empire. Les archevêques de Lyon et les archevêques de Vienne du milieu du XII^e au milieu du XIV^e siècle (= BEFAR 282)*, Rom 1994.

⁹⁸ Olgierd Górka (Hrg.), *Anonymi Descriptio Europae orientalis, anno MCCCVIII exarata*, Krakau 1916, 58.

⁹⁹ *Lectura* zu X.2.20.46, ad v. principis, Henrici de Segusio [...] in I. [II. etc.] decretalium librum commentaria [...] I, Venedig 1581 = ND Turin 1963, lib. II, 102^v. Der Hostiensis konnte mit der Frage vertraut sein durch seine Mission in Deutschland 1251/52 (RI V 1, nr. 5066a u. b) oder/und als Mitglied des Kardinalskollegs zur Zeit der Bemühungen Ottokars II.

¹⁰⁰ In seinem Dekretalenkommentar, zur selben Stelle: „dicit Ho.[stiensis] quia non habet iste rex nisi unum episcopum in regno s. Pragensem [...] posset dici rex sine regno cum careat prouincia competentis, de qua 6.q.3.scitote“, In II. Decretalium librum *Novella commentaria*, Venedig 1581 = ND Turin 1963, 151 A.

¹⁰¹ S. Jan Fijałek, *Przesłóć Nankera biskupa krakowskiego (1320–I.X.1326)*,

Hostiensis referiert hat, was eventuell verzerrt wiedergegeben ist von dem Jahrzehnte später schreibenden Chronisten. Es ist auch wahrscheinlich, daß sie dem Prinzen Karl bekannt war, der ja sehr gebildet und von kanonistisch ausgebildeten Beratern umgeben war, wobei v.a. zu denken ist an den ersten Prager Erzbischof Ernst von Pardubitz, Schüler und Freund von Johannes Andreae¹⁰². Indem diese Lehre der Kanonisten, daß zu einem Königreich ein Erzbischof gehöre und im Idealfall 10–11 Suffraganbistümer, von einem berühmten Rechtslehrer ausdrücklich auf Böhmen exemplifiziert, mit der auch außerhalb der kanonistisch Gebildeten verbreiteten Vorstellung von der „Ehre“ eines Königs und Königreichs übereinstimmte, mag in der Tat ein süffisanter Hinweis des Bischofs Nanker auf ein Motiv für Karls Bemühen um ein böhmisches Erzbistum und möglichst viele Suffraganbistümer gewesen sein.

następnie wrocławskiego († 10.IV.1341), in: Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza I, Lemberg 1916, 257–282, 268 ff.

¹⁰² S. Johannes Andreae in seinen *Additiones* zum *Speculum iudiciale* des Guilelmus Durantis, IV,1: tit. de auct. et usu pallii (Basel 1574 = ND Aalen 1975, II, 96): „[...] nouiſſime [...] ecclesia episcopalis Pragen. [...] facta est archiepiscopalis, regente illam olim fratre & socio, nunc patre & domino Arnesto de Boemia iam diu licenciato in jure canonico“. Ein weiterer Kanonist in der Umgebung des Markgrafen Karl war sein Sekretär Johannes Paduanus, 1320 *dr. decr.* in Padua: Jan Bistricky, Urkunden des Olmützer Generalvikariats in der ersten Hälfte des 14. Jh., in: *Folia diplomatica* 1 (1971) 41–48, 41.

Die Rezeption der Kirchenväter beim Kronstädter Humanisten und Reformator Valentin Wagner

Von Andreas Müller

Einleitung: Rezeption der Kirchenväter in der Reformationszeit¹

Die Beschäftigung mit der Rezeption der Kirchenväter nicht nur im Renaissance-Humanismus, sondern auch unter den Reformatoren des 16. Jahrhunderts ist im vergangenen Jahrzehnt stark vorangetrieben worden. Bereits zuvor waren einige Einzelarbeiten zur Orientierung einzelner Reformatoren an den Kirchenvätern erschienen². Die Beziehung der Humanisten bzw. Reformatoren zu patristischen Texten als eigenständiges und übergreifendes Thema ist allerdings zum ersten Mal umfassend in bisher zwei Bänden Kongressakten unter dem Titel *Auctoritas Patrum* behandelt worden³. In

¹ Leicht überarbeiteter Vortrag gehalten am 14. Mai 1999 in Kronstadt/Braşov RO. Für Hinweise und kritisches Lesen des Manuskriptes danke ich Andreas Gößner, Thomas Kaufmann, Michael Kohlbacher und Andreas Ohlemacher. Folgende Abkürzungen für bibliographische Nachschlagewerke werden über das Abkürzungsverzeichnis zur TRE von Siegfried Schwertner hinaus verwendet: RMNy für: Régi magyarországi nyomtatványok I 1473–1600 [dt.: Bibliographie alter ungarischer Drucke I 1473–1600], Budapest 1971; VD 16 für: Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts. VD 16/ hrg. Bayerische Staatsbibliothek München in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel Bd. 1 ff, Stuttgart 1983 ff.; *Hieronymus* für: Frank Hieronymus (Hrg.), Ἐν Βασιλείᾳ πόλει τῆς Γερμανίας. Griechischer Geist aus Basler Pressen (= Publikationen der Universitätsbibliothek Basel 15), Basel 1992. Die Namen der Kirchenväter und ihre Werke sind abgekürzt nach G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961. Wagners *Katichisis* von 1550 (RMNy 82) wird im Folgenden unter der Abkürzung WK zitiert. Die angegebenen Seitenzahlen entsprechen denen des Kronstädter Originaldruckes aus genanntem Jahr.

² Vgl. z.B. Alfred Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter* (= 147. Neujahrsblatt des Waisenhauses Zürich), Zürich 1984. Insbesondere zu Melanchthons Kirchenväterrezeption sind umfangreiche Arbeiten erschienen: Peter Fraenkel, *Testimonium Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melanchthon* (= THR XLVI), Genf 1961; E.P. Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation* (= SHCT XXXII), Leiden 1983; ferner W. Beneszewicz, *Melanchthoniana. Ein Beitrag zur Literargeschichte des byzantinischen Rechts in Westeuropa 1521–1560* (= SBAW.PPH H. 7), München 1934.

³ Vgl. Leif Grane – Alfred Schindler – Markus Wriedt (Hrsg.), *Auctoritas Patrum*.

ihnen wird die „Wirkungsgeschichte“ der Kirchenväter in einem veränderten Kontext untersucht⁴. Humanistisch Gebildete des 15. und 16. Jahrhunderts sahen in ihrem Rückgriff auf die Kirchenväter eine „Alternative zur metaphysischen und spekulativen Theologie der Scholastik“, verstanden die Kirchenväter als „legitime Repräsentanten sowohl des klassischen als auch des christlichen Altertums“⁵. „Die Rückwendung zu den Schriftstellern der Alten Kirche stellt ein wesentliches Merkmal der theologischen Erneuerungsbewegungen im 15. und 16. Jahrhundert dar“⁶.

Ein weiteres bedeutendes Projekt zum Thema „Kirchenväter-Rezeption“ präsentieren die beiden von Irena Backhus vor gut vier Jahren herausgegebenen Bände *The Reception of the Church Fathers in the West*, die in Aufsätzen verschiedener Spezialisten den Zeitraum von den Karolingern bis hin zur Editionstätigkeit der Mauriner abdecken. Ausführliche Angaben finden sich hier zu den bekanntesten Reformatoren wie Luther, Zwingli, Bucer und Calvin⁷.

Trotz dieser umfangreichen Sondierungsarbeiten zur Kirchenväterrezeption im Reformationszeitalter sind noch längst nicht alle Facetten dieses Themas beleuchtet worden. Wie sich die Rezeption der Kirchenväter selbst am östlichen Rand des europäischen Abendlandes, im siebenbürgischen Kronstadt, vollzog und ihre Spuren sogar in einem Katechismus, dem katechetischen Meisterwerk des kaum bekannten Magisters Valentin Wagner hinterließ, soll in folgendem Beitrag dargestellt werden.

Valentin Wagner und sein Werk

Valentin Wagner (ca. 1510 – 2. Sept. 1557), der Nachfolger des Kronstädter Reformators Johannes Honter im dortigen Stadtpfarramt und dessen bekanntester Schüler, hat die siebenbürgische Geistesgeschichte im 16. Jh. maßgeblich beeinflusst: Das 1542 unter Honter in Kronstadt durchgesetzte, humanistisch-stadtreformatorisch geprägte Reformationswerk förderte er mit der Abfassung des umfangreichsten theologischen Textes der frühen Siebenbürger Reformationsgeschichte. Dieser liegt in Wagners griechisch verfaßten, 205 Druckseiten umfassenden *Κατήχησις* (= *Katechisis*)⁸ vor. Fer-

(New) Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century I+II (= VIEG.B 37/44), Mainz 1993/1998. Eine grundsätzliche Einführung in das Thema Reformatoren und Kirchenväter bietet etwa zeitgleich mit dem Erscheinen des ersten Kongreßbandes A. Schindler, Schriftprinzip und Altertumskunde bei Reformatoren und Täufnern. Zum Rückgriff auf Kirchenväter und heidnische Klassiker, in: ThZ 49 (1993) 229–247.

⁴ Vgl. das Vorwort zum ersten Band der *Auctoritas Patrum* (wie Anm. 3) VII.

⁵ Ebd. VII.

⁶ Vgl. das Vorwort zum zweiten Band der *Auctoritas Patrum* (wie Anm. 3) VII.

⁷ Vgl. Irena Backus (Hrg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists II*, Leiden 1997, 573–700.

⁸ Der volle Titel lautet: KATH=//XHSIS OYAAENTINOY// τοῦ Οὐαγγήριου Κο//ρωνέως// M.D.L. (= RMN^y 82). Der Katechismus liegt inzwischen in einer modernen Edition vor: Andreas Müller (Hrg.), *Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550)* (= Schriften des Vereins zur Landeskunde Siebenbürgen 23), Köln u.a. 2000.

ner wirkte Wagner ab 1544 als Lehrer und zeitweise als Leiter der unter Johannes Honter wahrscheinlich 1541 gegründeten, humanistisch orientierten Schule (*Schola Coronensis*⁹). Ab 1547 wurde er darüber hinaus zu einem der zwölf Ratsherren der Stadt gewählt, ab 1549 zum Stadtpfarrer und gelegentlich auch Dechant des Kronstadt umgebenden Burzenlandes. Definitiv nachweisbar ab 1555 bestimmte er letztlich als Besitzer der Honterus-Druckerei Denken und Handeln in seiner Heimatstadt mit. In seiner Lehr- und Drucktätigkeit spiegelt sich an vielen Stellen der humanistisch gesinnte Reformator, Schulmann und Kirchenorganisator wieder, der insbesondere zu Melanchthon und seinem Kreis engen Kontakt hielt. Dabei verfolgen keineswegs alle seine Werke ein dezidiert reformatorisches Interesse. Themen wie „Gerechtigkeit des Menschen durch Leiden und Martyrium“, „Notwendigkeit der Einhaltung der Gesetze und der Tugendhaftigkeit“ stehen unter anderem erstaunlich unverbunden neben Formulierungen der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Dies gilt nicht nur im Blick auf Wagners Editionen, sondern auch im Blick auf eigene Schriften wie seine 1554 verfaßten *Praecepta vitae christianae* (RMNy 105). Obwohl sich Wagner mindestens zweimal in Wittenberg aufgehalten hatte und bei seiner zweiten bekannten Reise dort 1554 zum Magister promoviert worden war, steht er dennoch tief in der Tradition seines Kronstädter Lehrers und Vorgängers im Stadtpfarramt Johannes Honter.

Mit seinem Katechismus¹⁰, in dem er in zwanzig griechischen Dialogen zwischen Schüler und Meister den Dekalog, das Apostolikum, das Vaterunser, die Taufe und das Abendmahl behandelt, hatte sich Wagner nicht nur an seine (Ober-)Schüler am Kronstädter Gymnasium (*studiosos Transilvanos*) bzw. andere christliche Schulen gerichtet, sondern auch explizit nach den Angaben in seinem lateinisch verfaßten Vorwort an die bedauernswerten Griechen, deren Land nun schon so lange von den Osmanen besetzt war und daher kaum Möglichkeiten zur theologischen Weiterbildung bot¹¹. Inhaltlich orientiert sich der Katechismus stark an der Theologie Melanchthons, steht aber ebenfalls der von Johannes Honter eröffneten Tradition nicht fern. Wagner betont in seinem Vorwort, daß eine Rückkehr zu Gott bzw. zum wahrhaft christlichen Leben unbedingt notwendig sei, um Siebenbürgen in einer durch die „Türkengefahr“ beinahe aussichtslosen Situation durch die Versöhnung mit Gott zu retten, die *salus publica* wiederherzustellen bzw. zu erhalten.

⁹ Zur Honterusschule vgl. Gernot Nussbächer, Die Honterusschule in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens, in: ders. (Hrg.), Aus Urkunden und Chroniken. Beiträge zur Siebenbürgischen Heimatkunde, Bukarest 1981, 118–124.

¹⁰ Vgl. zu Wagners Katechismus ausführlich Andreas Müller, Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550 (= Text and Studies in the History of Theology 5), Cambridge 2000.

¹¹ Vgl. das Vorwort zur *Katichisis*: „... Etsi autem praecipue hic uicinos nostros, reliquias miserrimae Graeciae respexi, Spero tamen hanc opam et aliis Christianis scholis aliquid profuturam esse.“

Honters Kirchenvätereditionen

Von Honter übernahm Wagner auch das Interesse an den Kirchenvätern. Es ist bekannt, daß für die Entwicklung der reformerischen Ansätze in Siebenbürgen Honters Vorworte¹² zur Edition von Augustin-Sentenzen (CPL 525 = RMNy¹³ 30¹⁴) und dessen Ketzerkatalog (CPL 314 = RMNy 29 = Borsa 4¹⁵) im Jahr 1539 eine gewisse Rolle gespielt haben¹⁶.

Insbesondere Hermann Pitters hat die Bedeutung der Edition weiterer Kirchenväter-Editionen aus der Honteruspresse für die Förderung des reformatorischen Gedankens, d.h. zur Erneuerung der Kirche unterstrichen. Er bezieht sich auf die Herausgabe der Sentenzen der altkirchlichen

¹² Die Vorworte Honters sind abgedruckt bei Oskar Netoliczka (Hrg.), *Johannes Honterus' ausgewählte Schriften*. Wien – Hermannstadt 1898 (im Folgenden zitiert als: *ed.Net.*) 3–10. Eine deutsche Übersetzung ist bei Ludwig Binder, *Johannes Honterus. Schriften, Briefe, Zeugnisse*. Durchgesehen und ergänzt von Gernot Nussbächer, Bukarest 1996, 142–149 zu finden. Binder kommentiert die Vorworte 63–68.

¹³ RMNy liegen seit 1996 auch in Übersetzung vor: Gedeon Borsa, *Alte Siebenbürgische Drucke (16. Jahrhundert) (= Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens. Ergänzungsreihe zum Siebenbürgischen Archiv 21)*, Köln u.a. 1996. Nummern aus RMNy werden im Folgenden daher auch um die entsprechenden Angaben aus Borsas Übersetzung (im Folgenden: *Borsa*) ergänzt. RMNy 30 entspricht *Borsa* 5.

¹⁴ Honter übernahm die Sentenzensammlung aus der Basler Augustin-Ausgabe des Erasmus, die 1528/29 bei Johannes Froben erschien (VD 16 A 4148) 743–767. Er änderte vor allem einige Überschriften zu den Sentenzen ab, folgte aber ansonsten vollkommen dem Erasmus-Druck. RMNy 30 führt den Honterschen Sentenzendruck ohne nähere Begründung auf den Kölner Separatdruck der Sentenzensammlung von 1531 zurück (VD 16 A 4154). Dagegen spricht, daß Honter selber bemerkt, beim oberflächlichen Durchblättern der Werke Augustins auf die Sentenzen gestoßen zu sein (vgl. *ed.Net.* 3 Z. 9–13). Ferner stimmen die Titel der einzelnen Sentenzen in der Erasmus-Ausgabe zu einem größeren Teil mit den bei Honter verwendeten überein. Ähnliches gilt für die Orthographie, bei der sich Honter auch stärker an Erasmus orientiert.

¹⁵ Als Vorlage für den Ketzerkatalog, den Tiro Prosper Aquitanus aus den Werken Augustins zusammengestellt hat, wird in der gegenwärtigen Forschung (vgl. Ludwig Binder, *Johannes Honterus* [wie Anm. 12] 275 Anm. 10) die von Johannes Piscator 1537 in Augsburg besorgte Epitome aus den sämtlichen Werken Augustins angenommen (Binder spricht freilich ebd. fälschlicherweise von einer „Ausgabe der sämtlichen Werke Augustins“). Dort befindet sich im dritten Band die genannte Schrift (Blatt 214–220). Es leuchtet nicht ein, daß Honter nicht auch diese Schrift aus der Erasmus-Ausgabe übernommen haben soll. Sie befindet sich im Band VI der Erasmusausgabe von 1528/29, 5–22, und entspricht, von kleinen orthographischen Abweichungen abgesehen, vollkommen der Textfassung bei Johannes Piscator.

¹⁶ So zum ersten Mal ausführlich Karl Reinerth, *Die reformationsgeschichtliche Stellung des Johannes Honterus in den Vorreden zu Augustins Sentenzen und Ketzerkatalog*, in: *Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* 52 (1929) 97–114. Die Edition der Augustin-Texte ist freilich noch nicht als „erste reformatorische Schrift“ Honters zu bezeichnen (so Karl Reinerth, *Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen [= Studia Transylvanica 5]*, Köln – Wien 1979, 52). Vielmehr unterstreichen die Vorworte einige reformerische Gedanken Honters wie z.B. die notwendige Konzentration auf das Wort Gottes.

Mönchsväter Ps-Nilus¹⁷ und Thalassius¹⁸ (Auszüge aus CPG 2443 bzw. 6583; 7843 = RMNy 40 = Borsa 14) im Jahr 1540¹⁹. Honter hat mit den Nilus-Sentenzen eine *editio princeps* vorgelegt, die er nach dem Vorwort zur zweiten, von Michael Neander 1559 veranstalteten Edition mit Übersetzung (VD 16 N 393), aus einem in einer walachischen Klosterbibliothek gefundenen Kodex durchgeführt haben soll²⁰. Die Beschäftigung mit Nilus hat nicht nur in den Werken Honter²¹, sondern auch in denen Wagners, insbesondere in den bereits genannten *Praecepta* von 1554 nachgewirkt. Dabei rezipiert Wagner vor allem stark ethisch geprägte Sprüche aus der Honter-Edition²². Bereits die Herausgabe der Nilus-Sentenzen hat neben

¹⁷ Es handelt sich hierbei um Sentenzen, die nach gängiger Forschungsposition aus der Feder des Evagrius Ponticus (346–399) stammen.

¹⁸ Thalassius trat um 650 als Abt eines Klosters in der Libyschen Wüste auf und hinterließ eine Spruchsammlung über Tugendleben und Vollkommenheitsstreben vgl. Berthold Altaner – Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg u.a. 1966.

¹⁹ Vgl. Hermann Pitters, *Patristische Dichtung in den Veröffentlichungen des Johannes Honterus*. Beobachtungen zur Nilus-Ausgabe aus dem Jahr 1540, in: Christoph Klein (Hrg.), *Bewahrung und Erneuerung*. FS Albert Klein (= Beihefte der Kirchlichen Blätter 2), Hermannstadt 1980, 58–71; ders., *Honterus als Herausgeber der Sinnsprüche des Thalassius*. Beobachtungen zur Theologie des siebenbürgisch-sächsischen Reformators, in: Hans Klein – Hermann Pitters (Hg.), *Im Kraftfeld des Evangeliums*. FS Hermann Binder (= Beihefte der Kirchlichen Blätter 3), Hermannstadt 1981, 101–124. Zu den Nilus-Sentenzen vgl. als Überblick ferner Ludwig Binder, *Johannes Honterus* (wie Anm. 12) 81–83. Einige Sentenzen in Übersetzung finden sich dort auf den Seiten 152–154.

²⁰ Vgl. die zusammenfassende Wiedergabe der Bemerkungen Neanders bei *Hieronymus* Nr. 315; zur Erstausgabe des Nilus vgl. ferner Caspar von Pest, *Vorrede zu den Adagia des Erasmus* (RMNy 43) a3r: „Et ne solum catalogum eorum librorum, qui hactenus in lucem aliorum quoque opera emergerunt, recenseam; Sententias catholicas Nili Monachi Graeci antea numquam impressas, ex uetusto quodam exemplari nobis quasi de nouo peperit: editurus propediem alios quoque authores Graecos, ex quorum lectione studiosis non mediocris accedet eruditio.“ Zu Honter^s philologischer Tätigkeit vgl. bereits Christian Schesaeus (1536–1585), *Oratio de origine et progressu inchoatae et propagatae coelestis doctrinae*, in: *Opera quae supersunt omnia*/ hrg. Franciscus Csonka (= *Bibliotheca Scriptorum mediae recentisque Aevorum Series nova* 4), Budapest 1979, 348, der vom Sammeln von Büchern selbst im verwüsteten Griechenland spricht. Vornehmlich dürfte Honter aber in der Walachei nach Handschriften gesucht haben. Vgl. ferner Karl Reinert, *Gründung* (wie Anm. 16) 64. Daß Honter zum Entziffern selbst schwer lesbarer Handschriften imstande war, beweist seine Mitarbeit an der Edition der *Epigrammata* des Kyros Theodoros Prodromos durch Hieronymus Günz in Basel 1536, vgl. *Hieronymus* Nr. 458; ferner Petre H. Năsturel, *Prodromica*, in: *Byzantina* 13/2 (1985) 759–770, bes. 766–70.

²¹ Vgl. bereits Karl Kurt Klein, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter*. Untersuchungen zur siebenbürgischen Geistes- und Reformationsgeschichte (= *Schriften der deutschen Akademie in München* 22), Hermannstadt – München 1935, 76 f.

²² So lassen sich bereits in der ersten Elegie Anspielungen auf folgende in der Honter^schen Edition abgedruckten Sprüche finden (Sprüche der Reihe nach durchnummeriert): A2r Nr. 1; A2r Nr. 6 und A2r Nr. 13, in der zweiten Elegie auf A2v Nr. 24, in der fünften auf A2r Nr. 17. Karl Kurt Klein, *Humanist* (wie Anm. 21) 177 f. sieht in den ethisch geprägten Sentenzen der Nilus-Edition von 1540 noch einen Kontrast zur reformatorischen Rechtfertigungslehre und interpretiert die Ausgabe daher als Dokument

der von Pitters herausgestellten Intention wahrscheinlich das Ziel verfolgt, Schullektüre²³ mit nicht nur asketisch, sondern auch allgemein brauchbaren Lebensregeln zu erstellen²⁴.

Wenn auch aus den frühen Kirchenvätereditionen der Kronstädter Reformatoren kein eigentliches Reformationsprogramm herausgelesen werden sollte, so wird zumindest deutlich, daß die Kirchenväter zur Untermauerung reformerischer und schließlich selbst reformatorischer Thesen gedient haben dürften. Daneben dürfte aber das humanistisch bedingte Interesse an (ethischen) Sentenzen zur Lebensgestaltung²⁵ an relativ leichter Schullektüre und überhaupt an der Edition unbekannter Quellen einen ebenso bedeutenden Auslöser für die genannten Ausgaben gebildet haben. Der Druck der *γῶμαι μονόστιχοι* des Gregor von Nazianz (CPG 3035, genauer: PG XXXVII 908 Z. 14ff.) im Anhang zur Thalassius-Edition Honter

vorreformatorischer Theologie im siebenbürgischen Kontext. Es ist bemerkenswert, daß Wagner noch über zehn Jahre nach Einführung der Reformation in Kronstadt derartige Sentenzen ungebrochen zu rezipieren vermochte.

Auch Honter hat bei seiner Auswahl der Thalassius-Sentenzen ein starkes Interesse an „praktischen Überlegungen zur Gestaltung des geistlichen und sittlichen Lebens“ geleitet, während er stärker theologisch-spekulative Sprüche ausließ (so Hermann Pitters, Herausgeber [wie Anm. 19] 15). Wagner hat also diese Tendenz Honter bei der Auswahl der Sentenzen fortgeführt.

²³ Über die Einbindung der griechischen wie der lateinischen Dialektik in den Schulalltag des Kronstädter Gymnasiums gibt die von Johannes Honter 1543 abgefaßte Schulordnung Aufschluß, die allerdings in einer 1657 edierten (wahrscheinlich überarbeiteten) Auflage vorliegt. Dort wird in Art. 9 die die ganze Woche über ununterbrochene Beschäftigung mit der griechischen und lateinischen Dialektik und Grammatik gefordert. Ferner lautet Art. 11: „Una lectio Graeca cotidie in schola continuetur. Difficiliorum lectionum expositio et examina minime posthabeatur.“ (zitiert nach *ed. Net.* [s.o. Anm. 12] 48). Es wird leider nicht genau deutlich, an welcher Stelle im Schulprogramm insbesondere der Griechischunterricht zu verorten ist. Es ist aber dem Kontext nach eher davon auszugehen, daß er in den oberen Klassen des Gymnasiums stattfand.

²⁴ Vgl. Ludwig Binder, Johannes Honterus (wie Anm. 12) 83. Binder betont sicher zu Recht, daß Honter auch bewußt daran gelegen war, eine *editio princeps* zu erstellen. Am Schluß des Büchleins ist die achte erythräische Sibylle abgedruckt (CPG 1352, genauer: *Oracula Sibyllina VIII*, 217–250 = GCS VIII 153–157; der Text ist auch abgedruckt in der durch Euseb übermittelten *Oratio ad sanctum coetum* Konstantins 18 = GCS VII 179–181 = CPG 3497). Binder vermutet die Herkunft des Stoffes aus der Augsburger Augustinepitome von 1537 durch Johannes Piscator (3. Bd. 220). Es ist rätselhaft, welchen Text Binder damit meint, da in der Augustin-Ausgabe erstens kein griechischer Text abgedruckt ist und zweitens Anmerkungen zur Sibylle nur in einer weiteren anti-häretischen Schrift Augustins an genannter Stelle vorkommen. Honter hat den Text wahrscheinlich aus der bei Philipp Junta 1515 in Florenz erschienenen Hesiodausgabe entnommen (vgl. Georg Wolfgang Panzer, *Annales Typographici anno MDI ad annum MDXXXVI continuati VII*, Nürnberg 1793 Nr. 89; der Text dieser Ausgabe entspricht wiederum vollkommen der Fassung in der Theokrit-Aldine von 1495). Dort ist Sibylle u.a. zusammen mit den bei Honter vorausgehenden Gregorgnomen (vgl. u. Anm. 26, die Gnomen fehlen in genannter Aldine) beigegeben.

²⁵ Vgl. das spätere Interesse an den Ps-*Nilus*-Sentenzen bei Michael Neander nach *Hieronymus* Nr. 315. Auch die lateinischen Übersetzungen, die u.a. bereits 1516 von Wilibald Pirckheimer in Nürnberg veröffentlicht wurden, sprechen für eine nicht notwendige reformatorische Interpretation der Ps-*Nilus*-Sentenzen.

stellt ein deutliches Indiz für das Interesse des Herausgebers an Schullektüre dar. Honter hat diese Gnomen wahrscheinlich aus der florentinischen Hesiod-Edition bei Philipp Iunta von 1515 übernommen. Sie tauchen ebenfalls in der in Wien bei Johannes Singrenius erschienenen griechischen Grammatik des Georg Rithaymer von 1524 (VD 16 G 3087), also einem reinen Schulbuch, auf²⁶. Über die philologisch-pädagogische Absicht hinaus dürfte das Ziel der Erneuerung der Bildung und der ethischen Lebensgestaltung das Interesse Honters an den Nilus-Sentenzen ebenso mitbestimmt haben wie das Engagement für Erneuerung des christlichen und somit auch kirchlichen Lebens²⁷.

Wagners Kirchenvätereditionen

Wagner selber hat nur zwei Kirchenväter-Editionen und einen Nachdruck der *Sententiae veterum de coena Domini* Melanchthons von 1530 veröffentlicht. Es handelt sich dabei jeweils um nur kleine Büchlein, die schon allein ihres Umfanges wegen wie fast alle Druckwerke aus der Honterus-Presse Kronstadts insbesondere für den Schulgebrauch bestimmt waren²⁸. Mit den beiden Kirchenväterttexten knüpfte Wagner an Kronstädter Drucktraditionen an, indem er wiederum sowohl (Ps-)Augustin als auch Gregor von Nazianz veröffentlichte.

Primär als Schulbuch (εἰς κοινὴν τῶν φιλομαθῶν ὠφέλειαν) diente wohl die von Hermann Pitters der Öffentlichkeit 1989 wieder ins Bewußtsein ge-

²⁶ Zur Hesiod-Edition Honters vgl. o. Anm. 24. Die Texte bei Honter und Iunta stimmen abgesehen von einer Interpunktionsvariante und einem Orthographiefehler vollkommen überein. Die Behauptung, daß es sich bei den Gregorgnomen um eine Erstveröffentlichung durch Honter handelt (Hermann Pitters, *Patristische Dichtung* [wie Anm. 19] 62), ist nicht haltbar.

Abgesehen von leichten Differenzen in der Zeichensetzung entsprechen sich auch die Drucke Rithaymers und Honters vollständig. Mit seiner Florentiner Vorlage wiederholt Honter freilich δεινόν in Vers 4 (Δεινὸν πένεσθαι, δεινὸν εὐπορεῖν κακῶς – bei Rithaymer steht bei der zweiten Erwähnung χεῖρον).

²⁷ Fragwürdig ist Pitters Unterscheidung zwischen einem Interesse Honters an Schriften theologischen und solchen humanistischen Inhalts, wobei er den Schluß zieht: „Hatten die Neuausgaben der antiken Klassiker im Sinne des Humanismus die Erneuerung der Bildung im Geist der Renaissance zum Ziel, so weisen die Veröffentlichungen der Vätertexte auf die Notwendigkeit der Erneuerung des Kirchenwesens und des Glaubenslebens.“ (Patristische Dichtung [wie Anm. 19] 58 f.) Pitters trennt zwei Dinge, die nicht voneinander zu trennen sind. Schließlich werden die Kirchenvätertexte, auch Nilus und Thalassius, zunächst von Humanisten in lateinischer Übersetzung und später im griechischen Original ediert. Sollte es in den genannten Kirchenvätertexten wirklich um Kirchnerneuerung und nicht vielmehr um die Verbesserung des christlichen Lebens einzelner gehen (ähnlich formuliert es auch Pitters selbst, Patristische Dichtung [wie Anm. 19] 67), dann stellte diese Form der Kirchnerneuerung eben auch einen Bestandteil des Humanismus dar.

²⁸ Vgl. bereits explizit die Vorreden zu den Augustin-Sentenzen (*ed.Net.* 3 Z. 23) und die Vorreden zum augustiniischen Ketzerkatalog (*ed.Net.* 10 Z. 4) sowie u.a. Gernot Nussbächer, Johannes Honterus. Sein Leben und Werk im Bild, Bukarest ³1981 (Nachdruck der Ausgabe von 1978) 53–71.

brachte Edition zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz (CPG 3035, genauer: PG XXXVII 916–945 = RMNy 115 = Borsia 77²⁹). Wagner hat die Edition nachweislich nicht, wie Hermann Pitters behauptet, nach Manuskripten aus den Klosterbibliotheken der Moldau und Walachei durchgeführt³⁰. Der Text entspricht bis auf ganz wenige Druckfehler vollständig der Edition der *Sententiarum Spiritualium libelli tres* Gregors, die um 1550 bei Oporin in Basel mitsamt einer Übersetzung durch Johannes Lang erschienen waren (VD 16 G 3088³¹).

Es ist nicht möglich, inhaltliche Aussagen eines edierten Textes vollkommen mit den Intentionen und Gedanken des Herausgebers zu identifizieren, zumal wenn, wie bei der Gregor-Edition, ein Vorwort fehlt, das die gewünschte Interpretationsrichtung des Editors vorstellt. Dennoch dürften Wagner einige Aussagen der Gregor-Gnomen sehr entgegengekommen sein. Insbesondere die stark ethische Ausprägung des Textes paßt in

²⁹ Vgl. Hermann Pitters, Begegnung zwischen Reformation und Ostkirche in Siebenbürgen. Einige Beobachtungen zur Veröffentlichung zweier Lehrgedichte des Gregor von Nazianz durch Valentin Wagner in Kronstadt, 1555, in: OFo III (1989) 73–82.

³⁰ So Pitters, Patristische Dichtung (wie Anm. 12) 60 und ders., Begegnung (wie Anm. 29) 76.

³¹ In dieser Ausgabe findet man die Umstellungen gegenüber dem Text der mit PG XXXVII, 916–45 weitestgehend übereinstimmenden Gesamtausgabe von 1550 (VD 16 G 3019), auf die Pitters, Begegnung (wie Anm. 29) 75 Anm. 5 und 6, bereits hingewiesen hat. Der gesamte Text mit der Übersetzung Langs findet sich noch einmal in einer Sammlung mit u.a. Demosthenes-Sentenzen, die um 1552 durch Ludwig Lucius in Basel herausgekommen waren (VD 16 G 3089). Lediglich an zwei Stellen kann deutlich gemacht werden, daß Wagner eher auf die Oporin-Ausgabe zurückgegriffen hat. Sicher hat er jedenfalls die um 1553 erschienene Augsburger Ausgabe von Johannes Stomius bei Philipp Ulhart nicht benutzt, die sich an der Gesamtausgabe orientiert und somit im Gegensatz zu Wagner zuerst die Disticha, dann die Tetrasticha bietet (VD 16 G 3083). Charakteristisch ist freilich auch in dieser Ausgabe die eindeutig pädagogische Ausrichtung.

Auf die Basler Gesamtausgabe Gregors bei Herwagen von 1550 (VD 16 G 3019) hat Wagner ebf. nicht zurückgegriffen (der Text der Disticha und Tetrasticha findet sich in der Gesamtausgabe von 1550 gegenüber Wagners Fassung in umgekehrter Reihenfolge auf den 67–70), selbst wenn ihm Melanchthon diese nach einer noch in Abschrift bekannten Widmung geschenkt haben sollte. Die Widmung wird bei Julius Gross, Katalog der von der Kronstädter Gymnasialbibliothek bei der 400jährigen Luther-Feier in Kronstadt ausgestellten Druckwerke aus dem Reformationszeitalter, Kronstadt 1883 12 Nr. 46 zitiert. Eine Gregor-Edition findet man nicht im ältesten Kronstädter Bibliothekskatalog von 1575. Erst in jenem von 1619 taucht der Titel „Gregorii Nazianzeni opera“ auf (vgl. ders., Zur ältesten Geschichte der Kronstädter Gymnasialbibliothek, Hermannstadt 1888, 41). Es dürfte sich dabei um die Basler Gregor-Ausgabe (vgl. VD 16 G 3019; *Hieronymus* Nr. 444) gehandelt haben, wie sie sich auch heute noch im Brukenthal-Museum unter der Signatur V III 287 befindet. Eine Widmung von Melanchthon an Wagner findet sich hier allerdings nicht. Es ist nicht sicher, ob Wagner eine Gregor-Gesamtausgabe oder nur die kleine Sammlung mit den drei Gnomensammlungen von Melanchthon erhalten hat, zumal in der Widmungsnotiz nur von „Greg. Nazian. Graecus“ die Rede ist. Wahrscheinlich machte Melanchthon ihm den „Gregor“ anlässlich seiner Magisterdisputation im Februar 1554 in Wittenberg zum Geschenk. Etwa ein Jahr später kam es zur Kronstädter Textedition.

den Rahmen anderer Wagnerscher Texte und Editionen. Nicht zufällig erschienen sie zusammen mit Sentenzen u.a. aus Menander, die ebf. moralisierende Lebensregeln darstellen (RMNy 115,2³²). Da die bereits in Wagners *Katichisis* (von 1550) formulierte Forderung nach sittlichen Werken, dort natürlich im Anschluß an das göttliche Gnadenhandeln, in den Gregor-Sentenzen auch auftaucht, dürfte es dennoch nicht falsch sein, mit Hermann Pitters hier die bewußte Integration altkirchlicher Überlieferung in Wagners eigenes reformatorisches Werk anzunehmen³³. Freilich ist nicht davon auszugehen, daß Wagner mit der Edition Gregors dessen Meinung unkritisch geteilt hat. Beispielsweise bedürften Aussagen Gregors zur Gnadenlehre selbst im Rahmen von Wagners gelegentlich stark auf den Aussagen des Jakobusbriefes basierenden Theologie doch korrigierender reformatorischer Anmerkungen. So verlangt die Forderung, zum Erhalt der Gnade nicht nur gut zu reden, sondern auch gut zu leben, bestimmt nach reformatorischer Korrektur³⁴. Eher in den reformatorischen Rahmen Wagners paßt die Aussage Gregors, daß dort, wo keine guten Werke sichtbar sind, auch keine Liebe zu Gott existiere³⁵. Sogar die Betonung, daß der Mensch sich im Raum der von Gott geschenkten Freiheit bewähren müsse, taucht sowohl in den Gnomen³⁶ als auch in Wagners *Katichisis* auf (vgl. u.a. WK 7f.).

Da es sich bei den Gregor-Gnomen ähnlich wie bereits bei den Nilus-Sentenzen um die Edition eines für den Herausgeber (möglicherweise aufgrund der gehobenen lyrischen Form auch) sprachlich interessanten Textes handelt, der im zweiten Fall zumal mit nichtchristlicher Literatur wie den Sentenzen des Menander in einem Druckwerk erschien, ist ihre theologische Aussagekraft nicht überzubewerten. Es ist wohl davon auszugehen, daß die als Schulbuch konzipierte Gregor-Edition im Unterricht zustimmende und vielleicht auch kritische theologische Scholien erfahren hat. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß Wagner reformationsgeschichtlich schwerer einzuordnende Aussagen im Druck nicht kommentiert hat.

1555 veröffentlichte Wagner Auszüge aus der Ps-Augustinschrift *Liber de essentia divinitatis* (vgl. CPL 488³⁷ = RMNy 118,2 = Borsa 79). Als Vorlage diente ihm eindeutig die Auswahl aus der Ps-Augustinschrift, die Hermann Bode in seiner *Unio dissidentium*³⁸ abgedruckt hatte. Wagner hielt sich abge-

³² Vgl. ferner die Edition von Philo *Libellus de mercede meretricis non accipienda in sacrum* RMNy 121 = Borsa 82. Auch bei dieser Schrift handelt es sich um eine moralphilosophische Abhandlung.

³³ Vgl. Hermann Pitters, *Begegnung* (wie Anm. 29) 76.

³⁴ Vgl. die deutsch auch ebd. 78, zitierte Stelle, RMNy 115 A2v: βίου μὲν οὐδεὶς πόποθ' ὑπόθη δίχα, / λόγου δὲ πολλοὶ τοῦ καλῶς νοπομένου. / οὐ γὰρ λαλοῦντων, εἰ βιοῦντων δ' ἡ χάρις. Zentrale reformatorische Formulierungen bei Pitters (z.B. 78: „Gerade im Wissen um seine Unzulänglichkeit ist der Christ ganz auf die rettende Gnade geworfen.“) lassen sich so in den Versen Gregors nicht belegen.

³⁵ Ebd. 78.

³⁶ Ebd. 78 f.

³⁷ Abgedruckt PL XLII, 1199–1208. Es handelt sich um Exzerpte aus der Schrift *Formulae spiritualis intelligentiae* des Bischofs Eucherius von Lyon († 450/55).

³⁸ Bei Hermann Bode handelt es sich wahrscheinlich um ein Pseudonym eines (re-

sehen von kleineren Veränderung an diese Vorlage. Die bemerkenswerteste Abweichung besteht darin, daß Wagner den Text an einer Stelle um ein weiteres Augustinzitat ergänzt³⁹. In der Schrift Ps-Augustins werden nicht nur die göttlichen Hypostasen des Vaters und des Sohnes in enge Verbindung miteinander gebracht, es wird vielmehr auch im Rahmen der Vorstellung der *communicatio idiomatum* verdeutlicht, wie man von Gott in Bildern menschlicher Eigenschaften und Verhaltensweisen reden könne. Auch diese Schrift, bei Wagner in Verbindung mit Melanchthons *Definitiones multarum appellationum, quarum in ecclesia usus est* von 1553 (CR XXI, 1075–1106; XXIII 101 f.) veröffentlicht, diente bestimmt der Vermittlung religiösen Elementarwissens an der Schule. Es ist aber wahrscheinlich, daß eine ps-augustinische⁴⁰ Schrift über das Wesen Gottes nicht zufällig in einer Zeit in

formatorisch gesinnten) Humanisten aus dem oberdeutschen Raum. Er wird sowohl mit Martin Bucer als neuerdings auch mit Oekolampad identifiziert vgl. u.a. Martin Friedrich, Johann III. von Schweden (1568–1592). Ein König im Spannungsfeld von Gegenreformation und Konfessionalisierung, in: ZKG 109 (1998) 200–215, hier 212 f. und Robert Peters, The Enigmatic Unio Dissidentium: Tyndale's 'Heretical' Companion, in: Reformation 2 (1997) 233–244.

³⁹ Diese Schrift Bodes liegt in mehreren Editionen (vgl. z.B. in der VD 16: Köln [?] 1528 [VD 16 B 6078], Köln 1531 [VD 16 B 6079], Basel 1537 [VD 16 B 6081], Basel 1541 [VD 16 B 6082]) und auch Übersetzungen (z.B. ins Deutsche Straßburg 1538 [VD 16 B 6086]; ferner existieren französische [vgl. Index Aureliensis. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum I/4, Baden-Baden 1969, Nr. 120.870; 120.874 u.a.] und englische [vgl. den 1548 bei Wylliam Hill in London erschienenen Titel *Certein Places gathered out of S. Austens Boke intituled de essentia divinitatis...*] Übersetzungen) vor. Wagner benutzte wahrscheinlich eine der beiden bei Brylinger in Basel 1551 erschienenen Editionen (VD 16 B 6082; B 6083), von denen eine noch heute im Brukenthal-Museum in Hermannstadt zu finden ist (vgl. Index Aureliensis Nr. 120.887, unter Angabe der Signatur IX.F.h). Er scheint allerdings diese Ausgabe noch einmal mit der Gesamtausgabe von Froben 1528 Bd. 4, 688 – 695 verglichen zu haben, da er sich an einigen Stellen (auch u.a. mit den Drucken Lyon 1531 [Index Aureliensis 120.873] und Venedig 1532 [Index Aureliensis 120.877] gegen die bereits genannten Fassungen Köln 1528 und Köln 1531 für die bei Froben zu findende Lesart entscheidet (vgl. Wagners fol. Dr Z. 3 („faciem“ anstatt „misericordiam“), fol. D2r Z. 9 („digito“ anstatt „spiritu“), fol. D3r Z. 8 („Gen. 49“ anstatt „Gen. 46“), fol. D3v Z. 9 („aliquid“ anstatt „aliquando“), fol. D5r Z. 16 („sitis“ anstatt „scitis“). In den meisten Fällen handelt es sich freilich um Korrekturen von Angaben zur Bibel, die Wagner auch direkt anhand der Vulgata hat überprüfen können. An mehreren Stellen weicht er von allen vorhergehenden Druckausgaben ab. Die auffälligste Veränderung, die nicht nur auf Versehen basieren kann, ist der Einschub von drei Textzeilen, der sich so auch nicht in der Frobenschen Gesamtausgabe findet D5v Z. 2–4: „Poenitentia dei dicitur, rerum in eius potestate constitutarum hominibus inopinata mutatio.“ Es handelt sich dabei um ein Zitat aus Augustin, *Contra Adversarium legis et prophetarum I* (CPL 326), CChr XLIX 73, Z. 1104 f. Wagner dürfte der durch Stichwortassoziation eingefügte Gedanke besonders wichtig gewesen sein, da er auch an anderen Stellen, u.a. im Vorwort seines Katechismus, betonte, daß z.B. die unheilvollen politischen Ereignisse seiner Zeit als Strafe Gottes zu verstehen seien.

⁴⁰ Augustin ist freilich einer der wenigen altkirchlichen Schriftsteller, die nach der Untersuchung der Literaturverbreitung durch Adám Dankanits, Lesestoffe des 16. Jahrhunderts in Siebenbürgen (= Kriterion-Bücherei 21), Bukarest 1982, 42 f. auch in der Nachreformationszeit noch das gleiche starke Ansehen wie vor der Reformation in Siebenbürgen genossen.

Siebenbürgen veröffentlicht wurde, in der sich die Diskussionen um die Göttlichkeit der zweiten und der dritten Hypostase Gottes immer mehr zuspitzten. So hatte man sich z.B. in der ersten Hälfte der 50er Jahre mit der Irrlehre des Franz Stancarus (ca. 1501–1574) auseinanderzusetzen, der Jesus Christus nach seiner göttlichen Natur die Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen absprach⁴¹.

Als Argumentationshilfe diente jedenfalls eindeutig die kleine Zusammenstellung von Kirchenväterziten aus Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Vulgarius, Hilarius von Poitiers, Cyprian von Karthago und Irenäus von Lyon zum Abendmahl, die Melanchthon zum ersten Mal 1530 ediert hatte (*Sententiae veterum de coena Domini*, CR XXIII, 727–752 vgl. MBW 863; RMNy 133 = Borsa 93) und die Wagner 1556 herausgab. Diese Edition steht in eindeutigem Zusammenhang mit dem Abendmahlsstreit, der in Siebenbürgen vor allem nach dem Tod Wagners seinen Höhepunkt erreichte⁴². Mit der Edition ging es sicher nicht nur um den Beweis einer genuin lutherischen Haltung Melanchthons⁴³, sondern auch um hilfreiche Argumente aus den Kirchenvätern zur Untermauerung der Abendmahlslehre Wagners selber sowie seiner Parteigänger⁴⁴. Viele der in Melanchthons Schrift angeführten Kirchenväterstellen tauchen nämlich in der späteren Diskussion über das Abendmahl in Siebenbürgen, wie sie bei Karl Reinerth⁴⁵ dargestellt ist, wieder auf⁴⁶.

⁴¹ Vgl. Reinerth, *Gründung* 211–215. Als erste Information zu Franz Stancarus vgl. den gleichnamigen Art. von E. Peschke in RGG³ 6 (1962) 331.

⁴² Vgl. zum Abendmahlsstreit in Siebenbürgen Gustav Gündisch – Karl Reinerth, Melanchthon und die Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus (Drei bisher unveröffentlichte Briefe aus Siebenbürgen an Melanchthon vom Jahr 1559), in: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 4. Folge 2 (1979) 1–15; ausführlicher Karl Reinerth, *Gründung* insbesondere 229–289.

Melanchthon selber hat Wagners vermittelnde Rolle im Abendmahlsstreit hervorgehoben. Er teilte den Tod Wagners (freilich gut ein halbes Jahr später, nämlich am 9.2.1558) seinem Freund Johannes Crato mit und versuchte nach seiner in diesem Zusammenhang gemachten Aussage, die vermittelnde Rolle des friedliebenden Wagner durch ein Gutachten zum in Siebenbürgen auflodernden Abendmahlsstreit einzunehmen, vgl. den Text bei P. Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons aus der Briefsammlung Jacob Monaus in der Ste Genevièvebibliothek zu Paris, Naumburg 1904, 60 Nr. 66 (= MBW 8522).

⁴³ So Wilhelm Neuser, Melanchthons Abendmahlslehre und ihre Auswirkung im unteren Donauraum, in: ZKG 84 (1973) 49–59, hier 58.

⁴⁴ Vgl. zu dem Text auch Béla Holl, Ein unbekannter Melanchthon-Druck aus dem XVI. Jahrhundert, in: Magyar Könyvszemle 82 (1966) 376–385, hier 381. Holl vermutet, daß die Schrift ein deutliches Zeichen der Berufung der Kronstädter auf (den 1556 allerdings bereits anders über das Abendmahl denkenden) Melanchthon darstelle. Es ist darüber hinaus zu fragen, ob diese nicht gerade auch die patristischen Texte als solche dankbar übernehmen. Vgl. zum Heranziehen der *erudita antiquitas* in diesem Zusammenhang auch ebd. 383, vor allem Anm. 35.

⁴⁵ Vgl. Anm. 42.

⁴⁶ Reinerth selber vermerkt Stellen aus dem Neuen Testament und den Kirchenvätern, die von Matthias Hebler in dem (nach Reinerth der Verfasserschaft Heblers zuzuschreibenden) *Consensus doctrinae* von 1557 und in seiner *Brevis confessio de coena domini* von 1561 z.T. aus Melanchthons *Confessio Augustana Variata* übernommen worden sein

Die Kirchenvätereditionen Honters und auch Wagners spiegeln dennoch insgesamt ein relativ einseitig an der Schulwirklichkeit orientiertes Interesse an altkirchlicher Literatur wider. Primär ging es den Herausgebern um allgemein rezipierbare Lebensregeln, die in sprachlich interessante Gewandung eingekleidet waren. Lediglich die beiden letzten Wagner-Ausgaben sind stärker theologisch orientiert. Freilich ließ sich auch die Ausgabe von Ps-Augustins *De essentia divinitatis* für den Schulunterricht bestens nutzen. Ein eindeutig theologisches Interesse bestand lediglich beim Wiederabdruck der Sentenzensammlung Melanchthons zum Abendmahl, welche keine eigenständige theologische Leistung Wagners darstellt.

Wagner hat Kirchenvätertexte aber nicht nur ediert. Er hat sie in seiner *Katichisis* aus dem Jahr 1550 vielmehr auch intensiv zitiert. Derartige Zitate sagen weit mehr über Wagners eigenständigen Umgang mit den Kirchenvätern aus als seine Editionen.

Kirchenväter in Wagners Katichisis

Valentin Wagners *Katichisis* von 1550 wendet sich – wie bereits erwähnt – explizit an zwei Adressatengruppen, an die Schüler des Kronstädter Gymnasiums und an Griechen, also orthodoxe Christen. Daher steht die Verwendung von Kirchenväterzitaten noch einmal in einem besonderen Licht. Es stellt sich die Frage, ob Wagner die altkirchlichen Texte vornehmlich als Argumentationshilfen im reformatorisch-orthodoxen Gespräch benutzt hat.

Dagegen spricht zunächst, daß Wagner in seinem 205 Druckseiten umfassenden griechischen Katechismus – z.B. im Gegensatz zur *Katichisis tou Christianismou* des Joachim Camerarius (VD 16 C 447⁴⁷), der Kirchenväter als explizite Autorität einbringen kann⁴⁸ – seine Zitate nicht als solche gekennzeichnet hat. Nur gelegentlich verwies er darauf, daß dieser oder jener Spruch bereits von „irgendeinem alten Weisen“ formuliert worden sei. Le-

könnten (*Gründung* 251 Anm. 92a). Die nicht in der CAvar auftauchenden Belege kamen bereits in der von Wagner wiederaufgelegten Sentenzensammlung vor (Nr. 4 vgl. CR XXIII 743; Nr. 6 vgl. wie bei Reinerth angegeben CR XXIII 740). Reinerth führt sie auf das (nicht gedruckte) Bekenntnis Paul Wieners zurück, das dieser 1548 in der Haft in Wien abgelegt hat (vgl. auch Karl Reinerth, Das Glaubensbekenntnis Paul Wieners, des ersten evangelischen Bischofs der Siebenbürger Sachsen, in: ARG 67 [1976] 203–231, insbesondere 212 f.). Reinerth berücksichtigt zu wenig die Möglichkeit, daß Hebler weniger auf der nicht gedruckten Wiener-Schrift als vielmehr direkt (wie Wiener?!) auf den genannten Melanchthonschriften basiert.

⁴⁷ Eine zweite, erweiterte Auflage findet man unter VD 16 C 448, die lateinische Übersetzung von 1563 VD 16 C 449.

⁴⁸ So stützt Camerarius seine Meinung, daß der Glaube auch gute Werke zur Folge haben muß, beispielsweise auf Johannes Chrysostomus (vgl. Joachim Camerarius, *Katichisis tou Christianismou* 261), den Camerarius sehr gern und ausführlich zitiert. Camerarius' Kenntnis der Kirchenväter ist ohnehin wesentlich umfangreicher als die Wagners. Jener zitiert wahrscheinlich nicht nur unter Namensnennung, um seine eigene Bemerkungen auf ein Traditionsfundament zu heben, sondern auch um seinen Schülern die Verbindung bestimmter Gedanken mit bestimmten Autoren herstellen zu helfen.

diglich Basilius von Caesarea nennt er einmal als Zeugen für die Trinitätslehre mit Namen (WK 101). Als Grund für seine Zurückhaltung hinsichtlich der Namensnennungen gibt Wagner in seinem Vorwort an, daß er Christus nicht die Ehre rauben wollte, indem er auf seine eigene Gelehrsamkeit hinweist⁴⁹. Diese Praxis macht es freilich dem heutigen Leser schwer, die einzelnen Zitate zu identifizieren. In der Regel weisen Brüche im Text, Kapitälchen im Druckbild oder für Wagner ungewöhnliches Vokabular auf Zitate hin.

Neben den 707 Bezügen auf die Bibel (davon 508 Zitate, 174 Anspielungen auf biblische Texte und 25 Begriffsübernahmen) lassen sich 276 Rückgriffe auf antike und spätantike Literatur in der *Katichisis* feststellen. Davon entfällt allerdings nur ein kleiner Teil auf die Kirchenväter. Mindestens 36 Zitate, elf Anpielungen und drei Begriffsübernahmen lassen sich aus dem Text erheben.

Es fällt auf, daß Wagner heidnische Schriftsteller der Antike noch stärker frequentiert als die kirchlichen Schriftsteller der Spätantike. Auch das macht deutlich, daß es ihm bei der Benutzung der Kirchenväter nicht primär um theologisch explizit herauszuhebende Autoritäten gegangen ist, sondern daß er sie vielmehr neben anderen auch als alte Zeugen rechter Lehre und Ethik anführen konnte.

Schon bei der ersten Lektüre des Textes, insbesondere der Dialoge, die das Apostolikum auslegen, wird die Prägung durch patristisches Gedankengut allerdings deutlich. Dabei basiert Wagner vor allem auf drei Quellen: den Werken Basilius' des Großen, des Epiphanius von Salamis und auf dem *Symbolum quicumque*. Auch aus den Schriften des Ps-Nilus läßt sich ein Zitat belegen. Daneben finden sich Anspielungen bzw. Begriffsübernahmen aus Johannes Chrysostomus und Johannes von Damaskus, die wahrscheinlich, in einem Fall⁵⁰ sogar eindeutig nachweisbar, durch Sekundärliteratur vermittelt wurden.

Aus den Zitaten lassen sich Rückschlüsse auf Wagners Kenntnis und auf von ihm benutzte Ausgaben der genannten Kirchenväter ziehen. Im einzelnen läßt sich neben zahlreichen weiteren inhaltlichen Beeinflussungen an in Form von Zitaten nachweisbarer Kirchenväterrezeption festhalten:

Basilius

Basilius ist von Wagner sehr ausgiebig gelesen worden. Insgesamt bezieht er sich in seiner *Katichisis* mindestens 33mal auf diesen Kirchenvater. Dabei hat er sich auf bestimmte Schriften konzentriert: Sechs Zitate und eine Begriffsübernahme lassen sich aus der Schrift *De spiritu sancto* belegen, sechs weitere Zitate aus den Briefen. Die meisten Belege, nämlich insgesamt 20,

⁴⁹ Vgl. das Vorwort zu WK: „Caeterum nomina authorum, quorum sententiis atque testimoniis usus sum, prudens praeterii. Nolo quinquam fraudatum esse suo honore. Non memet hic alieno (ut cornucula illa Aesopica) ornatu uestiui, neque ostento, Sed Christum meum, cuius sunt omnia, celebros.“

⁵⁰ Wagner zitiert WK 6 Johannes Chrysostomus, *De mutatione nominum*, nach Melancthons *Loci* 2. Aufl. (CR XXI 376).

entstammen den Homilien⁵¹. Wagner hat auf insgesamt neun Homilien zurückgegriffen. Das Zitat aus der Homilie *De poenitentia* stammt sehr wahrscheinlich aus den *Loci* des Melanchthon⁵². Daher kann man davon ausgehen, daß ihm mindestens acht Basiliushomilien durch eigene Lektüre vertraut waren. Besonders häufig, nämlich elfmal, zitiert Wagner aus der Homilie 13 (*Exhortatoria ad sanctum baptisma*). Die Zitate sind aus der gesamten Homilie, nicht nur aus einem bestimmten Teil genommen. Wagner muß sie dementsprechend gründlich gelesen haben. Die übrigen sieben Homilien sind nur jeweils mit einem (Primär-)Beleg in der *Katichisis* vertreten⁵³. Wagner scheint die Homilien fortlaufend gelesen zu haben, um dann in seinem Katechismus nach Stichwortassoziationen einige Zitate einzubinden. Themen wie die Trunksucht mögen durch die Lektüre einer Basilius-Homilie erst richtig Eingang in die *Katichisis* gefunden haben.

Die Zitate aus *De spiritu sancto* bezeugen die große Bedeutung der Schrift gerade im Blick auf die Formulierung der Wagnerschen Pneumatologie. Wagner hat aber gelegentlich auch nur stilistische Wendungen, z.B. zur Formulierung des Abschlusses des dritten Dialogs zum Glaubensbekenntnis, übernommen⁵⁴.

Auch verschiedene bedeutende Briefe des Basilius hat er gelesen. Seine Zitate stammen jedenfalls aus unterschiedlichen Nummern. Aus dem Brief 125 hat Wagner wohl wiederum nach Melanchthons *Loci* zitiert⁵⁵. Der Brief 2 an Gregor von Nazianz wird gleich dreimal benutzt, ferner der ps-basilianische Brief 8⁵⁶ und der Brief 38. Alle drei Briefe beschäftigen sich ausgiebig mit theologischen Themen und wurden deswegen von Wagner rezipiert.

Die Tatsache, daß Wagner ausschließlich die dogmatischen und exegetischen Schriften sowie die Briefe des Basilius benutzt hat, läßt sich durch die Verbreitung der Schriften jenes Kirchenvaters vor 1550 erklären⁵⁷. Die genannten Schriften lagen bereits 1532⁵⁸ in einer auf Veranlassung des Eras-

⁵¹ Dabei handelt es sich dreimal nur um eine Anspielung bzw. Wendung und zweimal nur um eine Begriffsübernahme.

⁵² Wagner zitiert nach Melanchthons *Loci* 2. Aufl. (CR XXI 376) in WK 6.

⁵³ Es handelt sich um die Titel: hom. *In psalmum XXXIII*, hom. 3 (*In illud. Attende tibi ipsi*), hom. 4 (*De gratiarum actione*), hom. 7 (*In divites*), hom. 8 (*Dicta tempore famis et siccitatis*), aus der die eine Wendung gleich zweimal angeführt wird, einmal freilich in freier Variation, hom. 9 (*Quod Deus non est auctor malorum*), hom. 14 (*In ebriosos*).

⁵⁴ Das Zitat findet sich WK 155 – die Partien aus Basilius sind kursiv gedruckt: *καὶ τὰυτὰ μὲν εἰς τοσοῦτον. εἰ δὲ σοὶ δοκεῖ ἀρκούντως ἔχειν τὰ εἰρημμένα, τοῦτο πέρας ἔστω τῶν περὶ σύμβολον τὸ Ἀποστολικὸν λόγων, εἰ δὲ ἐλλιπῶς ἔχειν δόξει προχάρει ἐρωτῶν με ἅττα γε βούλει.*

⁵⁵ Vgl. das Zitat aus *Loci* 2. Aufl. CR XXI 356 in WK 101.

⁵⁶ Vgl. zur Pseudonymität des Briefes und dessen Zuschreibung an Evagrius Ponticus CPG 2900.

⁵⁷ Vgl. zu Basilius-Drucken und Übersetzungen vom 15.-17. Jh. Iréna Backus, *Lectures humanistes de Basile de Césarée. Traductions Latines (1439–1618)* (= Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 125), Paris 1990. Zu den für Wagner in Frage kommenden Ausgaben vgl. dort die Seiten 29–34.

⁵⁸ Die Basilius-Briefe waren vor der Basler Ausgabe schon zweimal, 1499 durch Mousouros bei Aldus in Venedig und 1528 durch Vincent Obsopoeus in Hagenau sepa-

mus bei Froben veranstalteten Edition vor (VD B 638⁵⁹), die Wagner sehr wahrscheinlich benutzt hat und die die asketischen Werke noch nicht enthielt⁶⁰. Eine solche Ausgabe ist noch heute wenn auch m.W. nicht in Siebenbürgen, so doch zumindest in der Moldau zu finden⁶¹.

Epiphanius von Salamis

Auch Epiphanius von Salamis, einen der energischsten altkirchlichen Kämpfer für die „Orthodoxie“, hat Wagner häufig zitiert. Insgesamt greift er 16mal auf diesen Kirchenvater zurück. Bemerkenswert ist dabei die starke Nutzung von dessen kurzgefaßter Darstellung wichtiger dogmatischer Themen, dem *Ancoratus* (CPG 3744). Acht direkte Zitate sind aus diesem Büchlein in der *Katichisis* zu finden, zweimal spielt Wagner auf das Werk an. Das Hauptwerk des Epiphanius, das *Panarion* (CPG 3745), mit dem er zur Bekämpfung der Irrlehren beitragen wollte, indem er sie alle einzeln aufführt, benutzt Wagner hingegen nur sechsmal. Dabei gebraucht er Epiphanius zur Untermauerung der Idee des natürlichen Gesetzes, eines nach beiden Seiten freien menschlichen Willens, zur beispielhaften Beschreibung des Endes des Häretikers Arius und letztlich bei der Klage über die Vielfalt von Häresien sowie bei der Beschreibung des Umgangs mit dem Sabbat. Einmal benutzt Wagner lediglich eine sprachliche Wendung in einem anderen semantischen Zusammenhang.

Es ist nicht auszuschließen, daß er die Zitate aus dem *Panarion* weniger durch eigene Lektüre, als durch Vermittlung Dritter in seine *Katichisis* eingebaut hat. Auf der anderen Seite ist es wahrscheinlich, daß Wagner zumin-

rat ediert worden vgl. Paul Jonathan Fedwick, *Bibliotheca Basiliiana Vniversalis. A study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea. I The Letters (= CChr), Turnhout 1993, S. 199–201 205–207* und ferner zum zweiten Druck VD 16 B 688 sowie *Hieronymus* Nr. 447.

⁵⁹ Beschrieben bei *Hieronymus* Nr. 447.

⁶⁰ Vgl. als Überblick zu den Basilius-Editionen Hermann Josef Sieben (Hrg.), *Basilius von Caesarea. De spiritu sancto. Über den Heiligen Geist (= Fontes Christiani 12)*, Freiburg/Brs. u.a. 1993, 65. 1535 waren in Venedig bei Stephanus Sabius durch Reginaldus Pale auch die asketischen Werke des Basilius gedruckt worden, die bei Wagner überhaupt nicht rezipiert worden sind (vgl. zu dieser Ausgabe Paul Jonathan Fedwick, *Bibliotheca I S. 217–221*). Die Ausgabe dürfte nicht so weit verbreitet und daher auch Wagner unbekannt gewesen sein. Überhaupt benutzte Wagner bevorzugt Basler Editionen. In der zweiten Basler Gesamtausgabe sind die *Ascetica* des Basilius ebf. aufgenommen worden. Diese ist aber erst nach der Fertigstellung der Wagnerschen *Katichisis* im Jahr 1551 erschienen (VD 16 B 639 [vgl. *Graecogermania* Nr. 171. Beschreibung bei *Hieronymus* Nr. 452]), konnte also von unserem Autor nicht mehr berücksichtigt werden.

⁶¹ Die Basler Basilius-Ausgabe von 1532 findet man mit lateinischen Besitzervermerken in der Universitätsbibliothek in Iași, vgl. Nicos Gaidagis.- *Catalogul cărților grecești de la Biblioteca centrală universitară „Mihai Eminescu“ – Iași I (sec. XVI–XVII)* [Katalog griechischer Bücher der Universitätsbibliothek „Mihai Eminescu“ – Iași Bd. 1 (16.–17. Jh.)], Iași, 1978 Nr. 10. Allerdings ist hier auch die venetianische Basilius-Edition (vgl. o. Anm. 60) unter der Nr. 13 zu finden. In dieser taucht sogar eine eindeutig reformatorisch geprägte Lesernotiz auf: „Also werden sowohl die gerechten, als auch die sunden ejn ewiger leben haben.“

dest für ihn interessante Stellen auch in diesem altkirchlichen Mammutwerk nachgeschlagen hat.

Durch eine derartige Lektüre ist die Korrektur möglicherweise zu erklären, mit der er den Namen Kerinth durch Ebion in den Corrigenda zu seinem Katechismus ersetzt und so, wie zum erstenmal bei Epiphanius belegt, vom Tod dieses vermeintlichen Erzketzers im Badehaus berichtet (vgl. WK 30). Die Namensänderung ist bei den Wittenberger Reformatoren m.W. nicht durchgeführt worden, somit auf Wagners Lektüre des *Panarions* oder aber durch einen Verweis aus seinem (orthodoxen) Umfeld auf diese patristische Tradition zu erklären.

Beim *Ancoratus* darf man angesichts der vielen Zitate aus der gesamten Schrift sicher von einer eigenen Lektüre Wagners ausgehen. Das Interesse richtete sich dabei hauptsächlich auf die dogmatischen Aussagen des Epiphanius. So nimmt es nicht Wunder, daß Wagner ihn zum ersten Mal erst zu Beginn seines Dialogs über das Glaubensbekenntnis zitiert. Darin liegt ein Unterschied zum Interesse an Basilius, den Wagner ebf. – wahrscheinlich auch aus sprachlichen Gründen – in seinen Ausführungen über den Dekalog häufig herangezogen hat.

Epiphanius lag Wagner vermutlich wiederum in einer Basler Druckfassung vor. 1544 waren dort das *Panarion* und der *Ancoratus* durch Johannes Oporin bei Johannes Herwagen gedruckt worden (VD 16 E 1643⁶² 1650 1656), und es ist wahrscheinlich, daß Wagner auf diesen relativ weit verbreiteten Druck zurückgegriffen hat.

Symbolum Athanasianum

Das *Symbolum Athanasianum*, das nach seinem Anfang sogenannte *Quicumque* (CPG 2295 vgl. CPL 167), wird von Wagner eindeutig verwendet. Eine etwas längere Zitierung einzelner Formulierungen⁶³ läßt sich zu Anfang des zweiten Dialogs der *Katichisis* zum Apostolikum nachweisen (WK 112), eine weitere charakteristische Formulierung⁶⁴ findet sich im dritten Dialog über das Apostolikum (WK 154). Es kann aber nicht davon die Rede sein, daß Wagner aus dem Bekenntnis lange Passagen zitiert oder wie Camerarius sich sogar kritisch mit ihm auseinandersetzt⁶⁵.

Das *Quicumque* wurde, zumindest in seiner lateinischen Form, in Siebenbürgen in der liturgischen Praxis verwendet⁶⁶. Zur Zeit der Abfassung der

⁶² Beschrieben bei *Hieronymus* Nr. 442.

⁶³ Vgl. PG XXVIII 1584 Z. 17–21.

⁶⁴ Vgl. PG XXVIII 1581 Z. 16 u.a.

⁶⁵ Vgl. die Kritik an der Zuschreibung des Bekenntnisses an Athanasius und Vermutungen über dessen westliche Herkunft bei Camerarius, *Katichisis tou Christianismou* 296 f.

⁶⁶ Nach dem *Reformationsbüchlein* sollte es im Frühgottesdienst rezitiert werden (vgl. *ed.Net.* 17 Z. 30). Walther Köhler, Über den Einfluß der deutschen Reformation auf das Reformationswerk des Johannes Honter, insbesondere auf seine Gottesdienstordnung, in: ThStKr 73 (1900) 563–600 vermutet 584, daß diese Praxis auf die Wittenberger Kirchenordnung von 1533 zurückgehe.

Katichisis existierten keine separaten Editionen der griechischen Fassung bzw. Übersetzung des Bekenntnisses. Wagner dürfte die Formulierungen entweder selbst übersetzt oder aus bisher unbekanntem Quellen übernommen haben. Später wird das Bekenntnis auch bei Camerarius in der griechischen Form zitiert⁶⁷. Im Melanchthonkreis hat es wahrscheinlich zirkuliert.

(Ps-)Nilus

Aus dem unter dem Namen des Nilus überlieferten Zenturien des Evagrius Ponticus hat Wagner ein eindeutig identifizierbares Zitat⁶⁸ aufgeführt (WK 62), das in keiner späteren Blütenlese belegt werden konnte.

Das Zitat findet sich freilich auch nicht in der erwähnten Honterischen Ausgabe von 1540. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Wagner es entweder aus einer von Honter bei der Vorbereitung der Edition angelegten Sammlung nicht zu edierender Sprüche entnommen hat oder selber aus der Handschrift kannte. Es handelt sich bei dem Zitat um die Aufführung von Begriffen zur Umschreibung der Tugend der σοφροσύνη, die Wagner in einer von ihm oder bereits Honter angelegten „Sentenzenkladde“ hätte finden können.

Die wenigen weiteren zitierten altkirchlichen Autoren dürfte Wagner nicht aus eigener Lektüre gekannt haben. Auch diese sollen gleichwohl kurz behandelt werden:

Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus ist von Wagner zweimal verwendet worden. Das eine Zitat ist eindeutig zu identifizieren (*De mutatione nominum*), ist aber aus Melanchthons *Loci* übernommen⁶⁹. Ferner läßt sich die Erklärung des Begriffes ἐπιούσιος bei der Auslegung des Vaterunsers durch καθήμενός von Chrysostomus ableiten. Die Kenntnis des Chrysostomus ist aber im Blick auf diese Formulierung nicht nötig.

Johannes Damascenus

Bei Wagner läßt sich eine wörtliche Übereinstimmung mit Johannes Damascenus nachweisen. Es ist eine Formulierung, in der die Eigenheiten der drei göttlichen Hypostasen beschrieben werden. Wenn auch die wörtliche Formulierung nur bei Johannes zu finden ist, ist doch ein breiterer Traditionsstrom zu vermuten, aus dem Wagner schöpfen konnte. Die Schrift des Johannes *De fide contra Nestorianos*⁷⁰, in der die entsprechende Formulierung

⁶⁷ *Katichisis tou Christianismou* 293–296.

⁶⁸ Das Zitat stammt aus *De vitis*, PG LXXIX 1142C.

⁶⁹ Es stammt zusammen mit dem bereits erwähnten Zitat aus der Basilius-Homilie *De paenitentia* aus Melanchthons *Loci* 2. Aufl. (CR XXI 376) WK 6.

⁷⁰ Vgl. Johannes von Damaskos ed. Bonifatius Kotter IV 238–53.

vorkommt, hat Wagner ohnehin wohl nicht gekannt, da sie als *codex unicus* nur in Rom vorliegt und erst 1901 gedruckt worden ist⁷¹. Wie sich im Kommentar zur *Katichisis* nachweisen ließ, finden sich die einzelnen Begriffe, die Wagner aufnimmt, auch bei anderen altkirchlichen Autoren und selbst bei Camerarius. An eine unmittelbare literarische Abhängigkeit von Johannes Damascenus ist daher nicht zu denken.

Zur Behandlung von Basilius und Epiphanius im Reformationszeitalter

Wagner zitiert an Kirchenvätern also hauptsächlich Basilius von Caesarea und Epiphanius von Salamis. Deren Werke scheint er z.T. intensiv gelesen zu haben. Die deutliche Wertschätzung dieser beiden Autoren verwundert im humanistisch-reformatorischen Kontext nicht:

Basilius⁷² war schon von Erasmus nicht nur wegen seiner Weisheit und vollkommenen Beredsamkeit gelobt worden, sondern auch, weil er diese zur „Dienerin seiner Frömmigkeit“ gemacht habe⁷³. Im ausbrechenden konfessionellen Kampf wurde Basilius fernerhin gerne als Zeuge für die eigene Rechtgläubigkeit bzw. als Mahner zur Einheit zitiert⁷⁴. Dementsprechend kann der Herausgeber Janus Cornarius im Vorwort zur Basler griechischen Gesamtausgabe des Basilius aus dem Jahr 1551 betonen, daß dessen Werk gerade in der gegenwärtigen unruhigen Zeit der Kirche Wege zu Besserung und Trost biete⁷⁵. Für den Erweis von Rechtgläubigkeit wurde natürlich auch das Werk des Epiphanius, besonders sein *Panarion*, gerne genutzt⁷⁶. Erwähnenswert ist Melanchthons Wertschätzung des Werkes⁷⁷. Wenn dieser nach Karl Holl auch mehr den Historiker als den Dogmatiker Epiphanius geschätzt hat, so hat er doch über Camerarius die Drucklegung

⁷¹ Ebd. 236 f.

⁷² Zur Beliebtheit des Kirchenvaters Basilius im 16. Jh. vgl. Deno John Geanakoplos, *Some Observations on the Problem of the First Printed Editions of the Greek Church Fathers in the Italian and Northern Renaissance*, in: ders., *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison 1989, 281–294, hier 285–287 291.

⁷³ Vgl. die Paraphrase des Vorworts des Erasmus zur Basilius-Edition von 1532 bei *Hieronymus* Nr. 447.

⁷⁴ Vgl. das Vorwort des Wolfgang Musculus zur lateinischen Basilius-Ausgabe bei Johannes Herwagen, Basel 1540 nach *Hieronymus* Nr. 450, bes. 739.

⁷⁵ Vgl. die Paraphrase des Vorworts bei *Hieronymus* Nr. 452.

⁷⁶ Vgl. die Vorrede desselben Janus Cornarius zur lateinischen Epiphanius-Ausgabe bei Robert Winter, Basel 1543 nach *Hieronymus*, 718 Nr. 441. Ähnlich auch Oporin in seinem Vorwort zur griechischen Epiphanius-Ausgabe von 1544 nach *Hieronymus* 722 Nr. 442. Vgl. ferner zur Rolle der Epiphanius-Drucke im „konfessionellen Wettbewerb“ Karl Holl, *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion)* (= TU 3. Reihe Bd. VI/2), Leipzig 1910, 5. Epiphanius war in Kronstadt im Blick auf die Ketzerbekämpfung bereits mit der Veröffentlichung der Ketzerkatalogs Augustins 1539 bekannt geworden, da sich dieser auf Euseb und den Bischof von Salamis bezog (vgl. auch *ed. Net.* VIII).

⁷⁷ Vgl. auch Janus Cornarius nach *Hieronymus* Nr. 441.

des Kirchenvaters zur Zeit des Wormser Religionsgespräches angeregt⁷⁸. Von der positiven Rezeption des altkirchlichen Autors zeugt ferner ein Brief Georg Spalatins an Camerarius vom 5. März 1544 als Reaktion auf den lateinischen Epiphanius-Druck: „... Jesu bone quantum autorem ...!“⁷⁹

Wagners Basilius- und auch Epiphaniuszitate sind also nicht nur auf dem Hintergrund ostkirchlich-orthodoxer Adressaten der *Katichisis* zu beurteilen, sondern auch durch seinen Wittenberger humanistisch-reformatorischen Bildungs-Kontext verständlich. Wagners Literaturkenntnis verblüfft im Rahmen des Humanismus bzw. reformatorischen Humanismus keineswegs, sondern macht eher deutlich, daß der Schulmann und Gräzist Wagner auf die für den Unterricht nützlichen und für die humanistischen Reformatoren interessanten Schriften zurückgegriffen hat.

Inhaltliche Schwerpunkte der Kirchenväterrezeption in der Katichisis

Um Wagners Einbindung der Kirchenväter in seine *Katichisis* besser verstehen zu können, ist auch ein Blick auf inhaltliche Schwerpunkte der Kirchenväterrezeption notwendig. Vier Beispiele sollen für Rückgriffe auf Kirchenväterliteratur angeführt werden:

1.) Im Bereich pneumatologischer Aussagen bezieht sich Wagner – wie bereits erwähnt – gerne auf Basilius' *De spiritu sancto*, aber auch auf Epiphanius und das *Quicumque*. Dabei übernimmt er meist einfach die Aussagen aus der Vätertheologie, die sich in sein eigenes Konzept integrieren lassen. Zentral ist für Wagner wie auch die griechischen Kirchenväter in diesem Rahmen die Rede von der Göttlichkeit des Geistes als dritter Hypostase der uranfänglichen Monade (vgl. WK 139⁸⁰). Wagner kann sogar in Anlehnung an Basilius (auf der Basis von Joh. 4,24) formulieren, daß Gott Geist ist (vgl. WK 140⁸¹). Grundlagen der Behauptung der Göttlichkeit des Geistes bilden biblische Aussagen wie der Taufbefehl Mt. 28,19, der für Basilius ebenfalls bei der Formulierung der Trinitätslehre eine wichtige Rolle spielt (vgl. WK 101⁸²). In Rezeption altkirchlichen Sprachgebrauchs formuliert Wagner einerseits die göttliche Einheit, indem er beispielsweise wie Basilius von der Gleichewigkeit der drei göttlichen Hypostasen (vgl. WK 138⁸³; vgl. zur Wesensgleichheit auch WK 101) und der Untrennbarkeit des Geistes vom Sohn (vgl. WK 138f.⁸⁴) redet sowie von der Tatsache, daß der den Geist Geringachtende auch den Vater geringachtet (vgl. WK 166⁸⁵). Andererseits bringt

⁷⁸ Vgl. Karl Holl, *Handschriftliche Überlieferung* 1 f.

⁷⁹ Zitiert Karl Holl, *Handschriftliche Überlieferung* 3 Anm. 2.

⁸⁰ Vgl. Zitat aus Bas. Spir. XXXVIII, FC 186 Z. 24 f.

⁸¹ Vgl. Bas. Spir. LII, FC 234 Z.1.

⁸² Vgl. Zitat aus Bas. ep. CXXV, PG XXXII 549B. Auch hier dürfte es sich um ein Zitat aus Melanchthons *Loci*, 2. Aufl. CR XXI 356 handeln.

⁸³ Vgl. Bas. Spir. XLIX, FC 220 Z. 17 f.

⁸⁴ Vgl. Bas. Spir. XLIX, FC 220 Z. 26 f.

⁸⁵ Vgl. Bas. Spir. XXVII, FC 150 Z. 21 – 152 Z. 3.

er die hypostatischen Eigentümlichkeiten von Vater, Sohn und Geist ebf. im altkirchlichen Sinne zum Ausdruck, wobei dem Geist das Hervorgehen zueigen ist (vgl. WK 101⁸⁶).

Auch die Eigenheiten der dritten Hypostase in der göttlichen Ökonomie charakterisiert Wagner z.T. nach den bei Kirchenvätern vorgefundenen Formulierungen: Wie Basilius hält Wagner beispielsweise an der Erhalterrolle des Geistes in jener Welt fest, die der Vater angeordnet und der Sohn geschaffen habe (vgl. WK 139⁸⁷). Der Geist wirkt dementsprechend in allem (vgl. WK 142⁸⁸), besonders aber in den einzelnen Gläubigen. Er verursacht bereits die Gnadenwirkung der Taufe (vgl. WK 185⁸⁹). Ebenso ist er Salböl (vgl. WK 142⁹⁰) zu nennen. Ferner sorgt er für Erleuchtung und Heiligung (vgl. WK 98⁹¹). Der Geist verteilt vielfältige Gnadengaben in der Kirche und übernimmt somit die zentrale Rolle bei deren Aufbau und Einheit (vgl. WK 143⁹²). Er ermöglicht die Anbetung des Sohnes nach 1 Kor 12,3 (vgl. WK 139⁹³). Ferner macht der Geist die Gläubigen zu Kindern Gottes (vgl. WK 140⁹⁴). Mit der Taufe wird also das Sinnen (φρόνημα) des Geistes in den Gläubigen stark, das zu Leben und Frieden führt (vgl. WK 189⁹⁵). Hintergrund für diese nach Basilius formulierte Aussage bildet die für Wagner wichtige paulinische Rede vom geistlichen Wandel der Christen nach Röm 8.

2.) An einer kaum bemerkbaren, aber wesentlichen Stelle im Rahmen seiner pneumatologischen Aussagen greift Wagner auf das *Quicumque* zurück, nämlich bei der Behandlung des Hervorgehens des Geistes:

Das *filioque* wird angesichts der biblischen Benennung des Geistes als Geist nicht nur des Vaters, sondern auch des Sohnes (Phil 1,19; 1 Pt 1,11) angeführt: πνεῦμα δὲ θεοῦ κυρίου, πατρὸς καὶ Χριστοῦ καλεῖται παρὰ τοῦ ἐκπορεύεσθαι ἀπὸ πατρὸς καὶ Χριστοῦ. Wie im *Quicumque* wird hier das *filioque* formuliert. In dem Bekenntnis war das *filioque* überhaupt zum ersten Mal expressis verbis ausgesprochen worden⁹⁶. Die Formulierung dort wird wie bei Wagner mit der Präposition ἀπό konstruiert: Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ οὐ ποιητόν, οὐ κτιστόν, οὐδὲ γεννητόν, ἀλλ' ἐκπορευτόν⁹⁷. Wagner dürfte die Formulierung also in dem Bewußtsein aufge-

⁸⁶ Vgl. u.a. Greg. Nyss. Ad imag. PG XLIV 1336 Z. 9; Jo. D. fid. Nest. 18,19; Cyr. Trin. PG LXXVII 1140 D.

⁸⁷ Vgl. nochmals das Zitat aus Bas. Spir. XXXVIII, FC 186 Z. 24 f.

⁸⁸ Vgl. Bas. Spir. XXII, FC 138–140.

⁸⁹ Vgl. Zitat aus Bas. Spir. XV 35, FC 176 Z. 26–28.

⁹⁰ Vgl. Bas. Spir. XXXIX, FC 192 Z. 20. Vgl. ferner Cyr. H. catech. III 1, FC VII 124 Z. 10. Den biblischen Hintergrund für derartige Aussagen bildet Act 10,38.

⁹¹ Vgl. Bas. Spir. XLVII, FC 214 Z. 17–19.

⁹² Vgl. Bas. Spir. XXIII, FC 142 Z. 6; XXXIX, FC 194 Z. 7.12 f.

⁹³ Vgl. Bas. Spir. XXVII, FC. 152 Z. 8.

⁹⁴ Vgl. Bas. Spir. XLIX, FC 222 Z. 5–7.

⁹⁵ Vgl. Zitat aus Bas. hom 13,1, PG XXXI 424, Z. 27 f. Die ganze Argumentation Wagners ist an dieser Stelle sehr stark durch die Homilie des Basilius geprägt.

⁹⁶ Vgl. Karl Christian Felmy, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 51.

⁹⁷ PG XXVIII 1587, Z. 25 f.

nommen haben, daß sie von einem (sogar vermeintlich griechischen) Kirchenvater stammt. Häufig ist das Symbol von westlichen Schriftstellern insofern als Trumpf ihrer Argumentation für das *filioque* ausgespielt worden⁹⁸. Wagner scheint die apogetische Verwendung der Formulierung freilich nicht reflektiert zu haben, sonst hätte er noch deutlicher gemacht, daß er sich hier auf einen vermeintlich griechischen Kirchenvater stützt. Folglich dürfte die Formulierung nach dem *Quicumque* bei Wagners orthodoxen Lesern auf Ablehnung gestoßen sein, zumal diese das *Quicumque* erst ab dem 17. Jh. und dann immer unter Eliminierung des *filioque*, das schon seit dem 14. Jh. als westliche Interpolation angesehen worden war⁹⁹, angenommen haben¹⁰⁰. Grundsätzlich wird deutlich, daß Wagner die brisante Formulierung des *filioque* nicht gründlicher behandelt, obwohl orthodoxe Leser eine derartige Behandlung sicher von einem Text eines westkirchlichen Autors erwartet haben¹⁰¹.

3.) Ein anderes, reformationsgeschichtlich brisanteres Beispiel: Wagner behandelt den Gedanken vom „freien Willen“ in großer Nähe zu Melanchthon. Dabei geht er noch über die bis zum Erscheinen der *Katechisis* in den *Loci* Melanchthons veröffentlichte Argumentation hinsichtlich des freien Willens hinaus. Melanchthon hatte bei seiner Abhandlung des Themas „freier Wille“ ja unter Rückgriff auf Basilius und Johannes Chrysostomus die Möglichkeit zur freiwilligen Ablehnung des Evangeliums herausgearbeitet¹⁰². Zumindest nachlaufend ist der menschliche Wille also bereits bei Melanchthon von nicht zu vernachlässigender Bedeutung¹⁰³. Wagner übernahm die beiden Väterzitate in seinen Kontext (WK 6) und faßte schließlich deren Inhalt mit einem weiteren Zitat aus Stobaeus (Stob. III 29,21) zusammen, das sich bei Melanchthon nicht findet. Er spricht vom *συσπεύδειν* Gottes mit dem, der sich bemüht. Er behauptete darüberhinaus – ohne Differenzierung zwischen dem Urstand im Paradies und der jetzigen Situation des Menschen – unter Rückgriff auf eine Formulierung des Epiphanius¹⁰⁴ noch klarer die Möglichkeit der Entscheidung für das Evangelium (WK 108¹⁰⁵). Wenn es sich dabei auch nur um die Kehrseite der melanchthoni-

⁹⁸ Vgl. J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed. The Paddock Lectures for 1962–3*, London 1964, 45.

⁹⁹ Vgl. aaO. 47.

¹⁰⁰ Vgl. Felmy (wie Anm. 96) *Orthodoxe Theologie* 51.

¹⁰¹ Vgl. auch später die Zuspitzung des Briefwechsels Tübingen-Konstantinopel von Seiten des Patriarchats auf diese Fragestellung nach Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in der Jahren 1573–1581* (= FKDG 37), Göttingen, 1986, 212.

¹⁰² Vgl. nochmals *Loci* 2. Aufl. CR XXI 376 unter Zitierung von PG XXXI 1480 f. und PG LI 143 Z. 33.

¹⁰³ Vgl. u.a. Melanchthon *Catechismus von 1548*, abgedruckt in Ferdinand Cohrs (Hrg.), *Philipp Melanchthons Schriften zur Praktischen Theologie. Teil I: Katechetische Schriften* (= Supplementa Melanchthoniana V/1), Leipzig 1915, 360 f.: „... und gott hat den freien willen so fern in menschlicher natur erhalten ... auch das die Menschen sich leissigen wolten, Gottes wort anzunemen und nicht zu widerstreben.“

¹⁰⁴ Epiph. haer. Bd. II (= GCS 31) 447 Z.7.

¹⁰⁵ Wagner formuliert den freien Willen des *ἀντεξούσιος* existierenden Menschen

schen Medaille handelt, so geht er doch noch einen Schritt weiter in Richtung Pelagianismus, den auch später die sogenannten „Philippisten“ gingen. Dementsprechend hat Wagner an anderer Stelle nochmals in Anlehnung an das Chrysostomus-Zitat von συνέργεια und συμμαχία Gottes mit dem Menschen beim Kampf gegen Überlegungen und Begierden, also auf dem Weg in die geistliche Existenz gesprochen (vgl. WK 7¹⁰⁶). Trotz solcher Formulierungen zumindest dem Gnadentakt folgender Synergie hielt freilich auch Wagner daran fest, daß die freiwillige Ausführung der Gebote Gottes nur mit Hilfe des göttlichen Geistes möglich sei (vgl. WK 7).

4.) Ein letztes Beispiel: Kaum ein anderer Dialog Wagners ist so stark durch einen altkirchlichen Schriftsteller bestimmt wie sein Dialog über die Taufe. Schon in der Einleitung, in der Wagner kurz seine Sakramentslehre zusammenfaßt, knüpft er terminologisch an Basilius an, indem er nach Bas. hom. 13,4¹⁰⁷ die Sakramente als *μυστικά σύμβολα* bezeichnet (WK 184). Ebenso beschließt er den Dialog mit einer zusammenfassenden Beschreibung der Taufe durch den nämlichen Kirchenvater (WK 191)¹⁰⁸. Innerhalb des Dialogs zitiert er häufig sowohl aus der großen Schrift des Basilius *De spiritu sancto* als auch aus dessen Homilie 13 *Exhortatoria ad sanctum baptisma*, die eine Aufforderung zur Taufe darstellt und insofern inhaltlich eng mit dem Thema Wagners verbunden ist. Einige der von Basilius übernommenen Gedanken finden sich auch bei den übrigen Reformatoren, andere gehen der *Katichisis* einen stärker ostkirchlichen Anstrich.

Auch bei Luther findet sich beispielsweise das Verständnis der Taufe als Symbol der Abwaschung des Schmutzes der Schlechtigkeit (vgl. WK 185¹⁰⁹). Ähnlich wie bei Basilius in dem bei Wagner aufgeführten Zitat findet man bei Luther auch den Gedanken der Errettung durch die Taufe aus feindlicher Bedrängnis (vgl. WK 186¹¹⁰).

Wagner führt Basilius sogar im Zusammenhang der Diskussion über den rechten Zeitpunkt der Taufe an (vgl. WK 187¹¹¹). Das Drängen des Basilius in seiner Homilie 13 zur Taufe, für die jeder Zeitpunkt im menschlichen Leben recht sei, wird bei Wagner als Vorbereitung seiner Ausführungen über die Kindertaufe rezipiert. Diese spielt in der altkirchlichen Homilie freilich keine hervorgehobene Rolle, da es dort um die Bekämpfung des Taufaufschubes geht.

im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen. Dabei macht er deutlich, daß der Mensch sich vom Wort ebenso zum Gericht ab- wie zum Heil zuwenden kann.

¹⁰⁶ Die Formulierung WK 7 lautet: μαθ. ἤκουσα ὅτι τὸν βουλόμενον ἔλκει ὁ θεός.

δι. μᾶλλον δὲ αὐτῷ γενναίως συνεργεῖν καὶ συμμαχεῖν κατὰ σαρκικῶν καὶ ἀτάκτων λογισμῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν, ἵνα μηκέτι κατὰ σάρκα περιπατῶμεν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα (vgl. Röm 8,4) καὶ ἐν παντὶ βίῳ ἐπὶ τὴν θεοῦ δόξαν καὶ τὸ τῶν πλησίων χρεῖωδες στοχαζόμενοι, ...

¹⁰⁷ PG XXXI 432 Z. 31.

¹⁰⁸ Das Zitat stammt aus Bas. hom. 13,5 (PG XXXI, 433 A).

¹⁰⁹ Vgl. das Zitat aus Bas. Spir. LXXIII, FC 298 Z. 25 f.; ferner Luthers Taufbüchlein BSLK 539.

¹¹⁰ Vgl. Bas. Spir. XXXI FC 164 Z.6; hom. 13,2, PG XXXI 428 B; ferner Luthers Taufbüchlein BSLK 539.

¹¹¹ Vgl. das Zitat aus Bas. hom 13,1, PG XXXI 424 Z. 29.31.39 f.

Übereinstimmungen zwischen der reformatorischen und der altkirchlichen Tauftheologie liegen letztlich in der gemeinsamen Betonung der Sündenvergebung durch die Taufe, die zumindest im letzten von Wagner angeführten Basiliuszitat ebenfalls thematisiert wird (vgl. WK 191¹¹²), in Basilius' Homilie, die Wagner sicher ganz gelesen hat, sogar noch wesentlich weiteren Raum einnahm.

Wagner hat also Basilius einerseits zur Unterstützung bzw. Ausformulierung reformatorischer Ideen benutzt. Daneben hat er aber auch Impulse aus der Tauftheologie des Basilius übernommen, die im Bereich wittenbergischer Theologie keine Rolle gespielt haben. Dazu gehört u.a. der zumindest bei Calvin zentrale Gedanke, daß die Gnade im Taufsakrament auch durch die Gegenwart des Geistes bedingt sei (vgl. WK 185¹¹³). Bei Melanchthon wurde dagegen stärker die Gnadengabe des Geistes in der Taufe thematisiert, die sich bei Wagner ebf. findet (vgl. WK 186; 184¹¹⁴). Es ist freilich anzunehmen, daß Wagner an diesem Punkt nicht auf Calvin, sondern unmittelbar auf Basilius zurückgegriffen hat. Dasselbe gilt für die Gleichsetzung von Taufe und Erleuchtung (vgl. WK 189¹¹⁵), die in den reformatorischen Schriften so nicht begegnet und somit ein charakteristisches Element griechisch-altkirchlicher Theologie in Wagners Text einbringt, ohne diesem freilich seine reformatorische Prägung zu nehmen.

Eine besondere theologische Originalität Wagners läßt sich im Rahmen des Taufdialoges nicht bemerken. Im Rahmen reformatorischer Literatur ist freilich die Formulierung ungewohnt, nach der die Taufe eine Reinigung des Körpers zur Aufnahme des Leibes Christi darstellt (vgl. WK 187). Zumindest die Vorstellung der Vorbereitung auf das Abendmahl durch die Taufe findet sich ebf. bei Basilius¹¹⁶.

Die Leistung Wagners im Taufdialog ist vor allem in der Kombination der patristischen und der reformatorischen Lehre zu sehen. Wenn er auch Basilius als Autorität in seinem Taufdialog nicht explizit anführt (er spricht nur WK 191 von „irgendeinem der berühmtesten Theologen“), so wird doch die Durchdringung der reformatorischen Theologie von der griechisch-patristischen Literatur her deutlich.

¹¹² Vgl. das Zitat aus Bas. hom. 13,5, PG XXXI, 433 A.

¹¹³ Vgl. das Zitat aus Bas. Spir. XV 35, FC 176 Z. 26 ff.; ferner Calvin, Institutio IV 14,9; IV 15,8.

¹¹⁴ Zu Melanchthons Verständnis der Gnadengabe des Geistes bei der Taufe vgl. seine *Catechesis puerilis*, abgedruckt in Ferdinand Cohrs (ed.), Philipp Melanchthons Schriften zur Praktischen Theologie. Teil I: Katechetische Schriften (= Supplementa Melancthoniana V/1), Leipzig 1915, 89–336, hier 311 314 315.

¹¹⁵ Vgl. Bas. hom 13,1, PG XXXI 424 Z. 36 ff.; Spir. XXXV, FC 176 Z. 25.

¹¹⁶ Vgl. Bas. hom 13,2, PG XXXI 428, Z. 28–31.

Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Wagners Benutzung der Kirchenväter ein bemerkenswertes, in seinem vollen Umfang bisher in der siebenbürgischen Reformationsgeschichte viel zu wenig beachtetes Faktum darstellt¹¹⁷. Dennoch darf Wagners Kirchenväterrezeption nicht überbewertet werden.

Wagner scheint den Kirchenvätern in erster Linie ein humanistisch-sprachliches und erst in zweiter Linie ein inhaltliches Interesse entgegengebracht zu haben. Selbst in der *Katichisis* werden von den Kirchenvätern gelegentlich nur Begriffe (z.B. ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς¹¹⁸) oder sprachliche Wendungen übernommen. Auch die Edition der Gnomes des Gregor von Nazianz verfolgte neben der „sittlichen Erbauung“ angesichts des von Wagner wahrgenommenen „Sittenverfalls“ ja sicher auch sprachpädagogische Absichten.

Immerhin formulierte Wagner in seiner *Katichisis* ganze Partien unter Rückgriff insbesondere auf Basilius und Epiphanius. Die Zitate aus den Kirchenvätern dürften ihm nicht nur selber das Bewußtsein vermittelt haben, über die Hl. Schrift hinaus auch auf bedeutenden Vertretern der kirchlichen Tradition zu basieren, insofern sie der Hl. Schrift nicht widersprechen. Selbst wenn Wagner die notwendige Schriftbezogenheit theologischer Aussagen hervorhebt, bezieht er sich auf Kirchenväter¹¹⁹. Auch innerreformatisch umstrittene Positionen Wagners wie die über den freien Willen werden mit Hilfe von z.T. schon bei Melancthon verwendeten Kirchenväterziten untermauert. Freilich muß hier erwähnt werden, daß Wagner pagane antike und spätantike Autoren zu ähnlichen Zwecken in einem z.T. viel größeren Ausmaß verwendete, sie selbst zur Formulierung theologischer Aussagen benutzte¹²⁰.

Auffällig ist ferner, daß Wagner seine Schriftzitate nicht offen apologetisch verwendet. Das ist besonders deutlich beim Blick auf seinen Umgang mit dem *filioque*. Obwohl Wagner Aussagen über den Hervorgang des Hl. Geistes vom Vater und vom Sohn mit ps-athanasianischen Formulierungen abstützt, nutzt er das Argument patristischer Autorität gegenüber den or-

¹¹⁷ Die Analyse von Wagners Kirchenväterrezeption ist auch im Blick auf die in Siebenbürgen im 16. Jahrhundert verwendeten Lesestoffe interessant, die eben auch aus der Rezeption siebenbürgischer Autoren, nicht nur aus der Menge der in siebenbürgischen Bibliotheken noch vorhandenen Drucke, erschlossen werden können. Über die bei Dankanits, Lesestoffe (wie o. Anm. 40) erwähnten Kirchenväter hinaus sind zu den Lesestoffen daher noch insbesondere Basilius und Epiphanius zu zählen.

¹¹⁸ Der Begriff ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς war in der griechischen Kirchenväterliteratur geläufig. Er findet sich zunächst bei Origenes Cels. VII 39 GCS III 190, Z. 2 u.a. Auch bei Ps-Epiphanius (hom. IV PG XLIII 484 Z. 45) und vor allem bei Basilius (ep. CXXXIII 1; Ep. CCC 1; PG XXXI, 541 Z. 20; PG XXXII, 1117 Z. 12 u.a.) ist er sehr häufig zu finden.

¹¹⁹ Vgl. im Exkurs innerhalb des ersten Abendmahldialogs (WK 196 f.) den Bezug auf Epiph. anc. VII 5, GCS XXV 14 Z. 8; Bas. hom. 13, 3, PG XXXI 429 Z. 36 f.; aaO. 13, 8, PG XXXI 444 Z. 25.

¹²⁰ Vgl. hierzu A. Müller, Wagners griechischer Katechismus (wie o. Anm. 10) 161–179.

thodoxen Adressaten nicht aus. Er scheint von ostkirchlichen Lesern vielmehr zu erwarten, daß ihnen selbst deutlich wird, inwiefern die *Katichisis* auf Väterlehren basiert. Auch der fehlende explizite Bezug auf die Kirchenväter dürfte zu einer mangelnden Rezeption seines Katechismus unter orthodoxen Christen geführt haben. Obwohl dieser aufgrund der ausgebliebenen nachweisbaren Wirkungsgeschichte insbesondere unter den orthodoxen Christen die Erwartungen Wagners nicht erfüllte, bleibt der Katechismus dennoch ein Dokument des bemerkenswerten Umgangs des siebenbürgischen Humanisten und Reformators mit den Kirchenvätern.

Adolf Harnacks Examenskatechese Dorpat 1872

Herausgegeben und erläutert
von Peter C. Bloth

Prof. Dr. Karl-Heinrich Bieritz (Rostock)
zum 65. Geburtstag am 10. 12. 2001
gewidmet

Im Alter von nicht ganz 21 Jahren – er war am 7. Mai 1851 im damals zum Kaiserreich Rußland gehörenden Dorpat/Livland, dem heutigen Tartu/Estland geboren worden – notierte Adolf Harnack den 22. März 1872 auf dem Titelblatt einer „Katechese über Johan. 8, 30–32“. Wie in allen Tagespublikationen, z.B. den Zeitungen, und im täglichen Leben wurde erst recht in den Dokumenten der damaligen ‚Kaiserlichen Universität Dorpat‘ das Datum nach dem staatlich geltenden julianischen Kalender angegeben; in gregorianischer Zählung entsprach der 22. März dem 3. April 1872. Man beging im weit überwiegend lutherischen Livland sogar das Weihnachtsfest am 24. Dezember gemäß dem offiziellen Kalender, folgte also nicht dem Brauch der Russisch-Orthodoxen Staatskirche mit ihrer Feier am julianischen 6. Januar¹. Das Osterfest jedoch, das gregorianisch im Schaltjahr 1872 auf den 31. März fiel, wurde nach julianischem Datum mit dem 12. April begonnen. Dem ‚abendländischen‘ Kirchenjahr entsprechend trug Adolf Harnacks Katechese also das Datum des Sonntags *Laetare*, zwei Wochen vor Beginn der in den lutherischen Gemeinden und zumal in sog. deutsch-baltischen Familien nach *Palmarum* eingehaltenen ‚Stillen Woche‘.

Schon ein halbes Jahr vorher, am 11. Sonntag nach Trinitatis, dem 20. August, gregorianisch dem 1. September 1871, hatte der „stud.theol.“ seine erste Predigt, und zwar „über Luc. 18, 9–14“ gehalten. Beide frühe Arbeiten, die der Autor innerhalb seines Examins *pro gradu* der Theologischen Fakultät an der „Kaiserlich-Russischen Universität Dorpat“ einreich-

¹ Zur Feier der Weihnachtsfeste s. Fanny v. Anrep, Briefe einer Livländerin aus den Jahren 1873 – 1909, in: Schriftenreihe der Carl-Schirren-Gesellschaft Bd. 6, Landshut 1990, Briefe Nr. 69 f., 92, 129, 172, 205; zu Ostern 1907 Nr. 209. Die m.E. für die Harnack-Forschung noch unzureichend ausgewerteten Briefe beginnen meist mit der Angabe beider Daten.

te, konnte ich 1997 unter den Akten des ‚Estonischen Historischen Archivs‘ in Tartu auffinden². Die Erstveröffentlichung nun auch der Katechese³ mag gerade im Jahr des Harnack-Gedenkens der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, aber ebenso der seit einigen Jahren zunehmenden Nachfrage zur Katechetik innerhalb der Praktischen Theologie des 19. Jahrhunderts⁴ dienlich sein.

Dazu sind allerdings einige historische Bemerkungen vorzuschicken⁵. Für ganz Rußland gab es nur an der Universität Dorpat die Möglichkeit des Studiums der evangelischen Theologie, ja wissenschaftlicher Theologie überhaupt. Sofern es unmittelbar ein Pfarramt in den russischen Ostsee-Provinzen oder dem übrigen russischen Reich anstrebte, wurde das Studium durch Prüfung vor einem der sechs lutherischen Konsistorien der „baltischen Landeskirchen“ bzw. der zwei Konsistorien „des eigentlichen Rußland“ abgeschlossen⁶. Harnack wollte jedoch das Examen *pro gradu* ablegen, aufgrund dessen der akademische Grad eines „Candidaten der Theologie“ verliehen wurde; es war allein vor der Fakultät zu absolvieren. Nicht zuletzt wegen seiner Marcion-Preisarbeit bestand er es am 3. Juni 1872 glänzend⁷. Dieser Studienabschluß war dem an, im Baltikum jener Zeit sogenannten ‚reichsdeutschen‘ Universitäten verliehenen theologischen Lizentiaten-Titel (*Lic.theol.*) vergleichbar. Er berechtigte innerhalb der Fakultät zu weiterer wissenschaftlicher Arbeit, oft einschließlich begrenzter Lehrbeteiligung. Manchmal führte er sogar, obgleich zunächst noch ohne den sonst dafür obligatorischen Magister-Grad, zur Habilitation durch eine weitere Abhandlung. Auf dem Wege zu einer Professur war die *venia legendi* in solchen Fällen nachträglich durch den Erwerb des Magister- und, meist deutlich später, des Doktor-Grades zu ergänzen. Da Adolf Harnack sehr bald nach den Prüfungen *pro gradu* schon am 14. Oktober 1872 – an den Universitäten Nordeuropas war damals wie heute eine dreimonatige Sommerpau-

² Die Predigt samt historischer Einführung, facsimiliertem „Protocoll“ des gesamten Examins und dem Gutachten der Fakultät zu Harnacks als „Preisarbeit“ gekrönter, leider wohl endgültig als verloren anzusehender „Candidaten-Schrift“ über „Lehre und Leben des Marcion“ habe ich publiziert u.d.T. Adolf Harnacks >erste Predigt< und sein *Examen pro gradu* Dorpat 1871/72, in: ZNThG/JHMTh 6 (1999) 69–95.

³ Die Akten des „Estonischen Historischen Archivs“ (Eesti Ajalooarhiiv, Liivi 4, EE 2484 Tartu/Estonia) sind z.Z. noch nicht sämtlich vom in den Jahrzehnten der ‚Estonischen Sowjetrepublik‘ gültigen Namen „ENSV Riiklik Ajaloo Keskarihiiv“ auf den zuvor genannten umgestellt. Die Archivalien werden aber hier einheitlich mit EHA und Fond-(Repositor-), Bd.- und Akten- sowie Blatt-Nr. aufgeführt. – Die Katechese (EHA 402, 2, 8803, 14–18p) zitiere ich künftig mit ‚Kat.‘ und Blatt-Nr.

⁴ Dazu s. vor allem Christoph Bizer, Katechetik, in: TRE 17 (1988) 686–710, bes. 694 ff; auch Michael Meyer-Blanck, Katechese, Katechetik, in: LexRP 1 (2001) 956–961.

⁵ Näheres in den Materialien bei „A. H.s. erste Predigt“ (wie Anm. 2).

⁶ Gert Kroeger, Die evangelisch-lutherische Landeskirche und das griechisch-orthodoxe Staatskirchentum in den Ostseeprovinzen 1840–1918, in: Reinhard Wittram (Hrg.), Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, 177–206, hier 178.

⁷ Den Empfang des Diploms „vom 23. August 1872 N(r.) 42“ bescheinigte Harnack mit eigenhändiger Unterschrift und Titel am „28. Aug. 72“ (s. Facsimile wie Anm. 2, 92). Zur Marcion-Preisarbeit s. besonders das Fakultäts-Gutachten in „A. H.s. erste Predigt“ (wie Anm. 2).

se von ‚Johannis‘ im Juni bis Anfang September die Regel – seine Heimat Livland verließ und nach Leipzig ging⁸, dürfte der junge „Cand.theol.“ allerdings in Dorpat nicht mehr an der Lehre beteiligt gewesen sein.

Von heute aus gesehen mag es als verwunderlich erscheinen, daß die *Katechese* durch niemand anderen als seinen Vater, den Dorpater Ordinarius für Praktische Theologie Theodosius Harnack (1816–1889) korrigiert und zensiert wurde. Was die *Predigt* und ihre genauen Umstände⁹ anlangt, so konnte zwar ihren „Inhalt“ wohl *auch* er als „gut“, den fern von Dorpat miterlebten „Vortrag“ dagegen *nur* er als „sehr gut“ beurteilen. Der damalige Dekan, der Ordinarius für Kirchengeschichte Moritz v. Engelhardt (1828–1881) indes korrigierte die *schriftliche* *Predigt* im Examensvollzug, zensierte sie mit „gut“ für den „Inhalt“ und setzte das Gesamturteil durch Unterschrift im „Protocoll“ fest¹⁰. Theodosius Harnack gehörte nicht einmal zu den für alle *drei* Teile des Examens (mündliche Prüfungen *A*, schon am 5. April 1871, und *B*, am 2. Juni 1872, *C* schriftlich) bestellten „Commissionsgliedern“. Es war demnach gerade nicht dessen „am 11^{ten} April des Jahres 1872“, das hieß julianisch am *Karsamstag*, plötzlich eintretende schwere Erkrankung, deretwegen dem Ordinarius für Systematische Theologie, Alexander v. Oettingen (1827–1906) die mündliche Prüfung der vier „praktischen Fächer“, d.h. für die Dorpater Praktische Theologie „Cultus, *Predigt*, *Katechese*, Gemeinde- und Kirchenleitung“ nach „Geschichte und Theorie“ zufiel; er bewertete Adolf Harnacks Leistungen übrigens durchweg mit „sehr gut“. Sein Vater Theodosius, damals noch nicht 56 Jahre alt, hatte einen „Bluterguß in’s Gehirn (Schlagfluß, *Apoplectia sanguinea*)“ erlitten, der zusammen mit einer, „Sprache und Geistesthätigkeit augenscheinlich“ beeinträchtigenden „Lähmung der sensiblen Nerven rechterseits“¹¹ zu seiner Amtsunfähigkeit und nach 17 Jahren, also 1889¹², zum Tode führte. Beim Examen des Sohnes lag

⁸ S. Agnes v. Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, Berlin ²1951, 31.

⁹ Dazu s. meine Einleitung (wie Anm. 2) 69 f.

¹⁰ S. die *Predigt* und das „Protocoll“ (wie Anm. 2) 89 und 92.

¹¹ So einschließlich des Datums „11. April 1872“ das „Attestat“ des Arztes Dr. Piers Walter vom 16.2.1875 (EHA 402, 3, 376, 177), eines jener ärztlichen Dokumente, die für die Zuerkennung der bereits seit Mai 1872 beantragten(!) „gesetzlichen“ Pensionierung Th. H.s selbst im Jahre 1875 noch erforderlich waren. Das Zitierte stimmt zu Agnes v. Zahn-Harnacks zurückhaltender Mitteilung vom „durch einen Schlaganfall“ ausgelösten „frühem Siechtum“, das Th. H. „nur langsam ... zu seiner wissenschaftlichen Arbeit zurückkehren“ ließ (wie Anm. 8) 34. Der Arzt freilich hatte 1875 sein Attest damit fortgesetzt, daß „im Verlauf von nahezu drei seit dem Anfall verstrichenen Jahren keine wesentliche Besserung eingetreten ist und daß somit die Hoffnung auf eine endliche Wiederkehr der Gesundheit aufgegeben werden muß“ (EHA 402, 3, 376, 177). Man vergleiche auch die in meiner Edition der ‚ersten *Predigt*‘ (wie Anm. 2) 70, Anm. 5 aufgeführte Diagnose des „Gerichtsärztliche(n) Attestat(es)“ vom 4./5. Mai 1872(!) (EHA 402, 3, 376, 182–184p). Die nicht einfach kongruenten medizinischen Befunde und Konsequenzen sind für die Fragen nach Th. H.s theologisch-literarischer Arbeit seit 1872 kaum belanglos. – Da beide Atteste zur Vorlage bei Rektorat, Kurator und ‚Ministerium für Volksaufklärung‘ bestimmt waren, ist ‚julianische‘ Datierung vorauszusetzen.

¹² Harnack konnte in den langen Jahren seiner schweren Krankheit noch mehrere Hauptwerke erscheinen lassen; zur theologischen Würdigung bedarf es jedoch genauere Untersuchung. Dazu hoffe ich, u.a. auf Grund des Aktenmaterials aus Tartu/Estland,

in seiner Hand demgemäß lediglich noch die Beurteilung der dritten schriftlichen Arbeit, eben der *Katechese* über Joh 8, 30–32 mit dem Datum des „22. März 1872“ – ein Zeichen dafür, daß unter allen praktisch-theologischen Fächern zumal die *praktische* ‚Katechetik‘ in den damaligen theologischen Fakultäten nur von hier fachlich kompetenten Professoren geprüft wurde oder werden konnte. Der Dorpater Dekan v. Engelhardt setzte denn auch zum „Protocoll“ der Prüfung „C.“ bei den „schriftlichen Arbeiten und praktischen Uebungen“ für die „Katechese“ neben den Zensuren „Inhalt: sehr gut“, „Vortrag: gut“ hinzu: „nach d(lies: dem). Urtheil des Prof. Harnack“¹³.

Für die Katechese des „stud.theol.“ ergibt sich aus alledem eine eigenartige Konstellation. Der Autor hat die Arbeit am „22. März“, ‚gregorianisch‘ am 3. April 1872, dem Sonntag *Laetare* begonnen, niedergeschrieben oder abgeschlossen. Inwiefern dieser Umstand für das Thema, im vorliegenden Falle also für die Textwahl durch den Lehrer des Faches Katechetik, den zugleich einzigen Korrektor, vielleicht von Bedeutung war, wird unten näher zu betrachten sein. Theodosius Harnack aber fiel schon weniger als drei Wochen später mit dem „11. April“, dem Samstag vor Ostern 1872, für jede Mitwirkung an diesem, allein ihm obliegenden Teil des Examens aus. Die kurze Zwischenzeit läßt nun einerseits darauf schließen, daß der Prüfling am von ihm vermerkten Datum seine Arbeit schwerlich erst wird begonnen, sondern sie eher in Schriftform niedergelegt oder – und dafür sprechen die relativ wenigen Selbstkorrekturen – sie nur noch wird abgabefähig beendet haben. Andererseits verbietet der knappe Zeitraum jedoch den Schluß nicht, daß die Katechese in den zwanzig Tagen zwischen *Laetare* und Karfreitag korrigiert wurde; eventuell könnte sie sogar zu Beginn dieser Zeit noch gehalten / zum „Vortrag“¹⁴ gebracht worden sein. Leider teilen weder die Prüfungsakten noch Adolf Harnack selbst mit, wann, wo und vor wem, außer vor Theodosius Harnack, diese „praktische Uebung“ stattfand. Ebensovienig erfahren wir aus des letzteren Randnotizen, wann er seine Korrektur der schriftlichen Fassung vorgenommen und abgezeichnet¹⁵ hat. Solche heute wohl nicht mehr beantwortbaren Fragen erschweren die inhaltliche wie die formale Interpretation der Katechese und machen einige Schlüsse unsicher.

Auf einen durch die Akten belegten Sachverhalt sei aber zum Schluß der historischen Einleitung noch hingewiesen. Adolf Harnack hat, wie sein erhaltenes „Belegbuch“¹⁶ zeigt, Praktische Theologie natürlich bei dem Ordi-

bald in einer besonderen Studie beitragen zu können. Von den betr. Werken nenne ich hier: Praktische Theologie, 2 Bde. (4 Teile), Erlangen 1877 f; Katechetik und Erklärung des kleinen Katechismus D. Martin Luthers, 2 Bde., Erlangen 1882; Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2. Abteilung, Erlangen 1886.

¹³ Wie Anm. 2, 92.

¹⁴ Wie Anm. 2, 92.

¹⁵ Vgl. u. ‚Kat.‘ 18p.

¹⁶ EHA 402, 2, 8803: „Belegbuch 17. Jan. 1869, Nr. 8536“. – In den hier angesprochenen Jahren gab es in Dorpat weder einen Privatdozenten des Faches noch eine weitere Lehrkraft, die womöglich mit der Abhaltung ‚praktischer Übungen‘ hätte betraut

narius des Faches, also bei seinem Vater studiert. Im Frühjahrssemester (Februar bis „Johannis“ 1871) belegte er „Practische Theologie I“, im Herbstsemester (September bis Weihnachten 1871) „Cultus“ und „Katechetik“. Das „Homiletische“ und „Katechetische Seminar“ besuchte er dagegen erst im Frühjahr 1872, d.h. nur von Anfang Februar bis, wegen Theodosius Harnacks Gehirnblutung, Mitte April. Über den Lehr-Gang, den der Ordinarius bei solchen Seminaren und speziell 1872 eingehalten hat, erfährt man aus den Universitäts- und Fakultätsakten nichts. Doch spricht mehr als nur Vermutung dafür, daß Adolf Harnack innerhalb der absolvierten zehn Wochen dieses Katechetischen Seminars seine ‚Katechese‘ erarbeitet bzw. – der unwahrscheinlichere Fall – vielleicht sogar praktiziert hat. Welche theologischen Gedanken und welche praktisch-methodischen Vorstellungen des jungen Autors sie prägen, ob und wie sich darin die ‚Katechetik‘ der Zeit, vielleicht sogar die seines Vaters ausgewirkt hat, wird nach der Lektüre der Arbeit so weit als möglich zu untersuchen sein.

(Blatt 14)

Katechese¹⁷

über

Johan. 8, 30–32

22./III.72¹⁸

Adolf Harnack stud.theol.

(Blatt 15)

- 1.) An wen richtet der Herr die Worte, die wir eben gelesen?
A: An die Juden, die an ihn glaubten.
- 2.) Und wovon spricht er zu ihnen?
Von der rechten Jüngerschaft Christi.
- 3.) Was bedingt nach unserem Spruch die rechte Jüngerschaft?
Das Bleiben in der Rede des Herren.¹⁹
- 4.) Aber der Herr richtet doch seine Rede an solche, die schon an ihn glaubten; das sind doch schon seine Jünger! Wie kann er dann noch davon sprechen, daß sie erst dann, wenn sie in seiner Rede bleiben, seine rechten Jünger seien²⁰n würden?²¹ Worauf weist uns diese Unterscheidung des Herren hin?

werden können; dazu s. die Aufstellungen bei Lembit Raid, Tartu Ülikooli Usuteaduskond (Die Theologische Fakultät der Universität Tartu) 1632–1940, Tartu 1995, 29–37.

¹⁷ Die Urschrift der Katechese wird bis auf stillschweigende Korrektur von Interpunktionen diplomatisch getreu wiedergegeben.

¹⁸ Zum Datum s. o.

¹⁹ Bei den Fragen 1.) bis 3.) hat der Korrektor in einer Reihe von leider nicht vollständig lesbaren Randbemerkungen festgehalten, daß er offenbar mit dem Eingang der Katechese nicht zufrieden war. Zweifelsfrei lesbar sind die Worte: „Resultat(e) wiederholen lassen ... u(nd) Kindern Z(eit) geben ... zu ... und Antwort ...“.

²⁰ „e“ vom Autor gestrichen.

²¹ Zu dieser Frage in Nr. 4.) vermerkt der Korrektor am Rande „(gute Antwort)“, zur folgenden Frage „s(eine) rechten Jünger“ (durch Unterstreichung hervorgehoben).

- Daß es ein Unterschied sein müsse zwischen solchem²² „Glauben“ und „in seiner Rede bleiben.“
- 5.) Aber diejenigen, die in seiner Rede bleiben, sind doch auch keine Anderen, als solche, die an ihn glauben. Warum können das keine anderen sein?
Weil der Herr nicht mehr von uns verlangt, als daß wir glauben.²³
- 6.) Wie können wir demnach die Unterscheidung, die der Herr macht, noch anders fassen?
Daß es ein Unterschied sei zwischen „Glauben“ und „recht Glauben.“
- 7.) Und das rechte Glauben würde dann eben worin bestehen?
In dem Bleiben in seiner Rede.
- 8.) Was heißt denn bei der Rede Jemandes bleiben?
Dem Glauben schenken, was Jemand gesagt hat.
- 9.) Das ist wohl richtig, aber noch zu wenig. Erinnert euch doch des Gleichnisses vom Sämann. Was sagt der Herr da von den Leuten, deren Herz er mit dem felsigen Acker vergleicht? (Luc 8, 6ff.)
Er sagt, das seien die, welche, wenn sie das Wort hören, es mit Freuden auf²⁴annehmen: aber sie haben nicht Wurzel: eine Zeitlang glauben sie und zur Zeit der Anfechtung fallen sie ab.
- 10.) Haben diese Leute dem Wort des Herrn Glauben geschenkt?
Ja.
- 11.) Aber sind sie in der Rede des Herren geblieben?
Nein.

(Blatt 15p)

- 12.) Woran ließen sie es also zum rechten Glauben fehlen?
Sie ließen das Wort nicht in der Tiefe Wurzel fassen, damit es fest und unausrottbar in dem Herzen bleibe.
- 13.) Nun! gehen wir zu unserem Spruch zurück! Was wird der Herr demnach meinen, wenn er das Bleiben in seiner Rede zur Bedingung seiner rechten Jüngerschaft macht?
Er wird damit sagen wollen, daß nur der sein rechter Jünger ist, der sein Wort gläubig hört und es für immer und allezeit in dem Herzen Wurzel schlagen läßt.
- 14.) Könnt ihr mir nicht einen Spruch sagen, in welchem der Herr selbst diese beiden Stücke kurz zusammenfaßt und nennt und diejenigen selig preist, die sie haben?
Selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren.²⁵
- 15.) Richtig! In unserem Vers steht nun aber nicht „Gottes Wort“, sondern der Herr sagt „so ihr bleibet in *meiner*²⁶ Rede“. Wovon redet der Herr zu

²² „solchem“ nachträglich eingeschoben, eventuell vom Korrektor.

²³ Anklänge vielleicht an Mk 16, 14; Joh 6, 47; Joh 8, 24; Joh 12, 35–47, jedoch nicht verifizierbar.

²⁴ „auf“ vom Autor gestrichen, entsprechend Luk 8, 13 durch „an“ ersetzt; Fortsetzung wörtlich nach Luther-Text.

²⁵ Luk 11, 28.

²⁶ Vom Autor durch Unterstreichung hervorgehoben.

- uns? Könnt ihr mir das nicht ganz kurz und bündig zusammen fassen?
 Er sagt uns, wie wir Gott recht wohlgefällig werden und das Heil unserer Seelen erlangen können.
- 16.) Gewiß; aber giebt er uns darüber nur Rathschläge? sagt er uns nur, wie wir es zu machen haben? deutet er uns nur einen Weg dazu an?
 Nein, sondern er sagt von sich selbst, daß er gekommen sei, um unserer Seele das Heil zu bringen und daß wir deshalb nur durch *ihn*²⁷ unserer Seelen Seligkeit erlangen können.
- 17.) Könnt ihr mir nicht solche Stellen und Sprüche nennen, wo der Herr von sich selbst spricht, als von dem, der allein alles Heil für die Menschheit vermittelt?
 O ja! z.B. in dem Gleichniß vom guten Hirten, oder, wo er sich das wahrhaftige Brod nennt, das vom Himmel gekommen ist, oder im Gleichniß vom Weinstock und den Reben.²⁸
- 18.) Alle diese Stellen sagen uns allerdings, daß wir nur durch Gemeinschaft mit ihm das Heil unserer Seelen erlangen kön-

(Blatt 16)

nen, aber sagen nicht so bestimmt aus, daß er der einzige Weg ist, durch den wir überhaupt zum Vater gelangen können. Könnt ihr mir nicht einen Spruch sagen, in welchem der Herr dieses grade aufs Bestimmteste sagt?

Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; Niemand kommt zum Vater denn durch mich. (Joh. 14, 6)

- 19.) Ja, das ist der Spruch: Er ist der Weg und Niemand kommt zum Vater denn durch ihn. Wenn also das der eigentliche Kern und Mittelpunkt seiner Rede ist, was wird es dann heißen, wenn er sagt, nur diejenigen können seine rechten Jünger sein, die in seiner Rede bleiben?
 Es will heißen, daß nur diejenigen seine rechten Jünger sind, die da glauben, er sei der einzige und rechte Heiland, die deshalb auf seine Person ihr ganzes Zutrauen setzen und daran fest halten, daß wir nur durch ihn einen Zugang zum Vater haben.
- 20.) Und warum gerade *auf seine Person*²⁹ ihr Zutrauen setzen?
 Eben weil ja seine Rede eine Rede von³⁰ ihm selbst ist und er sich selbst in seiner Person den Weg nennt, so daß, wer in seiner Rede bleiben will, eben deshalb an seiner Person halten muß.
- 21.) Gut. Das also wollen wir festhalten. Um ein rechter Jünger des Herren zu sein, gilt es, ihn, der der Weg ist, als solchen anerkennen und brauchen und so unverrückt an ihm halten. Was verheißt nun der Herr denen, die so in seiner Rede bleiben?
 Daß sie die Wahrheit erkennen werden und daß die Wahrheit sie frei machen wird.

²⁷ Wie Anm. 26.

²⁸ Hier wird auf Joh 10, 12 ff., Joh 6, 48 ff. (man beachte 51!) und Joh 15, 1 ff., bes. 5 ff. Bezug genommen.

²⁹ Wie Anm. 26.

³⁰ Als „über“ zu verstehen.

22.) Ja, so heißt es in unserem Spruch. Aber ist das nicht höchst wunderbar und unbegreiflich? Wir Menschen alle arbeiten uns ab und mühen uns im Schweiß unseres Angesichts³¹, Wahrheit zu finden und der Herr sagt hier³², wer in seiner Rede bleibe, der werde die Wahrheit erkennen! Was ist denn das überhaupt für eine Wahrheit, von der der Herr spricht? Irgend eine beliebige Wahrheit auf dem Gebiet des natürlichen Lebens, die wir auch sonst und auf anderem Wege finden könnten?

(Blatt 16p)

Nein.

23.) Warum kann es keine solche Wahrheit sein?

Deshalb, weil der Herr sagt, daß nur diejenigen sie erkennen können, die in seiner Rede bleiben.

24.) Richtig. Aber wenn der Herr nun solche Wahrheiten nicht meint, die wir auf dem Gebiet des natürlichen Lebens durch unsere Erfahrung, unsern Verstand finden können, wie kann er dann doch verheißen, daß seine rechten Jünger *die Wahrheit*³³ erkennen würden? Was heißt denn die Wahrheit?

Die ganze Wahrheit.

25.) Gewiß; aber wie ist es denn möglich, daß der Herr die Erkenntniß der ganzen Wahrheit verheißt, während er doch gewisse Wahrheiten ausschließt?

Ja, es ist eben eine ganz andere Wahrheit, von der er spricht.

26.) Was muß denn das für eine Wahrheit sein, von der *er*³⁴ spricht, worauf muß sie sich beziehen?

Auf unser Heil und unsre Seligkeit.³⁵

27.) Warum gerade auf dieses?

Weil der Herr eben um unsrer Seelen Se³⁶ligkeit willen gekommen ist.

28.) Gut; also der Herr spricht von der Wahrheit, die auf unser Heil sich bezieht. Von der Wahrheit, die allein Noth thut.³⁷ Warum müssen wir aber gerade diese Wahrheit *die*³⁸ Wahrheit nennen?

Weil sie die dem Menschen nothwendigste und wichtigste ist und es die erste Frage für jeden Menschen sein muß, wo finde ich die Wahrheit für meine Seele.

29.) Richtig. Diese Wahrheit verheißt der Herr seinen rechten Jüngern und er verheißt sie ihnen ganz. Aber wir haben bis jetzt immer nur gesagt, wie werthvoll diese Wahrheit sei und worauf sie sich bezieht. Könnt ihr

³¹ Redewendung nach Gen 3, 19.

³² Das hier im Text folgende „ganz“ wurde vom Autor gestrichen. Sollte ursprünglich mit „ganz einfach“ bzw. mit „ganz deutlich“ fortgesetzt werden?

³³ Wie Anm. 26.

³⁴ Wie Anm. 26.

³⁵ Der Korrektor hat den gesamten Abschnitt Nr. 24.) bis 26.) am Rand durch Klammer verbunden und die Bemerkung „Umweg“ hinzugefügt.

³⁶ Hier ein zweites „e“ vom Autor gestrichen.

³⁷ Der letzte Satz vom Autor gestrichen.

³⁸ Wie Anm. 26.

mir nicht ganz kurz zusammenfassend den Inhalt dieser Wahrheit nennen?

Das Evangelium.

(Blatt 17)

- 30.) Ja, so kann man wohl sagen; aber damit ist immer noch nicht der eigentliche Inhalt bezeichnet. Es ist mit dem Wort Evangelium ja noch gar nicht gesagt, in wie fern die Wahrheit sich auf mich bezieht und mich angeht. Ich will so fragen: Nicht wahr, wenn der Herr uns erst³⁹ die Erkenntniß der Wahrheit in bezug auf unser Seelenheil erst verheißt, dann sagt er doch damit, daß wir vorher in bezug auf unser Heil nur die Unwahrheit oder gar nichts wissen⁴⁰? Worin besteht nun (in bezug auf unser Heil) unsre Unwissenheit?
Daß wir nicht wissen, wo wir unser Heil zu suchen haben.
- 31.) Und worin besteht unser falsches Wissen?
Daß wir von uns selbst unser Heil⁴¹ erwarten.
- 32.) Als was erkannten wir uns also noch nicht?
Als Sünder⁴² Wir waren blind in bezug auf unser Heil und erkannten uns noch nicht als Sünder.
- 33.) Richtig. Seht, von dieser Unwahrheit befreit der Herr seine rechten Jünger. Und welche Wahrheit läßt er sie erkennen?
Er öffnet ihnen die Augen über sich selbst, daß sie nun richtig erkennen, was sie sind: nämlich daß sie von sich selbst nichts zu ihrem Heile vermögen und können.
- 34.) In diese Wahrheit, die größte, die wir erlangen können, bringt er uns. Aber das ist noch nicht genug. In dieser Wahrheit läge kein Trost und keine Verheißung. Denkt euch einmal, ein Mann säße in einem dunkelen Gefängniß an die Mauer gekettet, das Gefängniß wäre fest ge⁴³verschlossen⁴⁴, aber der Gefangene wüßte das nicht, sondern er selbst lebe im Glauben, wenn er nur erst seine Ketten durchgefeilt hätte, so werde er frei werden. Er feilt darum Tag aus, Tag ein an seinen Ketten und hofft, sie balde zersprengen zu können und dann frei zu werden. Und nun, denkt euch, kommt Jemand ins Gefängniß, der dem thörichten Gefangenen mittheilt, die Ketten seien das Geringste; denn um das Gefängniß herum seien dicke Mauern und es sei⁴⁵ fest verschlossen, so daß⁴⁶

³⁹ „erst“ vom Autor hier gestrichen.

⁴⁰ Hier „wußten“ gestrichen und wie im Text ersetzt.

⁴¹ Hier sind die Buchstaben „erken“ (zu ergänzen durch ‚nen‘) vom Autor gestrichen.

⁴² Die Worte „Als Sünder“ hier gestrichen.

⁴³ „ge“ vom Autor gestrichen.

⁴⁴ Am Rand vom Autor hinzugefügt: „so daß Niemand daraus entkommen könnte.“

⁴⁵ Das hier ursprüngliche „unentrin“ (nbar) vom Autor gestrichen.

⁴⁶ Ab „und dann frei zu werden“ bis Blattübergang vom Korrektor mit der Bemerkung angestrichen: „abfragen“.

(Blatt 17p)

jedes Entrinnen unmöglich sei. Hätte der Mann dem Gefangenen eine Wahrheit gesagt?

Gewiß.

- 35.) Aber was wäre diese Wahrheit für den Mann gewesen?
Es wäre eine furchtbare Wahrheit gewesen, die ihn hätte zur Verzweiflung bringen müssen.
- 36.) Was müßte also der Mann dem Gefangenen sagen, um ihm eine Wahrheit zu bringen, die da Trost und Hülfe in sich hat, wenn er ihm auch den Wahn nimmt, als hülfe es ihm etwas, seine Ketten zu zerreißen?
Er müßte ihm sagen, wie er trotz der dicken Mauern aus dem Gefängniß frei werden könnte.
- 37.) Richtig. Nun, die Anwendung wird euch nicht schwerfallen. Wie heißt es in unserem Spruch?
Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen.
- 38.) Was ist also die Wahrheit, die der Herr uns verheißt, wenn ihr an unser Gleichniß denkt? Er verheißt uns erstlich, daß unsre Augen aufgethan würden⁴⁷, damit wir unseren eigenen Zustand erkennen, sodann aber verheißt er uns, daß wir⁴⁸ denen, die in seiner Rede bleiben, daß sie die Wahrheit erkennen werden, die sie frei machen wird.
- 39.) Aber wovon denn frei machen wird? Nur von der Unwahrheit⁴⁹, in der wir bisher gelebt?
Nein, davon, was sie bisher gefangen gehalten hat.
- 40.) Was ist denn das, was sie bisher gefangen gehalten hat?
Ihre Sünde.
- 41.) Richtig; von der will er sie befreien. ⁵⁰ Jetzt werdet ihr mir auch sagen können, ⁵¹welch ein Unterschied sei zwischen dem

(Blatt 18)

„etwas für wahr halten“ und „eine Wahrheit erkennen.“ Wer erkennt denn nur eine Wahrheit?

Nur derjenige, der die Erfahrung von ihrer Richtigkeit⁵² selbst gemacht hat.

- 42.) Nun, warum verheißt der Herr seinen Jüngern hier gerade, daß sie die Wahrheit *erkennen*⁵³ werden?

⁴⁷ Nicht verifizierbarer Anklang an Mt 20, 33; Lk 24, 31; Joh 9, 10.

⁴⁸ Die Worte „uns, daß wir“ vom Autor gestrichen, stattdessen mit „denen“ fortgesetzt.

⁴⁹ Hier sind die Worte „Eben von der Unwahrheit“ gestrichen; offenbar wollte der Autor bereits nach „?“ mit der Antwort beginnen, fuhr dann jedoch nochmals mit neuer Frage fort.

⁵⁰ Hier ein zweites „Richtig.“ vom Autor gestrichen.

⁵¹ „welch“ steht hier für das vom Autor gestrichene ursprüngliche „ob“.

⁵² Die Antwort korrigiert die syntaktisch falsche Stellung des „nur“. – Der Korrektor unterstreicht „Richtigkeit“ und schreibt „Zuverlässigkeit u und Kraft“ darüber.

⁵³ Wie Anm. 26.

Weil sie selbst die Erfahrung von der Richtigkeit⁵⁴ dieser Wahrheit machen sollen.

- 43.) Worin besteht denn diese Erfahrung?
Sie erfahren, daß diese Wahrheit sie von ihrer Sünde frei machen werde.
- 44.) Ja! das eben ist das Große der Wahrheit, die der Herr uns mittheilen will, daß wir selbst die Erfahrung machen sollen von ihrer Richtigkeit. Der Herr verheißt seinen rechten Jüngern nicht nur, daß sie Wahres erkennen werden, sondern daß sie die Kraft und Wirkung dieses Wahren an sich selbst verspüren sollen; sie sollen frei werden! In welchem Zustand ist denn Einer, der nicht frei ist?
Er ist ein Knecht.
- 45.) Ja, ein Knecht oder Sklave. Was heißt denn ein Sklave sein?
Einem fremden Herrn unterthan sein und keinen eigenen Willen haben.
- 46.) Wenn nun ein solcher Sklave frei wird: ist das eine Veränderung, die nur für Einzelnes im Leben des Sklaven Bedeutsamkeit hat oder gestaltet sie sein ganzes Leben um?
⁵⁵Sie gestaltet sein ganzes Leben um.
- 47.) Inwiefern?
Indem alle seine Lebensverhältnisse sich ändern und er nun erst frei nach seinem Willen leben kann.
- 48.) Richtig. Darum nennen wir auch die Wahrheit, die der Herr seinen Jüngern verheißt, die ganze Wahrheit, weil sie eine solche ist, die nicht nur alle früheren Verhältnisse des Menschen verändert und umgestaltet, sondern ihm etwas bringt, was er vorher gar nicht gehabt hat,

(Blatt 18p)

nämlich Freiheit und Leben⁵⁶. Aber wenn der Herr so Großes denen, die in seiner Rede bleiben, verheißt und Wahrheit und Leben geben will, was muß er da selbst haben?

Wahrheit und Leben⁵⁷.

- 49.) Richtig. Aber erinnert euch, was wir gesagt haben, als wir von dem Bleiben in der Rede des Herrn sprachen. Wir sagten dort, der Herr müsse der Weg selbst sein zu unserem Heil, weil er ja nicht irgendein Wort oder eine Lehre als den Weg bezeichnet, sondern seine Person. Wenn der Herr nun denen, die an seiner Person festhalten, Wahrheit und Leben verheißt, ist es da ausreichend, daß er selbst Wahrheit und Leben nur hat?
Nein, sondern er muß selbst Wahrheit und Leben sein.

⁵⁴ Wiederum vom Korrektor unterstrichen.

⁵⁵ Hier das ursprüngliche „47.“ vom Autor gestrichen.

⁵⁶ „Freiheit und Leben“ vom Korrektor unterstrichen.

⁵⁷ „Leben“ vom Korrektor unterstrichen. Zwei Schrägstriche vom Korrektor am Rande.

50.) Warum?

Weil er eben niemals auf seine Lehre, sondern immer auf seine Person verweist.

51.) Richtig! Und nun werdet ihr selbst einsehen, wie nahe unser Spruch mit dem anderen, den ihr schon genannt habt, zusammenhängt. (Joh. 14, 6). Dort sagt der Herr, daß er der Weg, die Wahrheit u. das Leben sei und hier sagt er, daß derjenige, der ihn als Weg anerkenne und fest an ihm halte, die Wahrheit erkennen und das Leben haben werde⁵⁸.

Inhalt: Sehr gut
Vortrag: Gut.

TH ⁵⁹

Wie oben erwähnt sind Ort und präziser Zeitpunkt unbekannt, an welchen Adolf Harnack seine Katechese ‚vorgetragen‘ hat. Besonders fällt auf, daß keine *Situation* des Unterrichts, und sei es nur Schulklasse oder Konfirmandengruppe, angegeben ist. Beachtet man indes die Randbemerkungen des Korrektors zu 1.) bis 3.)⁶⁰, so läßt die vermißte Wiederholung früherer, natürlich in der gleichen *Sequenz* des Unterrichts gewonnener „Resultat(e)“ wohl auf ältere Teilnehmer/-innen schließen⁶¹. Ebenso wäre gerade im Blick auf sie das mit leichtem Tadel angemahnte „(den) Kindern Z(eit) geben ... zu(r) ... Antwort“ berechtigt. Für diese Altersstufe spricht auch, daß der Autor mit dem johanneischen Text Kap. 8, 30–32 die *methodisch* nicht leichte Aufgabe gestellt erhielt, die üblichen Grenzen sog. ‚Spruchkatechesen‘ zu überschreiten. Denn in der vom Thema festgesetzten Begrenzung gehört zum eigentlichen ‚Spruch‘ Jesu in Vers 31b–32, der natürlich gemäß Aufgabe wie Ausführung das Hauptgewicht trägt, mit seiner situativen Rahmung ein knapp erzählendes und außerdem rückverweisendes Textstück hinzu. Sowohl katechetisch-praktisch als auch theologisch muß deshalb auffallen, daß Harnack die Worte „Da er (scil. Jesus) solches redete“ und demzufolge den Kontext des ‚Spruches‘ mit der zentralen Frage Vers 25a „Wer bist du denn?“, welche dann Vers 25b und 28 beantworten, nicht für einen gesonderten Schritt nutzt⁶².

⁵⁸ Anklang an Joh 8, 12; Joh 10, 11; Joh 20, 31.

⁵⁹ Beurteilungen und Kürzel in der Handschrift des Korrektors Theodosius Harnack.

⁶⁰ ‚Kat.‘ Bl. 15; s. o. Anm. 19.

⁶¹ Dies wiederum würde auf das von Theodosius Harnack sog. „dritte Jahrsiebend“ als Altersstufe hindeuten: Katechetik (wie Anm. 12) Bd. 1, 127 f. 137.

⁶² Nach dem damals neuesten Joh-Kommentar von Heinrich A. W. Meyer (= Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes, Göttingen ⁵1869, 348 f.), den Harnack ja mutmaßlich für seine Ausarbeitung benutzt hat, „eröffnet“ zwar „V. 30–32 einen neuen Rede-Act“; trotzdem hätte eine rückwärtige Textanknüpfung vor allem ‚Kat.‘ Bl. 15p. 16 im Zusammenhang der Fragen 17.) bis 21.) nabeliegen können. Zum Fortschritt der Auslegung, zu dem man sich schon von seiner Katechese aus Harnacks Zustimmung gut vorstellen kann, s. die Neubearbeitung des sog. Meyerschen Kommentars von Bernhard Weiß, Das Johannes-Evangelium, Göttingen ⁹1902, 279–281.

Derartige Beobachtungen lassen nach Gründen fragen, welche die Fakultät, d.h. Theodosius Harnack als den Themensteller dazu bewegen haben mögen, diese auch im theologischen Zentrum, wie die Katechese zeigt, keineswegs einfache Examensaufgabe zu stellen. Denn sieht man die zeitgenössischen großen Katechetiken durch, so begegnet der ‚Spruch‘ weder isoliert noch samt seinem Kontext unter den üblichen Lehrbuch-Exemplaren⁶³. Die gleichzeitigen sog. ‚Spruchbücher‘ als vielgenutzte lehrplanartige Stoffreservoirs enthalten ihn nach meinem Überblick ebenfalls nicht⁶⁴.

Für diesen Themensteller und sein Text-Interesse sollte man allerdings auch diejenige Brücke beachten, welche wegen der damals im deutschen Sprachgebiet noch nahezu überall bestehenden *und* nicht zuletzt von Theodosius Harnack stets erstrebten Nähe zwischen Gottesdienst und Unterricht die ‚Spruch‘-Katechetik und die ‚Spruch‘-Homiletik verbunden hielt, nämlich die gottesdienstlichen Lesungs- und Predigt-Perikopen⁶⁵. Joh 8, 30–32 oder denn diese Verse samt ihrem unmittelbaren Kontext galten freilich in Livland ebenso wenig wie in der ‚westlichen‘ Schriftlesungstradition als agendarisch verordnete Perikope. Aber Theodosius Harnack hatte für die lutherischen Kirchen der russischen Ostsee-Provinzen in langer und wirkungsstarker liturgiewissenschaftlicher Tätigkeit eine eigene Revision der sog. altkirchlichen Perikopen erarbeitet; sie wurde dort bereits vielerorts gebraucht, bevor er sie endgültig publizierte⁶⁶. Und gemäß dieser Neuordnung

⁶³ S. z.B. Christian Palmer, *Evangelische Katechetik*, Stuttgart ²1846, 177–289; Carl Adolph Gerhard v. Zezschwitz, *System der christlich kirchlichen Katechetik*, Bd. II 2.1, Leipzig ²1874, 225–236; Bd. II 2.2, Leipzig 1872, 543 ff. Theodosius Harnack schätzte v.Zezschwitz' Werk so hoch, daß er für seine „Praktische Theologie“ auf einen Teil „Katechetik“ verzichtete (1877–1878; s. Bd. 2, Teil 3 + 4, V); die eigene zweibändige „Katechetik“ von 1882 (wie Anm. 12) dürfte dann, wie u.a. die verwendete Literatur zeigt, wohl im wesentlichen die Kollegbasis vor der Erkrankung 1872 bieten. Ob und wie weit dies oder ähnliches auch für die „Praktische Theologie“ gilt, also beide Werke materialiter noch in die Erlanger Zeit ihres Autors (1853–1866) zurückreichen, kann hier nicht untersucht werden. Bedeutsam für die Frage der Themenwahl zu Adolf Harnacks vorliegender Katechese wäre in diesem Falle jedoch, daß der Themensteller in seiner „Praktischen Theologie“ „Joh. 8,32(!) ff.“ zentral und summierend zur Kennzeichnung der „evangelische[n]“, „freimachende[n]“ Autorität in der Kirche der Reformation verwendet (Bd. I, Teil 1, 136). Schimmert dies vielleicht in den Aussagen der Katechese zu „Freiheit“ und „Evangelium“ hindurch – oder gerade nicht?

⁶⁴ Schon Palmers Katechetik (wie Anm. 63) 285–289, macht die prinzipielle Bedeutung der Württembergischen ‚Spruchbücher‘ von 1839 und 1845 sowie des Calwer ‚Biblischen Spruchbuches‘ von 1845 erkennbar. Zezschwitz (wie Anm. 63) II 2.1, 232 ff., bes. 235, hebt ebenso wie später Theodosius Harnack (Katechetik, I 135–139) Wilhelm Löhes ‚Haus-, Schul- und Kirchenbuch‘ hervor.

⁶⁵ S. z.B. bei Palmer (wie Anm. 63) 220 223–235 357 f., v.Zezschwitz (wie Anm. 63) z.B. Bd. II 2.1, 371–383, in Harnacks Katechetik (wie Anm. 12) I, 135 171 f. – Eine Arbeit über das Verhältnis von ‚Spruch‘-Katechese und -Predigt hätte Ewald Stier u.a. (Hrg.), *Text-Register zu den Predigten bedeutender Kanzelredner*, Berlin ³1912, heranzuziehen; zu Joh 8, 30–32 ist dort keine einzige Predigt verzeichnet.

⁶⁶ Theodosius Harnack, *Praktische Theologie* (wie Anm. 12), Bd. I = Teile 1 + 2, Tabelle im Anhang „Psalmen und Perikopen für die Sonnabends- und Sonntagsgottesdienste“.

erscheint der Text Joh 8, (25–)30–32 deswegen in einem interessanten Licht, weil er nun dem revidierten Evangelium des Sonntags *Laetare* Joh 7, 33–39 und dem nicht revidierten *Judika*-Evangelium Joh 8, 46–59 wesentlich enger verbunden ist⁶⁷. Zwar wird man auch nach dieser Revision für die beiden johanneischen Evangelien von *Laetare* und *Judika* nicht von einer beabsichtigten ‚Bahnlesung‘ im liturgiewissenschaftlichen Sinne sprechen können. Trotzdem bleibt es auffällig, daß Adolf Harnack seine Katechese – vielleicht doch aufgabengemäß? – eben am Sonntag *Laetare* abschloß, womit ja ihrem „Vortrag“ noch vor *Judika* nichts mehr im Wege gestanden hätte. Die kritische Randbemerkung des Korrektors zum fehlenden Wiederholen der „Resultate“ am Stundenbeginn bezöge sich dann inhaltlich etwa auf den nicht vollzogenen Anschluß der Katechese an das den Jugendlichen doch aus dem ‚vorigen‘ Gottesdienst bekannte *Laetare*-Evangelium. Insgesamt könnte man, so betrachtet, für die Passionszeit zwischen *Laetare* und *Judika* aufgrund von Themenstellung der Aufgabe und Platzierung aller drei johanneischen Texte im Kirchenjahr eine sozusagen *thematische* ‚Bahnlesung‘ für beide Predigten und für den Unterricht vermuten⁶⁸; ihrer Abfolge ginge es demgemäß um christologisch fundierte Aussagen über das(!) *Glauben*, über das *Bleiben* rechter Jünger an Jesu Wort zur Erkenntnis der freimachenden Wahrheit sowie über das *Halten* des Wortes und die darin zugesagte ewige Verheißung⁶⁹.

Adolf Harnack hat, wie trotz aller Kritik noch bis vor vierzig Jahren im Prüfungswesen mancher Kirchen gebräuchlich, seine wohl doch dem „Vortrag“ vorangehende Niederschrift wörtlich abgefaßt und in Frage und Antwort numeriert⁷⁰. Doch man erkennt bei der Lektüre der Katechese sogleich, daß er mit seiner Aufgabe weder im Sinne eines katechetischen Schemas noch etwa einer ‚Bahnlesung‘ bzw. *Sequenz* umgegangen ist. Unter damaligen Bedingungen zeigt das eine erstaunliche Selbständigkeit der Ar-

⁶⁷ Das unrevidierte ‚Alte Evangelium‘ war für *Laetare* Joh 6, 1–15. Als „alternierenden Predigttext“ fügte Harnack noch Joh 8, 12–20 für *Reminiscere*, also einen weiteren Passionssonntag ein. Der Wegfall von Joh 6, 1–15 kann übrigens nicht durch Lesungs-Doppelungen mit den synoptischen Parallelen Mt 14, 13–21 und Lk 9, 10–17 bedingt sein.

⁶⁸ Dann trügen die folgenden drei ‚Sprüche‘ jeweils das Hauptgewicht: für die *Laetare*-Predigt Joh 7, 38 (in Luther-Bibeln Fettdruck): „Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von des Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen“; im *Unterricht* mit Joh 8, 30–32: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen“ (sachlich zugehörig in Fettdruck: Vers 34 „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht“ und Vers 36 „So euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei“); für die *Judika*-Predigt Joh 8, 51 (Fettdruck): „So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich.“

⁶⁹ Ich deute mit diesen Überlegungen eine Spur an, mittels derer ein bestimmtes theologisches Verhältnis zwischen Theodosius Harnacks Liturgik, Homiletik und Katechetik beschrieben werden kann; in einer z.Z. vorbereiteten Studie werde ich dem näher nachgehen (vgl. „A. Harnacks ‚erste Predigt““ [wie Anm. 2] dort Anm. 3 und 20).

⁷⁰ Im Gegensatz zu v. Zeszschwitz (wie Anm. 63), Bd. II 2.2, 399–401 406–409 hatte indes schon Theodosius Harnack die wörtliche Ausarbeitung von Katechesen nicht mehr für sachgemäß gehalten (Katechetik [wie Anm. 12] I, 117 175 f.).

beit. Der eigenständige didaktische *Aufbau*, das überraschende sog. Illustrationsmaterial⁷¹, das selbstverantwortete doppelte theologische *Zentrum* samt daraus folgendem Unterrichts-*Ziel* machen die Arbeit über ihren Anlaß hinaus, aber gerade als ‚Spruchkatechese‘⁷² dieses Autors bemerkenswert. Ein Durchblick anhand der drei genannten Punkte sei deshalb noch angefügt.

Den Fragen 1.) bis 7.) geht es um einführende Vorklärung zum (Verbum!) „glauben“; die Fragen 8.) bis 14.) führen zum *ersten Thema* „bleiben“ und dem *Zwischenergebnis*, das im erfragten ‚Spruch‘ Luk 11, 28 „... Gottes Wort hören und bewahren“ formuliert wird. Die nächsten Schritte 16.) bis 21.) stoßen bereits auf das *erste*, ein christologisches *Zentrum* vor: es geht im ‚Spruch‘ Joh 8 um „des Herrn Wort“, ja um ihn „selbst“. Mit Frage 17.) wird dies Zentrum noch nicht erreicht; erst der zweite Ansatz in Frage 18.), jetzt die Suche nach einem ‚Spruch‘ klar anleitend, trifft das Gemeinte, nein: die „Person“ des Herrn selbst⁷³. Dies *zweite Zwischenergebnis* im ‚Spruch‘ Joh 14, 6 nennt den „eigentliche(n) Kern und Mittelpunkt“ der „Rede“ des Herrn, nämlich die ‚Ich bin‘-Christologie des Joh⁷⁴; der Autor will es als *erste Summe* des bisherigen Unterrichtsablaufs „festhalten“ (Frage 21.), denn darin ist auch das *zweite Thema* „Wahrheit“ bereits angedeutet⁷⁵. Seiner Klärung gilt nun, ausgehend vom „beliebige(n)“ Wahrheitsbegriff „natürlichen Lebens“, das wohl schwierigste Stück der Katechese in den Fragen 22.) bis 29.). Der Korrektor bemängelt, kaum ganz zu Unrecht, einen „Umweg“⁷⁶. Die Fragen führen jedoch zu einem *dritten Zwischenergebnis*, das – als *zweite Summe*? – den „Inhalt dieser Wahrheit“ (Frage 29.) „für meine Seele“ (Antwort 28.) mit dem jetzt *zentralen Begriff* „*Evangelium*“ (Antwort[!] 29.) wiedergibt. Die Klärung – nicht *Erklärung!* – dieses *zweiten Zentrums* im Sinne der Bearbeitung eines *dritten Themas* soll durch soteriologische Zuspitzung des ‚Sünder(!)‘-Bewußtseins auf „Wahrheit“ und „Unwahrheit“ die Frage nach dem „Heil“, nach „Trost und Verheißung“ im eigenen Leben (Fragen 30.) bis 34.)⁷⁷ voranbringen. Geschickt bietet Harnack hier zur Erläuterung seine

⁷¹ S. z.B. Harnacks Katechetik (wie Anm. 12) I, 109 f.: der „mittelbare Stoff“.

⁷² Zum Verständnis des Begriffes ‚Spruch‘ beachte man die Fragen des Katecheten nach ‚Sprüchen‘: Nr. 3.), 13.), 14.), 17.)-19.), 22.), 37.), 51.).

⁷³ Antwort 19.) und Frage 20.); vgl. bereits Frage 17.).

⁷⁴ Anzumerken ist, daß die für Adolf Harnack eventuell schon erreichbare Zvezschwitsche Katechetik (wie Anm. 63) in Bd. II 2.2, 544 f eben vor diesem Spruch warnt – wegen der „Gefahr für den Katecheten, in’s Abstracte und Dogmatische zu geraten“.

⁷⁵ Harnack nimmt nach seinem kräftig bestätigenden „Ja, das ist der Spruch“ allerdings nur dessen Anfang („Weg“) und zweiten Teil auf (Frage 19.). So braucht er den Begriff „Wahrheit“ nicht im Sinne der ἐγὼ εἶμι-Christologie zu erarbeiten, sondern kann unmittelbar nach Joh 8 zurückfragen (Frage 21.); vgl. 13.) und 15.).

⁷⁶ Randnotiz ‚Kat.‘ 16p. Ein Grund mag sein, daß die Arbeit an dieser Stelle zurück- und vorgreift auf die Antworten(!) 15.), 16.), 28.), 48.). In seiner späteren Katechetik (wie Anm. 12) I, 127 wird der Korrektor allerdings für die Altersstufe des „dritte(n) Jahrsiebend“ schreiben, daß sie „die Wahrheit (sucht) und bemüht (ist), sie subjectiv zu ergreifen“.

⁷⁷ Der Autor greift in Frage 30.) um des besseren Verständnisses willen sogar zum Mittel der Selbstkorrektur der eigenen Fragestellung.

stärkste ‚Illustration‘ auf: die Vorstellung („Denkt euch einmal ...“) von der zwiefachen Gefangenschaft des im Kerker liegenden und außerdem noch angeketteten Mannes (Fragen 34.) bis 37.). Diese ‚gedachte‘ Beispielgeschichte mit ihrer „Anwendung“ leitet dann zum vierten, abschließenden Thema „frei machen“⁷⁸ über, in das Harnack, auf die Fragen 4.) bis 6.) zurücklenkend, auch das ‚Erkennen‘ der Wahrheit als die „Erfahrung von ihrer Richtigkeit“ (Fragen 41.) und 44.)⁷⁹ einflicht. Die Einleitung zu Frage 44.) mit ihrem kurzen ‚Lehrervortrag‘ sieht dabei wie eine zweite bzw. dritte Summe aus⁸⁰. Die letzten Stücke, in welchen der Autor nun auch Joh 14, 6 um die in Frage 19.) bis 21.) noch fehlenden Selbstbezeichnungen des Herrn, nämlich um „Wahrheit und Leben“ (Frage 48.) ergänzt, sind eher schwächeren, weil vor allem abschließenden Charakters. Doch hebt der Autor mit dem noch dreimaligen Abheben auf „Person“ (Frage 49.)f.) das christologische Zentrum der Katechese wiederum hervor und spricht, so begründet, die ‚Einsicht‘ (Frage 51.) vom engen Zusammenhang des Themas „Spruches“ Joh 8, 30 – 32 mit „dem anderen, den ihr (scil. die Unterrichtsteilnehmer[!] gefunden und) schon genannt habt (Joh. 14, 6)“, als erreichtes katechetisches Ziel aus.

Zwei Zentren also kennzeichnen die Katechese, zunächst Joh 14, 6 als Bündelung eines auch die historische „Person“ Jesu einbeziehenden Christus-Verständnisses, sodann der Begriff „Evangelium“ als *pro me* des erfahrenen Inhaltes jener „Wahrheit“, die Christus ist. Diese Zentren werden katechetisch in vier Themen entfaltet, 1. „bleiben“, 2. „Wahrheit“, 3. „Unwahrheit“ der „Sünde“/des „Sünders“, 4. „frei machen/frei werden“ durch „Erfahrung“ der „Wahrheit“ – insgesamt eine imponierend organisierte Leistung. Daß Adolf Harnack darin, vergleichbar seiner Examenspredigt mit ihrem Haupt-„Thema: Was ist rechtes Christentum und Wer ist ein rechtschaffener Christ vor Gott?“⁸¹, schon unterwegs war zu zentralen Problemen seines späteren theologischen Schaffens, bleibt auch für die Katechese keinem genaueren Blick etwa in „Das Wesen des Christentums“ verborgen⁸². Und nicht zuletzt darauf beruht die theologiegeschichtliche Bedeutung der beiden bisher unbekanntenen frühen Arbeiten.

⁷⁸ Der Vergleich mit einer ‚Spruchkatechese‘ von Palmer (wie Anm. 63) 237 ff. über Ps 1, 1–3 mag interessant sein, denn dort begegnet zur Illustration des „gebundenen Willens“ ebenfalls ein „Gefangener“ und sein „Wunsch, frei zu werden“, aber auch „die Sünde“ als Verderbtheit des Willens.

⁷⁹ Die Hinzufügungen des Korrektors ‚Kat.‘ Bl. 18, Frage 41.) dürften durchaus kritisch gemeint sein.

⁸⁰ Wie sprachlich sensibel der Katechet vorgeht, zeigt seine explizite Aufnahme nur des Wortes „Sklave“ in Frage 45.); das aus Joh 8, 34 (vgl. o. Anm. 68!) bekannte „Knecht“ war durch die agrarischen Sozialverhältnisse anders besetzt.

⁸¹ Vgl. „Adolf Harnacks ‚erste Predigt““ (wie Anm. 2) 77.

⁸² Ich kann das, auch mit den mancherlei frühen, gegenüber der Dorpater Theologie kritischen Ansätzen, in dieser Edition nicht näher ausführen. In der Neuausgabe von Das Wesen des Christentums (Hrg. Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999) sei aber z.B. für Joh 14, 1–6 auf 155 f. und 162, zu den Begriffen „Evangelium“ und „Erfahrung“ auf 100 f., zum Johannes-Evangelium auf 142–145 hingewiesen.

Die eingangs genannte Fanny v. Anrep scheint ihren Vetter Adolf schon ein Jahr nach seinem Fortgang aus der gemeinsamen Heimat Dorpat richtig verstanden zu haben, wenn sie an dessen Bruder Axel bei Gelegenheit der Schilderung eines Gespräches unter Verwandten am „24. Oktober / 5. November 1873“ schrieb:

„Von Adolf kam neulich ein sehr theologischer Brief an Deinen (scil. und seinen) Vater (scil. den schwer kranken Theodosius Harnack) hier an, von dem mir Alexander (scil. v. Oettingen, Prof. für Syst. Theologie⁸³) nur einiges erzählte. Nach diesem Referat zu urteilen, scheint mir mein lieber Vetter (scil. theologisch) durchaus noch nicht so positiv zu stehen, wie die hiesige Fakultät und natürlich auch Dein Vater es wünschen. Mich hat das – aufrichtig gesagt – sehr gefreut, denn diese ganz fertigen, regelrechten Theologen mit zwanzig Jahren haben für mich etwas sehr Bedenkliches; das werden nun unsere Theologen (scil. die Professoren der Dorpater Fakultät) in der Theorie natürlich auch zugeben, aber in der Praxis schütteln sie doch bedenklich die Häupter, wenn irgendeiner ihrer Kandidaten eigene Wege zu wandeln anfängt, und dieses bedenkliche Kopfschütteln hat Adolfs Brief jetzt eben hervorgerufen“⁸⁴.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Professor Dr. Peter C. Bloth
Troppauer Straße 6A
12205 Berlin

Ernst Haiger
Müllerstraße 29
12207 Berlin

Dr. Andreas Müller
Evangelisch-Theologische Fakultät
Abteilung Kirchengeschichte
Ludwig-Maximilians-Universität
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Professor Dr. Knut Schäferdiek
Jahnstraße 38g
53397 Lohmar

Professor Dr. Karl-Heinz zur Mühlen
Marienburger Straße 108
53340 Meckenheim

Mark De Groote
Kortebrugge 3
B 8200 Sint-Michiels-Brugge, Belgien

⁸³ S. oben nach Anm. 10.

⁸⁴ Fanny v. Anrep (wie Anm. 1) 3 f.

MISZELLE

Bemerkungen zum Entstehen des Kanons in der alten Kirche

Von Marc De Groot

In der alten christlichen Kirche hat die Diskussion über die Frage, welche Bücher des Alten und Neuen Testaments als „kanonisch“ betrachtet werden konnten, jahrhundertlang eine zentrale Stelle eingenommen. Dieser Beitrag betrachtet den Begriff „Kanon“ in seiner Entwicklung und erforscht, wodurch die ersten Christen schon früh die Abfassung eines solchen Kanons als notwendig erachteten.

Obwohl das griechische Wort *κανών*, vermutlich nach *κάνη* gebildet – auch *κάννα* und *κάννη* kommen vor –, einem Lehnwort aus dem Semitischen, das im Hebräischen קַנָּה lautet und *Schilfrohr* als Grundbedeutung hat¹, in der Septuaginta dreimal vorkommt, besitzt es anscheinend nur im (apokryphen) *IV Mac* 7,21 die abgeleitete Bedeutung von *Maß*²: ἐπεὶ τίς πρὸς ὄλον τὸν τῆς φιλοσοφίας κανόνα φιλοσοφῶν καὶ πεπιστευκῶς θεῶ (...), οὐκ ἂν περικρατήσειεν τῶν παθῶν διὰ τὴν θεοσέβειαν³; Vermutlich entstand diese Bedeutung unter dem Einfluss der gehobenen jüdisch-hellenistischen Umgangssprache, wo die Grundbedeutung sich fast unmittelbar zu (*gerader*) *Stab* fortentwickelte, so dass das Wort als Synonym von *Messrute*, *Richtscheit* und schließlich *Maßstab* gelten konnte, sowohl im ästhetischen als im moralischen Bereich⁴. Im Neuen Testament benutzt Paulus als einziger den Term

¹ In KBL, Leiden 1958, 843/2–844/1, werden die folgenden Bedeutungen angegeben: *Schilfrohr*, *Pfeilrohr*, *geknicktes Rohr*, *Stütze von Schilfrohr*, *im Schilfhausende Tiere*; weiter: *röhrenförmige Dinge*, *Messrohr*, auch *Rohrlänge* (= 6 Ellen; vgl. *Ez* 40,5 und 6–8; 41,8; 42,16–20), *Halm*, *Röhre* (eines Leuchters), *Oberarmbein* und *Waagebalken*. Auffallend ist, dass das hebräische קַנָּה nie mit *κανών* übersetzt wird, sondern durch Wörter wie *κάλαιμος*, *καλάμιμος* usw.: „ein Indiz dafür (...), daß die ursprüngliche Wortbedeutung des Lehnwortes im griechischen Bedeutungsspektrum verloren gegangen war“, so Heinz Ohme, *Kanon* ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, Berlin / New York 1998, 29.

² In *Jdt* 13,6 ist von einem Bettpfosten die Rede (τῶ κανόνι τῆς κλίνης), in *Mi* 7,4 von einer Motte, die sich auf einem Schilfrohr (= dem alttestamentlichen Gesetz?) bewegt (σὴς ἐπτρώγων καὶ βαδίζων ἐπὶ κανόνος); siehe Ohme, *Kanon* (wie Anm. 1) 29.

³ [Wer, der nach dem unverkürzten Maß der Philosophie philosophiert und an Gott glaubt, (...) würde nicht aus Gottesfurcht die Herrschaft über die Triebe bekommen?]

⁴ Ohme, *Kanon* (wie Anm. 1) 30; Alexander Sand, *Kanon*. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum, in: HDG I. 3a (1. Teil), Freiburg / Basel / Wien 1974, 8; Wilhelm Schneemelcher, *NTApO* I., Tübingen ⁶1990, 2; Henry George Liddell – Robert

κανών und meint damit allgemein einen Maßstab zur Beurteilung: καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνην ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (*Gal* 6,16)⁵: Er stellt dem Maßstab der alten Welt den einer neuen Schöpfung gegenüber; wer nach diesem „Kanon“ lebt, empfängt das Erbarmen Gottes. Der „Kanon“ wurde also eine Richtschnur, wie auch der erste Klemensbrief (*CPG* 1001; geschr. ca. 95–100) zeigt: [1,3] ἔν τε τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς ὑπαρχούσας τὰ κατὰ τὸν οἶκον σεμνῶς οἰκουροῦν ἐδιδάσκετε, πάνυ σωφρονούσας. [7,2] διὸ ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα. [41,1] „Ἐκαστος“ ἡμῶν, ἀδελφοί, „ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι“ (= *I Kor* 15,23) εὐαρεστείτω τῷ θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὠρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι⁶.

Bereits in den ersten Jahrhunderten zwang der Synkretismus die Führenden der Christen dazu, statt der bisher herrschenden Vielfalt in Lehre

Scott, A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford 1940. Supplement, Oxford 1968 [1973]. Revised Supplement, Oxford 1996, 875/1–2. – Schon bei Homerus verweist κανών auf irgendeine gerade Stange: *Ilias* Θ 193 (... κανόνας τε καὶ αὐτήν, ...), Ν 407 (... δύο κανόνεσσ' ἀραρυῖαν), Ψ 760–761 (... ὡς ὅτε τίς τε γυναικὸς ἐϋζώνοιο ἰσθήθεός ἐστι κανών, ...).

⁵ [*Friede und Erbarmen komme über alle, die nach dieser Richtschnur wandeln, und über das Israel Gottes.*] – Das Wort kommt in der Bedeutung von Maßstab auch in *II Kor* 10,13–16 vor, und stellt nach Ohme, Kanon (wie Anm. 1) 44, „eine im Erwahlungshandeln Gottes begründete richtungsweisende Norm“ dar; siehe jedoch Schneemelcher, *NTApO* I. (wie Anm. 4) 3; ἡμεῖς δὲ οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος οὐ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρον, ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν. οὐ γὰρ ὡς μὴ ἐφικνούμενοι εἰς ὑμᾶς ὑπερεκτείνομεν ἑαυτοὺς, ἄχρι γὰρ καὶ ὑμῶν ἐφθάσαμεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι ἐν ἄλλοτρίοις κόποις, ἐλπίδα δὲ ἔχοντες αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν ἐν ὑμῖν μεγαλυνθῆναι κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν εἰς περισσεῖαν εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελισσασθαι, οὐκ ἐν ἄλλοτρίῳ κανόνι εἰς τὰ ἔτομα καυχῆσασθαι [*Wir dagegen wollen uns nicht maßlos rühmen, sondern jenen Maßstab anlegen, den uns Gott zugeteilt hat, dass wir nämlich bis zu euch gelangt sind. Wir überschreiten also nicht unser Maß, wie wir es tun würden, wenn wir nicht bis zu euch gelangt wären; denn wir sind wirklich als erste mit dem Evangelium Christi bis zu euch gekommen. Wir rühmen uns also nicht maßlos und mit fremden Leistungen; aber wir haben die Hoffnung, wenn euer Glaube stärker wird, vor euren Augen über das uns bisher gesetzte Maß weit hinaus zu wachsen und die Heilsbotschaft über eure Grenzen hinaus zu tragen. Nach einem fremden Maßstab und auf einem Feld, das schon bestellt ist, wollen wir keinen Ruhm ernten.*] – Einige Handschriften (u. a. ⚭ (2. Korrektor; *Greg.* 01; 4. Jh.) und Ψ (*Greg.* 044; 8.-9. Jh.) geben für *Phil* 3,16 die Lesung τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι, τὸ αὐτὸ φρονεῖν an. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich hier um eine spätere Entlehnung von *Gal* 6,16; Ohme, Kanon (wie Anm. 1) 40; Sand, Kanon (wie Anm. 4) 9 Anm. 8.

⁶ [*Auch lehrt ihr sie (sc. die Frauen), nach dem Maßstab der Unterordnung das Hauswesen ehrbar zu versehen, in jeder Hinsicht besonnen. – Verlassen wir darum die leeren und eiligen Gedanken, wenden wir uns der ruhmvollen und erhabenen Regel unserer Überlieferung zu. – Jeder von uns, Brüder, soll auf seinem Posten Gott gefallen, indem er ein gutes Gewissen bewahrt und die für seinen Dienst festgelegte Regel nicht übertritt, in würdigem Wandel.*] Ed. und Übers. Gerhard Schneider, Clemens von Rom. Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther. Übersetzt und eingeleitet, FC 15, Freiburg / Basel / Wien / Barcelona / Rom / New York 1994, 66,19–23; 80,2–6; 164,3–9 (Übers.: 67,11–13; 81,1–3; 165,3–6).

und Auffassungen einer Einheit in Christo nachzustreben; dazu musste bestimmt werden, was rechtgläubig bzw. häretisch war⁷, und welche Normen für Kultus, Lehre und Leben einheitlich festgelegt werden mussten. So entstand zuerst der Terminus κανὼν τῆς ἀληθείας (*regula ueritatis*), der als Ziel hatte, die verbindliche Wahrheit selbst als Norm für die Beurteilung des Glaubensunterrichts zu benutzen. Auf Grund des Begriffs κανὼν τῆς πίστεως (*regula fidei*), der ab Mitte des 2. Jh.s auftaucht, konnte von jeder Schrift untersucht werden, ob sie mit der Essenz der christlichen Tradition in Einklang war, die von der Kirche normativ akzeptiert wurde. Zuletzt umschloss der κανὼν τῆς ἐκκλησίας oder ἐκκλησιαστικός⁸ beide anderen, und mit diesem rückte die Kirche unverkennbar als normierendes Institut in den Vordergrund⁹. Solches führte schließlich dazu, dass vom 4. Jh. an bestimmte Gegenstände und Ritualien innerhalb der Kirche als κανὼν oder κανονικός bezeichnet wurden¹⁰, so z.B. die ganze Sammlung heiliger Schriften. Während sich in der lateinischen Kirche eine Entwicklung vollzog, wobei die Termini „canon“ und „biblia“ denselben Inhalt bekamen, wurde κανὼν im Osten das Synonym von κατάλογος, d.h. Liste der in der Kirche als heilig betrachteten Bücher¹¹. Demzufolge ordneten die Teilnehmer der Synode von Laodikeia (ca. 360)¹² im 59. Kanon an, die nicht als kanonisch akzeptierten Schriften des Alten und Neuen Testaments (ἀκανόνιστα) nicht mehr zu benutzen. Athanasius Alex. warnte in seinem Osterbrief (*Epistula XXXIX*) aus dem Jahre 367 (*CPG* 2102 (2)), in dem er die in der Kirche verbindlich geltenden Schriften als κανονιζόμενα auflistet, von denen die ἀπόκρυφα und die ἀναγινωσκόμενα zu unterscheiden sind: ταῦτα πηγὰ τοῦ σωτηρίου, ὥστε τὸν διψῶντα ἐμπορεῖσθαι τῶν ἐν τούτοις λογίων ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται· μηδεὶς τούτοις ἐπιβαλλέτω, μηδὲ τούτων ἀφαιρείσθω τι¹³.

⁷ Siehe Walter Bauer – Georg Strecker, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christenthum*, in: *BHTh* 10, Tübingen ²1964.

⁸ Die Termini κανονιζόμενος und ἐκκλησιαζόμενος werden in dieser Entwicklung Synonyme voneinander; Schneemelcher, *NTApo I.* (wie Anm. 4) 3.

⁹ Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford ⁴1992, 251–253.

¹⁰ Schneemelcher, *NTApo I.* (wie Anm. 4) 3.

¹¹ Der Begriff „Kanon“ ist jedoch nie auf die Bibel begrenzt geblieben: Von dem Moment an, als das Konzil von Nikaia (325) seine Beschlüsse κανόνες nannte, hat sich der Terminus auch auf dem Gebiet des *ius canonicum* ausgebreitet.

¹² So Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons. II. Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. I. Hälfte*, Erlangen / Leipzig 1890, 196. Das präzise Datum ist umstritten; siehe Eckart Olshausen, *Laodicea in Südphrygien*, in: *LThK*³ 6 (1997) 648.

¹³ [Dies sind die Quellen des Heils, so dass wer durstet, sich mit den darin beschlossenen Worten sättigen kann. Nur darin wird die Lehre der Pietät gepredigt. Niemand füge daran etwas zu, niemand nehme davon etwas weg.] Ed. Périclès-Pierre Joannou, *Fonti. Fascicolo IX. Discipline générale antique (IVe-IXe s.). II. Les canons des Pères Grecs*, Grottaferrata (Roma) 1963, 74,25–75,6. – Dieser Brief hatte einen riesigen Einfluss: Er wurde über ganz Ägypten (einschließlich Libyen) verbreitet, bekam einen offiziellen Charakter, erwarb Autorität durch das Trullanum II (Herbst 691), und wurde u.a. ins Syrische übersetzt.

Es wäre ein Irrtum, die Kanonisierung als einen Prozess darzustellen, in dem zahlreiche Schriften ohne weiteres verworfen oder massenhaft vernichtet wurden; Wilhelm Schneemelcher betonte damals ganz zu Recht, dass „man sich bei der Bildung des NT ganz stark und mit einem erstaunlichen Takt an das Althergebrachte hielt, an das, was wohl schon aus inneren Gründen in den Gottesdiensten eine autoritative Stellung erworben hatte“¹⁴. Die Kanonbildung, die sich allmählich auf Grund diverser Schriftenkompilationen in den verschiedenen Kirchenprovinzen vollzog, hatte nur selten eine Reduktion des Schriftenbestandes zur Folge; in Wirklichkeit bedeutete dieser Prozess für die Gemeinden im Allgemeinen sogar eine Bereicherung. Andererseits verhinderte die Existenz eines Kanons nie, dass Gläubige aber und abermals bestimmte Schriften auswählten und nach ihrem Wert beurteilten¹⁵.

Dem von den Christengemeinden schon früh empfundenen Bedürfnis nach einer Kanonbildung lagen verschiedene Ursachen zugrunde: 1. Diejenigen, die Christus noch persönlich gekannt hatten, waren allmählich ausgestorben¹⁶, wodurch auch das prophetische Charisma verschwand. 2. Zudem blieb die (zweite Parousie aus, wodurch nicht länger mit einer raschen Wiederkunft des Herrn gerechnet werden konnte¹⁷, obwohl Paulus der Wiederkehr Christi, der Auferstehung der Toten und dem darauf folgenden Gericht beim Anfang seiner Missionsarbeit noch als kurz bevorstehend erachtet hatte. Die alten Gemeinden waren dadurch gezwungen, sich auf einen längeren Aufenthalt auf Erden vorzubereiten, sich darauf einzustellen und die Bindung mit Christus und den Aposteln besonders eng zu wahren. Dies bedeutete nicht, dass infolge dieser veränderten Situation eine komplett neue Autorität gefunden werden musste, die *post factum* die Worte und Taten Christi und seiner Apostel erklären sollte. Denn Christus selbst hatte nicht nur während seiner Anwesenheit unter den Menschen über eine irdische ἐξουσία verfügt, um z.B. Sünden zu vergeben (Mk 2,10) und Dämonen auszutreiben (Mk 3,15) – eine Macht die übrigens auch vom Volk anerkannt wurde (u.a. Mt 7,29 und 9,8; Mk 11,28) und die er in aller Freiheit ausüben konnte (Joh 5,27) –, er hatte überdies seinen Aposteln und Jüngern selbst auch eine solche Vollmacht verliehen (u.a. Mk 6,7 und 13,34; Lk 10,19; Joh 20,23), damit sie sein Werk fortsetzten¹⁸. Demzufolge wurden die Diener

¹⁴ Wilhelm Schneemelcher, NTApO I., Tübingen 41968, 14; siehe Robert M. Grant, *The New Testament Canon*, in: CHB I., Cambridge / London / New York / Melbourne 1970, 286.

¹⁵ Kurt Aland, *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, in: ANTT II., Berlin 1967, 20: „Offensichtlich existiert (...) im Neuen Testament ein ‚Kanon im Kanon‘, wird (...) nicht nur eine Rangordnung innerhalb der Schriften dieses Kanons hergestellt, sondern geht der faktische Kanon mitten durch den formalen Kanon, ja mitten durch einzelne Schriften des Kanons hindurch“.

¹⁶ Aland, *Studien* (wie Anm. 15) 10, spricht in diesem Zusammenhang vom Verlorengehen der „Unmittelbarkeit zum Herrn“.

¹⁷ Solches ist jedoch nicht in allen urchristlichen Gemeinden festzustellen: Siehe Sand, *Kanon* (wie Anm. 4) 64.

¹⁸ Vgl. II Kor 10,8: τῆς ἐξουσίας ἡμῶν ἣς ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς

des Herrn durch ihre Schriften eine wichtige Autorität, mit der wahre von falscher Offenbarung unterschieden werden konnte¹⁹. 3. War die Schaffung des Kanons genau darauf orientiert, der Entwicklung von Ketzereien entgegenzutreten, dann beschleunigten umgekehrt bestimmte Häresien dessen Bildung: die Gnostiker, die sich – von Paulus inspiriert?²⁰ – auf Grund eigener Schriften mit den anderen Christen auseinandersetzten; die Montanisten, von Hippolytus Rom. schwer bekämpft²¹, denen es gelang, die Evangelien und die paulinischen Briefe mit einer esoterischen Interpretation zu versehen, und die in einem für sie typischen prophetischen Sprachgebrauch und mit ethischem Rigorismus die nahende Wiederkunft Christi, das Jüngste Gericht und den neuen Äon voller Herrlichkeit verkündeten; schließlich die Anhänger Markions, davon überzeugt, dass die wahre Lehre Christi schon von den frühesten (jüdischen) Jüngern aus apologetischen Gründen verformt worden war.

καθαίρεσιν ὑμῶν [... unsere Vollmacht, die der Herr verliehen hat, damit ich bei euch aufbaue, nicht damit ich niederreiße]; II Kor 13,10: Διὰ τοῦτο ταῦτα ἀπὸν γράφω, ἵνα παρῶν μὴ ἀποτόμως χρῆσωμαι κατὰ τὴν ἐξουσίαν ἣν ὁ κύριος ἔδωκέν μοι εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν [Deswegen schreibe ich das alles aus der Ferne, um nicht, wenn ich zu euch komme, Strenge gebrauchen zu müssen kraft der Vollmacht, die der Herr mir zum Aufbauen, nicht zum Niederreißen gegeben hat].

¹⁹ Der Streit zwischen dem Wahren und dem Falschen, zwischen Orthodoxie und Häresie, fängt schon bei Paulus an, obschon das Ergebnis dessen sich vorerst nicht in der Abgrenzung einer bestimmten Schriftensammlung ausdrückt. Außerdem nimmt der Apostel gegen den Judaismus den Kampf auf, der laut *Gal* 1,6–9 ein anderes Evangelium (ἕτερον εὐαγγέλιον) verkündet: Er bekämpft diejenigen, die die Auferweckung leugnen (*I Kor* 15), und nimmt es mit denjenigen auf, die einen anderen Jesus predigen (*II Kor* 11,4).

²⁰ Bei Paulus ist in *I Kor* 2,6–8 von Weisheit (σοφία) die Rede, die nur für die Vollkommenen (οἱ τέλειοι) zugänglich sei; obgleich diese Weisheit nicht im Geringsten mit dem Gnostizismus gleichzusetzen ist, wurde möglicherweise durch das (zu) hohe Einschätzen der eigenen Einsicht und der eigenen Kenntnis für diese Häresie das Fundament gelegt.

²¹ Vgl. Hippolytus Rom., *Refutatio omnium haeresium (Philosophoumena)* (CPG 1899) VIII,19,1 und 4: ὧν βίβλους ἀπειρους ἔχοντες πλανῶνται, μήτε τὰ ὑπ' αὐτῶν λελαλημένα λόγῳ κρίνοντες, μήτε τοῖς κρίναι δυναμένοις προσέχοντες. (...) ἱκανὰ μὲν οὖν καὶ τὰ περὶ τούτων εἰρημένα κρίνομεν, δι' ὀλίγων τὰ πολλὰ φλύαρα αὐτῶν βιβλία τε καὶ ἐπιχειρήματα <έν> πᾶσιν ἐπιδειξάντες ἀσθενῆ ὄντα καὶ μηδενὸς λόγου ἄξια, οἷς οὐ χρῆ προσέχειν τοὺς ὑγαίνοντα νοῦν κεκτημένους (Ed. Miroslav Marcovich, Hippolytus. *Refutatio omnium haeresium*, PTS 25, Berlin / New York 1986, 338,10–12 und 339,2–5).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Padberg, Lutz E. von / Fürstenberg, Michael von (Hrsg.): Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte. Eine kommentierte Bibliographie (= Amateca-Repertoria 1), Paderborn (Bonifatius) 1999, 245 S., geb., ISBN 3-89710-061-4.

Eine nützliche Veröffentlichung für den kirchengeschichtlichen Unterricht gilt es vorzustellen: Das Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte, herausgegeben und bearbeitet von Lutz E. Padberg und Michael Fürstenberg unter Mitwirkung von Carsten Peter Thiede, Karl Hengst, Karl Dienst und Stephan Holthaus. Es handelt sich dabei um den ersten Band einer Reihe von Hilfs- und Quellenbüchern, welche die im Bonifatius-Verlag in der Reihe AMATECA (Abk. für Associazione Manuali di Teologia Cattolica) erscheinenden Lehrbücher zur katholischen Theologie ergänzen sollen. Bei der vorliegenden Bibliographie handelt es sich um eine Gemeinschaftsarbeit des Arbeitskreises Methodik der Kirchengeschichtsschreibung beim Institut für Wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung im Deutschen Institut für Bildung und Wissenschaft in Paderborn. Als Adressaten werden Theologiestudenten sowie Studenten der Geschichte, die mit kirchengeschichtlichen Themen befaßt sind, bestimmt. Ihnen soll „übersichtliche und leicht zugängliche Information zur eigenen Weiterarbeit“ gegeben werden (12). Wie es in der Einleitung heißt, ist es das Ziel des Bücherverzeichnisses, eine „Sammlung, Auswahl, Gliederung und Bewertung von Literatur zum Studium der Kirchengeschichte in allen ihren Bereichen“ vorzustellen, wobei die Auswahlkriterien, wie ausdrücklich betont wird, „nicht konfessionell orientiert“ sind (13). Dieser Anspruch wird eingelöst. Das wird bereits daran deutlich, daß die (katholischen) Herausgeber ihre bibliographische Arbeit im Zusammenhang mit zwei (evangelischen) Methodenbüchern sehen, dem Arbeitsbuch Kirchengeschichte von Christoph Markschies (Mohr 1995) und dem kirchengeschichtlichen Repetitorium von Wolfgang Sommer und Detlef Klahr (Vandenhoeck 1997). In der Einleitung heißt es dazu: „Mit diesen drei Werken, Repetitorium, Arbeitsbuch und Bücherverzeichnis, hat jedenfalls der Student alles beisammen, was er für einen erfolgreichen Start benötigt“ (13/14). Freilich erweist sich das Bücherverzeichnis insofern als eingeschränkt, als die herangezogene Literatur weitgehend aus dem deutschsprachigen Raum stammt, während englische und französische Bücher nur vereinzelt vermerkt werden. Das ist verständlich und trotzdem zu bedauern, weil es im Laufe des Studiums unvermeidlich ist, die Studenten an die Arbeit mit fremdsprachiger Literatur heranzuführen.

Das Bücherverzeichnis gliedert sich in vier Abschnitte, die einen vom Überblick bis zu Spezialuntersuchungen reichenden Bogen beschreiben. *Kapitel 1* (20–29) gibt nach einführenden Hinweisen zum Umgang mit dem Bücherverzeichnis Ratschläge zur Literatursuche in Bibliotheken, in Nachschlagewerken, in Zeitschriftenverzeichnissen sowie in elektronischen Dateien. Nützlich sind die bibliographischen Hinweise zur Erschließung der Literatur des 15. bis 19. Jh.s. – *Kapitel 2* (31–89) stellt epochenübergreifende Studienbücher, Sammelwerke sowie Darstellungen zur Frühen Kirche, dem Mittelalter, der Reformationszeit und der Neuzeit vor (31–89). Der Konzeption des Bücherverzeichnisses folgend handelt es sich dabei um Studienlektüre, die „in ausreichender Weise den gegenwärtigen Stand der Forschung und das erforderliche Basiswissen“ wiedergibt, um Bücher also, die der Student „allesamt kennen, sie für die eigene Arbeit zu nutzen wissen und einige tatsächlich gelesen haben“ sollte (15). Die Verfasser stellen die Literatur kommentierend vor, vermerken auch die jeweiligen Vor- und Nachteile, weisen aber darauf hin, daß sie damit „keine Rezensionen oder Inhaltsangaben, sondern Informationen über die Einsatzmöglichkeiten der Bücher“ geben wollen (15). Mit den bibliographischen Angaben

verbindet sich der Anspruch der Verfasser, daß die angeführte Literatur „gleichsam den eisernen Bestand“ des kirchengeschichtlichen Studiums repräsentiert und damit umfaßt, „was der Student zum Erwerb von Basiswissen und zur Bewältigung einschlägiger Aufgaben benötigt“ (15/16). Als epochenübergreifende Studienbücher werden die evangelischen Darstellungen von Karl Heussi, Kurt Aland, Kurt Dietrich Schmidt, Bernd Moeller, Ekehard Mühlenberg und Wolf-Dieter Hauschild, die katholischen Darstellungen von Karl Bihlmeyer/ Hermann Tüchle, August Franzen und Josef Lenzenberger sowie eine angelsächsische Darstellung unter der Herausgeberschaft von John McManners empfohlen. Unter der Rubrik Sammelwerke wird u.a. auf das Jedin'sche Handbuch der Kirchengeschichte, die von Ludwig Rogier herausgegebene Geschichte der Kirche, die von Jean-Marie Mayeur u.a. herausgegebene Geschichte des Christentums, das von Kurt-Dietrich Schmidt begründete Handbuch Die Kirche in ihrer Geschichte sowie die von Gert Haendler, Joachim Rogge und Ulrich Gäbler verantwortete Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen verwiesen. Unter den Literaturhinweisen für die Zeit der Frühen Kirche finden sich die Patrologien von B. Altaner/ A. Stuiber und H. Drobner sowie die Studienbücher von C. Andresen/ A. M. Ritter, E. Dassmann, K. S. Frank und W. H. C. Frend, ebenso ausgewählte Monographien von Adolf von Harnack, Friedrich Heyer und Marta Sordi. Die bibliographischen Angaben zum Mittelalter umfassen Darstellungen aus kirchengeschichtlicher (A. Angenendt) und profangeschichtlicher Feder (M. Borgolte), Einführungen (H. Fuhrmann) und Überblicke (G. Tellenbach) sowie Untersuchungen der politischen (W. Hartmann), der kirchlichen (F. J. Schmale; H. Grundmann) und der Alltagsgeschichte (A. Borst). Unter den Literaturhinweisen zur Reformationszeit finden sich neben mehreren Überblicksdarstellungen (R. Stupperich; H. Kirchner; F. Lau/ E. Bizer; J. Lortz; E. W. Zeeden; E. Iserloh) auch biographische Untersuchungen zu Luther (M. Brecht, R. Schwarz), Zwingli (U. Gäbler), Calvin (W. Neuser), Bucer (M. Greschat) und den Täufern (H. J. Goertz). Weitere Angaben beziehen sich auf das Tridentinum (R. Bäumer, H. Jedin), die territoriale Ausdifferenzierung der Reformation (A. Schindling, W. Ziegler) und ihre Fernwirkungen (H. Hubatsch). Die bibliographischen Angaben zur Neuzeit umfassen neben der Überblicksdarstellung von H. W. Krumwiede zahlreiche Einzeluntersu-

chungen: zum Pietismus (J. Wallmann), zur Aufklärung (W. Gericke; H. Thielicke), zum 19. Jh. (L. Grane; Th. Nipperdey; K. Nowak), zur Erweckungsbewegung (E. Beyreuther), zum Papsttum (E. Gatz, H. Kirchner), zur Zeit des Nationalsozialismus (K. Scholder; K. Gotto/ K. Reppen) sowie zur Nachkriegszeit (G. Lange). – *Kapitel 3* (91–153) ergänzt und vertieft die bisher gemachten Angaben, jedoch ohne Kommentare, Hinweise und Wertungen. Über die in Kap.2 genannten Studienbücher hinaus wird hier, zunächst epochenübergreifend und dann aufgeschlüsselt nach den kirchengeschichtlichen Epochen, der Grundbestand an Quellensammlungen, Bibliographien, Enzyklopädien, Lexika, Zeitschriften, Einführungen, Sammelwerken und Gesamtdarstellungen vorgestellt. Außerdem finden sich zahlreiche Hinweise auf die darstellende Fachliteratur. Die Auswahl wird von dem Leitgedanken bestimmt, „das Material zu präsentieren, mit dem die etwa in Hauptseminaren behandelten Themen bewältigt werden können“ (16). – Unter *Kapitel 4* (155–239), dem umfanglichsten des Bücherverzeichnisses, findet sich eine weitgefaßte Bibliographie zum Studium der Kirchengeschichte: „Sie trägt alle Titel zusammen, die in den bisherigen Kapiteln keinen sinnvollen Platz fanden.“ (16). Dabei handelt es sich zunächst um Hilfsmittel zum kirchengeschichtlichen Studium: Einführungen, Methodenbücher, Nachschlagewerke, Ausstellungskataloge, Atlanten und Zeittafeln. Dann folgen einzelne Themenbereiche wie Dogmengeschichte, Ordensgeschichte, Christliche Archäologie, Geschichte der christlichen Kunst, Konfessionskunde und Missionsgeschichte. Wichtig sind auch die bibliographischen Hinweise zur regionalen Kirchengeschichte sowie zur Kirchengeschichte anderer Länder und Kontinente. – *Kapitel 5* (241–245) bietet nützliche Hinweise auf die Einsatzmöglichkeiten der elektronischen Datenverarbeitung bei Bibliographien, Textausgaben, Hilfsmitteln und der Literatursuche.

Insgesamt bestätigt sich Eindruck, daß es sich bei der vorliegenden Veröffentlichung um eine hilfreiche Ergänzung der bereits vorliegenden kirchengeschichtlichen Arbeitsbücher handelt. Der Aufbau ist stimmig, die Auswahl der Bücher überzeugt. Natürlich ließe sich das eine oder andere Buch als desideratum vermerken, doch sei den Autoren gerne attestiert, daß sie dem selbstgesteckten Anspruch, in die kirchengeschichtliche Literatur umfassend, begründet und konfessionell nicht gebunden einführen zu wollen, gerecht

geworden sind. Wer dieses Buch bei der Erstellung der Proseminar-, Hauptseminar- oder Examensarbeit zur Hand nimmt, wird in schnellem Zugriff wichtige bibliographische Hinweise finden. Denen, die im kirchengeschichtlichen Unterricht stehen, wird der Verweis auf Literatur spürbar erleichtert. Ob das Bücherverzeichnis freilich, wie es in der Einleitung etwas überraschend heißt, dazu beiträgt, „vielleicht sogar das Handeln Gottes in der Geschichte deutlich“ werden zu lassen (19), steht auf einem anderen Blatt.

Rostock

Heinrich Holze

Meiser, Martin / Kühnneweg, Uwe u.a.: Proseminar II: Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart u.a. (Kohlhammer) 2000, 320 S., kt., ISBN 3-17-015531-8.

Der Wunsch nach Literatur, die das Studium der evangelischen Theologie erleichtert, wird immer stärker. Zum Beginn und zum Ende des Studiums haben solche Bücher Hochkonjunktur, die kompendienhaft alles zu wissen Notwendige zusammenstellen. Doch ist der Markt diesbezüglich immer noch defizitär. So ist es gar nicht hoch genug zu schätzen, daß jetzt mit dem zu besprechenden Band ein weiterer Titel vorliegt, der in genau diese Lücke stößt. Er bietet das, was sich Lehrende und Lernende wünschen zur Unterstützung der Arbeit im Proseminar, ohne das Proseminar selbst zu ersetzen. Im zweiten Band der Reihe wird der Kanon der historischen Fächer mit dem Neuen Testament und der Kirchengeschichte abgeschlossen. Dazu werden ausgesprochen interessante Seitenblicke auf die linguistische und die sozialgeschichtliche Auslegungsmethode sowie auf die christliche Archäologie und die kirchliche Kunst geworfen. Im folgenden soll der die Kirchengeschichte behandelnde Teil betrachtet werden, der von Uwe Kühnneweg bearbeitet worden ist.

In sorgfältiger Weise wird zunächst das Selbstverständnis der Kirchengeschichte im Disziplinenkanon angesprochen. Das bekannte Diktum Karl Barths von der Kirchengeschichte als Hilfswissenschaft – welcher Dozent hat es nicht im Proseminar benutzt?! – dient als Negativfolie, vor der die Berechtigung der Disziplin herausgestrichen und die Frage nach der Geschichte als eine die Existenz des Menschen in seinem Innersten betreffende charakterisiert wird. Die Aufgabe der Kir-

chengeschichte wird folgendermaßen beschrieben: „Kirchengeschichte erforscht alle geschichtlichen Erscheinungsformen des Christentums ... , ihre historischen Bedingungen, Entwicklungen und Wirkungen. ... Alle historisch greifbaren Erscheinungsformen und Wirkungen der christlichen Religion sind – unabhängig von ihrer Bewertung durch die Theologie – grundsätzlich mögliche Gegenstände kirchengeschichtlicher Forschung“ (140). Vor diesem Hintergrund werden die spezifischen Fragestellungen vorgestellt und neuere Konzepte – wie etwa die Frömmigkeitsgeschichte und die Frauenforschung – nicht vergessen. Die Literatur ist – für den Normalverbraucher – vollständig und übersichtlich zusammengestellt, auch im weiteren Verlauf hinsichtlich der einzelnen Epochen. Gerade jedoch was die Hand- und Lehrbücher betrifft, wäre eine ganz knappe Charakterisierung hilfreich gewesen, damit vor allem den Studierenden die Auswahl erleichtert wird.

Zu den verschiedenen Epochen werden die unterschiedlichen Frageperspektiven, die unterschiedlichen Quellen und daraus resultierend die jeweiligen Methoden erörtert. Dies ist z.T. so gut gelungen, daß man durchaus auch vor dem Examen (und nicht nur im Proseminar) den einen oder anderen Blick in dieses Werk werfen sollte. Bei der Bibliographie zur Reformationszeit fällt auf, daß in der Rubrik „Quelleneditionen“ verschiedene Studienausgaben nicht aufgeführt werden, die aber für so manche Handbibliothek die einzig anschaffbaren sind. Für die nachreformatorische Zeit brechen leider die umfassende Information und die Sorgfalt ab, was aber weniger dem Autor anzulasten ist als vielmehr der Schwierigkeit, dem Pluralismus der Neuzeit und den Überschneidungen von theologischen, philosophischen, politischen, sozialen usw. Fragestellungen in angemessener, vor allem editorischer Hinsicht gerecht zu werden. Welche Aufgabe hier für die Forschung liegt, wird überaus deutlich.

Ausgesprochen brauchbar sind die Hinweise zum Umgang mit Quellen, angefangen mit der Bemerkung, für eine Seminararbeit nicht alle Literatur finden zu müssen, die es möglicherweise gibt, und durch eine Zuspitzung der Fragestellung auch die Menge der Literatur einschränken zu können. Die historischen Hilfswissenschaften werden übersichtlich und z.T. durch Schaubilder und Abbildungen anschaulich illustriert, so daß „Geschichte“ in ihren Erscheinungsformen auch greifbar wird.

Nicht nur für die Studierenden, auch für die Dozierenden (zumindest, wenn sie noch Anfänger sind) ist der Teil über „Kirchengeschichte in theologischen Studium“ ausgesprochen nützlich. So wird unter „Das kirchengeschichtliche Proseminar“ mancher Übereifer ebenso gebremst wie zu lasches Vorgehen (vgl. etwa den Hinweis, daß fremdsprachliche Texte benutzt werden sollen). Die Studierenden erwartet ein guter Einblick in das, was sie in einer Hausarbeit leisten sollen und wie sie dies erreichen können. Besonders hilfreich sind da auch die drei mustergültigen Ausarbeitungen. Jedoch wird es immer dabei bleiben müssen, daß die Anleitung des bzw. der Dozierenden in jedem Falle unerlässlich ist.

Zusammen mit den abschließenden Bemerkungen zur Bedeutung der Kirchengeschichte für Theologie und Kirche (u.a.: „Sie bildet ein kritisches Korrektiv gegen jede Art von schwärmerischem Direktzugriff auf die biblische Überlieferung“, 224) gelingt dem Autor ein bemerkenswerter Einblick in Methode und Selbstverständnis der Kirchengeschichte. Damit erweist sich der Band als nützlicher Begleiter für das kirchengeschichtliche Proseminar und als Hilfsmittel durchaus auch darüber hinaus. Zu fragen ist allerdings, ob ein Proseminar wirklich all diese Informationen wird liefern können und ob diese für den Durchschnittsstudierenden nicht letztlich eher eine Überforderung darstellen. Ohne Zweifel aber ist es hilfreich, in jedem Falle hier einmal nachschlagen zu können und eben diese Informationen kompakt gebündelt vorliegen zu haben. Angesichts der fortschreitenden kommunikationstechnischen Entwicklung und der Zunahme an Informationsflut sowie sich ändernden Quellenausgaben und Sekundäritäten etc. wäre zu überlegen, solch ein „Proseminar“ – und dies gilt natürlich nicht nur für die Kirchengeschichte – ins Internet zu stellen, wie es dies ansatzweise schon für die patristischen Arbeitshilfen gibt.

Bonn

Athina Lexutt

Heinrich, Gerd (Hrsg.): *Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg*. Mit Beiträgen von Peter Bahl u.a., Berlin (Wichern-Vlg.) 1999, 1102 S., 181 sw. Abbildungen, Zeittafel, Register und herausnehmbare Karte, geb., ISBN 3-88981-045-4.

[Der folgende Text ist die wortgetreue Wiedergabe einer stenographischen

Niederschrift, die der am 8. Juni 2000 verstorbene Rezensent, Bischof i.R. Prof. Dr. Dr. Joachim Rogge, nicht mehr zu dem bis zuletzt erstrebten Abschluss bringen konnte.

Prof. Dr. Rudolf Mau, Berlin]

Dem Herausgeber, bis zu seiner Emeritierung 1999 Professor für „Historische Landeskunde an der Freien Universität Berlin“, Verfasser einer Vielzahl einschlägiger Veröffentlichungen, ist es sehr zu danken, dass er einem fast ein Jahrhundert lang in toto nicht beachteten Feld in einem dickleibigen Werk seine Aufmerksamkeit geschenkt hat. In 18 Aufsätzen mit einem ungewöhnlich umfangreichen Anmerkungsapparat – in einem Falle sind es 661 – bearbeiteten insgesamt 14 zu meist in der Landeskunde forschend Tätige die einzelnen Perioden der Kirchengeschichte in Berlin-Brandenburg seit dem 10. Jh. – Mittelalter und Reformationszeit (15–254, in 3 Beiträgen) treten seitenzahlmäßig zurück gegenüber der Darstellung seit 1598 bis in die jüngste Gegenwart hinein (255–984, in 15 Aufsätzen).

Der Herausgeber bietet in einem Epilog (975–984) „Rückschau und Ausblick“, wobei die Akzente besonders auffällig gesetzt wurden. So sind die 10 Seiten einer bemerkenswerten Einzelpersonlichkeit, nämlich dem erst jüngst verstorbenen Bischof Gottfried Forck, hauptsächlich gewidmet (977–980). Generell ist schnell feststellbar, dass – vornehmlich für die Neuzeit und die Zeitgeschichte – herausragenden Persönlichkeiten in ihren Spezifika viel Platz in der Darstellung eingeräumt ist („Ära Kögel“, Otto Dibellius, Siegfried Ringhandt, der „Fall“ Günter Jacob, die „Ära Schönherr“, die „Ära Forck“). „Neue Ordnungen und Persönlichkeiten“ (766) sind ähnlich hervorgehoben wie in der Kirchengeschichtsschreibung des ersten Berliner Kirchenhistorikers an der neu gegründeten Universität, August Neander (1789–1850), der großenteils Kirchengeschichte in Biographien darstellte.

In vieler Hinsicht ist der vorliegende Band für ein stark Deutschland- und Europa-bezogenes Kirchengebiet eine wahre Fundgrube. Die ausführliche Zeittafel vermittelt einen weitschichtigen Überblick, wobei mancher Leser sich die Schwerpunktsetzung der Daten hier und da wohl anders wünschen könnte; denn das Gründungsjahr etwa für das Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte (1904) oder die Bezeichnung der Kirche von Berlin-Brandenburg als „fast beäng-

stehend“ (durch Lutz Borgmann, Sept. 1991) gehören vielleicht nicht zur unerlässlichen Datenbank für die Geschichte einer Landeskirche. Die exakte Angabe des viel diskutierten Gesprächs zwischen Staats- und Kirchenführung am 6. 3. 1978 mit den vielfältigen Folgen hatte ganz zweifellos hohen Rang.

Tausend Jahre Kirchengeschichte in Berlin-Brandenburg angemessen einzu-teilen, ist gewiss so einfach nicht. Die Bedeutung der Epochen angemessen zu gewichten, wird schwerlich ganz widerspruchlos möglich sein, aber die Schwere-gewichtung fast ganz auf unser Jahrhun-dert zu beziehen, ruft für den ganzen zweiten Teil des Werkes (527ff.) Beden-ken hervor, zumal die Autoren sich anderweitig zur Zeitgeschichte schon ausführlich geäußert haben. Die Betroffenheit und Forschungsgegenstände einzelner Beiträger gebieten zweifellos Respekt, aber viele Seiten füllende detaillierte[?] Mitteilungen hätten zugunsten anderer wichtiger Abschnitte im Duktus von einem Jahrtausend ohne breitere Ausführung bleiben können. Die Objektivität der Berichterstattung besonders seit 1933 bis in die Jahre unserer Gegenwart fällt mit Sicherheit schwer, aber sie muss ange-strebt werden, auch wenn man den alten Grundsatz Adolf von Harnacks nicht mehr wird halten können, wissenschaftlich brauchbare Historiographie wäre erst frühestens 50 Jahre nach Ablauf der geschilderten Geschehnisse möglich. Die Art der Quellenbefragung stellt sich in diesem Problembereich aber sehr dringlich, wo-bei die Zeitzeugenkonsultation – womög-lich am Ort der damaligen Handlung – un-verzichtbar zu sein hätte. Ob in diesem Zu-sammenhang das Territorium zwischen Perleberg und Spremberg ausreichend be-rücksichtigt worden ist, darf weiterhin ge-fragt werden.

Ein weiterer Fragepunkt hängt viel-leicht damit zusammen, dass das volumi-nöse Werk, das schon im zeitlichen Zu-sammenhang mit dem brandenburgischen Reformationsjubiläum 1989 (siehe dazu: 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. v. G. Besier und C. Gestrich, Göttingen 1989) in der in Westberlin wir-kenden „Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte“ erscheinen sollte, zu lange in der Geburt gestanden hat. Eine sachliche Fühlung-nahme mit dem seit 36 Jahren arbeiten-den „Arbeitskreis für kirchengeschichtliche Forschung in der EKU“ ist leider nicht erfolgt. Weiterhin ist die Evangelische Kir-che in Berlin-Brandenburg eine der gro-

ßen Gliedkirchen der 1817 in Preußen ge-gründeten Unionskirche, die sich von An-fang an als Kirche verstanden hat. In drei Bänden ist die Geschichte der Unionskir-che zwischen 1992 und 1999 verfasst wor-den (Die Geschichte der Evangelischen Kirche der EUN. Ein Handbuch, hrg. im Auftrag der EKU von J. F. G. Goeters und J. Rogge, 3 Bde., Leipzig 1992/94/99). Die dabei zutage geförderten Ergebnisse sind – abgesehen von einigen bibliographischen Hinweisen – gar nicht berücksichtigt wor-den. Ein Kummerpunkt ist dabei aller-dings die Tatsache, dass der Verfasser der einschlägigen Artikel, Hans-Dietrich Look, 1996 verstorben ist. Vielleicht ist es nicht zu unbescheiden, die nachträgliche Bitte vorzubringen, dass der Herausgeber des vorliegenden Bandes zumindest hier hätte tätig werden müssen.

Ein thematisch so nötiges und als Über-blickswerk willkommenes Buch wie das hier anzuzeigende kann in seinem Facet-enreichtum kaum mit einer allgemeinen Einschätzung angemessen angesprochen werden. Die 14 Autoren schreiben aus verschiedenen Blickwinkeln und un-terschiedlichen Forschungsansätzen. Das Landesgeschichtliche mischt sich nicht weiter einfach mit einer Prädominanz von „Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg“. (Aber es mag sein, dass ange-sichts des Bandtitels auch zu differente Er-wartungen geweckt worden sind, denen der Herausgeber nur zum Teil gerecht werden konnte.) Die einzelnen Beiträge stehen eben auch zum Teil unvermittelt nebeneinander, wobei es durchaus ver-zeihlich ist, dass Wiederholungen und Überschneidungen auftreten. So sollte konsequenterweise jeder einzelne Artikel gesondert rezensiert werden. Weiterhin wünschen Herausgeber und Autoren „neugierige und sachkundige Leser, die den Weg der Kirche im Spiegel der Ge-schichtsschreibung wohlwollend-kritisch und gewiß auch zuversichtlich betrach-ten, wo sich doch in der eigentlich kurzen Zeit von etwas mehr als tausend Jahren eine christlich gegründete Zivilisation al-len Widerständen und Rückschlägen zum Trotz ausgebreitet und erhalten hat“ (14).

Das Mittelalter in der Mark Branden-burg wird bis 1535 in einem einzigen Bei-trag von *Dietrich Kurze* dargestellt (15–146). Der Begriff der Fundgrube bezieht hier eine vielgestaltige Dokumentation und in einem weit ausladenden Anmer-kungsapparat (115–146) ein erstaunliches Maß von sensibel angesprochener Frömmigkeitsgeschichte ein. Dasselbe lässt sich auch zu dem kenntnisreichen

Abschnitt von *Iselin Gundermann* hinsichtlich des Reformationsjahrhunderts (147–241) sagen. Wenn manchem theologischen Leser ein paar wichtige Angaben zu den theologischen Spannungen zwischen Luther, Melancthon und Johann Agricola sowie den anderen führenden Theologen der Mark fehlen, so ist doch zwischen den Themen Kirche, Kultur und Bildung Ausführliches und Zukunftsträchtiges mitgeteilt. *Peter Schmidt* wendet sich in einem dem Gottesdienstgebäude in der Reformationszeit gewidmeten Abschnitt (243–254) dem Umgang mit der mittelalterlichen[?] reichen Kirchenbausubstanz zu und erläutert, wie das Neue in der Theologie das Alte in dem Interieur und Exterieur aufgenommen oder eliminiert hat. Der kirchengeschichtlich hoch motivierte Profanhistoriker *Rudolf von Thadden* schildert die erste große Frömmigkeitstheologische und kirchenpolitische Welle im Rahmen einer „Zweiten Reformation“ (255) auf dem Hintergrund des Bekenntniswechsels des brandenburgischen Kurhauses. *Wolfgang Ribbe* zeichnet (267–292) unter dem für Theologie-Insider etwas befremdlichen Begriff eines „polykonfessionellen“ Staatswesens den religiös-politischen Weg Brandenburgs unter Einbeziehung der Protestanten, Katholiken und Juden, die eine erste spezifische Ausgestaltung des Toleranzgedankens, aber auch ihre Grenzen erlebten. *Thomas Klingebiel* wendet sich den kirchlich relevant bleibenden oder allmählich überwundenen Frömmigkeits- und Theologieströmungen zu, dem Pietismus und der Orthodoxie (293–324), die vom brandenburgischen Kurhaus und dem an der Jahrhundertwende entstandenen preußischen Königshaus zum Teil engagiert beeinflusst worden sind.

Die nächstfolgende, aber die oben genannten Bewegungen nicht schlechthin ablehnende Epoche beschreibt *Horst Möller* unter den großen Stichworten Aufklärung und religiöse Indifferenz (325–362). Dieser Beitrag zeichnet sich durch eine Vielzahl treffender Zitate von Aufklärern aus, bei denen der Verf. Kirchenhistoriker, Dichter und Politiker berücksichtigt, u.a. auch Friedrich II.: „Der falsche Eifer ist ein Tyrann, der Länder entvölkert; Toleranz ist eine zärtliche Mutter, die für ihr Wohlergehen und Gedeihen sorgt“ (358). Dieser Beitrag ist erfreulicherweise mehr Dokumentation als Darstellung und Kommentar.

Hans-Dietrich Loock leitet mit zwei langen Artikeln (362–427 u. 429–498) die Charakterisierung des Weges in Preußen zur Landeskirche ein. Erfreulicherweise

ist den Voraussetzungen dazu viel Platz eingeräumt, besonders der Bildung der Unionskirche unter Berücksichtigung und weiterer Respektierung der Lutheraner und der Reformierten. Manche Termini könnten dabei der korrigierenden Reflexion unterliegen, wie etwa der irreführende Begriff „Konfessionsunion“ (363), der an anderer Stelle auch praktisch wieder zugunsten der Bezeichnung „Verwaltungsunion“ aufgehoben wird (419). Der 1994 erschienene 2. Band der „Geschichte der Evangelischen Kirche der Union“ hat zu diesem Phänomen manches Klärende und Präzisierende ausgeführt, so dass die Notiz in 422 Anm. 2 kaum möglich geworden wäre: „Grundlegend und unüberholbar ist das Werk von ERICH FOERSTER, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung Friedrich Wilhelms des Dritten, 2 Bde., Tübingen 1905, 1907.“ Ausführlich und respektvoll beschreibt der Verfasser dann das erste halbe Jahrhundert der Preußischen Landeskirche im Sachzusammenhang mit dem Aufblühen des Staates, der bald zur einflussreichen Führungsmacht des deutschen Protestantismus wurde.

In Analogie zur Entwicklung mit und in den Gotteshäusern der Reformationszeit berichtet mit viel Sachverständnis *Eva Börsch-Supan* über den Kirchenbau im 19. Jh., vornehmlich unter Einbeziehung des genialen Schinkel und der Rolle des aktiv votierenden Königshauses (499–526). Mancher Kenner des Baugeschehens hätte sich gewiss im Rahmen der Entwicklung gerade in Berlin-Brandenburg vielleicht noch eine stärkere Beachtung des nach dem Eisenacher Regulativ erfolgenden neugotischen und neuromanischen Kirchenbaus – gerade in Berlin unter Anregung durch die Kaiserin – gewünscht.

Gerhard Besier, vielfältig durch selbständige Einzelschriften und Aufsätze bekannt, eröffnet in dem ersten seiner drei Beiträge zu diesem Band die Berichterstattung über die dramatischen Vorgänge im Kirchen- und öffentlich-politischen Raum bis zum Ende des Ersten Weltkrieges (527–560). Die Rolle kirchenpolitisch, theologisch und im öffentlichen Engagement markant hervorgetretener Kirchenleute im Zusammenspiel von Staat und Kirche, vornehmlich wirksam in der Beurteilung des Kriegsgeschehens und unter Beachtung der allmählichen Selbständigwerdung der Kirche seit Gründung des Evangelischen Oberkirchenrats (EOK) 1850 wird ausführlich thematisiert. *Klaus-Erich Pollmann* (561–612) ergänzt dieses

Bild von „Thron und Altar“ im Blick auf die Vorgänge im Landesherrlichen Kirchenregiment, im Vereinsleben und im Kirchenvolk bis zum Erlöschen des königlichen Summepiskopats 1918. Das Auswandern kirchlicher Aktivitäten aus der etablierten, längst gesellschaftlich integrierten Kirche wird sorgfältig analysiert; Parteienbildungen, politische Initiativen der Führerschaft (Stoecker) und die Stellung zum rasant anwachsenden Arbeiterstand werden angemessen beachtet.

Der aus Obigem resultierenden volkskirchlichen Entwicklung in der Weimarer Republik mit ihren Verfassungsproblemen und Kirchenentfremdungstendenzen widmet sich der Nestor der kirchengeschichtlichen Wissenschaft in Deutschland, *Robert Stupperich* (613–646). Hier auch setzen sich die Definitionsprobleme-Einschätzungen fort, die vornehmlich seit 1861 („königliche Theologen“) die wissenschaftliche Meinungsbildung befruchten und belasten. Ob der EOK, der sicher im Zusammenhang der bestehenden „Gemeinde- und Synodalordnung“ (617) gesehen werden musste, für die künftige Entwicklung in der Weimarer Republik „die kirchliche Behörde war, für die er ausgegeben wurde, oder vielmehr eine staatliche, ist jahrzehntelang eine Streitfrage geblieben“. Wenn Stupperich von einer „halbstaatlichen Einrichtung“ spricht (616), muss aber das Maß der zunehmenden Eigenständigkeit der Kirche, besonders nach 1918, mit bedacht werden.

[Hier endet das Manuskript des von J. Rogge stenographisch verfassten Rezensionstextes. – Zu weiteren Abschnitten des Buches: *Felix Escher*, Die katholische Kirche im 19. und 20. Jh. (647–702); *G. Besier*, Begeisterung, Ernüchterung, Resistenz und Verinnerlichung in der NS-Zeit (703–761); *G. Heinrich*, Alte Ordnungen und neue Anfechtungen. Die Kirche Berlin-Brandenburg im zerteilten Deutschland (763–842); *G. Besier*, „Kirche im Sozialismus“. Transformation einer Großinstitution (843–974) liegen lediglich, teilweise ausführliche, Notizen des Rezensenten vor.]

Berlin

Joachim Rogge (†)

Wand, Arno: *Das katholische Reichsstift zum Heiligen Kreuz in Nordhausen und seine Auseinandersetzung mit der evangelischen Reichsstadt 1648–1802* (= Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 39), Leipzig (Benno-Verlag) 1996, 335 S., mehrere Abb., ISBN 3-7462-1170-0.

Die Untersuchung, eine von der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg angenommene Dissertation, hat einen Ausschnitt aus der ins 10. Jh. zurückreichenden Geschichte des Säkularkanonikerstiftes Nordhausen zum Thema, dessen Archiv bis auf einige Reste seit der Aufhebung dieser geistlichen Institution (1810) verschollen ist. Die Situation des reichsunmittelbaren Stiftes, gelegen in einer Reichsstadt, welche 1524 die Reformation einführte, und in einem ebenfalls protestantisch gewordenen territorialen Umfeld, war konfliktrichtig. Die gegensätzlichen Rechtsauffassungen wurden ausgetragen vor dem Reichshofrat in Wien. Die Akten der Prozesse, welche das Stift gegen die Stadt in der Zeit von 1648 bis 1802 führte, befinden sich heute im Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien und bilden, zumal sie Abschriften älterer Dokumente enthalten, überhaupt die wichtigste Quelle für die neuzeitliche Geschichte des Stiftes. Von den übrigen vom Verfasser konsultierten Archiven waren noch von Bedeutung: das Stadtarchiv Nordhausen, das Restbestände des Stiftsarchivs enthaltende Archiv des Katholischen Pfarramtes Nordhausen, das ehem. Mainzer Regierungsarchiv im Staatsarchiv Würzburg und das Archiv des Bischöflichen Kommissariats Heiligenstadt.

Im ersten Kapitel wird die Geschichte von Stift und Stadt bis zur Reformation zusammengefasst, im zweiten bis zum Westfälischen Frieden fortgeführt: Das von Königin Mathilde, der Gemahlin König Heinrichs I., im Jahre 961 gegründete Frauenstift wurde von Kaiser Friedrich II. im Jahre 1220 in ein Säkularkanonikerstift mit Propsteiverfassung umgewandelt. Das Präsentationsrecht für den Propst lag beim Kaiser (38 f., 188 wäre ein Hinweis auf Tilmann Schmidt, Die Propstei von Nordhausen im Jahre 1320 zwischen päpstlichem Besetzungs- und königlichem Vorschlagsrecht, in: Deutsches Archiv 38, 1982, 460–498, förderlich gewesen). Von Anfang an fehlte es nicht an Streitpunkten zwischen dem Reichsstift und dem sich zur Reichsstadt entwickelnden Gemeinwesen. Mit der Einführung der Reformation durch den Rat verlor das Stift alle geistlichen Rechte in der Stadt und blieb, als die Klöster 1525 aufgelöst wurden, die einzige, deshalb auch nach dem Augsburger Religionsfrieden ständig bedrängte katholische Institution in der Stadt.

In den neun Kapiteln des Hauptteiles wird über die Konfliktfelder Recht (insbesondere Begräbnisrecht), Religion und

Wirtschaft sehr einlässlich berichtet. In seinem Rechts-, Religions- und Besitzstand durch den Westfälischen Frieden gesichert, konnte das isolierte Stift, dessen Existenz für die Stadt eine ständige Herausforderung war, diesen vor Ort nur schwer durchsetzen. Trotz zweier Rezesse (1649 und 1718), welche ein friedliches Nebeneinander sichern sollten, aber unterschiedliche, manchmal zu Tumulten führende Auslegungen zuließen, wurden die Prozesse vor dem Reichshofrat, bei welchen stets das Stift obsiegte, nur selten unterbrochen. Der Verfasser zeichnet die Prozessverläufe und Urteile in enger Anlehnung an die Akten minutiös nach und geht auch auf die Verfassung und die Wirtschaft des Stiftes näher ein. Bei dem „Herr Quator Vir“ (110 f.) handelt es sich allerdings um einen Angehörigen des Kollegiums der vier aus den Stadtvierteln gewählten Richter, der sogenannten „Viermänner“ oder „Quatuorvirn“, welche

auch für den Rat eine Aufsichtsinstanz bildeten (s. Deutsches Städtebuch 2, 1941, 626).

Die Darstellung ist aus der Augenhöhe des Einheimischen geschrieben und zeichnet sich durch topographische Detailkenntnisse aus. Die Zusammenfassungen und der Bildteil sind zu begrüßen, doch bedauert man das Fehlen eines Registers, zumal ein solches auch die Grundlage für einen Personalschematismus des Stiftes hätte bilden können.

Erlangen

Alfred Wendehorst

– Der Autor bittet um Nachsicht wegen folgender Versehen, die es zu berichtigen gilt: S. 36: „1007/8 verfaßten Vita Mathildis“; „reginae **antiquor** ca. 13/14“; S. 37: „ihres Mannes **und Sohnes** Heinrich“ (erg.); S. 60 „1566“. Ferner ist die Zitierung der Handschriften „hs“ in „ss“ zu translitterieren.

Alte Kirche

Cancik, H. / Rüpke, J. (Hrsg.): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen (Mohr Siebeck) 1997, 8, 318 S., kt., ISBN 3-16-146760-4.

Der vorliegende Band umfaßt insgesamt 14 Vorträge, die auf einer Tagung im Sept. 1996 in der Werner-Reimers-Stiftung (Bad Homburg) gehalten wurden. Ziel der Zusammenkunft war es, wie es einleitend heißt, Begriffe, Methoden und Fragestellungen zu klären und Kriterien für den Ort zu finden, den das Christentum in diesem mehrdimensionalen Feld schließlich eingenommen hat.

Im ersten Schwerpunkt „Systematische Versuche“ zeigt J. Rüpke (Potsdam) mit einem Rückblick auf die Forschungsliteratur des 19. und 20. Jhs., insbes. auf J. Hartung, Th. Mommsen und G. Wissowa, daß bisher Reichsreligion jeweils unter dem Blickwinkel politischer Funktionen verstanden wurde, als offizielle Religion Roms, aber nicht als „mediterrane europäische Koine, deren Zentren nicht nur in Rom zu suchen sind“. Ausgehend von dem von Rousseau geprägten Begriff einer konsensstiftenden, nicht dogmatischen, dem Staat eng verbundenen civic religion, meint G. Kehrer (Tübingen), das Römische Reich habe eine solche noch nicht gekannt, da es überhaupt kein Staat in unse-

rem Sinn gewesen sei, sondern die Herrschaft eines Zentrums über ganz unterschiedliche Territorien, wo man sich mehr als Bürger seiner Stadt oder seines Landes denn als römischer Bürger gefühlt habe. In einem weiteren Beitrag „Peripheral Centres – Central Peripheries“ betont A. Bendlin (Oxford), daß es im römischen Imperium nicht ein einziges religiöses System gegeben habe, sondern viele regionale und lokale religiöse Kulturen, die sich allerdings in einem steten Prozeß der Anpassung und des Wechsels befunden hätten. Könnte man wenigstens bis zum 3. Jh. von einer gewissen religiösen Einheit der lokalen Eliten sprechen mit dem Bestreben, das römische Pantheon stetig auszudehnen, habe man seit dem 3. Jh. selbst hier mehr individuelle Interessen verfolgt. Eine religiöse Kontrolle sei auch in den zahlreichen Städten nicht vorhanden gewesen. In dem Beitrag von G. Woolf (Oxford) über die Polisreligion und ihre Alternativen in den Provinzen – hier beginnt der zweite Schwerpunkt mit dem Titel Querschnitte – wird klar, daß selbst diese stets Platz für private Kultformen ließ, von Mythen sowie landschaftlich geprägten Riten und Traditionen außerhalb der Polis ganz zu schweigen. Den graduellen Unterschied in der Heranziehung stadtrömischer Kulte je nach dem Status einer Stadt

(colonia, municipium, civitas stipendiaria usw.) behandelt C. Frateantonio (*Tübingen*) und kommt dabei zu dem Schluß, daß die religiöse Autonomie der antiken Stadt nicht mit Religionsfreiheit in unserem Sinn gleichzusetzen sei. Aufschlußreich auch die Gegenüberstellung der Sorge von Kaisern und Statthaltern für die städtischen Tempel und Kulte nach den Digesten und den prochristlichen bzw. antideidnischen Gesetzen der Spätzeit aus dem Codex Theodosianus (bis zu Tempelzerstörungen). Sehr informativ bietet sich die Untersuchung zur evocatio und des Transfers fremder Götter nach Rom von A. Blomart (*Paris*) dar, da aus den angeführten Listen die ganz unterschiedlichen und sehr breitgefächerten Formen dieser „Herausrufung“ aus feindlichen Städten (und nicht nur aus solchen) deutlich werden. Gewissermaßen gegenläufig zur herkömmlichen Ansicht sind die Ergebnisse von I. Haynes (*London*) über die Religion in der römischen Armee, da er trotz aller unifying aspects, etwa im berühmten feriale Duranum (aus Dura Europos), durch spezielle Untersuchungen in Untergermanien (in einem Tempel am Ufer der Maas) und im nördlichen Britannien archäologische Zeugnisse für die Beibehaltung einheimischer Kulte auch bei den Angehörigen des Heeres beibringen kann.

Den dritten Schwerpunkt „Regional- und Lokalstudien“ eröffnet H. Cancik (*Tübingen*) mit einem archäologischen Beitrag über die monumentale Repräsentation von Provinzen in Rom (als nationes und gentes), wobei er die „Vierzehn Nationen“ beim römischen Tempel der Venus Victrix (am Marsfeld), die augusteische Portikus ad nationes in Rom und die sogenannten Provinzen am Hadrianeum sowie als Gegenstücke das Sebasteion in Aphrodisias und das Hadrianische Olympieion in Athen heranzieht für den Nachweis, daß es eine sakrale Repräsentation von Provinzen bzw. ihrer nationes in Rom und anderswo nicht gegeben habe, auch keine panrömischen Feste oder Zentren im Westen, während im Osten die Herrscherverehrung in Verbindung mit griechischen Formen, etwa panhellenischen Festen, genützt worden sei. W. Spickermann (*Osnabrück*) zeigt in seinem Beitrag über das römische Germanien, Rätien und Noricum am Beispiel der Göttin (Isis) Noireia, des (Jupiter) Poeninus (mit einem Tempel auf dem Großen St. Bernhard), der Jupiter(giganten)säulen am Rhein und um Trier sowie der überaus zahlreichen Votivbilder der niederrheinischen Matronenkulte, daß sich, allerdings in ei-

nem dynamischen und ungelentkten Prozeß von Jahrhunderten, immer mehr eine römische Kultpraxis durchgesetzt hat, was bei der provinzialen Mischbevölkerung zu einer gallo- bzw. germano-römischen Provinzialreligion spätestens seit dem 2. Jh. n. Chr. führte. Anders stellt sich die Lage auf der sehr stark romanisierten iberischen Halbinsel dar, aber auch in Dakien, speziell in dem Liber-Pater-Heiligtum in Apulum, so die Ausführungen von A. Nünnerich-Asmus (*Madrid*) bzw. A. Schäfer/A. Diaconescu (*Berlin*), wo sich der Kampf der Selbstbehauptung in einer allmählichen Selbstaufgabe erschöpfte bzw. kein Akkulturationsprozeß von einheimischen und römischen Gottesvorstellungen im Sinne einer interpretatio Romana (nach Tac. Germ. 43) feststellen lasse. In einer cum ira et studio geschriebenen Studie (bes. gegen die Römer als brutale Räuber von Kunstschätzen, Gewaltmenschen und Napoleone) über das römische Patrai in den Schriften des Pausanias führt Chr. Auffahrt (*Tübingen*) recht detailliert den Nachweis, wie der bekannte Perieget in stillem Protest römische Bau- und Kunstwerke ignoriert bzw. die in der beschriebenen Idealität nicht mehr vorhandenen angeblich alten Zeugnisse einer ideologisierten Archaik dienstbar macht. Einen gewissen Ersatz für einen leider nicht vorhandenen umfassenden Beitrag über den Kaiserkult und dessen Bedeutung als politisch-religiöse Klammer für die ganz unterschiedliche Reichsbevölkerung – vgl. etwa Tert. apol.10,1: Deos non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis – könnte man die Ausführungen von P. Herz (*Regensburg*) über die „Herrscherverehrung und lokale Festkultur im Osten des römischen Reiches“ nennen, wo ausführlich über Organisationsformen wie über Leitung von Festen, Beteiligung an Prozessionen und Opfern, Kaiserbilder, Finanzierung, Zeitpunkt usw. gesprochen wird mit der abschließenden Feststellung, daß die Kaiserspiele als Teil der religiösen Formen zu verstehen sind, die den inneren Zusammenhalt des Imperium Romanum in seiner Gesamtheit garantieren sollten. Überraschend ist es, daß sich angesichts der eingangs genannten Zielbestimmung lediglich ein einziger Beitrag zur christlichen Religion findet, und zwar von Chr. Marksches (*Jena*), der sich zudem auf die Ausbreitung und Inkulturation des Christentums in Palästina beschränkt und nur gelegentlich auf die Orientierung an der Urbanisierung im Reich insgesamt zu sprechen kommt. Er kann dies selbst für Palästina an dem christlichen Universal-

gelehrten Julius Africanus aus Emmaus/Nikopolis zeigen, aber auch umgekehrt an der Förderung des Städtewesens im Negev durch die christlichen Gemeinden. Wie könnte man im übrigen den Charakter des Christentums als der einzig wirklichen Reichsreligion besser erweisen als es der resignierende Christenverfolger Galerius in seinem „mürrischen“ Toleranzedikt (von 311) getan hat: *ut...per diversa varios populos congregarent* (Lakt.mort. pers. 34,3).

Überblickt man den Band als *Ganzes*, so läßt sich ein gewisser Mangel nicht verschweigen, der allerdings auch auf die große Zahl der Autoren zurückzuführen ist. So sehr man die Kürze der meisten Beiträge und die jeweils reichlichen Literaturangaben begrüßt, so sehr vermißt man in den recht divergierenden Themen der ersten Hälfte des Bandes klare Aussagen über die das gesamte Reich durchdringenden Kulte, also die Kaiserverehrung sowie die Religion des Heeres und der Verwaltung, ein Mangel, der auch durch die folgenden informativen Lokal- und Regionalstudien nicht aufgewogen wird. Auch die orientalischen Mysterienreligionen, z.B. Isis, Mithras u.a., werden nicht behandelt, obgleich gerade bei ihnen am ehesten Ansätze einer reichsweiten Verehrung zu entdecken sind. Somit wird das eingangs angegebene Ziel, Gründe und Voraussetzungen für die im gesamten Imperium sich ausbreitende christliche Religion auf dem Hintergrund der vorhandenen Religionen zu klären, leider nicht erfüllt.

Wendelstein

Richard Klein

Pietri, Charles: *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, vol. I-III (= Collection de l'École Française de Rome, 234), Rome 1997, 1684 S., kt., ISBN 2-7283-0385-5; 2-7283-0384-3; 2-7283-0385-1.

Aus dem wissenschaftlichen Werk des frühverstorbenen Historikers der alten Kirche sind hier 56 Aufsätze aus der Zeit von 1961 bis 1991 nachgedruckt worden, und zwar in Kopie (mit den manchmal sehr zahlreichen Druckfehlern), um eine Bibliographie, um Einleitung, Register und Inhaltsverzeichnis bereichert und mit neuer durchgängiger Seitenzählung versehen.

Gegenstand sind vor allem das 4. und die folgenden Jh.e. Aus literarischen und archäologischen Materialien ist ein Bild

der Kirche des Westens entworfen, das auch Bausteine für einen weiteren Teil zu P.s Thèse „*Roma Christiana*“ (1976) bieten sollte. Wertvoll sind Begriffsklärungen, in denen die verschiedene Verwendung von termini technici („*diocesis*“, „*parocia*“, „*clericus canonicus*“ etc.) erforscht ist (vgl. 497-499).

Die Sicht ist eine römische, insofern die Frage nach dem Primat eine wichtige Stelle in diesen Aufsätzen einnimmt und auch bei außerrömischen Sachverhalten immer nach dem Bezug auf Rom gefragt wird. Freilich muß P. häufig konstatieren, daß die Stimme Roms weder vom christlichen Osten noch vom Kaiser ernstgenommen wurde. P. hat den Blick vor allem auf die politischen und kirchenorganisatorischen Entwicklungen gerichtet. Dogmatische Sachverhalte („*arianisch*“, „*arianisierend*“, „*pelagianisch*“, „*orthodox*“) werden als feststehende Größen behandelt und nicht nach ihrem Inhalt befragt. So zeigt sich Geschichte weithin als kirchenpolitischer Kampf zwischen Orthodoxie und Häresie, nicht als Ringen um die Lösung theologischer Probleme. Und so sind die Pneumatomachen, deren Ansatz zwar beim geistlichen Leben liegt, eigentlich auch Semiarier, und das Konzil von 381 ist letztlich die Wiederherstellung der Einheit mit dem orthodoxen Rom (665-697). Durchreflektiert sind diese Dinge am ehesten in einem Aufsatz über die Häresie in den Augen Roms (699-719). Häresie erscheint nicht als etwas, das aus theologischen Problemen erwächst, sondern als Einbruch in ein von vornherein fertiges Dogma, wobei Rom in Primat und Orthodoxie Einheit und Kontinuität verkörpert. Es ist „*la continuité d'une réflexion et d'une politique qui surmonte les particularismes individuels et qui jalonne l'attitude d'une Église, siège apostolique, centre privilégié de la communion et de l'unité*“ (700). In diesem Sinne interveniert Rom auch ständig in West und Ost. So sehr P. bemüht ist, das allmähliche (meist späte) Entstehen einer Kirchenorganisation zu beschreiben (s. u.), so sehr ist er davon überzeugt, daß das Dogma von vornherein eine festgelegte Größe ist, die nur noch von Häretikern in Frage gestellt wird.

Die akribische Zusammenstellung historischer Materialien kann hier nicht nachgezeichnet werden, es können nur einige grundlegende Positionen und Ergebnisse benannt und eine Übersicht über die Themen gegeben werden.

Ein wichtiges Thema ist die Christianisierung der spätantiken Welt in der Her-

ausbildung einer Kirchenorganisation. Diese vollzieht sich so, daß aus Stiftungen neben der Bischofskirche andere Kirchen erwachsen, und auf die dort tätigen Presbyter allmählich bischöfliche Funktionen übergehen. Diesem Vorgang in den Städten folgt später ein anderer, mit dem das heidnische Umfeld der Städte christianisiert wird, wobei dann schließlich die Bischöfe ihre Bereiche gegeneinander abstecken. Die ständigen Auseinandersetzungen mit den Ansprüchen der Stifter, aber auch die Rivalität untereinander ergibt einen spannungsreichen Prozeß. Das besondere Interesse Ps in dieser Hinsicht gilt Rom (23–47.127–200). In Rom bildet die Lateransbasilika das bischöfliche Zentrum, dem sich andere Kirchen wie S. Maria Maggiore anschließen, die allesamt durch den Stationsgottesdienst verbunden sind. Dabei stellt P. gegenüber einer weitverbreiteten Meinung fest, daß die kirchliche Durchdringung der Städte vom Bischofssitz in der Stadt, nicht von den Friedhöfen vor der Stadt ihren Ausgang nimmt. Für Rom ergibt sich Neues gegenüber dem Konzept der Titelkirchen, wie es Kirsch geprägt hat. Danach habe es im vorkonstantinischen Rom über 20 Titelkirchen gegeben, d.h. Privathäuser, die für den Gottesdienst zur Verfügung gestellt wurden. Nach P. sind alle diese Kirchen erst spät bezeugt (der Begriff „titulus“ begegnet erstmals 377, S. 26. 181). Tituli sind Stiftungen mit dem nötigen Kapital für Erbauung und Erhalt der Kirche, für die Ausstattung mit liturgischem Gerät, für Beleuchtung und für den Unterhalt eines ständigen Klerus. Es handelt sich um Gründungen des 4. und 5. Jh.s, die unregelmäßig über Rom verstreut sind, und die der Bischof bemüht ist, in eine flächendeckende geistliche Versorgung der Stadt einzubeziehen. Dabei liegt die Eucharistieverwaltung beim Bischof. Dieser sendet, wohl seit dem späteren 4. Jh., das „fermentum“, d.h. die vom Bischof konsekrierten Elemente, in die von Presbytern geleiteten Gottesdienste in den Tituli. – Ein von der Organisation der „tituli“ unabhängiges Netz geistlicher Versorgung bildeten die Stadtbezirke, wobei die kirchliche Ordnung sieben an die Stelle der vierzehn augusteischen setzte. Auf diese waren die sieben Diakone (und sieben Subdiakone) verteilt. Ein weiteres christliches Netz legte sich über Rom schließlich in Form von Klöstern. – Auch für andere Gegenden unterzieht P. die Angaben über die frühe Ausbildung eines Kirchenwesens der Kritik, so etwa für Ligurien (951–980), für Gallien (393–521),

und da speziell für Lyon (1165–1185). Letzteres ruht vor allem auf einer Neuinterpretation des Martyriumsberichtes von 177, wobei P. auch die Beziehungen zu Kleinasien bestreitet und dafür auf Rom verweist.

Biographischen Charakter, doch die Verhältnisse wichtiger Epochen beleuchtend, haben die Ausführungen über Damaskus, unter dem eigentlich die Entwicklung zum christlichen Rom beginnt (49–76.347–354), und Gregor d. Gr., unter dem die Kirche immer mehr Funktionen des zusammenbrechenden Staatswesens übernimmt und bei dem sich eschatologische Stimmung und Missionswille verbinden (77–116.721–739). Ausführungen über Constantin referieren dessen theologisches Selbstverständnis als Herrscher und Sieger (253–280), die politisch, religionspolitisch und kirchenpolitisch sehr bewegte Folgezeit ist in einer Biographie Constantius' II. detailliert aufgearbeitet (281–340). Hier zeigt sich auch am ehesten ein Verständnis für die politischen Anforderungen an ein christliches Kaiserum: *L'unité chrétienne lui apparaît comme un élément décisif de l'unité et de la paix impériales* (321). Hinzu kommen Miscellen über Felix v. Messina (385–391), Ioannes Talaia, der 482 für wenige Monate chaldäonensischer Bischof von Alexandrien war, dann nach Rom gehen mußte, wo er schließlich mit dem Bistum Nola abgefunden wurde (589–607), und über Athanasios – unter den besonderen Bedingungen des Verhältnisses Rom – Alexandrien (631–664).

Der kirchlichen Geographie, aber ebenso dem Verhältnis zu Rom gewidmet sind die Untersuchungen über Aquileja (355–383), Nordafrika, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Kirche, Synagoge und Judentum und der damit verbundenen Ausbildung einer lateinischen Kirchensprache (535–546), das Illyricum (Vikariat Thessalonich) in der spannungsvollen Auseinandersetzung zwischen Ost und West (547–588). Das Epitheton „salutaris“ bei fünf Provinzen (Phrygien, Makedonien, Palästina, Syrien, Galatien) meint nach P. Intentionen einer christlichen Disziplinierung durch den Kaiser, die das Heil des Reiches im Auge hat. – Neben der tiefgreifenden Analyse kirchenpolitischer Situationen und Entwicklungen bildet einen weiteren Schwerpunkt eine Soziologie, die in einer Fülle materialreicher Einzeluntersuchungen zu einzelnen Gegenden und Zeiten Reich und Kirche miteinander in Beziehung setzt (769–1081). Sind hier auch die

Armen im Blick, so ist es – durch die Quellenlage bedingt – mehr noch die Aristokratie. Die Gesellschaftsstruktur, Parteilbildungen und ihr Einfluß bei Bischofswahlen, das Verhältnis von Heiden und Christen, die mehr oder weniger große Verquickung von Aristokratie und Klerus, Wohltätigkeit und Stiftungen und vieles andere mehr wird vorgeführt, wobei – durch das Register erschließbar – ein großes Stück christlicher Prosopographie des altkirchlichen Westens geliefert wird.

Aus den archäologischen Bemühungen Ps (1085–1133) ist anzumerken, daß er die „Leseszene Petri“ auf Sarkophagen im Sinne des „*sacramentum militiae*“ als sakramentale Zueignung an Christus deutet (1135–1150). Besonders aber ist die Auswertung eines reichen Inschriftenmaterials hervorzuheben (1405–1602 u.a. o.), das in verschiedener Weise P. nach Technik, Formular, Vokabular etc. aufgeschlüsselt hat und aus dem er Aussagen über Grabrecht, Kult, Todesvorstellungen, Bestattungsangelegenheiten u.a. gewonnen hat. P. erweist sich als Meister der lateinischen Epigraphik (zwei der Aufsätze sind die frz. Originale von RAC-Artikeln). Freilich kommt dabei nicht die Tatsache zur Geltung, daß gerade in Rom die älteste Schicht christlicher Inschriften vorwiegend griechisch ist. – Eine Reihe von Aufsätzen behandelt die Frühgeschichte des Heiligenkultes (1207–1403), wobei besonders die Darlegungen über Dämonen in der Antike und in der zwischentestamentlichen Literatur zu beachten sind (1235–1308). – Weitere Aufsätze sind der Herausbildung heiliger Zeiten (201–235), der christlichen Ehe (1543–1569) und anderen Themen gewidmet. Den Bogen zur Moderne schlagen Untersuchungen, in denen besonders „Lumen gentium“ zur Alten Kirche in Beziehung gesetzt wird (741–767, 1333–1403).

Alles dies ist mit großer Gelehrsamkeit und ausgezeichnetener Kenntnis vorgetragen. Dennoch bleiben Fragen. P. hat in seinen Untersuchungen meist die ersten drei Jh.e ausgespart und sich dafür immer wieder auch auf die schlechte Quellenlage berufen. Die römische Gemeinde müßte nach dem von ihm entworfenen Bild vor 312 noch so klein gewesen sein, daß sie sich zum Gottesdienst in *einem* Raum versammeln konnte. Das scheint unmöglich. Wie auch immer die Schätzungen ausfallen, sie werden kaum unter einige Tausend Christen gehen können, doch war deren Zahl mindestens um eine Größenordnung höher. Der einzige konkrete Hinweis liegt in der Angabe (Euseb, h. e. 6, 43,

11), der römische Klerus habe 251 u.a. 46 Presbyter umfaßt und mehr als 1500 Witwen und andere Bedürftige versorgt. Danach aber ist noch einmal in der Friedenszeit vor der diokletianischen Verfolgung mit einem größeren Anwachsen der Gemeinde zu rechnen. Auch wenn die bekannten Tituli (und das „*fermentum*“) frühestens dem 4. Jh. angehören, ist für die frühere Zeit etwas Entsprechendes vorzusetzen. Eine relativ selbständige Funktion hatten doch auch die Presbyter in der Großstadt Alexandria (Epiph., Panarion 68, 4, 2; 69, 1, 2; 69, 2, 2–5).

Greifswald Hans Georg Thümmel

Diercks, G. F. (Hrg.): *Cyprianus, Epistularium* (= Corpus Christianorum. Series Latina 3B, 3C, 3D), Turnhout (Brepols Publishers) 1994, 1996, 1999, VIII, 936 S., ISBN 2-503-00036-3, 2-503-00038-X, 2-503-00030-4.

Mit dem nun erschienenen Band Prolegomena und Indices hat G.F. Diercks die im Jahre 1994 begonnene Neuedition des *Epistularium* Cyprians von Karthago abgeschlossen. Die ersten beiden Bände (CChr.SL 3B und 3C) bieten den Text und einen reichhaltigen Apparat zu den insgesamt 81 überlieferten Briefen, die freilich, wie bereits die Bezeichnung *Cypriani Epistularium* signalisiert (901), nicht alle von Cyprian selbst stammen, sondern zum Teil auch an ihn gerichtet bzw. seinem unmittelbaren Umfeld zuzuordnen sind. Der neu erschienene Prolegomena-Band (CChr.SL 3D) schließlich enthält neben der ausführlichen Beschreibung der Manuskripte und bisherigen Editionen und einem Bibel- und Väterstellenregister auch eine von G.W. Clarke verfaßte kurze Abhandlung zur Biographie Cyprians und zur Chronologie der Briefe. Mit der nunmehr vollständigen dreibändigen Ausgabe steht dem Benutzer eine zuverlässige Basis für die Auseinandersetzung mit diesen für die Kirchengeschichte der Mitte des dritten Jahrhunderts so grundlegend wichtigen Texte zur Verfügung. Sie löst die 1871 im Wiener Kirchenvätercorpus erschienene Edition von Hartel (CSEL III/2) ebenso ab wie die 1945 (²1961/62) publizierte französische Ausgabe von Bayard. Die aus Hartel und Bayard gewohnte Zählung der Briefe wurde beibehalten.

Die von G.W. Clarke in englischer Sprache verfaßte Einführung in Cyprians Leben (CChr.SL 3D, Kapitel I) informiert auf der Basis differenzierter Bewertung der li-

terarischen Quellen zuverlässig, wenn auch äußerst knapp, über die wichtigsten Aspekte zur Biographie. Schade ist allerdings, daß an dieser Stelle zur grundsätzlichen Bedeutung Cyprians für die nordafrikanische Kirchen- und Theologiegeschichte (z.B. im Blick auf die donatistische Kontroverse und die Ekklesiologie) rein gar nichts gesagt ist. Die verwickelte Frage nach der Chronologie der Briefe, die sich insgesamt auf den Zeitraum von Anfang 250 (ep. 7) bis unmittelbar vor Cyprians Tod im September 257 (ep. 81) erstrecken, ist an manchen Stellen keiner ganz sicheren Beantwortung zuzuführen – die ursprünglich sicher vorhandenen Datierungen sind in der Überlieferung ausgefallen (691). Die nach internen und externen Kriterien vorgenommenen Datierungen Clarkes, nach denen sich die Briefe den vier Phasen der decisiven Verfolgung, der „Ruhezeit“ zwischen den beiden Verfolgungen, der Phase des sogenannten Ketzertaufstreits und schließlich der valerianischen Verfolgung zuordnen und meist auch innerhalb dieser Phasen zeitlich noch näher bestimmen lassen, sind durchweg überzeugend; die Ergebnisse der älteren Studien zur Briefchronologie bei Cyprian (Ritschl, Nelke, von Soden, Duquenne) werden aufgenommen und weitgehend bestätigt. Eine übersichtliche chronologische Tabelle (706–709) schließt das erste Kapitel ab.

Kapitel II enthält das eigentliche Herzstück des neuen, die Edition des *Epistulariums* abschließenden Prolegomena-Bandes, nämlich die detaillierte Beschreibung und Kollationierung der zahlreichen eingesehenen Handschriften. Die breite Überlieferung des Briefcorpus wird hier in äußerst sorgfältiger Weise dargestellt und einer vorbildlichen Neukollationierung zugeführt. Die Anzahl und die Vielfalt der dabei vorgeschlagenen Verbesserungen und Korrekturen, die Fülle der mitgeteilten Einzelbeobachtungen und der sich aus ihnen ergebenden Folgerungen, die in diesem Rahmen nicht von Ferne adäquat wiederzugeben sind, machen sofort deutlich, daß die Edition im *Corpus Christianorum* gegenüber den bisherigen Ausgaben zweifellos einen wesentlichen Fortschritt darstellt. Diercks hat hier erstmals genaue Informationen über jede der herangezogenen Handschriften und über ihre Beziehungen zueinander zur Verfügung gestellt. Vergleicht man diese Arbeit mit den doch eher knappen Bemerkungen zu den Manuskripten, wie sie sich in der alten und keineswegs fehlerarmen CSEL-Ausgabe finden, wird man dem Ur-

teil zuneigen, daß die Möglichkeiten einer Arbeit mit den Cyprianbriefen durch die neue Edition von Diercks auf eine völlig neue Stufe gehoben worden ist.

Eine eingehende Würdigung der früheren Editionen der Cyprianbriefe von der *Editio princeps* von 1471 (Johannes Andreas de Bossi) bis hin zur Arbeit von Bayard schließt den Textteil des Prolegomena-Bandes ab (Kapitel III): Während die Wiener Ausgabe Hartels, obgleich sie zu ihrer Zeit durchaus scharf kritisiert worden war, trotz aller Probleme als die bislang einzige wissenschaftlichen Ansprüchen einigermaßen genügende Edition anzusprechen war, ist der Nutzen der Ausgabe Bayards primär darin zu sehen, die Korrespondenz Cyprians im französischen Raum leichter greifbar gemacht zu haben (904).

Die Indices, die dem Prolegomena-Band beigegeben sind, sind willkommene Hilfe für die Benutzung der neuen Edition, doch fallen sie gerade angesichts der äußerst detaillierten und reichhaltigen Mitteilungen zur Edition selbst doch ein wenig zu schmal aus. Am ausführlichsten ist noch das Bibelstellenregister gearbeitet. Bei Durchsicht des *Index auctorum* wird einiges vom „Nachleben“ Cyprians eindrucksvoll sichtbar, natürlich in besonderem Maße in den Texten Augustins. Daß mit diesem notwendig auf eine gewisse Auswahl begrenzten Register eine nach wie vor wissenschaftlich wünschenswerte Bearbeitung der Cyprianrezeption bis ins Mittelalter hinein nicht geleistet und auch nicht hinreichend vorbereitet werden konnte, räumt der Herausgeber selbst ein (935 Anm. 1); freilich ist dies auch nicht Aufgabe einer Textedition. Mit der angehängten *Bibliographia selecta* stellt der Herausgeber Fähigkeit zur Selbstbeschränkung unter Beweis; jedoch verhält es sich so, daß man den einen oder anderen Verfassernamen (Wickert, Wischmeyer) hier dann doch vermißt. Ein Sachregister, das zur Erschließung des *Epistulariums* wichtige Dienste hätte leisten können, fehlt leider völlig.

Insgesamt handelt es sich um eine hervorragende Ausgabe, die als erste wirklich kritische Edition der Briefe gelten kann und die zu neuer Beschäftigung mit dem in vielerlei Hinsicht (genannt seien praktische Fragen des Gemeindelebens und der Gemeindestrukturen im Nordafrika des 3. Jh.s, Fragen nach der Diakonie, der Liturgie, dem Amtsverständnis und der Ekklesiologie, dem Verhältnis von Kirche und Imperium Romanum sowie innerkirchliche Konflikte u.v.a.m.) bedeutsa-

men Epistularium Cyprians anregen wird. Sie wird nicht zuletzt auch die Basis für dringend notwendige neue Übersetzungen der Cyprianbriefe in moderne Sprachen sein.

Bischberg

Jörg Ulrich

Lancel, Serge: Saint Augustin, Paris (Fayard) 1999, 792 S., kt., ISBN 2-213-60282-4.

Bei Augustin ist nichts normal oder wirklich einfach (10), beginnt Lancel sein Augustinbuch und verdeutlicht dies an dem ältesten erhaltenen Porträt Augustins, das den Umschlag des Buches schmückt. Nur zu wahr und um so mutiger ist es, wenn jemand so etwas wie eine Gesamtdarstellung Augustins unternimmt. Lancel hat es gewagt, das Ergebnis ist eine fast 800seitige Biographie Augustins, die ihresgleichen sucht. Lancels Darstellung richtet sich nicht in erster Linie an die Fachleute und Augustinspezialisten, sondern an den interessierten Laien, der eine Gesamtdarstellung Augustins sucht, ohne ständig über „subtilités exégétiques et critiques“ (12) zu stolpern. Gleichwohl ist das Buch mit Sicherheit auch für den Fachmann hilfreich. Dies liegt zum einen an der Breite der Darstellung und an der umfassenden Verarbeitung der Quellen, zum anderen daran, daß Lancel die in den letzten Jahrzehnten wiedergefundenen Augustinquellen ganz in seine Darstellung integriert hat.

Die eigentliche Stärke von Lancels Buch besteht jedoch darin, die Briefe Augustins für die Biographie sorgfältig ausgewertet zu haben. Dadurch gewinnt Lancels Darstellung ihr eigenes Profil und beschert auch demjenigen, der schon so einiges von Augustin kennt, immer wieder neue Entdeckungen. Das Leben Augustins und seine Werke kommen so in den vielfältigen biographischen, historischen und sozialen Bezügen zur Sprache. Die Berücksichtigung der modernen Forschungslage und die Verschränkung von Theologie und Biographie zeichnen Lancels Darstellung gegenüber vergleichbaren Gesamtdarstellungen (wie etwa der älteren Biographie von Peter Brown oder der ganz auf die Theologie und Philosophie konzentrierten Einleitung von Kurt Flasch) aus. Zugute kommt Lancel dabei immer wieder, daß er nicht nur ein hervorragender Kenner Augustins, sondern auch ein ausgewiesener Spezialist für die Archäologie und die Alte Geschichte Nordafrikas ist (er hat u.a. eine Hannibalbiographie geschrieben, die Akten der

Konferenz von Karthago von 411 publiziert und ist Mitherausgeber des „Augustinus-Lexikons“).

Das Werk gliedert sich in drei Hauptteile: 1. die Zeit bis 390: „L'enfant de Thagaste“ (15–208), 2. die Zeit von der Presbyterweihe bis 411: „L'évêque d'Hippone“ (209–453) und 3. die Zeit ab 411: „Le docteur de la grâce“ (455–637), abgeschlossen von einem Epilog (638–668).

Im ersten Teil folgt Lancel weitgehend der Darstellung der *Confessiones*, von denen er Buch I-IX hauptsächlich als Autobiographie auswertet. Hervorragend sind sozialgeschichtliche Überlegungen, etwa die Frage, wovon Augustin 387/388 während seines 2. Romaufenthalts eigentlich gelebt hat (vgl. 175 f.). Exzellent ist auch die Darstellung des kulturellen Umfelds (besonders von Thagaste, 178–23 und Karthago, 44–49). Für die inhaltlich-gedankliche Entwicklung berücksichtigt Lancel u.a. die christliche Prägung des nordafrikanischen Manichäismus (63–68) und betont Augustins Beschäftigung mit Paulus in der Mailänder Zeit (133–135). Der Neuplatonismus kommt dagegen nur kurz in den Blick (126), die Frage, in welcher Form neuplatonisches Gedankenmaterial Augustin bekannt wurde, wird nicht eigens diskutiert (Lancel scheint zu befürworten, daß Augustin 386 Plotin in der Übersetzung des Marius Victorinus las, 387 dann Porphyrius, vgl. 680 Anm.24; 164). Die Frage nach der „Mystik“ Augustins beantwortet Lancel wohl bejahend, weist dabei allerdings auf die christliche Prägung etwa der Vision in Ostia hin (170–173). Ergänzend zu den aus den *Confessiones* erhobenen Nachrichten treten mit den Frühschriften und dem Nebridiusbriefwechsel (189–194) weitere theologische Quellen, die jeweils kurz skizziert werden.

Für den 2. Teil stützt sich Lancel hauptsächlich auf die Briefe und fügt an entsprechender Stelle wiederum kurze Skizzen der Werke ein. Für die Presbyterzeit verfährt Lancel dabei so, daß er zunächst das Umfeld darstellt (die Bedeutung von Hippo Regius, 213–216, oder die Geschichte des Donatismus, 232–243), bevor er Augustins Tätigkeit darstellt. Dafür, daß sich bald abzeichnete, daß Augustin als der designierte Nachfolger des Valerius feststand, macht Lancel Augustins Eintreten gegen die Totenmähler (225–229) und seinen Vortrag auf dem Generalkonzil in Hippo (229–231) geltend. Bisweilen hält sich Lancels Darstellung dabei etwas zu streng an Augustins Selbstdarstellung, etwa wenn die Presbyterweihe als überra-

schend und gewaltsam dargestellt und nur mit der Frage versehen wird, ob Augustin von den Umständen in Hippo wirklich nichts wußte (216 f.). Eine gängige Hypothese wie die, daß Augustins Bitte um Studienzeit nach seiner Presbyterweihe (ep.21) auch erfüllt worden sei (wofür es jedoch keinen Beleg gibt), wird ohne weiteres übernommen (218 f.). Auch sind die Überlegungen zur Arbeitsweise von Augustin als Bischof und Schriftsteller ein bißchen idealisierend: Augustin erscheint als der, der sich nachts von der Seele schreibt, was er lange Zeit in sich ausgebrütet hat (304–312). Kritisch ist zu vermerken, daß die frühe Paulusexegese (vor *Ad Simplicianum*) nur äußerst knapp genannt wird (255), obwohl ihr für die Entwicklung des augustinischen Denkens sicherlich eine besondere Bedeutung zukommt.

Für die *Confessiones* wehrt sich Lancel entschieden dagegen, sie als gegen die Donatisten gerichtet zu verstehen (296), und zieht stattdessen die Bitte des Paulinus an Alypius, eine kurze Biographie von sich zu schreiben, als Auslöser für die *Confessiones* heran. Entsprechend der Verwendung der *Confessiones* im ersten Teil behandelt Lancel das Werk hauptsächlich als Autobiographie, die das Erzählte höchstens ein bißchen spirituell überprägt. Dem ist m.E. nun doch entgegenzuhalten, daß der Zusammenhang mit Paulinus' Bitte um eine Alypiusbiographie sehr hypothetisch ist, während die innere Struktur der *Confessiones*, gerade das Bemühen um die werbende Darstellung des richtigen Gottesbegriffes in Abgrenzung gegen Manichäismus und Neuplatonismus, eher auf eine theologische Auseinandersetzung zielt (nicht unbedingt nur mit den Donatisten), als auf das Bemühen um oder gar die „Erfindung“ (vgl. den Umschlagtext) der Autobiographie. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der Genesisauslegung in *conf.* XI–XIII, die Lancel fast ganz übergeht.

Nach der Skizzierung der Entstehung der *Confessiones* schiebt Lancel vier Kapitel ein, in denen er Augustins Arbeitsweise als Bischof näher charakterisiert (313–330 zur monastischen Struktur seines Episkopats, 331–346 zu Hippo, 347–365 zur Tätigkeit in der Diözese und 366–381 zum Umgang mit den staatlichen Behörden). Dabei verläßt er die chronologische Reihenfolge, so daß etwa die Affäre um den von Augustin in Fussala eingesetzten Bischof Antoninus vor der Konferenz in Karthago von 411 behandelt wird. Diese Darstellung von Augustins Tätigkeit als Bischof bildet zweifelsohne den Höhe-

punkt des zweiten Kapitels. Überlegungen zur Archäologie von Hippo (340–346) fehlen ebensowenig wie solche zu den Machtverhältnissen und räumlichen Gegebenheiten in Augustins Diözese (347–356). Exzellent ist auch die sich anschließende Darstellung der Beilegung des Donatistischen Schismas bis hin zur Konferenz von Karthago. Als Editor der Akten der Konferenz von 411 kundig wie kaum ein zweiter schildert Lancel die Vorgänge knapp und präzise. Allerdings ist die Haltung Augustins gegenüber der Anwendung von staatlichen Gewaltmaßnahmen gegen die Donatisten vielleicht doch kritischer zu würdigen (vgl. aber 429).

Im 3. Teil stellt Lancel Augustins theologisches Schaffen ab dem Pelagianischen Streit dar. Die Darstellung des Pelagianischen Streites besticht ähnlich wie die des Donatistischen Streites durch ihre Konzentration auf das Wesentliche. Allerdings kommt der sozialgeschichtliche Hintergrund des Pelagianismus kaum zur Sprache, auch die Kontinuität pelagianischer Theologie mit weiten Kreisen konventioneller, gerade östlicher Theologie scheint Lancel nicht anzuerkennen (vgl. die Wertung von Pelagius als Prediger einer „morale surhumaine“ 484 f.). Der längsten Reise in Augustins Episkopat, der mit Alypius und Possidius von 418/419 nach Caesarea (Cherchell im heutigen Algerien), widmet Lancel ein eigenes Kapitel (wobei man sich allerdings eine Karte von Nordafrika gewünscht hätte, die Lancel im Augustinus-Lexikon, Bd. 1, nach S. 216 ja vorgelegt hat).

Bei den beiden „Hauptwerken“ *De civitate dei* und *De trinitate* geht Lancel ausführlich auf die sukzessive Entstehung der Bücher ein und ordnet so ihren Inhalt historisch-biographisch ein. Beide Werke werden auch in ihrem Inhalt ausführlicher dargestellt. Bei *De trinitate* hebt Lancel besonders den Hintergrund der Kurzformel *una essentia, tres personae* und Augustins Beschäftigung mit der ontologischen Begrifflichkeit in *trin.* V–VII sowie den „Bildern“ Gottes hervor. Die Einordnung von *De trinitate* als Auseinandersetzung mit „den Arianern“ folgt dabei allerdings der häresiologischen Zuordnung der Homöer zu den Arianern, die wohl nicht aufrechtzuerhalten ist (zu 523: für Arius selbst ist mit der neueren Ariusforschung eine biblische Schöpfungstheologie, nicht Beibehaltung eines an sich paganen Tritheismus geltend zu machen; die homöische Form des Christentums, die auch bei den meisten Germanenstämmen anzutreffen war, vertrat keinesfalls den Begriff

„homoiosios“, sondern bekämpfte ihn 359/360 vielmehr verbittert und befürwortete selbst die Wendung „homoios kata graphén“).

Die Auseinandersetzung mit Julian und die beginnende Kontroverse um Augustins Gnadenlehre in Hadrumetum und Südgallien werden von Lancel zusammen behandelt. Dabei wird man allerdings den Semipelagianismus kaum auf die Unwissenheit „a priori“ orthodoxer, aber in der theologischen Diskussion unerfahrener Mönche zurückführen können (602); vielmehr ist gerade die monastische Tradition mit ihrer Betonung der Ethik geltend zu machen. Das Schlußkapitel des 3. Teils geht längsschnittartig auf Augustins Verständnis und Umgang mit dem Tod ein, bevor im „Epilog“ (638–668) die historischen Hintergründe der Vandaleninvasion dargestellt werden. Leitfrage ist dabei die Frage, wie es zum Erhalt von Augustins Schriften trotz der Eroberung von Hippo Regius kam (vgl. 666–668). Mit der Erkenntnis, daß Augustins Schriften „einen sicheren Hafen“ gefunden haben, schließt Lancel seine Darstellung.

Neben den „Notes complémentaires“ enthält das Buch noch chronologische Übersichten, eine Auswahlbibliographie und umfangreiche Register, die sehr hilfreich sind. Daß in den knappen bibliographischen Anmerkungen nur stark ausgewählte Forschungsliteratur genannt wird, kann bei dem Projekt einer Gesamtdarstellung Augustins und angesichts von 50.000 Titeln zu Augustin nicht verwundern. Allerdings wäre bisweilen der Hinweis auf neuere Forschungsliteratur, von der aus sich weiter „bibliographieren“ ließe, wünschenswert gewesen (so vermißt man etwa zum Thema „Manichäismus“ den Hinweis auf die Gesamtdarstellung von Lieu, zum Thema „Arius“ den Hinweis auf Williams und Gregg-Groh oder zum Thema „Homöer“ den auf die Forschungen von Brennecke, Löhr und J. Ulrich). Manche Forschungsdebatten (etwa die Frage nach dem Einfluß des Porphyrius, besonders die Thesen von Theiler und O'Meara) kommen kaum in den Blick.

Doch ändern solche Einzelwünsche nichts an dem Gesamteindruck von Lancel's Buch, daß es sich nämlich um eine ganz auf den Quellen und profunder archäologischer Kenntnis basierende Gesamtdarstellung Augustins handelt. Lancel's Vorsatz, „une nouvelle vue d'ensemble de la vie et de la pensée“ (12) vorzulegen, kann als wirklich gelungen betrachtet werden.

Wenn man an Lancel's exzellenter Darstellung, abgesehen von Einzelheiten, überhaupt etwas aussetzen möchte, dann ist es vielleicht dieses, daß Augustin wohl doch mehr als Bischof denn als Theologe in den Blick kommt. Selbst so wichtige Schriften wie *De vera religione*, *Ad Simplicianum* oder *De spiritu et littera* werden auf maximal zwei oder drei Seiten skizziert (eine gewisse Ausnahme bilden nur *De civitate dei* und *De trinitate*). Eine eigentliche (etwa an der Biographie entlanggehende) „Theologie“ Augustins bietet Lancel's Buch also nicht. Und so mag so mancher Leser Lancel's imposante Darstellung Augustins zur Seite legen und sich fragen: Was war eigentlich Augustins Problem? Gab es so etwas wie eine oder mehrere Lebensfragen, mit denen er zeit seines Lebens rang? Das Ziehen solcher Linien birgt immer die Gefahr in sich, die vielfältigen biographischen Nachrichten zu selektieren und in eine bestimmte Richtung zu trimmen, doch hätte vielleicht etwas mehr davon dem Profil (freilich auch der Angreifbarkeit) von Lancel's Augustinbild gutgetan.

Lancel's Buch ist in einem gut lesbaren, bisweilen geradezu epischen Stil geschrieben; für die Lektüre braucht man zwar ein bißchen Ruhe und Zeit, aber sie macht auch Spaß. Lancel ist eine Biographie Augustins gelungen, die Bücher mit ähnlicher Ausrichtung deutlich überflügelt. Bleibt zu hoffen, daß dieses Buch bald auch in andere Sprachen übersetzt wird und entsprechende Verbreitung findet. Lancel's Darstellung hätte die Mühe, die eine solche Übersetzung sicherlich machen würde, bestimmt verdient.

Münster Volker Henning Drecoll

Kessler, Andreas: *Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe „De divitiis“*: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar (= Paradosis 43), Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 1999, XII, 455 S., geb., ISBN 3-7278-1172-2.

Diese Dissertation hat sich die Bearbeitung und Herausgabe einer Schrift zum Ziel gesetzt, die in engem Zusammenhang mit dem Wirken des Pelagius steht. Dies geschieht in drei Schritten, die jeweils eine stärkere Eingrenzung bedeuten. – Zunächst (1–101) geht es um Pelagius und den Pelagianismus. Gegenüber der Fragwürdigkeit des dogmengeschichtlichen Gebrauchs von „Pelagianismus“, dessen

Inhalt auch schwer bei Pelagius selbst festgemacht werden kann, stellt K. einen Katalog von Kriterien dessen auf, was als „pelagianisch“ bezeichnet werden kann, in Abgrenzung auch zu „pelagisch“ als dem durch die sicher echten Schriften des Pelagius (bzw. Fragmente von solchen) Bezeugten. Nach diesen Kriterien ergibt sich ein Katalog von 22 Schriften. Dahinter steht die Einsicht, daß vieles von Pelagius Vertretene in ähnlicher Weise bei dessen Zeitgenossen zu finden ist. An allen Ketzerkatalogen vorbei geht es zunächst um die Einbindung des Pelagius in die römische Situation des späten 4. / frühen 5. Jh.s. Hier gibt es die vorwiegend aus dem Senatsadel stammenden Aristokraten, die ihr elitäres Selbstverständnis ins Christliche transformiert haben und nun in elitärer Weise in freien Zirkeln Askese betreiben. Zunächst war Hieronymus bevorzugte Referenzperson dieser „Nobelasketen“, nach seinem Weggang 385 ist es Pelagius.

Auf die Praxis dieser Gruppe ausgerichtet ist die theologische Theorie. Die wörtlich genommenen Mandata, ja auch die *Consilia* des NT geben die Richtschnur für das christliche Leben. Der Mensch ist grundsätzlich zum Halten der Gebote fähig, wobei nicht gesagt wird, daß Sündlosigkeit erreichbar ist. Mit solchem Leben entspricht der Mensch als Bild Gottes der Heiligkeit Gottes. Christus ist das von Gott gesandte Exemplum, dessen Imitatio gefordert ist. Innerhalb solcher Theorie nimmt die Reichtumskritik weder einen zentralen Platz ein, noch ist sie ausschließlich pelagianisch. Doch sie gehört dazu. Und die einzige Schrift, die ihr ausschließlich gewidmet ist, ist „*De divitiis*“.

Soweit die Verfasser pelagianischen Schrifttums faßbar sind, entsprechen sie selber mit ihrem Leben den erhobenen Forderungen. Bei der Reichtumskritik in diesem Rahmen geht es nicht um die Armen und deren Not, sondern um die Verwirklichung asketischer Ideale bei den Reichen. Das Ziel ist also auch nicht volkscirchlich, auf die Hebung der Frömmigkeit in einer verweltlichten Kirche bedacht, wie bei anderen Schriftstellern dieser Zeit. Vielmehr geht es um eine Elite, und dies zeigt auch, daß die Verfasser keine Kleriker waren, die mit den Problemen einer Volkskirche konfrontiert gewesen wären.

In einem weiteren Schritt (102–185) wird eine Gruppe von sechs pelagianischen Schriften in den Blick genommen, die offenbar den gleichen Verfasser haben (nach dem ersten Herausgeber sog. *Corpus*

Caspari). Der Verfasser ist nach den Angaben in den Schriften entscheidend durch eine christliche Lehrerin, eine aristokratische Asketin, auf Sizilien (wo die römische Aristokratie auch ihre Latifundien und Villen hatte) geprägt worden, die ihm gegen alles Namenschristentum den Weg zum wahren Leben weist. Die Adressaten der Schriften, allesamt Laien, gehören dem römischen Senatsadel an, woher auch der Verfasser stammen dürfte, weswegen ihn K. als *Anonymus Romanus* bezeichnet. Eine Identifikation mit Sixtus III. wird gewiß zu Recht abgelehnt. Die Theologie des *An. Rom.* ist pelagianisch, aber nicht nur von Pelagius abhängig und in ihren Aussagen nicht in allem so deutlich wie bei diesem. Christus erscheint als Garant und Lehrer eines allgemeinen spätantiken Erziehungs- und Bildungsideals, das den weisen und gerechten Menschen zum Ziel hat.

Die Schrift „*De divitiis*“ schließlich (186–237) als Teil dieses Corpus fordert innerhalb der breiten Tradition von Reichtumskritik als einzige völligen Verzicht auf Besitz. Auch hier ist das Exemplum nicht der Arme, sondern die Armut Christi. Die Schrift kann zu den wichtigen Quellschriften der Sozialethik gerechnet werden, ist aber als solche bisher kaum gewürdigt worden. Sie entstammt dem genannten Milieu und ist wohl 413/414 auf Sizilien entstanden, wohin auf ihre Besitzungen viele römische Aristokraten vor den Goten flohen. Sehr instruktiv hat K. auch hier Umfeld, Konsequenzen und Probleme solchen Verzichtes gezeichnet. Wie Aufgabe allen Besitzes bei dem unvorstellbar großen Reichtum der Senatoren wirklich gemeint war, wird nicht deutlich. Viele behielten doch immerhin nach der Aufgabe allen Besitzes noch ein Landgut, das ihnen die wirtschaftliche Grundlage für ein asketisch-beschauliches Dasein bot. Als Maßstab wird gelegentlich die „*sufficiencia*“, die Beschränkung auf das, was zum Leben genügt, genannt. Was es für Schwierigkeiten bei Elternhaus, Gens, Senat zu überwinden galt, wird von K. am Beispiel Melanias und Pinians geschildert. Schließlich fehlte ja doch auch ein solches Vermögen, wenn es darum ging, die hohen Tribute an die Goten zu zahlen.

Fast die Hälfte des Buches nehmen dann Edition, Übersetzung und Kommentar von „*De divitiis*“ ein (238–424). Der Text ist als Lesetext unter Berücksichtigung der beiden wesentlichen bekannten Handschriften, der bisherigen Editionen und der Korrekturvorschläge anderer

ediert. Eine systematische Handschriften-suche hat nicht stattgefunden. Dabei ist doch wohl ein guter Text zustande gekommen, und es kann nur zu solchen Editionen ermuntert werden. Sie erübrigen nicht die kritischen Editionen auf breiter Handschriftenbasis, stellen aber für die Jahrzehnte bis zu deren Erscheinen ein nötiges und brauchbares Arbeitsmittel dar. K. hat dem eine Übersetzung beigegeben, oder vielmehr: Die Übersetzung war das eigentliche Ziel. Der Kommentar erläutert nicht nur den Text, sondern schlüsselt ihn nach den Regeln spätantiker Rhetorik auf und ordnet die einzelnen Aussagen in die antiken und patristischen Traditionen ein. Insgesamt handelt es sich um eine nützliche Arbeit.

Greifswald Hans Georg Thümmel

Leppin, Hartmut: *Die Kirchenväter und ihre Zeit. Von Athanasius bis Gregor dem Großen* (= C.H.Beck, Wissen 2141), München (C.H.Beck) 2000, 126 S., kt., ISBN 3-406-44741-4.

„Die Kirchenväter sind aus heutiger Sicht vor allem fremd“ (112), aber ihre Kenntnis ist „für jeden, den die Vergangenheit Europas interessiert, unerlässlich“ (7). Vor diesem Hintergrund schildert der Althistoriker H. Leppin in knappen, lebendig geschriebenen biographischen Skizzen acht Persönlichkeiten – vornehmlich aus dem 4./5. Jh., die in der Tradition der Kirche herausragende Bedeutung besitzen. Dazu gehören die griechischen Kirchenväter: Athanasius von Alexandrien, Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus und vier lateinische Kirchenväter: Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Gregor der Große. Im Vordergrund des Interesses stehen für den Vf. „die konkreten Lebensumstände und die Kämpfe der Kirchenväter“ (115); theologische Fragen treten demgegenüber zurück, werden aber nicht ausgeklammert. – Der Vf. glaubt vor allem ihre Fremdheit. Ihr Glaube sei „wirkt fanatisch, ihre dogmati-

sche Strenge unduldsam, ihr Machtbewußtsein rücksichtslos, ihr Umgang mit den Gegnern brutal“ (112). Solche pauschalen Urteile sind insgesamt verkürzt und zumeist übertrieben, wie die Darstellung selbst im einzelnen auch belegt. Vielleicht machen sie jedoch den heutigen Leser neugierig, mehr über diese Personen und ihre Zeit zu erfahren. Der Vf. muß selbst einräumen: „Ihre Schriften kommen nicht als blutleere Abstraktionen aus der Studierstube, sondern gehören in den Rahmen leidenschaftlich geführter theologischer Debatten“ (115). – Ein längerer Abschnitt mit nützlichen aktuellen Literaturhinweisen (117–119) zeigt, wie sich der Vf. mit dem gegenwärtigen Forschungsstand auf diesem nicht ganz leicht zu überschauenden Feld vertraut gemacht hat.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Pautler, André (Hrg.): *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Bd. 7: Didyme d'Alexandrie*, Paris (CNRS Éditions) 2000, 230 S., kt., ISBN 2-271-05727-2.

Der vorliegende Band enthält ca. 25.000 Verweise auf Bibelstellen im Werk des Didymus und bestätigt damit auf eindrucksvolle Weise, daß dieser Lehrer des 4. Jh.s mit Recht als der letzte bedeutende Exeget Alexandriens in der Tradition des Origenes gilt. Zugleich wird das erhaltene Werk des Alexandriners für die patristische Forschung insgesamt neu erschlossen. Daß auch das in seiner Echtheit umstrittene Werk „De Trinitate“ in diesen Index mit aufgenommen wurde, ist zu begrüßen, weil es in der Literatur häufig als Werk des Didymus erscheint und seine Aufnahme in dieses Forschungsinstrument dazu beitragen kann, die Echtheitsfrage umfassend und vielleicht sogar abschließend zu klären. – Die Reihe *Biblia Patristica* erhält mit diesem Band ein neues, wichtiges Instrument zur Erschließung der altkirchlichen Biblexegese.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Mittelalter

Goez, Werner: *Lebensbilder aus dem Mittelalter.*

Die Zeit der Ottonen, Salier und Staufer, Darmstadt (Primus Verlag) 1998, 534 S., geb., ISBN 3-89678-091-3.

Hinter dem Titel ‚Lebensbilder aus dem Mittelalter‘ verbirgt sich die erweiterte Neuauflage des 1983 bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft publizierten Bändchens ‚Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistorischen Kontext‘ des inzwischen emeritierten Erlanger Mediävisten Werner Goez, das damals ein positives Echo erfuhr (vgl. z.B. Deutsches Archiv 41, 1985, 274). Seinerzeit wegen Publikation innerhalb der sog. ‚Billigen Wissenschaftlichen Reihe‘ im Umfang beschränkt, mußten einige vom Autor bereits verfaßte Studien entfallen, die nun, 15 Jahre später, in der Neuauflage erstmals zu lesen sind, zusammen mit ganz neu geschriebenen. So ist jede Epoche (Ottonenzeit, Salierzeit, Frühe Stauferzeit und Späte Stauferzeit) mit 8 biographischen Essays vertreten, unter denen jeweils ein Herrscher, ein Papst, ein Bischof, ein Laie, ein Literat und eine Frau zu finden sind; eine bewußtere Komposition des Buches also als 1983. Beibehalten sind dagegen die nur sehr knappen Literaturangaben am Ende des Bandes und der Verzicht auf Anmerkungen. Gewissermaßen als Motto vorangestellt hat der Autor damals wie heute den Satz Martin Bubers: „Alle Geschichte läßt sich nur unter Verbindung von Einzigartigkeiten und Gemeinsamkeiten wissenschaftlich betreiben“. Mit sicherem Blick für das Außergewöhnliche und das Zeittypische, aber auch für das quellenmäßig überhaupt Machbare hat Goez seine ‚Helden und Heldinnen‘ ausgewählt, und – was für diese Art von Buch, das sich bewußt auch an den „geschichtsinteressierten Dilettanten“ richtet, wichtig ist – der Autor kann erzählen, und er tut es mit deutlicher Sympathie, wenn er etwa den ersten stauferischen König, Konrad III., portraitiert, der vielleicht zu Unrecht immer an Friedrich Barbarossa gemessen wurde, oder den unglücklichen Sohn Friedrichs II., Heinrich (VII.). Sein Stil ist allerdings nicht modern.

Es können hier gar nicht alle Studien einzeln gewürdigt werden, besonders hervorzuheben sind aber so ungewöhnliche Portraits wie das (schon in der Erstauflage

enthaltene) des Kaufmannssohnes N.N. aus Köln, der einen Aufstand gegen Erzbischof Anno II. anführte, und das (neu geschriebene) der heute ziemlich in Vergessenheit geratenen Paulina, der Gründerin des in der Reformation aufgelösten Klosters Paulinzella in Thüringen. Der auch mit einigen Schwarzweißabbildungen ausgestattete Band lädt zum Schmökern ein und ist wie die Erstauflage auch den Studenten zur Lektüre zu empfehlen, um sich in die ‚Mentalitäten‘ des Mittelalters hineinzuversetzen.

Tübingen

Martina Hartmann

Felten, Franz J./Jaspert, Nikolas (Hrg.), *Mitarbeit von Stephanie Haarländer: Vita Religiosa im Mittelalter.* FS für Kaspar Elm (= Berliner Historische Studien 31, Ordensstudien XIII), Berlin (Duncker & Humblot) 1999, XIX, 985 S., geb., ISBN 3-428-09965-6.

49 Gelehrte aus zehn Ländern haben in vier Sprachen Aufsätze zu dieser fast 1000 S. starken Festschrift beigetragen. Der Bezug auf den Geehrten, den „Vaterabt gegenwärtiger deutscher Ordensforschung“ (so *D. Kurze*, 680), rahmt den Band: Er beginnt mit einer sehr persönlich gehaltenen Einführung (XI–XV) und klingt aus mit einer Personalbibliographie (961–979). Aber auch in den Beiträgen selbst statten die Autoren dem Geehrten immer wieder ihren Dank ab, indem sie ihre Thesen und Einsichten im Gespräch mit ihm darlegen (am markantesten *H. Schilling*, 788–92). Zeitlich wie sachlich wird die im Titel angegebene Themenbegrenzung im weitestmöglichen Sinne gefaßt. Dennoch läßt der Band sich müheles in einem Zug durchlesen, denn sein Leitthema, die sozialen Realisationsgestalten konsequent-christlicher Existenz und die vielgestaltige Reflexion über sie zwischen dem Ausgang der Antike und dem Anbruch der Neuzeit, ist allenthalben präsent und bildet neben den vielen sich auf Schritt und Tritt ungesucht ergebenden Querverbindungen einen zuverlässigen roten Faden im bunten Reigen der Szenen und Gestalten. Im folgenden Überblick halte ich mich an die Großabschnitte der Festschrift, gruppriere jedoch, wo sich das m.E. nahelegt, die Einzelbeiträge innerhalb ihrer um.

Zu Beginn des I. Kapitels („Alte Kirche, Mission und frühes Mönchtum“) schildert

S. Elm, wie Gregor von Nazianz nach seinem erzwungenen Rückzug vom Bischofsamt literarisch das Musterbild eines neuen Bischofstyps unter reichskirchlichen Bedingungen ausgearbeitet hat: Der „Kirchenvater“ muß in seiner Person gleichermaßen dogmatische und administrative Kompetenz miteinander vereinen (3–20). – *J. Ehlers* (37–53) untersucht die Bedeutung der Bekehrung der Sachsen für das Werden des Kaisertums Karls d.Gr. Darüber hinaus verweist er auf einen Rückkopplungseffekt: Der Gedanke, daß gerade ihre Christianisierung für das Werden des neuen Kaisertums von fundamentaler Bedeutung war, erleichterte den Sachsen die Integration in das christliche Reich und bereitete sie mittelfristig darauf vor, innerhalb seiner die Führungsrolle zu übernehmen. – Anhand der „Regula solitaria“ des Grimlaich (9./10. Jh.) stellt *K.S. Frank* (21–35) die Lebensform der Reklusen sowohl nach ihrem geistlichen Impetus als auch in ihren alltäglichen Vollzügen dar: Plastisch sichtbar wird das Bild von Asketen, die den höchstmöglichen Grad von Selbstabsonderung auf sich nehmen (Einmuerung), aber dennoch weiterhin in der Kommunikationsgemeinschaft des Klosters bleiben. Den Ort dieser Regel vermutet *Frank* im lothringischen Reformmönchtum, dem auch der Beitrag von *M. Parisse* (55–78) gewidmet ist: Anhand umfänglicher Vorarbeiten legt er eine prosopographisch zentrierte Rekonstruktion der Reform des Klosters Gorze vor und geht deren Wirkungen nach. Besonderes Interesse verdient seine Bemerkung zur Kurzlebigkeit solcher Reformversuche: Nach 30–50 Jahren wird regelmäßig ein Neuaufbruch fällig (74). – Eine Ausnahme von dieser Regel bildete Cluny. *J. Wollasch* (87–122) untersucht in einer tiefgründigen Studie die Spuren, die die existentielle Begegnung mit dem Tode im lit. Werk des Petrus Venerabilis hinterlassen hat. Feinfühlig schildert er die verschiedenen Nuancen von Trauer und Trost im Briefwechsel des Abtes und zeigt, wie er die besonders in Cluny praktizierte Totenmemoria gegen radikalen theologischen Widerspruch zu verteidigen wußte. Auffällig ist, daß Tod und Sterben von Weltchristen offenbar ganz außerhalb des Horizontes des Klosterpolitikers und Mönchsseelsorgers stattgefunden haben. – *M. Derewich* (123–138) stellt detailreich dar, wie aus politisch-dynastischen Gründen polnische Benediktinerklöster im 12./13. Jh. zugrunde gingen. – *R. Brentano* (79–85) verweist zunächst auf die ganz unterschiedli-

chen Bewertungen, die Samson, Abt von Bury/Suffolk 1182–1211, seit dem vorigen Jahrhundert erfahren hat. Er kommt zu dem Schluß, daß Samson, auf eigene Weise modern, über die monastischen Standards seiner Lebenszeit herausragte und, „a worthy contemporary of Innocent III“ (84), als Vorbote des Zeitalters der Bettelorden anzusprechen ist.

Das II. Kapitel ist den Zisterziensern und den Reformkanonikern gewidmet, also Bewegungen, zu denen K. Elm besonders viele weiterführende Arbeiten vorgelegt hat. In die Anfänge führt der Beitrag von *A.H. Bredero*: Er zeigt, wie Wilhelm von St. Thierry planvoll schon bei dessen Lebzeiten die Heiligsprechung Bernhards von Clairvaux literarisch vorbereitete (169–182). – *M. Pacaut* (183–191) legt dar, inwiefern das Institut der Visitation als Grundlage der zisterziensischen Ordensverfassung anzusprechen ist. – In einem großräumigen wirtschaftsgeschichtlichen Überblick zeigt *K. Wollenberg* (227–248), welch einen wichtigen Aktivposten der Zisterzienserorden im Weinanbau und im Weinhandel trotz (oder wegen?) unklarer einschlägiger Bestimmungen (228) besessen hat. Konnte er hier mit eigenen Ressourcen schöpferisch in die wirtschaftlichen Prozesse eingreifen, so ging es bei seinem Engagement in der Salzerzeugung und im Salzhandel zunächst um die Deckung eigenen Bedarfs, aber bald betrieben auch Zisterzen Salzgewinnung. Während der Weinhandel der Zisterzienser von Süden nach Norden verlief, verlief der Salzhandel vorwiegend in umgekehrter Richtung. – Eben der Handel mit Salz (und mit Heringen) war von großer Bedeutung für die Erschließung des Landes Lebus durch den Zisterzienserorden, die von Osten, von Schlesien her, geschah. *W. Schich* (193–216) schildert sehr eingehend die einschlägigen siedlungsgeographischen und wirtschaftsgeschichtlichen Zusammenhänge. – In seinem Beitrag „Das Leben des hl. Eckenbert und die Stiftsgründungen bei Frankenthal (um 1125)“ (141–168) schildert *K. Schulz*, wie eine Liebes- und eine Bekehrungsgeschichte sich ineinander verschlangen und wie daraus ein Kanonikerstift entstand, das in seiner Zeit und in seiner Region der Klerikerreform wichtige Impulse gab. – Ins Späte Mittelalter führen die beiden folgenden Beiträge: *R. Schneider* (217–225) knüpft an Reformbestimmungen Papst Benedikts XII. an und teilt Beobachtungen mit, die deutlich machen, daß im Zisterzienserorden zentrifugale Kräfte wirksam waren, die durch

Ablehnung der Alleinherrschaft der lat. Sprache im Bildungsbetrieb des Ordens der „Provinzialisierung“ (217 u.ö.) Vorschub leisteten. – *L. Schmugge* (249–257) erzählt, wie Johannes von Idstein, ein eifriger Klosterreformer, modern gesprochen, des sexuellen Mißbrauchs einer Äbtissin beschuldigt wurde. Er sollte so um seinen guten Namen und um seine Wirksamkeit gebracht werden. Aber der solchermassen Bedrängte wandte sich, wider geltendes Recht, direkt an die Kurie, wurde dort rehabilitiert und machte späterhin weiter eine beachtliche Karriere.

Das III. Kapitel („Kreuzzüge, Ritterorden und lateinischer Osten“) wird mit einer kunstgeschichtlichen Untersuchung eröffnet: *V. H. Elbern* lokalisiert den Ursprung des „Jerusalem Kreuzes“ architekturgeschichtlich (261–282). – *G. Constable* tritt mit überzeugenden Gründen dafür ein, ein vieldiskutiertes Dokument, das sich als Aufruf ostsächsischer Bischöfe und Fürsten gibt (296–99), als authentisches Indiz für das Übergreifen der Kreuzzugsstimmung von Westen nach Osten im frühen 12. Jh. zu werten (283–299). – *R. Hiestand* (301–319) geht dem Verhältnis zwischen zwei synchronen (kirchen-)geschichtlichen Ereignisreihen nach, der Bildung der Kreuzfahrerstaaen und der Gründung der sog. Reformorden und konstatiert zunächst Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen: Die kirchliche Organisation der neuen Staatsgebilde war von den Reformideen des 11. Jh. gar nicht tangiert. Zwischen 1131 und 1135 (312) unternahm Balduin II. den Versuch, Bernhard von Clairvaux für eine Niederlassung seines Ordens im Hl. Land zu interessieren. Der lehnte jedoch ab und empfahl mit Erfolg die Prämonstratenser (304f.). – *Th. Frank* (321–343) schildert das lange Schattendasein der Niederlassung des Deutschen Ordens in Viterbo: Gegründet, als dort die Papstkurie residierte, wurde sie mit Beginn der avignonesischen Periode funktionslos, woran auch die Rückkehr der Päpste nach Rom nichts mehr zu ändern vermochte. – Als Erzeugnis der Kreuzzugsbewegung, das um seiner Selbsterhaltung willen die Kreuzzugsidee in sich lebendig halten bzw. in unterschiedlichen Weisen immer neu erzeugen mußte, interpretiert *J. Sarnowsky* (345–367) den Johanniterorden, dem erst nach seiner Zerschlagung durch Napoleon eine neue Zukunft erwuchs.

Dominikaner und Franziskaner stehen im Zentrum des IV. Kapitels, das von *H.-J. Schmidt* eröffnet wird: In einem zugleich großflächigen und detailreichen Über-

blick führt er die unterschiedlichen geschichtstheologischen Selbstverständnismuster vor, die in den neuartigen Bettelorden entstanden und die, ältere Impulse aufnehmend (Joachim von Fiore), eine Hauptwurzel aller neueren Geschichtsphilosophie bilden (371–391). – *J. Miethke* (503–532) macht, an die hier aufgezeigten Entwicklungslinien gleichsam anknüpfend, deutlich, wie im sog. Theoretischen Armutsstreit im Gewande von scheinbar abseitig-spezialistischen Fragen der Schriftexegese die gewichtigsten Probleme der Begründung von Herrschaft und Eigentum verhandelt wurden. – Am Beispiel der Franziskaner und ihres Wirkens in dem Städtchen San Ginesio wirft *M. Sensi* (421–439) ein Schlaglicht auf die Konflikte um die Seelsorgerechte, die das Verhältnis zwischen Mendikanten und Weltklerus im 13. Jh. vielfach präkär gestalteten. – Die folgenden Beiträge beleuchten auf je unterschiedliche Weise die Verflechtung der Mendikanten in die Politik: *D. Berg* schildert, wie Papst Innocenz IV. im Endkampf gegen Friedrich II. auf die Unterstützung der Bettelorden angewiesen war. Erst als der Kaiser überraschend gestorben war, konnte der Papst den Versuch einer kirchenpolitischen Kurskorrektur zugunsten des Weltklerus unternehmen. Aber sein Widerruf wichtiger den Bettelorden gewährter Privilegien blieb eine Episode (461–481). – In kritischer Absetzung vom Klischee des intriganten, machtgierigen Beichtvaters untersucht *M. Kintzinger* (543–562) die unterschiedlichen Rollen von Klerikern an spätmittelalterlichen Fürstenhöfen: Neben denjenigen Klerikern, die i.e. Sinne geistliche Funktionen – im Vordergrund standen gleichsam als geistliche Leibärzte die Beichtväter (551–60), aber auch die Almosensiers – an Höfen wahrgenommen haben und vielfach aus den Bettelorden stammten, stand eine sehr viel höhere Zahl von Inhabern höherer oder niedriger Weihen, deren Aufgaben allein im Bereich des Kanzlei- und Verwaltungswesens lagen – sie waren „clercs“ im modern-englischen Sinne des Wortes. – *J. Röhrkasten* (483–502) zeigt am Karriereweg des Johann von Darlington (gest. 1284 als Bischof von Dublin) die „Symbiose“ zwischen den einflußreichen Brüdern der englischen Dominikanerprovinz und der <engl.> Krone“ (501).

Alle übrigen Beiträge dieses Kapitels sind dem OP gewidmet. In einer subtilen rechtsgeschichtlichen Untersuchung verdeutlicht *G. Melville* (441–460) an einem praktischen Beispiel das ausgeklügelte Sy-

stem der Machtverteilung und der gegenseitigen Kontrollen im Orden. – *G.G. Merlo* spricht mit der Ketzerbekämpfung ein dauerhaft wichtiges Arbeitsgebiet des Ordens an: An den „*Vitae fratrum*“ des Gerhard von Frachet (gest. 1271) weist er nach, wie die amtlichen Vertreter der Rechtgläubigkeit deren Überlegenheit auch durch drastische Wundererzählungen propagandistisch zu belegen suchten (393–404). – *R. Schieffer* (405–419) beschreibt, wie, entgegen den Intentionen des Ordensgründers, immer mehr Mitglieder des OP in den Episkopat einrückten: Die Entwicklung nahm ihren Anfang in den Missionsgebieten des Ordens und drang dann allmählich von der Peripherie ins Zentrum vor. – *J. Kloszcowski* (533–542) zeigt am Beispiel Polens, wie die OP-Konvente das Territorium der Ordensprovinz in Pfarrien aufgeteilt haben, um bei der Seelsorge und beim Einwerben von Spenden Reibungsverluste zu vermeiden; als Quellen benutzt er eine Formelsammlung (1338–1411) und Kapitelakten (1429). – In der „selbständig regierten föderativen Bauernrepublik“ (565) Dithmarschen konnten, wie *R. Hansen* (563–579) herausarbeitet, als erste und einzige Vertreter monastischen Lebens die Bettelorden Fuß fassen. So wirkten hier überhaupt nur 200 Jahre lang Mönche. Aber sie taten es höchst wirkungsvoll: Dominicus (vgl. die „*Leise*“ 570!) und Maria waren es, denen die Bauern ihre spektakulären militärischen Erfolge gegen die überlegenen Dänen gutschrieben.

Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Phänomene behandeln die Beiträge in Kap. V („Reformen und Reformation“). *J. v. Engen* (583–615) schildert den Versuch des Baseler Dominikaners Johannes Nider, das geltende Recht durch Auslegung mit dem Ziel zu modifizieren, in der Welt, aber reguliert lebenden Laien als einem in seiner Eigenart legitimen Stand in der Kirche Anerkennung zu verschaffen. Dem gewachsenen Recht stellte er eine neuartige Aufgabe: Es sollte die Verflüssigung der Grenzen zwischen „Kloster“ und „Welt“ in geordneten Bahnen ermöglichen und regulieren. – In einer Momentaufnahme beschreibt *T. Nyberg* (617–628) den Übergang eines zuvor exenten Klosters in die Oboedienz des Ortsbischofs. – In komplementärer Weise fassen die Aufsätze von *B. Neidinger* und *D. Kurze* die Vorgeschichte des landesherrlichen Kirchenregiments in Deutschland ins Auge: *Neidinger* (629–652) eruiert die Motive, die Papst Pius II. leiteten, als er zunehmend weltliche Landesherrn mit Klosterre-

formprivilegien ausstattete. Er trug damit Bitten von Observanten ebenso Rechnung wie der Tatsache, daß die Landesherren nun einmal faktisch die einzige Instanz waren, die Reformbestrebungen auch gegen Widerstände durchsetzen konnten. „Für ihre Zusammenarbeit mit den Landesherren bei der Klosterreform hatten die Observanten freilich einen hohen Preis zu zahlen. Den Einflußmöglichkeiten der weltlichen Gewalt auf die Klöster konnten sie sich in der Folge kaum mehr entziehen“ (648). – *D. Kurze* (679–706) schildert die jahrzehntelangen Bemühungen der Brandenburger Kurfürsten, die Domstifte der faktisch landsässigen Bistümer Brandenburg und Havelberg von Prämonstratenser- zu Säkularklerikerstiften zu machen. Zur Begründung hierfür machten sie beredt Kirchenreformmotive geltend – im Grunde ging es ihnen jedoch zunächst einmal darum, die Domstifte konsequenter als zuvor in die Strukturen der weltlichen Landesherrschaft einzufügen. – Einer ganz anderen Nuance des Themas „Klosterreform“ geht *A. Rütther* (653–677) nach: Er untersucht, wie der Konvent St. Katharina in St. Gallen unter seiner Leiterin Angela Varnbühler, die in stetigem Briefkontakt mit der Nürnberger Priorin Katharina Haller stand, seit 1476 zu immer strengerer Observanz vordrang, und zeigt, wie diese Verschärfung der Lebensordnung mit weitreichenden Intensivierungsbemühungen in Bildung und Seelsorge verbunden war. – Die Schwelle zur Reformation repräsentiert der Beitrag von *W.E. Winterhager* (707–738): Er präzisiert zunächst unser Wissen um Luthers Position im OESA, indem er nachweist, daß der „Provinzialvikar reformiert-observanten Zuschnitts“ (718) erheblich größere Vollmachten hatte als der gleichnamige Funktionsträger in der herkömmlichen Fassung des Ordens. Sodann datiert er mit sehr einleuchtenden Gründen die Weihe des OESA-Klosters in Eisleben auf 1516 um und kann so eine Lücke im Itinerar von Luthers großer Visitationsreise in jenem Jahr schließen. – Bildet hier die Person des späteren Reformators das Bindeglied zwischen Reform und Reformation, so erfüllt diese Funktion im Beitrag von *B. Moeller* (739–765) eine den Epochenbruch mit charakteristischen Modifikationen überdauernde literarische Gattung (760): Er erzählt zunächst vom Lebensgang des Stephan Kastenbauer OESA, dem als Anhänger seines Ordensbruders Luther der Inquisitionsprozeß gemacht wurde. Während dieses Prozesses verfaßte K. seinen

„Sermon vom Sterben“ – eines der ersten Glieder in der langen Kette der literarischen Wirkung von Luthers „Sermon von der Bereitung zum Sterben“. Am Beispiel der Kastenbauer-Flugschriften macht *Moeller* deutlich, welche Möglichkeiten das neue Medium demjenigen bot, der sich seiner zu bedienen wußte. – *H. Rütthing* (767–784) erzählt die Geschichte des Domkapitels Minden von 1530 bis 1810: Eine eindruckliche Detailstudie, die zeigt, wie eine bedachtsam umgeformte mittelalterliche Institution bis an das Ende der frühen Neuzeit das Nebeneinander zweier Konfessionskulturen nicht bloß überstehen, sondern an ihrem Ort auch erfolgreich bewältigen und moderieren konnte. – *H. Schilling* (785–796) entfaltet im exemplarischen Vorgriff auf ein Projekt zur Geschichte der Architektur in der frühen Neuzeit (792 ff.) seine These von „einer langgestreckten, epochenübergreifenden Zeit der Reformationen und darin eingeschlossener Erneuerungen und prinzipieller Wandlungen in der kirchlichen Organisation, in den Frömmigkeitsformen und in der religiösen Kultur generell“ (790), wobei er auch die übergeordneten ideenpolitischen Konnotationen dieses Ansatzes nicht verschweigt (ibid).

Bunt nach Inhalt und Thematik sind die in Kap. VI („Frömmigkeit, Kult und Kirchenrecht“) versammelten Beiträge. Die Aufsätze von *P. Landau* („Apokryphe Isidoriana bei Gratian“, 837–844), *B. Schimmelpfennig* („Fragen an Maria. Überlegungen zu einem bemerkenswerten Text aus S. Maria in Trastevere“, 857–864) und *L. Weinrich* („Die Handschriften des ‚Mitralis de officiis‘ des Sicard von Cremona“, 865–876) sind sehr spezialistischen text- und editionsgeschichtlichen Fragen gewidmet. – *L. Milis* („Narrative Sources: A Quantification of Culture and Religion“, 819–836) weist auf eine im Internet abrufbare Datensammlung zu erzählenden Texten aus den südlichen Niederlanden zwischen 600 und 1500 hin (Adresse: 820 f.) und führt exemplarisch vor, welche Erkenntnisse sich anhand einer solchen Datenbank ermitteln lassen. – Zwei Beiträge befassen sich mit dem Thema der Heiligenverehrung. *M.-L. Favreau-Lilie* (899–915) schildert den Weg einer Kopfreliquie von Lucca nach Luckau: Kaiser Karl IV. erhielt von den Stadtvätern Luccas für die Zuerkennung der Reichsunmittelbarkeit nicht nur ruinös hohe Geldzahlungen, sondern nahm auch allerlei Reliquien mit – u.a. eine Kopfreliquie des örtlichen à-la-mode-Heiligen Paulinus, die er dann der Hauptkirche der lausitzischen

Stadt stiftete, wohl auch, um das „Identitäts- und Loyalitätsgefühl seiner Untertanen zu befördern“ (914). – *A. Vauchez* (845–856) beschreibt die Herausbildung des kanonischen Heiligsprechungsprozesses. Anlaß zu weiterführenden Gedanken gibt seine eher beiläufige Beobachtung der Strukturanalogien zwischen dem Heiligsprechungsverfahren und der einige Jahrzehnte jüngeren Ketzereinquisition (vgl. 849). – *Vauchez*'s sententiöse Bemerkungen über den Zusammenhang von Heiligenverehrung und Wunderüberlieferung (848–850) leiten über zum Aufsatz von *C.W. Bynum* (799–817): Anknüpfend an die Beobachtung, daß gegenwärtig in esoterisch-postmodern erregten Kreisen das Mittelalter wegen seiner Wunderträchtigkeit Hochkonjunktur habe („It is inevitable that each generation get the Middle Ages it deserves“ (800)), macht sie deutlich, daß für das Mittelalter gerade die Rationalisierung des Wunderbaren charakteristisch ist – einerseits, sofern der reflektierte Begriff des Wunders und der der Natur an- und miteinander sich ausbilden, andererseits sofern Wunderüberlieferungen mit unterschiedlichen Intentionen planvoll literarisch verarbeitet werden. – In seiner Studie über „Die Liturgie bei Heinrich Seuse“ (877–897) weist *A. Angenendt* nach, wie sich in dessen Mystik mit ihrer Hochschätzung des „Bildes“ (882) objektiv-kultische Gegenwart des Heiligen und subjektiv-mystische Erfahrung, Sakrament und Imagination, einander befördern und durchdringen. – *A. Zumkeller* (917–931) stellt Johannes von Höxter OESA und sein Hauptwerk „Invitatorium exsulantis animae tendentis ad caelestem Jerusalem“ vor, ein frömmigkeitstheologisches Werk, das die Mystik des Richard von St. Viktor in seelsorgerlicher Absicht operationalisiert. – Im letzten Beitrag (933–959) entfaltet *J. Helm-rath* einen biographischen und bibliographischen Überblick über Leben und Werk des Bischofs, Kirchenpolitikers (Konzilsvater, Legat und Kardinal) und Humanisten Gherardo Landriani (gest. 1445), der selber als mustergültiger Redner galt und der in seiner Bischofskirche zu Lodi 1421 Manuskripte von verloren geglaubten bzw. nur unvollständig überlieferten (pseudo)ciceronianischen Schriften entdeckte – „eine der sensationellsten Entdeckungen in der Geschichte humanistischer Handschriftenjagden“ (940).

Der Eildurchgang durch die Beiträge macht deutlich, daß vom Thema „Vita religiosa“ her so gut wie alle Bereiche der Kirchen- und Allgemeingeschichte des Mittel-

alters in den Blick kommen – es ist ein Teilthema, aber eines, von dem her sich immer wieder übergreifende Zusammenhänge erschließen, wie das ja v.a. K. Elm selbst immer wieder eindrucksvoll vorgeführt hat. Es fällt allerdings auf, daß die Theologie- und Dogmengeschichte des Mittelalters, die ja auch ohne die unterschiedlichen Lebensformen des Mönchtums gar nicht denkbar wäre, unter den Themen der Beiträge völlig ausfällt.

Der kurze und sicherlich vielfach schmerzlich verkürzende Überblick mag gezeigt haben, daß diese thematisch außergewöhnlich geschlossene und zugleich doch in sich vielfältige Festschrift für alle, die sich mit der Kirchengeschichte des Mittelalters beschäftigen, reichen Gewinn bereithält.

Wuppertal

Martin Ohst

Rehberg, Andreas: Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278–1378) (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 88), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1999, X, 658 S., Ln. geb., ISBN 3-484-82088-8.

Colonna oder Orsini? Vor diese Frage und diese Entscheidung sahen sich viele Römer und Bewohner des Umlandes seit dem 13. Jh. gestellt, denn die meisten standen mehr oder weniger direkt einer dieser beiden führenden Hochadelsfamilien der Ewigen Stadt nahe. Der auf allen Ebenen kontinuierlich seit 1285 scharf ausgefochtene Gegensatz zwischen den Colonna und den Orsini um die Vormacht in Rom zwang nicht nur zur Parteinahme, er forderte geradezu dazu auf, denn unter dem schützenden Mantel der Mächtigen konnte man oft den sozialen Status entscheidend verbessern. Der Weg dorthin führte vornehmlich über die Kurie. Eine italienische Baronalfamilie in Rom war mehr als anderswo klug beraten, sich intensiv um die Gunst der Päpste zu bemühen und überhaupt personell gut an der römischen Kurie vertreten zu sein. Sie krönte eine solche Anstrengung, wenn aus der eigenen Familie ein Papst oder zumindest ein Kardinal gestellt wurde. Zugänglicher als je zuvor lag nun das weite und fruchtbare Feld der Benefizien als wichtiges Instrument von Wohlstand, Machtausbau und weiterem Aufstieg vor dieser Familie, und damit vor ihren Anhängern und Freunden. Gerade bei ihnen

bildeten durch Protektion erworbene Kirchenämter über die finanzielle Versorgung Abhängigkeiten und Loyalitäten, mithin Klientelverhältnisse, ohne die (auch) eine Baronalfamilie nicht herrschen konnte.

Wie den Orsini gelang den Colonna dies alles sehr früh und sehr nachhaltig. Nur hat noch niemand bisher gezeigt, wie es im einzelnen geschah. Rehberg betritt mit seiner Studie, einer bei Laetitia Boehm geschriebenen Münchner Dissertation, tatsächlich Neuland. Zwei sehr komplexe und schwer zu eruiierende, aber eng miteinander verzahnte Themen hatte er dabei zu bearbeiten. Zum einen galt es, mit einem prosopographischen Ansatz den Personen- bzw. Sozialverband der Colonna zu erschließen, das personelle innere Gefüge und die mit ihm verknüpfte Klientel der Familie; zum anderen sollte ihre Pfründenpolitik erforscht werden, denn Zahl, Ort und Qualität der erworbenen Benefizien stellten eine entscheidende Grundlage für die Konstituierung und Sicherung des Sozialverbandes und seiner Klientel dar. Eine sehr intensive, sorgfältige und bewundernswerte Sichtung und Bearbeitung der einschlägigen gedruckten und vor allem ungedruckten Quellen in den vatikanischen sowie den oft schwer zugänglichen stadtrömischen und regionalen Archiven und Bibliotheken Italiens bis hin nach Frankreich und England schuf die Voraussetzungen. Eine kritischere Differenzierung zwischen Sozial- und Klientelverband wäre bei der Erschließung und Interpretation der Quellen wohl angebracht gewesen, auch wenn der Verfasser den theoretischen Diskurs zugunsten der Quellennähe zurückgestellt hat.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, wobei in jedem die beiden angesprochenen Themenkreise Sozialverband und Pfründenpolitik miteinander verknüpft werden. Im ersten geht es um das „Zentrum des Sozialverbandes“, die Colonna selbst; im zweiten um die „Familiaren der Colonna-Kardinäle“, die gleichsam den engeren Satellitenverband des Colonna-Planetens bilden; während im dritten und umfangreichsten Teil der äußere Rand dieses Sternensystems behandelt wird: „die Colonna und ihre Klientel“. An diesen Darstellungsteil schließt sich ein ausführliches, für weitere Forschungen wichtiges prosopographisches Verzeichnis an, das in kompakter Form die Biogramme der Kleriker aus der Colonna-Familie und der Familiaren der drei näher untersuchten Colonna-Kardinäle enthält.

Diese Kardinäle verdienen in der Tat eine genauere Betrachtung, waren sie es doch, die fast ununterbrochen von 1278 bis 1348 eine machtvolle Familienpolitik an der Kurie betrieben und so dafür sorgten, daß die Colonna auch in Krisenzeiten und besonders in den Jahren, in denen sie keinen Familienkardinal stellten, ihren politischen Einfluß bewahren konnten. Im einzelnen handelt es sich um die Kardinäle Jacopo (Kardinal von 1278–1318), Pietro (1288–1326) und Giovanni (1327–1348), die in beeindruckender Weise über die direkte Verwandtschaftslinie Onkel – Neffe – Großneffe aus der Hauptlinie der Colonna von Palestrina den Rang der Familie erhöhten; ein analoges Beispiel bieten nur die sogar noch machtvolleren Orsini. Jacopo war der zweite Kardinal, den die Familie nach Giovanni Colonna stellte, der schon unter Papst Innozenz III. ins Kardinalat (1206–1245) erhoben worden war. Doch dieser erste Familienkardinal hatte seine großen Erfolge für das Haus durch eine prostaufische Haltung wieder gefährdet. Erst Jacopo gelang es durch kluges Taktieren auf der politischen Bühne, je nach Ausgangslage die Anjou, Aragón und das Papsttum für die eigenen, vornehmlich im römischen Raum liegenden Zwecke einzuspannen. Schon seit 1288 stand den Colonna durch die Protektion Papst Nikolaus' IV., der Jacopos ehrgeizigen Neffen Pietro ebenfalls zum Kardinal erhob, ein weiterer mächtiger Vermittler an der Kurie zur Verfügung. Noch mehr als sein Onkel stärkte Pietro durch den Erwerb zahlreicher Benefizien – rund 400 kann Rehberg nachweisen – und den oft erst durch deren Einnahmen möglichen Kauf von Orten und Kastellen die materielle Basis der Colonna. Gefördert wurden sie beim Pfründenerwerb auch durch den wunderlichen, machtunfähigen Eremiten-Papst Cölestin V., der bekanntlich nach seiner Wahl am 5. Juli 1294 nur wenige Monate amtierte und schon am 13. Dezember 1294 zurücktrat.

Mit dem Nachfolger Cölestins V., dem machthungrigen Bonifaz VIII., gerieten die Colonna schnell in einen scharfen Konflikt, nicht zuletzt deshalb, weil der Caetani-Papst ausgerechnet dort im großen Stil territorialen Besitz erwarb, wo die Colonna sich ausgebreitet hatten: im südlichen Latium. Der Aufstand der Colonna gegen Bonifaz VIII. führte zu ihrer von 1297 bis 1303 dauernden Ächtung, zu einer Spaltung der Familie, zur Absetzung der Kardinäle, zum Kreuzzug gegen die antipäpstlichen Colonna und zur Zerstörung ihrer Kastelle und Orte, machte die

Caetani-Gegner zugleich durch den Interessengleichklang zu einem wichtigen Verbündeten Frankreichs. Zunehmend standen die Colonna also im Zentrum der großen europäischen Politik. Nicht zufällig wurden Jacopo und Pietro von dem französischen Papst Clemens V. 1305 in ihrer Kardinalswürde restituiert, erhielt Pietro von Clemens V. zahlreiche Pfründen in Frankreich, denn er war – in fast logischer Konsequenz – 1306 der Kurie nach Frankreich gefolgt, wo er nicht zuletzt Philipp den Schönen in seinen Prozessen gegen das Andenken des 1303 verstorbenen Bonifaz VIII. und gegen die Templer unterstützte. Daß es unter anderem sechs Familiaren Pietros und zwei seines Onkels Jacopo waren, die 1308 in vielen Teilen Europas den Inquisitionsprozeß gegen die Templer durchführten und überwachten, zeigt nicht nur, zu welch spannenden und kaum bekannten Erkenntnissen die Rekonstruktion des Sozialverbandes der Colonna führt, dieses Faktum verdeutlicht auch nachdrücklich die Fruchtbarkeit eines umfassenden prosopographischen Ansatzes in der Kirchengeschichte. Hier, wo es nun auf europäischer Ebene um Kirche und Macht geht, hätte sich der Rezensent freilich vertiefende Ausführungen gewünscht.

Den engeren Personenverband um die Colonna-Kardinäle bildeten deren Familiaren, wobei Rehberg für Jacopo 68, für Pietro 92 und für Giovanni 100 Personen ermitteln konnte, aus denen sich die jeweiligen, durch einheitliche Livree kenntlich gemachten Kardinalshaushalte zusammensetzten. Die allgemeine Bedeutung der Kategorie „regionale Nähe“ bei solchen Personenverbänden unterstreicht die Tatsache, daß zwischen 80 und 90 % der Familiaren von Jacopo und Pietro aus Italien kamen, mit dem größten Anteil aus Rom und Latium. Giovanni hingegen, der eine französische Mutter hatte und sein gesamtes Kardinalat in Frankreich verbrachte, wo er auch einen deutlichen Pfründenschwerpunkt besaß, pflegte außer in seinem persönlichen Stil auch bei seinen Familiaren eine größere Offenheit. Nur noch 69 % waren Italiener; unter ihnen dann aber aus der Toskana zwei bedeutende Dichter, Francesco Petrarca und Sennuccio del Bene, deren Anstellung durchaus den literarischen Interessen Giovanni entsprach. Generell bevorzugte man studierte Familiaren, aber eher Juristen als Theologen. Einer der letzteren, Petrarca, wurde angesichts seiner Bildung auch mit diplomatischen Missionen betraut. Die Herkunft der Familiaren spie-

gelt oft die Pfründenschwerpunkte, denn dort wurden sie zur Verwaltung der (nicht ohne Ziel!) weitgestreuten Kardinalspfründen gebraucht; bevorzugt wurden aber ebenso die gut geschulten Norditaliener in die Haus- und Rechtsgemeinschaft des Kardinals aufgenommen. Viele dienten ihrem Herrn wie der gesamten *familia* zugleich an der Kurie mit päpstlichen Ämtern oder als Exekutoren in Rom wie *in partibus*. Darüber hinaus kann Rehberg aufzeigen, wie die Familiaren auch mit propagandistischen Schriften kirchenpolitische Ziele ihrer Kardinäle förderten. Die ganz profanen Ziele der Familiaren lagen allerdings in einem guten Auskommen, das neben dem festen Salär und dem Anteil an den Servitien vor allem durch lukrative Benefizien – diese im übrigen bemerkenswerterweise fast stets in der Heimat – gewährleistet wurde, die nach Möglichkeit die Pfründenziele des Patrons ergänzen sollten. Daß die Barone und ihre engeren Verwandten, und hier sind nicht allein die Colonna angesprochen, schon im 13. Jh. gar nicht so sehr die Benefizien Roms und Mittelitaliens im Blick hatten, weil diese finanziell kaum attraktiv waren, sondern sehr bewußt in die Pfründenlandschaften Frankreichs drängten, vor allem die städtereichen Nordfrankreichs, Flanderns und Brabants, beruht eben auf der Quantität und dem Reichtum der dortigen Benefizien und weist auf die generell große Bedeutung Frankreichs für die spätmittelalterliche Kirchengeschichte hin. Von analoger grundsätzlicher Aussagekraft ist die Beobachtung Rehbergs, daß die Colonna bei den deutschen Benefizien fast nur an solchen in den drei rheinischen Erzbistümern Köln, Mainz und Trier interessiert waren. Der Norden und Osten des Deutschen Reiches war offenbar schon damals außerhalb des Blickfeldes der nichtdeutschen Kurialen, zumindest schwer erreichbar.

Noch weniger als der Familienkreis des Haushaltes ist für das beginnende Spätmittelalter die Klientel einer römischen Baronalfamilie erforscht worden. Da die Quellensituation für dieses Ziel nicht gerade günstig ist, wählte Rehberg den Weg, mit guten methodischen Vorgehen den vor allem in Rom, Latium und Umbrien angesiedelten Klientelverband über den Colonna-nahen kurialen Pfründenmarkt zu erschließen. Etwas diffus bleiben freilich Aufnahmevoraussetzungen, Aufgaben und Nutzen der als Klienten bezeichneten Kleriker und Laien, die zudem in diesem Kontext klarer voneinander getrennt werden müßten, für Gefü-

ge und Funktionieren der von den Colonna ausgeübten Herrschaft, was allerdings wesentlich auf die schlechte Quellen- und Forschungslage zurückzuführen ist. Auch die Ergebnisse dieses detailreichen Kapitels werden mit den allgemeinen politischen und kirchlichen Entwicklungen eines langen Zeitraumes in Bezug gesetzt. An dessen Ende, das mit dem Jahr 1378 zugleich den Beginn des Großen Schismas markiert, können die Colonna nach langen Krisenjahren ohne einen Familienkardinal mit der Rückkehr der Kurie nach Rom erneut großen Einfluß gewinnen; doch getragen wird er nun nicht mehr von den Geistlichen, sondern von den als Söldnerführern reüssierenden Laien der Colonna. Bezeichnenderweise war es ein Mitglied einer Nebenlinie, der Colonna von Gennazano, das als Kardinal und Papst die Familie wieder an die geistliche Spitze führte; mit der Wahl des Oddone Colonna 1417 zum Papst endete bekanntlich das Schisma, aber der Pontifikat von Martin V. gehört nicht mehr in diese materialreiche, instruktive, anregende und hoffentlich viele Nachfolger findende Studie.

Köln

Götz-Rüdiger Tewes

Sommerlechner, Andrea: Stupor mundi? Kaiser Friedrich II. und die mittelalterliche Geschichtsschreibung (= Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom I. Abt.: Abhandlungen Bd. 11), Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1999, 660 S., 24 Abb., kt., ISBN 3-7001-2784-7.

Die umfangreiche Arbeit will einen „Querschnitt durch eine Geschichtsschreibung im Umbruch“ (9) bieten und die Bilder Friedrichs II. in der Historiographie, ihre Elemente und ihr Fortleben darstellen. Das Interesse gilt dabei nicht der Glaubwürdigkeit der Nachrichten, sondern dem „Bündel von Bildern, das aus dem Kollektiv der Darstellungen erwächst“ (10). Untersucht werden etwa 230 Werke, die schon zu Friedrichs Lebzeiten oder bis 1350 in Deutschland, Italien, Frankreich, England und Outremer (Königreich Jerusalem, Heiliges Land, Syrien) entstanden. Arabische und byzantinische Texte bleiben ausgespart.

Das erste Kapitel befaßt sich mit „Friedrich II. in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung“ (15–132). Die Werke werden thematisch und nach ihrem

Berichtshorizont eingeteilt in: Weltgeschichte (Annalen, universal angelegte Zeitgeschichte, Enzyklopädie, Papst-Kaiser-Chroniken, Exempelgeschichtsschreibung); Geschichtsschreibung der italienischen Kommunen; Landesgeschichtsschreibung, worunter die auf Süditalien und Sizilien, Outremer, Deutsches Reich und Frankreich bezogene Historiographie verstanden wird; Bischofsgesta – Klostersgeschichten – Ordensgeschichte und Autobiographie. Das 13. Jh. ist für die Geschichtsschreibung eine „Umbruchszeit“ (57). Sie bringt die Trennung von der Geschichtsexegese und führt von der Universalgeschichtsschreibung hin zur National-, Regional- und Stadtgeschichte und zur Exempelgeschichtsschreibung der Mendikanten. – In den universalhistorischen Werken erscheint Friedrich II. als letzter Kaiser vor der Thronvakanz, problematisch wegen seines Herrschaftsantritts und seiner Absetzung, bemerkenswert wegen seines heilsgeschichtlich ausdeutbaren Kreuzzuges, ein Herrscher mit großen Fehlern und ein moralisches Lehrbeispiel für den Aufstieg und Fall eines Potentaten. Die Geschichtsschreibung der italienischen Kommunen erfaßt den Kaiser meist nur in Momentaufnahmen, soweit Friedrichs Politik die jeweilige Stadt erfaßt. Er wird unterschiedlich beachtet und gewürdigt, in den oberitalienischen Kommunen als Gegenspieler, im Rückblick „als überwundener Gegner“ und „Symbol einer großen Epoche in den Stadtgeschichten von Bologna, Mailand und Brescia“ (90). Für die „Landesgeschichtsschreibung“ ist es schwierig, die imperiale Geschichte mit dem engeren Gesichtskreis der eigenen Darstellung zu verbinden. Sie sieht meist die negativen Seiten der staufischen Regierung, die Entfremdung des Kaisers durch die imperiale Politik, die fehlende Festigkeit und Dauerhaftigkeit seiner Herrschaft, die zum Niedergang der Königsmacht führten. In den Bischofsgesta, Klostersgeschichten und Ordensgeschichte wird Friedrich nur als Nebenfigur und aus unterschiedlichen Perspektiven wahrgenommen. Von den Autobiographen gelingt es nur Salimbene de Adam, ein facettenreiches Bild vom Kaiser zu entwerfen.

Das zweite Kapitel „Propaganda und Geschichtsschreibung“ (133–153) untersucht den Einfluß der päpstlichen und kaiserlichen Publizistik auf die Geschichtsschreibung. Dabei erweist sich die päpstliche Propaganda mit der Begründung und Verkündung der Exkommuni-

kation (1227 und 1239) und Absetzung (1245) des Kaisers als einfallsreicher und wirkungsvoller, die kaiserlichen Polemiken als eher defensiv und folgenlos. Die Rezeption der Propaganda reicht von der dokumentarischen Inserierung publizistischer Texte bis zur offenen Ablehnung oder Zustimmung der Geschichtsschreiber.

Das dritte Kapitel ist der „Darstellung der Herrschaft Friedrichs II.“ (155–240) gewidmet. Untersucht wird zunächst die „Figur des Herrschers“ im einzelnen: die Vielfalt seiner Reiche und Kronen (Sizilien, römisch-deutsches Reich, Kaiserwürde, Jerusalem), ihr Erwerb und die außergewöhnliche Ausdehnung seiner Herrschaft; die Friedenssicherung und Rechtswahrung durch den Herrscher; Friedrichs Abstammung, Ehen und Nachkommen; die Formen seiner Selbstdarstellung. Danach wird die Darstellung der „Machtverhältnisse“ analysiert, die bei Friedrichs Wahl und Anerkennung als römisch-deutscher König und bei seiner Absetzung auf dem Konzil von Lyon (1245) bestanden haben. Ein weiterer Aspekt ist die „Herrschaft Friedrichs II. in der Weltgeschichte“, und zwar das Kaisertum als „Gerüst der Geschichtsschreibung“ und das Verhältnis zwischen Kaisertum und Papsttum. Hierfür finden sich verschiedene Deutungsmodelle: Papst und Kaiser als unabhängige Protagonisten der Weltgeschichte (Papst-Kaiser-Kataloge); das Recht des Papstes, in die Abfolge der Kaiser einzugreifen (Vincenz von Beauvais, Martin von Troppau); der Kaiser als Kirchenverfolger (Martin von Troppau, Exempelgeschichtsschreibung); der Papst als Aufwiegler des Reiches (Albert von Stade) und gleichgroße Distanz gegenüber Kaisertum und Papsttum (Riccobaldus, Matthew Paris). Die eschatologische Deutung des Kaisers tritt gegenüber der Deutung als „Opfer seines Aberglaubens“ zurück. Während die Stadtgeschichtsschreibung in Italien den Antagonismus und die Aufsplitterung der kaiserlichen Herrschaft betont, erscheint Friedrich in der „Landesgeschichtsschreibung“ eher als Integrationsfigur, deren An- und Abwesenheit genau registriert wird.

Das vierte Kapitel befaßt sich mit dem „Kreuzzug“ (241–319), dem „Blickwinkel der Chronisten“, einzelnen „Aspekten“, „Episoden und Motiven“. Die Geschichtsschreiber bringen dem Kreuzzug nur wenig Interesse entgegen. Sein Verlauf von der Kreuznahme 1215 bis zur Heimkehr 1229 erscheint nicht als einheitliche Aktion, sondern als eine Aneinanderreihung

von Episoden. Die Geschichtsschreiber aus Outremer stehen dem Kaiser mit Unverständnis, Distanz oder offener Ablehnung gegenüber. Die Tatsache, daß Friedrich als Exkommunizierter den Kreuzzug unternimmt, führt zu ganz unterschiedlichen Deutungen, die vom Verrat der Christenheit an die Sarazenen bis zur Sabotage des Kreuzzuges durch den Papst reichen.

Das fünfte Kapitel hat die „oberitalienischen Kommunen“ (321–417) zum Thema, d.h. den Kampf zwischen Friedrich II. und dem Lombardenbund. Die Ereignisse werden meist in den Kommunen dargestellt, und zwar in mosaikartiger Form. Der Kaiser wirkt dabei wie ein „Fremdkörper“ in der „oberitalienischen Städtelandschaft“. Der Konflikt wird als Kampf zwischen zwei gleichberechtigten Parteien oder – unter dem Einfluß kaiserlicher Propaganda – als Rebellion von Untertanen gegen ihren Herrscher gedeutet. Städte und Kaiser stehen sich verständnislos und feindselig gegenüber. Weitere Aspekte sind die Stellung der Kommunen zwischen Kaiser und Papst; der Kaiser und die Städtebünde; die Entstehung des Parteienwesens in den Städten, das als Fluch empfunden und als neue Kategorie für die Beurteilung der historischen Ereignisse eingeführt wird; die Entstehung der ersten städtischen und überregionalen Signorien. Der Kampf zwischen Friedrich II. und den oberitalienischen Städten hat bei den Geschichtsschreibern weder Anfang noch Ende. Ihre Darstellung beschränkt sich auf dramatische Episoden, so auf die gewaltsame Eroberung von Vicenza (1236), die Abwehr der Belagerung durch Brescia (1238), die Belagerung und Übergabe von Faenza (1240/1241), die triumphale Schlacht von Cortenuova (1237), die Niederlage vor Parma (1248), die Gefangenschaft König Enzios in Bologna (1249).

Das sechste Kapitel hat die „Person Friedrichs II.“ (419–475) zum Gegenstand. Der Kaiser wird ganz gegensätzlich dargestellt: als Erwählter, Friedensfürst, neuer König David, Universal- und Endkaiser oder aber als apokalyptischer Verfolger und Dämon. Quellen dieser Stereotypen sind das traditionelle Herrscherlob, die kuriale Propaganda und Predigtexempla, die Friedrich nach dem Maßstab von *superbia* und *humilitas*, *avaritia* und *curialitas* beurteilen. Darstellungselemente sind die Majestas-Auftritte, Beispiele für *ira* und *furor* des Herrschers und Anekdoten, teils Wandererzählungen, teils an die Persönlichkeit und Vorlieben des Kaisers anknüpfend. Häufige Motive sind Friedrichs angezweifelte Abstammung, seine Ehen

und Nachkommen, besonders das Schicksal Heinrichs (VII.), und die illoyale Gefolgschaft. – Der Tod des Kaisers wird nach drei Mustern dargestellt: als vorbildhafter Tod eines Herrschers, als Tod eines Gottlosen oder als Tod eines bekehrten Sünders. Auch den begabtesten Geschichtsschreibern gelingt es nicht, ein stimmiges Bild von Friedrich II. zu zeichnen. Persönliche Züge werden durch Topik übertüncht oder durch Schwarzweißmalerei verzerrt, ohne daß sich eine bestimmte Sichtweise durchsetzen kann. Da Friedrich und seine Nachfolger keinen Hofhistoriographen beauftragt haben, gibt es auch keine offizielle Friedrich-Biographie als „Instrument der Selbstdarstellung“. Der Kaiser erscheint in der Geschichtsschreibung „ohne persönliches Profil“. Sein Bild ist aufgesplittert in viele Einzelaspekte (Kaiser, Landesfürst, Kreuzfahrer, Feind des Papstes und der Kommunen), von denen sich mancher Aspekt verselbständigt. So kommt Sommerlechner zu dem ernüchternden Schluß: „Die Frage nach der Individualität eines mittelalterlichen Herrschers läßt sich anhand Friedrichs II. und seiner Historiographie allerdings nicht beantworten. Eine Biographie des Kaisers kann aus den Geschichtswerken seiner Zeit wohl nicht geschrieben werden“ (485).

Der Katalog (487–582) listet 217 Geschichtswerke in geographischer Ordnung auf. Aus Italien stammen 103 Werke, Deutschland 59, Frankreich 23, England 18, Flandern und Niederlande 7, Outremer 6 und Kastilien 1 Werk. Die Katalogartikel bieten alle wichtigen quellenkundlichen Informationen zu den Geschichtswerken, nämlich Titel, Autor, Abfassungszeit, Berichtszeit und Vorlagen. Danach werden stichwortartig die Nachrichten zu Friedrich II. referiert. Der Nachweis der maßgeblichen Edition und bibliographische Angaben machen den Katalog zu einem nützlichen quellenkundlichen Hilfsmittel. – Als Anhang (583–586) werden Teile aus dem *Liber de istoriis veteribus et modernis imperatorum et pontificum Romanorum des frater Iohannes Ruffus* ediert, einem bis Urban IV. und Manfred reichenden Kaiser-Papst-Katalog. Textgrundlage ist *Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 627* aus der zweiten Hälfte des 13. oder dem Beginn des 14. Jh.s. – Eine ausführliche Bibliographie und ein sorgfältiges Register erschließen Stoff und Inhalt dieses umfangreichen Bandes. Er hätte allerdings gestrafft werden können, wenn er zweckmäßiger gegliedert und Überschneidungen vermieden worden wären. Störend

wirkt der Hang zum Nominalstil und zu wenig gegliederten Metaphern in Anführungsstrichen.

München

Klaus Naß

Baum, Wilhelm (Hrg.) (unter Mitarbeit von Felix Kucher und Raimund Senoner): *Engelbert von Admont. Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften* (= Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte 11), Graz (Leykam) 1998, 312 S., kt., ISBN 3-7011-7391-5.

Das schon vor langer Zeit formulierte Desiderat einer Edition der Werke Engelberts von Admont (ca. 1250–1331), des gelehrten Staatstheoretikers und Theologen, von 1297 bis zu seiner Resignation 1327 Abt des bedeutenden steirischen Klosters Admont, ist mit vorliegendem Band vorläufig etwas gestillt worden. Herausgeber und Mitarbeiter haben sich der Mühe unterzogen, Engelberts Werke, allen voran seinen bedeutenden Staatstraktat „De ortu et fine Romani Imperii“ in einer zweisprachigen Ausgabe vorzulegen. Dieser Abhandlung folgt die Edition der Schriften „Utrum sapienti competat uxorem ducere“, „Epistola ad Ulricum scholasticum Wiennensem“ und „Epistola ad Chunradum archiepiscopum“.

Der zweite Teil des Bandes beschäftigt sich mit Engelberts Vita, besonders auch mit seiner Ausbildung und der Rezeption seines Werkes: Felix Kucher, Der Bildungsgang und das philosophische Umfeld Engelberts von Admont; Wilhelm Baum, Engelbert von Admont und die Aristotelesrezeption in Padua; ders., Die Rezeption des Werkes von Engelbert von Admont im Mittelalter und in der Neuzeit; Felix Kucher, Handschriftenverzeichnis

der Werke Engelberts von Admont. Eine umfangreiche und sorgfältig recherchierte Engelbert-Bibliographie schließt das verdienstvolle Werk ab.

München

Manfred Heim

Fries, Lorenz: *Chronik der Bischöfe von Würzburg 742–1495*, hg. v. Ulrich Wagner und Walter Ziegler. Band III: Von Gerhard von Schwarzburg bis Johann II. von Brunn (1372–1440), bearbeitet von Christoph Bauer, Hannelore Götz, Asta Schröder und Ulrich Wagner (= Fontes Heribipolenses. Editionen und Studien aus dem Stadtarchiv Würzburg), Würzburg (Schöningh) 1999, XIV, 382 S., ISBN 3-87717-771-9.

Der hier anzuzeigende dritte Band setzt die kritische Edition der Würzburger Bischofschronik des Lorenz Fries fort, nachdem 1992 der erste, 1994 der zweite Textband erschienen und 1996 als Band VI der Bildband vorgelegt worden ist, in dem sämtliche Miniaturen der Handschrift in Farbe wiedergegeben sind. Auch im vorliegenden dritten Band, der den Zeitraum von 1372 bis 1440 umfaßt, ist der Text buchstabengetreu wiedergegeben sowie – sorgfältig und mustergültig! – text- und sachkritisch kommentiert. Die große Anstrengung der Bearbeitung übernahmen Ulrich Wagner (Gerhard von Schwarzburg, 1372–1400; Johann I. von Egloffstein, 1400–1411), Hannelore Götz und Christoph Bauer/Asta Schröder (Johann II. von Brunn, 1411–1440). Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis schließen den in jeder Hinsicht prächtigen Band ab; er markiert einen weiteren Baustein eines sehr mühe- und verdienstvollen Unternehmens.

München

Manfred Heim

Reformation

Roll, Christine (Hrg.); Braun, Bettina/Stratenwerth, Heide (Mitarb.): *Recht und Reich im Zeitalter der Reformation*. FS für Horst Rabe, Frankfurt a.M. u.a. (Peter Lang), 2., überarb. Aufl. 1997, XIX, 531 S., Ln. geb., ISBN 3-631-31136-2.

Dass eine Festschrift in die zweite Auflage geht, ist nicht gerade üblich. Dass dies im Falle der Festschrift für Horst Rabe schon nach einem Jahr der Fall war, verdankt sie der sorgsam ordnenden Hand

der Herausgeberin Christine Roll. Schon im Titel der Festgabe ist erkennbar, dass das Strukturprinzip sich aus dem bemerkenswerten Forschungsprofil des Jubilars ergibt: Seine Forschungsbeiträge sind von einer nur wenigen Wissenschaftlern möglichen Transdisziplinarität geprägt, insofern er Jurist, Theologe und Historiker ist. Zugleich aber zeichnen sie sich durch eine Konzentration auf den Zeitraum aus, dem seine große Darstellung der Deutschen Geschichte gilt: das 16. Jh. Da die Beiträge

dieser Festschrift sich an die hierdurch vorgegebene Themenzentrierung weitgehend gehalten haben, ist eine Festschrift entstanden, deren Bedeutung für die Forschung weit über den Ritus einer akademischen Ehrung hinausgeht.

Der Band ist durch – leider nur im Inhaltsverzeichnis, nicht im fortlaufenden Text erscheinende – Zwischenüberschriften gegliedert, die die fünf Themenschwerpunkte benennen, um die die zweiundzwanzig Beiträge kreisen: Auf einen Teil zur Stellung des Reiches in Europa folgt ein Abschnitt mit drei Beiträgen zu Fragen der Rechtsetzung und -durchsetzung in der Spannung von Landrecht und Landesherrschaft. Den umfangreichsten Teil bietet der folgende über „Aspekte der Glaubensspaltung“. An ihn schließen sich Beiträge zu Fragen der inneren Struktur und Verfassung und schließlich zur Bildung von Bündnissen innerhalb des Reiches an.

Da die Fülle der Beiträge gar nicht umfassend präsentiert werden kann, liegt es nahe, dass eine Rezension unter kirchenhistorischen Gesichtspunkten am meisten Anknüpfungspunkte in dem erwähnten dritten Teil zur Entstehung der Konfessionen findet. Gleichwohl sind natürlich auch Beiträge zur Reichsgeschichte von höchstem reformationsgeschichtlichem Belang. Das gilt etwa für den einleitenden Aufsatz von *Georg Schmidt*, der vorsichtig, aber doch unmissverständlich deutlich macht, dass die Konzentration der reformationshistorischen Forschung seit den sechziger Jahren auf die oberdeutschen Städte andere wichtige, erklärungsbedürftige Faktoren in den Hintergrund gedrängt hat: dass die Reformation sich nämlich „flächendeckend (...) vor allem in Niederdeutschland“ durchsetzte“ (25); aus seinen verfassungsgeschichtlichen Darlegungen heraus macht Schmidt plausibel, dass ein Hintergrund hierfür gerade die Ferne dieser Gebiete vom „oberdeutschen Reichstags-Deutschland“ sei, also die geringe Integration in die Entscheidungsstrukturen des Reiches. Vor diesem Hintergrund kann Schmidt dann gegenüber einer traditionellen Nationalstaatsgeschichtsschreibung, die die Reformation vornehmlich unter dem Gesichtspunkt nationaler Spaltung interpretiert, deutlich machen, dass gerade der Schmalkaldische Bund zu einer Integration der niederdeutschen Stände in das Reichssystem beigetragen hat.

Dass dieser Anstoß freilich weiterer Überprüfung und Differenzierung bedarf, macht im selben Band die Studie von *Ga-*

brüel Haug-Moritz über den Schmalkaldischen Bund deutlich. Hiernach ist dieser Bund nämlich nur sehr punktuell als Interessen-Einheit zu verstehen; ein viel größeres Gewicht spielt in seinen Entscheidungen das Gegenüber von Hessen und den oberdeutschen Mitgliedern auf der einen Seite und Kursachsen und den Niederdeutschen auf der anderen Seite. Entsprechendes kann sogar in noch größerer Schärfe auch *Nadja Lupke-Niederich* in ihrem Beitrag zum katholischen Gegenstück, dem Nürnberger Bund, aufweisen, der mangels einer Vereinheitlichung der Interessen letztlich keinerlei Schlagkraft entwickeln konnte. Während *Haug-Moritz* gezielt die Geschichte des Schmalkaldischen Bundes von ihren Anfängen, nicht vom Ende her betrachten will, knüpft *Günther Wartenberg* eben an diese an. In seiner Untersuchung der *Confessio Saxonica* nimmt er die ersten Jahre nach dem Schmalkaldischen Krieg in den Blick und deutet die *Confessio Saxonica* als Versuch des albertinischen Sachsen, nach der Katastrophe wieder Gewicht im protestantischen Lager zu gewinnen. Ausgerechnet die Wittenberger Theologen machten nun den Versuch, die *Confessio Augustana* zu aktualisieren; dabei ist für das taktische Vorgehen bemerkenswert, dass gezielt an die Lehrentwicklung vor dem Augsburger Interim und seiner Leipziger Variante angeknüpft wurde.

Mit der Bekenntnisbildung ist bereits der Bereich angesprochen, in dem Kirche und Theologie das Recht nicht nur als Rahmenbedingung erfahren, sondern selbst setzen. Dies gilt in besonderem Maße auch in der Frage der Kirchenordnungen; unter den zahlreichen Kirchenordnungen des 16. Jh.s dürfte kaum eine in ihrer Entstehung so gründlich dokumentiert sein wie die Brandenburgisch-Nürnbergische von 1533. Einen Ausschnitt hieraus, die Stellungnahmen der juristischen Konsulten des Nürnberger Rates und die antwortende Stellungnahme des Theologen *Wenzeslaus Linck* hierauf, stellt *Gottfried Seebaß* in seinem Beitrag vor. Dabei wird eine ganz andere Interaktion zwischen juristischen und theologischen Experten deutlich als in der Diskussion um die Legitimität obrigkeitlichen Widerstandes in der frühen Reformation. Ihr ist der Beitrag *Bernhard Lohses* gewidmet. Anhand der vier Gutachten die 1522/3 auf Aufforderung *Spalatins* zu dieser Frage von *Luther*, *Melanchthon*, *Bugenhagen* und *Amstdorf* verfasst wurden, zeigt er, mit welcher Ignoranz diese Autoren in rein theologischer Argumentation

über grundlegende Fragen des Rechts hinweg gehen. Erst ein Gutachten der kur-sächsischen Juristen aus dem Herbst 1530 hat ihnen die Unhaltbarkeit solchen Vorgehens überdeutlich gemacht und sie zu entsprechenden Korrekturen gebracht. Die Grundsatzfrage, die die Juristen zugunsten eines Widerstandsrechts in der gegebenen Situation beantworteten, war damit durch sie geklärt – die Theologen blieben auf Beratung im Blick auf die je konkrete Handlungsweise innerhalb dieses durch die Juristen definierten Rahmens zurück geworfen.

Über die Untersuchung normativer Quellen geht der Beitrag von *Jörg Siegler-Schmidt* hinaus, der die Behandlung benediktinerlicher Probleme in Gerichtsprotokollen des Wolfenbütteler Konsistoriums im späten 16. Jh. untersucht. Die Grundfrage ist dabei, ob und wie weit sich hier im praktischen Gebrauch eine Fortgeltung des kanonischen Rechts abzeichnet; die keineswegs selbstverständliche Einsicht ist dabei, dass die protestantischen Kirchengerichte gerade nicht dem kanonischen Recht folgen, sondern die Kirchenordnung von 1569 „oberste Norm der Rechtsfindung“ ist (354). Vielleicht noch wichtiger ist Siegler-Schmidt freilich die verfahrenstechnische Einsicht, dass diese Verfahren nämlich nicht auf rechtlichen Zwang ausgerichtet sind, sondern auf Ermahnung und gütliche Einigung; als von Theologen mitgestaltetes Kirchenrecht ist das neue protestantische Kirchenrecht auch von einer neuen Qualität. Für die bis heute um Sohm geführte Diskussion über das Verhältnis von (evangelischer) Kirche und Recht ist diese Einsicht sicher von grundlegender Bedeutung. Es überrascht nicht, dass der Beitrag von *Ernst Walter Zeeden* in ganz anderer Weise Kontinuitäten hervorhebt. Sein Aufsatz zur Deutung Daniels bei Hieronymus und Luther ist der einzige Beitrag, der die theologische Qualität des Reichsbegriffs in den Vordergrund hebt. In ausführlichen Einzeldarlegungen führt er nun vor, dass Luther in seiner Deutung des Vier-Reiche-Schemas bei Daniel Kirchenväterexegese und Bibelwort durchaus vermengt und keine klare autoritative Scheidung zwischen beiden vornimmt. Zeeden resümiert dies als „Beispiel von der Macht der Tradition über das Bibelwort“ (385) und bietet damit ein weiteres Mal durch seine Forschungen eine wohl-tuende Irritation des protestantischen Selbstverständnisses.

Die vorgestellten Beiträge stellen nur einen Ausschnitt aus der Fülle an Material

in der Festschrift für Horst Rabe dar. Ihr sind nicht nur weiterhin zahlreiche Käufer, sondern noch viel mehr Leser zu wünschen.

Jena

Volker Leppin

Sallaberger, Johann: Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg (1468–1540). Staatsmann und Kirchenfürst im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Bauernkriegen, Salzburg-München (Anton Pustet) 1997, 544 S., geb., ISBN 3-7025-0353-6.

Zwei Forschungstendenzen zwingen tradierte Urteile des 19. Jh.s in der bayerischen Reformationsgeschichtsschreibung zu korrigieren. Zumeist wurden die religiös eifrigen Herzöge in entschiedenem Kontrast zum weltlichlichten Episkopat gezeichnet. Die breitgeführte Diskussion um eine „katholische Konfessionalisierung“ fordert nun aber einen differenzierteren Blick auf die Faktoren Religion und Kirchenhoheitsrechte im Prozeß der frühneuzeitlichen Staatsbildung. Zum anderen läßt die u.a. von H. Raab, R. Reinhard und M. Weitlauff betriebene, eher strukturelle als moralisierende Behandlung des Themas „Reichskirche“ deren Fürstbischöfe unter einem neuen Blickwinkel sehen. Dabei ist die von G. Pfeilschifter begonnene Edition der „*Acta reformationis catholicae*“ immer noch nicht genügend von der Forschung ausgewertet. Vor diesem Hintergrund weckt eine neue Biographie des Salzburger Erzbischofs und Kardinals Matthäus Lang (1519–1540) besonderes Interesse.

Lang, aus einer Augsburger Patrizierfamilie stammend, wurde nach juristischen Studien Sekretär Maximilians I. Als tonsurierter Kleriker bezog er seinen Lebensunterhalt aus kirchlichen Pfründen – eine übliche, für den Herrscher günstige Form der Besoldung. Ohne zu residieren wurde Lang so (z.T. nur zeitweise) Propst von Maria Wörth (Kärnten), Kanoniker in Aschaffenburg, Pfarrer von Gars-Eggenburg, Kommendatarabt des Kärtner Zisterzienserklosters Viktring, Dompropst von Augsburg, Bischof in Gurk. I. stand vielmehr im Dienste der kaiserlichen Politik – dabei klagt er selber, keine Minute freie Zeit zu haben (52). Vf. möchte auf Langs „Pfründenjagd“ nicht heutige Maßstäbe anwenden (30), um dann doch von „schwerem Mißbrauch“ (32 u.ö.) zu reden. Für Seelsorge vor Ort war jedenfalls in der Regel gesorgt, das alte System för-

derte – verstanden im rechten Sinne und in Grenzen – eine freiere Selbstverwirklichung des Klerus. Lang wuchs eine Schlüsselrolle in der kaiserlichen Italienpolitik zu. Zu politischen Verhandlungen nach Rom gereist, nahm er auch am fünften Lateranense teil; in Rom erregte v.a. seine Laienkleidung und sein pompöses Auftreten Aufsehen (93). 1512 konnte er seine Stellung dazu nutzen, Bischof von Cartagena (Spanien) und vor allem Koadjutor im Erzbistum Salzburg zu werden, auch wenn er 1514 dem Wittelsbacher Ernst im Schärdinger Vertrag hierfür hohe Ausgleichszahlungen und ebenfalls die Koadjutorie, also seine Nachfolge, versprechen mußte. „Alle Händel der Welt gehen durch seine Hände“ sagte zu dieser Zeit der kaiserliche Rat Gattinara über ihn (131).

1519 wird Lang – nach dem Tode Maximilians aus dem kaiserlichen Dienst ausgeschieden, wenn auch später immer wieder für das Reich und das Haus Habsburg Missionen erfüllend – als Salzburger Erzbischof inthronisiert. Seine engsten Mitarbeiter waren fast durchwegs gebildete, reformfreundliche Juristen. Von Beginn an ist Lang in seiner Regierung um eine Reform der Kirche bemüht und erläßt ein ausführliches Reformmandat an den Klerus. Die Mühlendorfer Synode (1522) wurde wie die Regensburger Einung (1524) von ihm mitgetragen. Erkennbar ist, daß weniger ein Mangel an den häufig erlassenen Mandaten war, vielmehr eine straffe Durchführung derselben fehlte. Bedrängt durch die an das Erzstift angrenzenden Territorialstaaten der Habsburger und Wittelsbacher – die sich ihrerseits um den Ausbau ihrer Kirchenhoheit mühten – war für L. – wie alle Bischöfe der bayerischen Kirchenprovinz – eine wirksame Exekution in ihren Diözesen strukturell nahezu unmöglich. Gemeinsam ging man immerhin gegen das Vordringen der neuen Lehre vor. Ausführlich schildert u. diskutiert Vf. die beiden großen Bauernaufstände im Salzburgerischen 1525 und 1526. Zunächst nicht Mitglied des Schwäbischen Bundes, konnte L. 1525 von den Bauern in die Feste Hohensalzburg eingeschlossen und ernsthaft bis zum endlichen Eingreifen des Bundes gefährdet werden. Gegen das nunmehrige Bundesmitglied gelang den Aufständischen 1526 ähnliches nicht mehr. Dem Erzstift ist hiervon eine auf lange Zeit drückende Schuldenlast geblieben; Wilhelm IV. von Bayern hätte ohnehin Salzburg am liebsten selber säkularisiert, wenn ihm nicht von dem aufgrund politischen Rücksichten weiter

– d.h. v.a. auf Habsburg – sehenden Kanzler Leonhard von Eck dies als „Affenwerk“ ausgedreht worden wäre (351).

Leider behandelt Vf. die für eine intendierte Gesamtbioographie doch ebenso konstitutiven späten Regierungsjahre Langs nur noch eher summarisch (418–446). Immerhin steckt in dem Ausgearbeiteten schon ein immenser Fleiß an mühevollen Quellenstudien, was Vf. zu Beginn mehrmals selber betont. Vf. kann überall den Forschungsstand der durchaus ansehnlichen Vorarbeiten integrierend verarbeiten und weiterführen. Zum besten der empfehlenswerten Studie gehört sicher die Würdigung von L.s Persönlichkeit am Ende. Eine einseitige Negativwertung, in der sich die protestantische Sichtweise und die eng-kuriale L. v. Pastors einig waren, wird durch eine mehr mit den Kategorien der Zeit arbeitende, differenziertere ersetzt. Als Reichsfürst pflegte und liebte er den fürstlichen Lebensstil, die Jagd und auch die Frauen, von denen zwei ihm immerhin vier Söhne schenkten. Dies ändert nichts daran, daß Lang, persönlich fromm, ängstlich die Fastenvorschriften hielt und sein Brevier betete. Das Urteil über seine Regierungszeit darf ohnehin nicht auf eine personalistisch-moralisierende Perspektive reduziert werden. Bei aller Beschneidung seiner jurisdiktionellen Möglichkeiten war ihm die Reform der Kirche jedenfalls zeit seines Lebens ein Anliegen.

München

Klaus Unterburger

Bodenstein, Walter: Der einfältige Glaube. Luthers Entwicklung von 1521 bis 1525 (= Theologische Beiträge und Forschungen 7), Tübingen (Katzmann), 1998, 404 S., kt., ISBN 3-7805-0457-X.

Bodenstein widmet sich derjenigen Lebensphase Luthers, die äußerlich durch den Wartburgaufenthalt des Reformators 1521/22 und die Weichenstellungen des Jahres 1525 eingegrenzt ist. In dieser Zeitspanne vollzieht sich bei Luther ein theologischer Reflexionsprozeß. Dabei steht das Bemühen Luthers im Zentrum, das zu vermitteln, was er selbst in existentieller Weise am Wandel seines eigenen Glaubensverständnisses erfahren hatte. Dieser Prozeß vollzieht sich in mehreren Bereichen, an denen das reformatorische Evangeliums- und Glaubensverständnis auf eine Frömmigkeitsebene transformiert wird, die jedem Christen zugänglich und

nachvollziehbar ist. Dem Bedürfnis nach kirchlicher Ausgestaltung und Umsetzung seiner reformatorischen Erkenntnis begegnet Luther also dezidiert seelsorgerlich-pädagogisch. Die Gliederung von Bodensteins Darstellung orientiert sich folglich an vier Themenbereichen, an denen Luther als Schriftsteller und Prediger dem an sich selbst gestellten pädagogischen Anspruch gerecht zu werden versucht.

Hinführend klärt der Vf. die sachlichen Grundlagen in einem theologiegeschichtlichen Rückblick (18–52): Luthers Glaubensverständnis setzt sich von der vor allem durch Petrus Lombardus, Thomas von Aquin und Wilhelm von Occam geprägten scholastischen Glaubensauffassung ab, in der die Sakramenten- und Bußlehre der mittelalterlichen Kirche und damit auch ihre sakral-institutionelle Gestalt ihre Wurzel hat. Der zu ihr in unauflösbarer Einheit gehörende Verdienstcharakter kennzeichnet die mittelalterliche Kirche als Gesetzesreligion. In Abgrenzung dazu sind für Luthers Theologie zwei Aspekte zentral: Die Rückbesinnung auf das biblische Zeugnis als alleiniger theologischer Autorität und die Glaubenserfahrung des einzelnen Christenmenschen in seinem persönlichen Gegenüber zu Gott. Bedeutsam und weltgeschichtlich wirksam werden beide Aspekte durch ihre von Luther geleistete Übertragung in die praktische Alltagsfrömmigkeit.

Während Luthers Wartburgzeit entsteht so die als Instrumentarium für die gemeindegemäße Predigt konzipierte Kirchenpostille, die in zwei Teilen 1522 im Druck erscheint. Ihr ist der erste Themenbereich in Bodensteins Buch gewidmet. Die in ihr vorherrschenden Motive hat Luther bereits bei seiner Exegese von Psalm 68 bearbeitet: „*Evangelium und Glaube* bilden die beiden Grundelemente der christlichen Religion, und das *Gewissen* ist der Ort, wo sie aufeinanderstoßen“ (57). Die Bedeutung des Evangeliums liegt in seiner Beschaffenheit als göttlicher Rede, die von der Sendung Christi handelt und die sich jeder Christenmensch persönlich aneignen muß. Luthers hermeneutischer Grundansatz (hierzu ein eigener Exkurs, vgl. 80–90) ist in dieser Einsicht begründet: Im Evangelium spiegelt sich christliche Existenz als die Erfahrung des Menschen in der Anfechtung seines Glaubens. Dieses Motiv begegnet schon beim biblischen Frommen und Luther zeigt, wie das biblisch überlieferte Wort persönlich und im Gegenüber Gottes (coram Deo) von jedem Christenmenschen

neu erfahren werden muß. Die Glaubenserfahrung erhält somit bei Luther die Qualität eines lebendigen Fühlens (Erfahrung als affectus, 94–97). Dies illustriert Bodenstein anhand verschiedener Beispiele aus der Kirchenpostille (98–111). Er macht dabei zusammenfassend deutlich: „*Es gibt für Luther keinen Glauben ohne eigene persönliche Erfahrung*“ (109) und in der darin enthaltenen „religiösen Mündigkeit liegt der *Ursprung der abendländischen Autonomie*“ (111). Diese hat ihre theologische Wurzel in der Auseinandersetzung mit dem Moralismus der scholastischen Theologie (als Gesetzesreligion) und besteht im Bewußtwerden und Aushalten der Spannung von Gesetz und Evangelium innerhalb derer sich der Rechtfertigungsglaube vollzieht (unter Verwendung einer Prägung Karl Holls: als Gewissensreligion).

Grundlegende Texte für Bodensteins gesamte Postillenanalyse sind Luthers Predigten über Lk 17, 11–19 (63–80) und Mt 2,1–12 (135–141). – Bodenstein vertieft und reflektiert diesen Untersuchungsgegenstand auch mit Exkursen, in denen Luthers Stellung in der Deutung der neueren (bes. der dialektischen Theologie und hier wiederum speziell des problematischen Lutherbildes Karl Barths, vgl. 145–168) Theologie zur Sprache kommen (111–119).

Der zweite Entwurf von Bodenstein bearbeitete Themenbereich umfaßt Luthers Invokavitpredigten des Jahres 1522 (169–246). Sie stellen die Reaktion des Reformators auf die unter Karlstadts Führung in Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt entstandenen Unruhen dar. Seine in diesen Predigten entwickelte theologische Position kann für den weiteren Verlauf der Reformation nicht hoch genug veranschlagt werden. Für die praktische Umsetzung reformatorischen Gedankengutes bleibt gegen eine neue Gesetzlichkeit (so von Karlstadt praktiziert) der lebendige Glaube ausschlaggebend. Im Medium des Predigtwortes vereinfacht und konzentriert Luther gleichsam den Gedanken der evangelischen Freiheit. Er erweist sich damit als Volkspädagoge (181), der die Entwicklung der Reformation steuert („Führungsvollmacht Luthers“, vgl. 178) und dies nicht nur von der Wittenberger Kanzel herab, sondern auch auf einer Predigtreise durch Sachsen 1522 (184–195). Mit den zwei letzten dieser Predigten, die Luther am Weimarer Hof gehalten und 1523 zu seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit ...“ weiterverarbeitet hat, hat er – wie Bodenstein wie-

derholt betont – das Mittelalter überwunden.

Im Zusammenhang mit der Besprechung weiterer Predigten des Jahres 1522 dokumentiert der Vf. „wie der Übergang aus monastischer Gebundenheit in die evangelische Freiheit beinahe bruchlos sich vollziehen kann“ und „damit sehr anschaulich Luthers eigene Existenz in jener Zeit“ (196) deutlich wird. In zwei Exkursen veranschaulicht Bodenstein die Eigenart der Theologie Luthers im Gegensatz zu Karlstadt (206–229) und Luthers unter pädagogischen Prämissen vollzogene Gottesdienstreform im Gegenüber zum scholastischen Maßwesen mit seinem Opfercharakter (229–246).

Der dritte Themenbereich behandelt Luthers Predigtreihe über das erste Buch Mose (247–297). Hierbei rückt Luthers christologische Interpretation des alten Testaments in den Mittelpunkt, das durch die homiletische Transformation alttestamentlicher Texte für die frommen Erfahrungen seiner Hörer als „große[s] Buch der Gottesbegegnungen“ (264) interpretiert wird.

Schließlich reflektiert Bodenstein im vierten Themenbereich die bisher herausgearbeiteten, zentralen Motive Luthers anhand von dessen Eschatologie (298–331) und grenzt sie vom scholastischen Postulat des Fegefeuers ab. Luther lokalisiert dagegen das Fegefeuer in der unter dem göttlichen Verheißungswort stehenden Gewissenserfahrung des Sterbenden, die sich als ein „erschütternde[s] Selbstgespräch der Seele unter den Schauern des nahenden Todes“ (317) vollzieht.

Ein im Hinblick auf die im Text erwähnte Literatur nicht vollständiges Literaturverzeichnis schließt das Buch ab. Nicht erst hier wird deutlich, daß sich Bodensteins Darstellung fast ausschließlich auf die ältere Lutherforschung – betont auf Karl Holl und Emanuel Hirsch – bezieht.

Insgesamt liegt dennoch eine Studie vor, die aufgrund ihrer Darstellungsweise die Leitaspekte der Theologie Luthers im Kontext der Jahre 1521 bis 1525 stringent entfaltet. Dabei wird mit Recht immer wieder ins Zentrum gerückt, daß die vorgestellten Predigten ein Muster sind „für die Veranschaulichung eines einfältigen Glaubens“ (206).

Wittenberg/München Andreas Gößner

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

Fällt der Name Luthers, so werden viele Assoziationen geweckt. Die Persönlichkeit und das Wirken des Reformators eröffnen daher ein weites Feld, das durch die Beiträge des zu besprechenden Sammelbandes schärfere Konturen erhält. Die sechs Texte greifen dabei sowohl allgemein- als auch kirchenhistorische Fragestellungen auf.

Günther Lottes schildert eingangs im Hinblick auf Luthers Wirksamkeit die „mentalitäts- und kommunikationsgeschichtlichen Rahmenbedingungen“ (13). Mit diesem Ziel vor Augen untersucht er „Luthers Glaubensrevolution“ (13–22). Als Hintergrund dient ihm dabei die, von einer tief empfundenen Kritik an der Klerikerkirche der Zeit begleitete, spätmittelalterliche Frömmigkeitswelt. Die Fülle ihrer Ausprägungen war ein Mittel, die Heilungsgewißheit, von der die spätmittelalterliche Gesellschaft erfaßt war, zu überwinden. Luthers reformatorischer Ansatz gründete dagegen auf dem Fundament einer unbedingten Glaubensgewißheit und war dabei auf das gläubige Individuum ausgerichtet. Das „revolutionäre“ an Luthers Ansatz steckt für Lottes dabei in dem Umschlagsprozeß von der spätmittelalterlichen „Intensivierung“ zur reformatorischen „Verinnerlichung religiösen Empfindens“ (18f.). Besonders mit dem Aspekt der Individualisierung und Internalisierung korrespondiert als zeitgleich ablaufender Prozeß die „Kommunikationsrevolution“ (23; 23–28) des relativ jungen 16. Jh.s. Das reformatorische Schriftprinzip fand seine Entsprechung in dem neu genutzten Medium des Buchdruckes und in der Verbindung beider entstand eine gesellschaftliche Bewegung, die weltliche und geistliche Autorität hinterfragte und in ihren langfristig wirksamen Folgen auch die Kultur revolutionierte.

Bernhard Lohse arbeitet als Proprium des Theologieverständnisses Luthers die Frage nach dem Heil des Menschen in seinem Gegenüber zu Gott heraus (29–45). Daß es sich dabei um eine „neue Theologie“ handelt, war bereits 1518 dem päpstlichen Legaten Cajetan deutlich und auch so benannt worden. Mit seiner Bestimmung von Theologie geriet Luther in unüberbrückbare Differenzen mit der scholastischen Theologie dominikanischer und franziskanischer Prägung. Zugleich

bedeutete Luthers Zugang zur Theologie eine inhaltliche Rückbindung an diejenigen der Kirchenväter. Doch nicht nur in Abgrenzung zur scholastischen, sondern auch zur humanistischen Tradition verstand Luther die Theologie seit 1517/18 explizit als *theologia crucis*.

Thomas Fuchs und Günther Lottes (47–67) zeigen die Grundzüge der Beziehung von Glaube und Politik in der Theologie Luthers anhand einiger präzise ausgewählter Schriften des Reformators auf. Dabei wird das komplexe Verhältnis von Luthers Aussagen zum Recht auf Glaubensfreiheit und zum Widerstandsrecht thematisiert und in seinen jeweiligen Konsequenzen exakt problematisiert. Dabei machen die Autoren deutlich inwieweit die – stets dem Reflexionsbedarf konkreter historischer Situationen erwachsenen – Impulse Luthers etwa zu Selbstläufern oder auch durch die politischen Interessen der Fürsten instrumentalisiert wurden. Diese Inanspruchnahme der Theologie durch die politischen Gewalten – in begrenztem Umfang auch umgekehrt – wird für das 16. Jh. an einigen Beispielen verdeutlicht.

Thomas Fuchs stellt in einem weiteren Beitrag (69–87) zwei Aspekte vor, die Luthers Bedeutung als „Führungsgestalt in der Reformation der Reformatoren“ begründen: erstens seine Verherrlichung „als Inkarnation des christlichen Religionslehrers“ und zweitens die „als glaubenstarker Held in Gesprächssituationen“ (70). Fuchs verdeutlicht anhand der protestantischen Propaganda, daß die erste Würdigung auf seinem Erfolg als deutschsprachiger Autor und die andere auf seiner Rolle bei herausragenden Gesprächssituationen der frühen Reformationszeit (bes. Leipziger Disputation und Wormser Reichstag) und der damit verbundenen Öffentlichkeit beruht.

Bernd Moeller skizziert das Phänomen „Luther“, indem er „Luthers Erfolge“ (89–105), ihre Ursachen und Wirkungen beleuchtet. Die in die Jahre 1518 bis 1525 zu datierende enorme literarische Ausstrahlung des Reformators begründete seine Stellung als regelrechte Autorität, die überdies in Wort und Bild langfristig in der Neuzeit präsent war und ist. Dies ist jedoch nicht durch Luthers Kritikverhalten, sondern in erster Linie durch sein theologisches und pastorales Anliegen zu erklären. Das Denkmal „Luther“ war in seiner Wirkungsgeschichte oft auch Enttheologisierung- und damit Verfälschungstendenzen ausgeliefert. Doch knüpft Moeller hieran abschließend die These, daß die Permanenz der öffentlichen Wahrneh-

mung Luthers womöglich nur durch die Tatsache erklärbar sei, daß „die religiöse Signatur seines Lebens und Werks am Ende doch niemals gänzlich zum Verschwinden gebracht werden konnte“ (105).

Martin Greschat schlägt im letzten Beitrag (107–126) zur Gestalt Luthers im Kaiserreich die Brücke vom Lutherjubiläum 1883, bei dem erstmals in großem Umfang mit seinem Geburtsdatum eine Lebensstation des Reformators zum Anlaß eines Jubiläums genommen wurde, zum Reformationsjubiläum 1917. Dabei bringt Greschat die Indienstnahme Luthers gegenüber dem Katholizismus im Kulturkampf ebenso zur Sprache wie seine Einbettung für die Legitimierung des preußisch-deutschen Kultur- und Obrigkeitsstaates. Die ideologische Verzerrung des Andenkens an Luther als „Held der Nation“ gipfelte in seiner Parallelisierung mit Hindenburg und dennoch blieb daneben auch eine wissenschaftliche und theologische Würdigung Luthers nicht ganz aus.

Der gesamte, aus einer Vorlesungsreihe zum Lutherjahr 1996 entstandene Band bietet trotz seines knappen Umfanges ein weites Panorama von Person, Werk und Nachwirkung des Reformators. Durch den vielseitigen Zugang zum Thema „Luther“ ist er auch für eine breitere Leserschaft gut geeignet.

Wittenberg/München Andreas Gößner

Markschies, Christoph / Trowitzsch, Michael (Hrsg.): *Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*, Tübingen (Mohr Siebeck) 1999, IV, 239 S., kt., ISBN 3-16-147236-5.

Anlässlich des Luther-Gedenkjahres 1996 hielt die Jenaer Theologische Fakultät eine Ringvorlesung mit dem ebenso geprägten wie anspruchsvollen Titel: „Luther – zwischen den Zeiten“, die mit ihren zehn Beiträgen hiermit im Druck vorliegt und somit einem größeren Kreis zugänglich ist. Da nicht nur der Titel, sondern auch die inhaltlichen Akzentsetzungen in den einzelnen Beiträgen von einigem Anspruch sind und auch einige weniger bekannte bzw. neue Perspektiven eröffnen, ist diese Veröffentlichung durchaus zu begrüßen. Michael Trowitzsch, einer der Herausgeber, erinnert in seinem Vorwort an die doppelte Dimension der Formel Gogartens „zwischen den Zeiten“ aus dem Jahre 1920: an die vertikale wie horizontale Perspektive aller christlichen Theolo-

gie. Luthers „coram deo“ kommt besonders in den Beiträgen zum Ausdruck, die sich direkt mit seinem Glauben und Denken beschäftigen. Der Hauptteil der Vorträge, die nun als Aufsätze vorliegen, widmet sich jedoch den komplexen Fragen nach der Aufnahme der Theologie der Alten Kirche und des Mittelalters in der Theologie Luthers sowie ihrer Weiterwirkung in der Neuzeit bis zum 20. Jh.

Eine besonders eindrückliche Studie legt *Hans Martin Müller* in seinem Aufsatz: „Martin Luthers Kleiner Katechismus – sein Sitz im Leben“ vor. Es gelingt ihm, diesen „Sitz im Leben“ sowohl in Luthers Glaubenserfahrung und -erkenntnis wie auch in der heutigen Zeit deutlich zu machen, indem er den Kleinen Katechismus konsequent als „Trost- und Glaubensbuch“ interpretiert. In drei Fragerichtungen wird dies entfaltet: inwiefern Luthers Glaubenserfahrung im Kleinen Katechismus zum Ausdruck kommt, die christliche Lehre hier in besonderer Konzentration erscheint, und inwiefern die Katechismustradition vor Luther durch seinen Katechismus eine Vertiefung erfahren hat.

Ähnlich eindrucksvoll liest sich, wie *Christian Zippert* „Luthers Präsenz in seinen Liedern“ schildert. An ausgewählten Beispielen geht er der Entstehungsgeschichte von Luthers Liedern in seinem Leben nach und erschließt sie sodann in ihrer aus dem Evangelium erwachsenen Lebenskraft. Er verschweigt freilich auch nicht den Abstand von uns Heutigen zu manchen Liedern Luthers und fragt nach den Möglichkeiten in unserer Zeit, sich den Schatz in Luthers Liedern sinnvoll anzueignen.

Zwei Beiträge sind den Beziehungen zwischen der altkirchlichen Trinitätstheologie bzw. den altkirchlichen Dogmen und Luther gewidmet, einer in der Forschung der letzten Zeit wieder verstärkt aufgegriffenen Thematik. *Christoph Marksches* geht in seinem umfangreichen Beitrag, dem längsten in diesem Bande, dem Thema „Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie“ in wahrhaft gründlich-gelehrter Weise nach, wobei allerdings auch immer wieder Hinweise nötig erscheinen, die eine oder andere Frage hier nicht weiter erörtern zu können. Ausgehend von der Forschungssituation des späten 19. und der ersten Hälfte des 20. Jh.s fragt Marksches zunächst danach, ob „eine materiale Umbildung der konziliar normierten altkirchlichen Trinitätstheologie bei Luther stattgefunden hat ... oder ob die Vorstellung einer in der Sache (d. i.

materialiter) mehr oder weniger unveränderten Rezeption dieses Lehrgebäudes zutreffend ist ...“. Sodann geht er der Frage nach, „welches Gewicht innerhalb des Gesamtkonzepts der Theologie Luthers der locus de trinitate einnimmt“ (42). Nach der Klärung von Luthers Lektürevoraussetzungen für das Verständnis der altkirchlichen Trinitätstheologie und seinem Bild vom trinitätstheologischen Streit der Antike wird die Rezeption der altkirchlichen Trinitätstheologie bei Luther in der Schrift gegen Latomus (1521) über die Kirchenpostille (1522), die Abendmahlsschrift (1528) und „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539) bis zu den späten Disputationen (1539–1545) sowie Luthers Predigten eingehend, zuweilen aber auch etwas umständlich dargelegt. Die von Marksches entschieden abgelehnte These von der angeblich sachlichen Umbildung der altkirchlichen Trinitätstheologie im Aneignungsprozess bei Luther hätte gewiss auch komprimierter dargestellt werden können; dennoch ist sein 50 Seiten langer Aufsatz durchaus lehrreich. – Auch *Martin Ohst* geht dem Thema „Luther und die altkirchlichen Dogmen“ nach, indem er besonders die konstitutive Bindung der Trinitätslehre an die Schrift im Verständnis Luthers herausstellt. Das trinitarische und christologische Dogma sah Luther als die schriftgemäße Summe von Gottes Heilshandeln an, das er ganz selbstverständlich rezipierte. In seinem Aneignungsprozess aber veränderten sich die Rezeptionsbedingungen der altkirchlichen Dogmen sowohl gegenüber der Luther vorausgehenden Tradition wie auch der ihr folgenden durch die schöpferische Aufnahme dieser Dogmen in Luthers Theologie.

Die in der Lutherforschung durchaus nicht einheitlich beantwortete Frage, was Luther seinem Herkommen aus der monastischen Tradition verdankt, beantwortet *Ulrich Köpf* in seinem anregenden Aufsatz: „Monastische Traditionen bei Martin Luther“. Er vertritt die These, dass Luther seinem zwanzigjährigen Leben als Mönch, währenddessen alle wesentlichen reformatorischen Grundlagen gelegt wurden, nicht nur die radikale Frage nach dem Christ-Sein verdankt (wie Bernhard Lohse annimmt), sondern auch entscheidende Fundamente und Hauptausgaben seiner Theologie. Das macht Köpf vor allem an dem Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Luther deutlich, einer Fragestellung, die in der Forschung der letzten Zeit intensiv bedacht wurde, an der Ulrich Köpf entscheidenden Anteil hat.

Unter dem Titel „Jenaer Beiträge zum Lutherverständnis“ geht *Ernst Koch* instruktiv der Geschichte der Bemühung um Luther in Jena nach, von der Jenaer Lutherausgabe über diejenige von Johann Georg Walch bis zu so unterschiedlichen Gestalten wie Paul Drews, Rudolf Eucken und Hans Lietzmann, der zur Reformationsfeier der Universität Jena am 31. Oktober 1917 die Festrede hielt. Interessant sind die Hinweise Kochs auf die Tradition der Warnung vor einer übersteigerten Lutherverehrung in der Jenaer Orthodoxie, die bereits bei Johann Gerhard beginnt und zu Johann Franz Buddeus und Johann Georg Walch führt.

Für die ökumenische Diskussion der Gegenwart aufschlussreich ist der Beitrag von *Gerhard Müller*: „Luthers Lehre im Urteil der römisch-katholischen Kirche“. Im Rahmen einer plastischen Darstellung des historischen Umfeldes werden die Positionen des Silvester Prierias, der Bannandrohungsbulle, Kardinal Cajetans und Johann Ecks sowie des Johannes Cochläus bis zu den Beschlüssen des Tridentinums dargestellt. Deutlich zeigt Müller, wie trotz aller Verurteilungen reformatorischer Positionen die römisch-katholische Lehre von der reformatorischen Kritik beeinflusst worden ist. Gegenüber dem Spätmittelalter „entstand zwar mehr Klarheit, aber zugleich auch weniger Vielfalt. Deswegen wurde die römisch-katholische Kirche durch die Entscheidungen des 16. Jh.s neben den reformatorischen Konfessionskirchen selbst zu einer Konfession ...“ (103). Mit einer Warnung, nicht in den Fronten des 16. Jh.s zu beharren und das differenzierte Urteil über Luther in beiden Konfessionen ernst zu nehmen, wird der Beitrag Müllers abgeschlossen.

Mit den Wirkungen Luthers in der neuzeitlichen deutschen Geistes-, Literatur- und Theologiegeschichte beschäftigen sich die Aufsätze von *Martin Seils*: „Hamann und Luther“, *Martin Ohst*: „Herder und Luther“ und *Michael Trowitzsch*: „Luther und Bonhoeffer. Zugleich: eine Meditation über das Mittleramt Jesu Christi.“ Martin Seils, neben Oswald Bayer wohl der beste Hamann-Kenner in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie, schreitet zunächst sehr gründlich den Umfang der Lutherberührung und Lutherkenntnis Hamanns ab, um sodann den Einfluss Luthers auf Grundgedanken Hamanns und die lutherische Prägung seiner Gedankenwelt tief-schürfend herauszustellen. Gerade dieser Aufsatz wird die zukünftige Hamann-For-

schung gewiss weiter befruchten. Eine glückliche Fügung ist es, dass der Hamann so viel verdankende und ihm freundschaftlich verbundene Johann Gottfried Herder ebenfalls in seiner Beziehung zu Luther und der Reformation dargestellt wird. Martin Ohst untersucht zunächst das Gewicht der Reformationsthematik in der Geschichtsphilosophie und -theologie Herders und zeigt sodann sein Verständnis von Luther und der Reformation als ein die ganze weitere Geschichte wesentlich bestimmendes sprach- und kulturgeschichtliches Epochenereignis auf, das Herder aber auch in seiner Bedeutung für die Geschichte des Christentums und der Kirche aufschlussreich und bis heute anregend zu interpretieren vermag.

Michael Trowitzsch gibt seiner Studie „Luther und Bonhoeffer“ zurecht den Zusatz „eine Meditation über das Mittleramt Jesu Christi“. In sehr dichter Sprache werden Luther und Bonhoeffer über den Zeitenabstand hinweg in ihrer „Theologie aus der Anwesenheit Jesu Christi“ miteinander ins Gespräch gebracht. Die Konvergenzen zwischen Luther und Bonhoeffer in dogmatisch-theologischer Orientierung arbeitet Trowitzsch auf der Grundlage des häufigen Rückbezuges Bonhoeffers besonders auf den Abendmahlssermon Luthers von 1519 heraus. In diesem Aufsatz bekommt dann auch noch einmal der Ausdruck: „Zwischen den Zeiten“ einen alle zeitlichen Kontinuitäten und vor allem Umbrüche transzendierenden Aspekt: „Jesus Christus steht zwischen den Zeiten: alt und neu für immer scheidend. Das herbeigekommene Reich Gottes in der Erscheinung Christi und seine Schöpfungsmittlerschaft fallen geradezu zusammen ... Er, der Auferstandene, die neue Schöpfung, ist darum im fortgehenden alten Aeon, in der Christentums-, Kirchen- und Weltgeschichte, die beständige Neuheit, ständig unverhofft und überraschend, beständig an der Zeit“ (198).

Der hoffentlich nicht nur die Forschung interessierende, sondern auch einen weiteren Leserkreis inspirierende Band wird mit einem Namen- und Lutherregister abgeschlossen.

Neuendittelsau

Wolfgang Sommer

Stolt, Birgit (Hrg.): *Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien* (= Konferenser 43, KVHAA), Stockholm (Almqvist & Wiksell International) 1998, 162 S., kt., ISBN 91-7402-286-5; ISSN 0348-1433.

Es ist das „und“ des Titels, das dieses Buch unter all den Publikationen, die aus dem Melanchthonjahr 1997 hervorgegangen sind, bemerkenswert macht. Genaue gesagt: Das Besondere an diesem auf eine international besetzte Stockholmer Tagung zurückgehende Buch ist der zweite Teil, in dem die Rezeption Melanchthons in Skandinavien untersucht und dargestellt wird.

Der erste Teil sammelt unter der Behelfsüberschrift „Der vielseitige Humanist“ vier Studien, die vor allem dazu dienen, Melanchthon im schwedischen Kontext überhaupt bekannt zu machen. *Bo Andersson* nimmt eine an den Lutherstudien von Birgit Stolt geschulte rhetorische Analyse von Melanchthons „Histori Thome Muntzers“ vor. Auf diese Weise wird ein wenig bekannter Text inhaltlich und in seiner sprachlichen Gestalt vorgestellt; Die Einordnung in den historischen Kontext tritt dabei jedoch aus Zeit- bzw. Raumangel zurück. Der Beitrag von *René Kieffer* bietet eine für die Kenntnis des 16. Jh.s wenig erhellende Konfrontation von Melanchthons Gebrauch des Römerbriefes in der ersten Auflage der *Loci communes* mit heutigen exegetischen Einsichten. Neben diesen beiden Fallstudien stehen zwei grundsätzlichere Beiträge von *Günther Wartenberg* und dem Nestor der Melanchthonforschung *Heinz Scheible*. Der erste widmet sich in einem raschen Durchlauf durch Melanchthons Biographie dessen Stellung zur kurfürstlich-sächsischen Politik, der zweite seinem Verhältnis zu Luther. Dass beide Melanchthon gegenüber Vorwürfen – etwa des Versagens während der Wittenberger Unruhen oder des permanenten Abweichens von Luther – in Schutz nehmen, ist nachzuvollziehen, freilich angesichts ihres sonstigen Oeuvres auch nicht eben überraschend. Indem beide vorsichtige Einschränkungen vornehmen – das Verhalten während des Interims trug „dem Einfluß der kurfürstlichen Räte vielleicht zu sehr Rechnung“ (21), und beim Abendmahl endet der sonst von Scheible festgestellte „magnus consensus“ (83) –, deuten sie an, daß auch kritischere Deutungen Melanchthons Anhaltspunkte in der Realität finden können. Gerade wer ihre Sympathien für Melanchthon teilt, muss be-

dauern, dass die Herausgeberin durch Verzicht auf Hinzufügung wenigstens einer etwas skeptischeren Stimme zu Melanchthon die Möglichkeit, dessen Bild farbiger und komplexer zu gestalten, vergeben hat.

Der zweite Teil des Bändchens wird durch eine knappe, aber instruktive Studie von *Carl Axel Aurelius* zum Melanchthonbild in der schwedischen Lutherrenaissance ab dem frühen 20. Jh. eingeleitet. Hauptergebnis ist, dass ein solches Bild allenfalls *ex negativo* zu erschließen ist: Die schwedische Luther-Renaissance funktionalisierte aus nicht historischen, sondern aktuellen Interessen Luther, um ein theologisches Gegenbild zum Liberalismus und der in Schweden nachhaltiger als in Deutschland präsenten Orthodoxie parat zu haben. Gegenüber dem im Evangelium der Sündenvergebung zentrierten Theologieansatz Luthers ordnete man Melanchthons stärker additive *loci*-Methode der orthodoxen Lehrweise zu – und verlor damit das Interesse an ihm, wie Aurelius bis in die Statistiken von Dissertationen hinein nachweisen kann. Drei weitere Studien widmen sich den Einflüssen Melanchthons auf die skandinavische Kirche und Kultur im Reformationsjahrhundert. Während *Ingun Montgomerys* Überblick über die schwedische Reformation mangels klarer Abgrenzungen melanchthonischer Wirkungen von originärem Luther-Einfluss und allgemeinen humanistischen Wirkungen (111) zum Titelthema ihres Beitrages – der „Bedeutung Melanchthons für die schwedische Ausformung der Reformation“ – nicht viel Spezifisches sagen kann, bietet *Karen Skovgaard-Petersen* klare Hinweise auf Wirkungen Melanchthons im poetisch-historischen Diskurs Dänemarks im 16. Jh. Diese finden sich zum einen in veritabler Melanchthon-Panegyrik, etwa bei dem Kopenhagener Theologieprofessor und ehemaligen Wittenberger Studenten Erasmus Laetus (1526–1582), zum anderen in der starken Wirkung seiner Lehre von der *custodia utriusque tabulae* im Herrscherlob der Zeit. Die Bedeutung dieser Lehre lässt sich nach dem Beitrag von *Sven-Erik Brodd* auch im schwedischen Kirchenrecht nachweisen; allerdings ist an seine Ausführungen die Frage zu richten, ob er wirklich nachgewiesen hat, dass „die ekklesiologischen Besonderheiten der schwedischen Reformationskirche zum Teil von der Theologie Philipp Melanchthons abhängig sind“ (145); war nicht vielleicht umgekehrt Melanchthons Theologie schlicht für den anderweitig be-

gründeten schwedischen Weg leicht zu adaptieren? Bedeutsam scheint allerdings im Blick auf die neuerdings wieder gern diskutierte Frage nach dem Verhältnis der Reformation zum Mittelalter Brodts lapidarer Hinweis auf die Verbindung zwischen Melanchthons Einstellung zur Tradition, dem „prinzipiell begründete[n] Traditionsverständnis der schwedischen Reformatoren“ und der in Schweden vollzogenen Anknüpfung „an die mittelalterlichen schwedischen Traditionen“ (142).

Der Band, der in einen auch katholische Positionen berücksichtigenden Überblick *Christof Gestricks* über Melanchthon im jüngeren systematisch-theologischen Gespräch mündet, lädt zum Weiterdenken und -arbeiten ein. Ein genauerer Blick auf die skandinavische Reformationsgeschichte und die Wirkungen Melanchthons in ihr dürfte das Bild des Reformationsjahrhunderts und des Protestantismus insgesamt facettenreicher gestalten, als es ein allein auf Deutschland gerichteter Blick zulässt. Eine Engführung von Melanchthons theologischen Wirkungen in der Konfessionalisierungszeit auf einen nach gnesiolutherischen Kategorien rekonstruierten Philippismus müsste sich hiervon jedenfalls ebenso hinterfragen lassen wie das beliebte Bekenntnis zum Durchbruchcharakter der Reformation.

Jena

Volker Leppin

Jung, Martin H.: *Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon*. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators (= BHTh 102), Tübingen (Mohr Siebeck) 1998, XVI, 399 S., Ln. geb., ISBN 3-16-146807-4.

Bei dem Namen Philipp Melanchthon denkt man in erster Linie an den nüchternen „Praeceptor Germaniae“ oder an den um Ausgleich bemühten „Bekenntnis-theologen“. Dass jener Reformator auch einen Beitrag zur evangelischen Frömmigkeit geleistet hat, zählt hingegen zu den Aspekten seines Schaffens, denen man bislang weniger Beachtung geschenkt hat. Dieses Defizit nahm Martin H. Jung (= J.) mit seiner Habilitationsschrift (Tübingen 1995/96) auf. Er untersuchte Melanchthons Frömmigkeit an einem sowohl zentralen als auch alltäglichen Element: dem Gebet. Wie J. mit dem Titel seines Buches deutlich macht, ging es ihm dabei freilich nicht nur um Melanchthons „praxis pietatis“. Ebenso wichtig

war es ihm, deren Wechselwirkung zu dessen Theologie mitzubetrachten.

In einem Einleitungsteil (1–42) führt J. anhand von Begriffsklärungen in die Thematik ein. Bereits bei den methodischen Vorüberlegungen und den Ausführungen zur bisherigen Erforschung der Frömmigkeitsgeschichte in der Reformationszeit zeigt sich die außerordentlich präzise und stets reflektierte Arbeitsweise J.s, die seine gesamte Untersuchung prägt.

Der erste große Hauptteil (43–216) stellt „Melanchthon als Beter“ dar und bietet somit einen biographischen Zugang zum Thema. In den ersten drei, knapp gehaltenen Kapiteln zur Gebetserziehung und Gebetserfahrung in Melanchthons Kindheit und Jugend, zu seinen Auseinandersetzungen mit den altgläubigen Gebetsgewohnheiten sowie zu Melanchthons eigener Gebetspraxis im Alltag gelingt es J., – trotz einer teilweise äußerst dürftigen Quellenlage – jeweils ein beachtlich differenziertes Bild zu zeichnen. Den Mittelpunkt des 1. Hauptteiles bildet das 4. Kapitel (91–161), in dem sich J. den von Melanchthon überlieferten Gebeten zuwendet. Erstaunlich ist die einleitend gemachte Bemerkung, dass sich in dem bisher edierten Werk des Reformators „etwa 6500 Gebetsworte“ zählen lassen. Damit würde Melanchthon aus dem Kreis der Reformatoren derjenige sein, von dem mit deutlichem Abstand die meisten „Gebete“ erhalten wären. Freilich fasst J. bei dieser Zählung den Begriff „Gebet“ sehr weit. In seine Betrachtung bezieht er auch „gebetshafte Wendungen“, „Worte mit Gebetscharakter“ oder auch nur „Segenswünsche“ mit ein. Als Hauptquelle dient ihm die äußerst umfangreiche Briefsammlung Melanchthons. Hier allein sind nach J. etwa 5500 „Gebete“ überliefert. Bei der sorgfältigen Analyse ausgewählter Texte wird deutlich sichtbar, wie für Melanchthon mit zunehmenden Alter das Gebet immer mehr an Bedeutung gewann. Einen ganz anderen Zugang zu Melanchthons Gebetspraxis bietet das 5. Kapitel zu „Gebetserfahrungen in Lebenssituationen“. Darin stellt J. den Reformator als Beter in sechs ausgewählten Stationen seiner Biographie (z.B. zur Zeit des Augsburger Reichstages von 1530 oder des Schmalkaldischen Krieges 1546/47) vor. Abgerundet wird dieser 1. Hauptteil mit zwei kürzeren Kapiteln, in denen J. auf die für Melanchthon wichtige Problematik der Gebetserhörung und auf die Gebete aus dessen letzten Lebenstagen eingeht.

In einem 2. Hauptteil (217–307) wendet J. sich dann Melanchthons „Gebets-

theologie“ zu. Mit einem einleitenden Kapitel gibt er einen Überblick über die Behandlung des Gebets in dem theologischen Gesamtwerk des Reformators. Dabei wird eindrücklich aufgezeigt, dass Melanchthon sich stets mit der Gebetsthematik auseinandergesetzt hat. Die eigentliche Darstellung der „Lehre vom Gebet“ gibt J. in einem größeren 2. Kapitel (227–288) anhand des Locus „De invocatione Dei seu de precatone“ aus der 3. „Loci“-Ausgabe von 1543/44–1559. Dass J. diesen Text in das Zentrum seiner Betrachtung setzt, ist gut begründet, weil Melanchthon sich hier nicht nur am ausführlichsten, sondern zugleich auch am ausgefeiltesten zum Gebet geäußert hat. Die Darstellung J.s, in der er auch einige Rückgriffe auf frühere Äußerungen des Reformators gibt, liest sich gleichsam wie ein detaillierter „Loci“-Kommentar. Bedauerlich ist demgegenüber, dass das nachfolgende Kapitel zu „Kontinuität und Veränderungen in Melanchthons Lehre vom Gebet“ lediglich in einem zusammenfassenden Stil verfaßt wurde. Gerade angesichts des eingangs dieses Hauptteiles gegebenen imposanten Überblicks wären an dieser Stelle etwas breitere Ausführungen einiger Aspekte von Melanchthons Gebetstheologie, die nicht in den „Loci“ erwähnt sind, sicher lohnenswert gewesen.

Ganz im Sinne des Grundanliegen seiner Untersuchung stellt J. in einem Schlußteil (308–327) anregende Betrachtungen zum Zusammengehen und zum gegenseitigen Einfluß von Frömmigkeit und Theologie bei Melanchthon an.

Mit seiner Habilitationsschrift gelang es J. zweifellos, einen bisher völlig zu Unrecht vernachlässigten Aspekt der Person und des Theologen Melanchthons grundlegend aufzuarbeiten. Damit hat er ein beachtliches Stück Frömmigkeitsgeschichte der Reformationszeit geschrieben.

Greifswald

Volker Gummelt

Dreccoll, Volker Henning: Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 79), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 2000, XII, 382 S., geb., ISBN 3-11-016697-6.

Die kirchengeschichtliche Forschung zur frühen Neuzeit hat sich in den vergangenen Jahren im Zusammenhang der Konfessionalisierungsthese erfreulicherweise verstärkt der zweiten Hälfte des

16. Jhs. zugewendet. Leider gilt das für Editionen nicht in gleicher Weise. Zwar sind im Zuge der Editionen der Werke bestimmter Autoren (Johannes Brenz, Andreas Osiander) auch Werke aus der zweiten Hälfte ediert worden, doch sind das nach wie vor Ausnahmen.

Unter diesen Umständen ist es sehr zu begrüßen, daß Dreccoll sich mit dem Passauer Vertrag, der den Fürstenaufstand von 1552 beendete, nicht nur eines lange vernachlässigten Themas, sondern auch der Vorgeschichte des Augsburger Religionsfriedens angenommen hat. Denn völlig zu Recht stellt er in seiner Einleitung in fünf Punkten die Bedeutung des Passauer Vertrages (= Edition I) für den späteren Augsburger Religionsfrieden heraus (93f.). Die Vorgeschichte des Passauer Vertrages und auch die ihm vorausgehenden Linzer Verhandlungen scheint mit der Verfasser etwas zu einseitig aus der Sicht und den Absichten Kursachsens zu sehen und zu erläutern. Darüber treten die Absichten und Überlegungen auf Seiten König Ferdinands und Kaiser Karls zu sehr in den Hintergrund. Doch hebt er richtig hervor, daß Herzog Moritz bereits mit seinen Überlegungen für die Linzer Verhandlungen (= Edition II) bereits die Themen für die Passauer Beratungen festlegte und über den notwendigen Friedensschluß hinaus in entscheidenden Punkten eine reichsrechtliche Neuordnung erstrebte, selbst wenn man im Linzer Abschied (= Edition III) zunächst nur die nächsten Verhandlungen in Passau beschließen konnte. Der in den Verhandlungen von Passau ursprünglich zwischen 6. und 14. Juni 1552 vereinbarte Religionsartikel, die „Passauer Abrede“ (= Edition IV) traf freilich ebenso wie der Gramina-Artikel auf den Widerspruch des Kaisers in den Villacher Gesprächen und mußte verändert werden (= Synopse zwischen der Abrede und dem Artikel des endgültigen Vertrages mit Vergleich zum Augsburger Religionsfrieden, 149–156). Tatsächlich waren die Passauer Verhandlungen und der Vertrag dann doch von erheblicher Bedeutung für den späteren Religionsfrieden, weil ja nicht nur die Kurfürsten, sondern auch eine große Zahl der bedeutenderen Fürsten selbst oder durch Gesandte daran teilnahmen. Interessant ist auch, daß die Koalition der Kriegsfürsten mit Frankreich den Abschluß des Vertrages in keiner Phase der Verhandlungen ernsthaft belastete oder behinderte. Von besonderem Interesse ist freilich, daß der Verfasser nach einer übersichtlichen Zusammenstellung zur gesamten Überliefe-

zung des Passauer Vertrages nicht nur die Bedeutung der im hessischen Staatsarchiv Marburg liegenden Entwurfsfassung D einleuchtend herausstellen kann, sondern daraus auch zu der durchaus überzeugenden These kommt, daß die drei Originale des Vertrages nicht wie bisher angenommen in Passau, sondern mit höchster Wahrscheinlichkeit im Feldlager Hessens und Sachsens vor Frankfurt angefertigt wurden, weil nämlich erst dort der Termin der Haftentlassung Philipps von Hessen und die Entlassung des hessischen und sächsischen Kriegsvolks endgültig terminlich festgelegt wurde. Der Vertrag wurde vom Kaiser mit eigener Urkunde am 15. August ratifiziert (= Edition V). Für die Protestanten bedeutete der Vertrag zunächst die faktische Beendigung der kaiserlichen Interimspolitik und die Konsolidierung der kirchlichen Verhältnisse; für die habsburgischen Brüder sollte er die Unterstützung im Krieg Ferdinands gegen die Türken und Karls gegen Frankreich bringen. Langfristig wurde er vor allem durch den Religionsartikel von Bedeutung.

Zum Editionsteil sind nun aber – abgesehen von der erfreulichen Tatsache, daß man damit endlich die wichtigsten Quellen greifbar hat – eine ganze Reihe kritischer Anmerkungen zu machen:

Im Blick auf die Auswahl der Quellen ist bedauerlich, daß der Verfasser bei Edition VI zwar die von Druffel früher nicht publizierten Protokolle zu den Passauer Verhandlungen in einem den Vergleich erleichternden Druck ediert hat, nicht aber die beiden, früher von Druffel bereits edierten Protokolle noch einmal abgedruckt hat, so daß man alle Protokolle beisammen gehabt hätte. – Die Anordnung der Aktenstücke im Band ist unklar. Daß der Passauer Vertrag voransteht, ist einleuchtend, da er das Zentrum darstellt. Bei den weiteren Stücken freilich ist weder eine chronologische noch eine sachliche Anordnung erkennbar, obwohl die chronologische die naheliegendste gewesen wäre. – Im übrigen ist es durchaus vertretbar, wenn – aufgrund erheblicher Unterschiede in den Vorlagen – im gleichen Band unterschiedliche Editionsrichtlinien verwendet werden. Daß solche Gründe in diesem Fall vorhanden waren, ist nicht einsichtig. Insofern bedeutet es für den Benutzer eine Belastung, daß er im Editionsteil für alle sechs Dokumente mit anderen Editionsrichtlinien arbeiten muß. – Daß sich der Editor entschlossen hat, in der Normalisierung vorsichtiger als früher üblich zu verfahren, ist sicher zu begrü-

ßen. Bei Edition II, V und VI gewinnt man den Eindruck, daß auch hier entgegen den einleitenden Bemerkungen die Groß- und Kleinschreibung der Vorlage entspricht. Für Edition IV gelten offenbar ebenso wie für Edition III die Richtlinien von Edition I, ohne daß das erwähnt wird. – Daß der Editor die Seiten- (Blatt-)zählung der Vorlage angibt (nicht beibehält), ist eigentlich selbstverständlich. Doch hätte es durchaus genügt, sie in den fortlaufenden Text in eckigen Klammern einzufügen, wie das bei VI geschehen ist, ohne die eher störende Einfügung größerer Absätze wie bei I. – Unerfindlich ist mir, warum bei I, II, III und V der Zeilenumbruch durch Beginn einer neuen Zeile kenntlich gemacht wurde. Denn dadurch wird die fortlaufende und vor allem die sinnersprechende Lektüre bei den edierten Texten unnötig erschwert. Bestenfalls hätte man die Zeilen ebenfalls in eckigen Klammern und mit eventuell anderem Font setzen können als die Seitenzählung. – Mit Recht wurde bei I, II (ohne Erwähnung), III, IV (ohne Erwähnung) und VI die moderne Zeichensetzung zur Erleichterung der Lesbarkeit verwendet. Warum dies nicht bei der nicht eben leicht zu lesenden Ratifikationsurkunde Karls V. unterblieb (V), ist mir eigentlich unverständlich. Daß sich in der Zeichensetzung hier und da Fehler eingeschlichen haben, ist verständlich.

Ganz unterschiedlich wurde auch die Kommentierung vorgenommen. Beim Passauer Vertrag findet sich – satztechnisch durchaus entgegen dem sonst üblichen – zunächst der kursiv gesetzte erläuternde Apparat und sodann der recte gesetzte textkritische Apparat. Bei Edition II, IV, V und VI fehlt jeder erläuternde Apparat, wobei das für VI mit dem einzusparenden Raum begründet wird. Bei Edition III findet sich zwar wieder ein erläuternder Kommentar, allerdings ohne jede sprachliche Erläuterung, und auch bei Edition I hören die sprachlichen Erläuterungen etwa nach der Hälfte des Textes fast ganz auf. Gerade diese Erläuterungen sind aber in einer Zeit, in der das Frühneuhochdeutsche allmählich wie eine Fremdsprache gelernt werden muß, durchaus notwendig. Auch hier haben sich Fehler eingeschlichen. Im Passauer Vertrag heißt „meniglich“ selbstverständlich nicht „gewißlich“, sondern eben „jedermann“, und „äfern“ sollte man wohl nicht „eifernd verfolgen“, sondern besser mit „erneut vorbringen“ erläutern.

Die Bemerkungen und Wünsche zur Edition lassen aber nicht in den Hinter-

grund treten, daß der Verfasser der Forschung mit seinem Band einen dankenswerten Dienst erwiesen hat.

Heidelberg

Gottfried Seebaß

Steinmetz, David C.: *Die Patristik in der Bibellexegese des 16. Jh.s* (= Wolfenbütteler Forschungen 85), Wiesbaden (Harrassowitz) 1999, 267 S., geb., ISBN 3-447-04160-9.

Der vorliegende Band zur Rolle der Patristik in der Exegese der Reformationszeit ist eine Zusammenstellung der Vorträge eines internationalen Kolloquiums zum Thema, das im März 1994 in Wolfenbüttel abgehalten worden ist und sich als Fortsetzung der drei vorhergehenden Kolloquien in Genf (1976 und 1988) und in Durham NC (1982) versteht. Die elf Beiträge nehmen dabei ein Thema auf, das z.Zt. sowohl in der patristischen als auch in der reformationsgeschichtlichen Forschung ein vogue ist. Nachdem – leider – mindestens in der deutschsprachigen Forschung nur ein eher unbedeutender Seitenblick auf die Bedeutung der Rhetorik für die Bibelauslegung in Humanismus und Reformation geworfen worden ist, konzentriert sich die Fragestellung nun darauf, ob über die Verwendung bestimmter Kirchenväter in jeweils spezifischer Weise etwas über die theologischen Inhalte, Differenzen und Gemeinsamkeiten der Rezipienten ausgesagt werden kann. Dabei gehen die Untersuchungen vom Erstellen diffiziler Stemmata bis hin zu eher vermuteten inhaltlichen Abhängigkeiten. Für dieses Interesse an den Kirchenvätern ist die Beobachtung maßgebend, die David Steinmetz, der Herausgeber der vorliegenden Aufsatzsammlung, so wiedergibt: „Two things, however, are clear. First of all, whatever the slogan, *sola scriptura*, may have meant to later generations of Protestants, it did not accurately describe the situation in the early Reformation. Early Protestants did not intend to read and interpret Scripture without reference to the Fathers. [...]. A second point (...) Debate over meaning of the Fathers was not a detached scholarly discussion in which nothing more serious was at stake than academic tenure or scholarly reputation. It was a fierce struggle over the authority of the church and the nature of human salvation“ (10f.).

Der Sammelband beginnt mit einem Beitrag von *Karlfried Froehlich* über die

Glossa Ordinaria, in dem dieser nachweist, daß die Behauptung des TRE-Artikels zu den Glossa, diese seien von den Protestanten zurückgewiesen worden, nicht ganz stimmig ist: „There was no official declaration of rejection“ (43). Dagegen hält er fest: „On the Catholic side, where the new critical Vulgate was to appear within two years, the fate of the Glossa ordinaria ended in an apparent new lease on life, fanned by the confessional polemics of the late sixteenth century. [...]. On the Protestant side, while a new commentary tradition was growing which could include an interest in the exegetical tradition, the fate of the ‚old‘ Glossa ordinaria was being neglect if not total oblivion, except in the circles of antiquarians and history buffs“ (47).

Henning Graf Reventlow widmet sich in seinem Aufsatz dem schon so oft traktierten Streit zwischen Erasmus und Luther, bringt jedoch mit der Betrachtung der Rolle der Kirchenväter einen bisher zu wenig beachteten Aspekt ein. So gehe Erasmus von einem bestimmten Vorverständnis aus, das er bei den Vätern findet, während für Luther „die Klarheit der Schrift als solche selbstverständlich ist“ (58) und er nicht der Folie „Kirchenväter“ bedarf, um die Aussagen der Schrift zu verstehen. So gerate auch dessen frühere, in Abgrenzung zu den Scholastikern formulierte Hochschätzung der Väter später in den Hintergrund.

Gerade nach diesen Untersuchungsergebnissen ist interessant, was *Herbert Smolinsky* zu der Rolle der Kirchenväter in der Exegese der frühen römischen Kontroverstheologie feststellt. Er untersucht die Auseinandersetzungen zwischen Luther und Hieronymus Emser 1521 bzw. (und hier ausführlicher) Johannes Fabri 1522. Für Emser stellt Smolinsky fest: „Es waren im wesentlichen bibelhermeneutische Fragen, in deren Kontext Hieronymus Emser 1521 die Kirchenväter für sich reklamierte.“ Fabri dagegen habe später die Kirchenväter sparsamer eingesetzt, allerdings vor allem aus kirchenpolitischen Erwägungen heraus, um den protestantischen Gegnern nicht ins offene Messer zu laufen.

Wie I Kor 7, 14 von diversen Kirchenvätern und Reformatoren exegesierte wurde, untersucht *David F. Wright*, während *Timothy J. Wengert* speziell nach der Väterinterpretation Melanchthons fragt und konstatiert: „From the outside Melanchthon’s approach to the Fathers will always seem opportunistic or eclectic. Placed within his understanding of church history and the

struggle between God's promise and the devil's lies, both his use and censure of the patristic exegesis take on new meaning" (133).

David Steinmetz betrachtet die in der Schrift „Calvinus Iudaizans“ geäußerte Kritik des Hunnius an der Johannesexegese Calvins. Dabei spielen auch die Vätertradition und die dort enthaltenen antianianischen Pointen eine nicht unbedeutende Rolle, die Calvin gegen zeitgenössische Häresien übernimmt. In ähnlicher Weise fragt Ernst Koch nach der „Bedeutung der Kirchenväter für Nikolaus Selneckers Exegese von Genesis 1“. Auch für diesen spielen die Kirchenväter dort eine Rolle, wo es um den Konsens zu diffizilen Themenbereichen geht wie Trinitätslehre, Christologie und Pneumatologie, „der in der zeitgenössischen Theologie strittig zu werden droht“ (152) und wo eine Übereinstimmung mit den Vätern gesucht werden mußte.

Der Bedeutung der Kirchenväter in der späten Reformationszeit nimmt sich Robert Kolb in seinem Beitrag an und markiert dafür mehrere Punkte, etwa die Empfehlung der Väterlektüre zur Meditation und für den Unterricht. Dieser Ansatz wird von Irene Dingel aufgenommen und dahingehend vertieft, daß sie bemerkt: „Daß aber diese Indienstnahme der theologischen Vorfahren das ganze 16. Jh. hindurch nicht abriß, sondern, im Gegenteil, noch stärkere Akzente gewann, hat seine eigentlichen Wurzeln in den aufbrechenden innerreformatorischen Spannungen“ (181). Hier sei es besonders die

Auseinandersetzung um das Abendmahl gewesen, die zu einer verstärkten Beschäftigung mit den Vätern provoziert habe. Auch der Beitrag von Paul Strawn befaßt sich mit der ausgehenden Reformationszeit bzw. mit der Frühorthodoxie und der Rezeption Cyrills von Alexandrien bei Martin Chemnitz, während der den Band abschließende Aufsatz von Irena Backus nach Basilius von Cäsarea im Werk des Abraham Scultetus und des Andre Rivet fragt.

Sämtliche Untersuchungen verdeutlichen, daß auch die Theologie der Reformatoren natürlich keine creatio ex nihilo ist, sondern auf Vorlagen zurückgreift. Insbesondere in der kontroverstheologischen sowie – dies gilt vor allem für das ausgehende 16. Jh. – in der innerprotestantischen Auseinandersetzung gewinnt die Vätertradition eine neue Bedeutung zur Sicherung und Stärkung der aus der Schrift erkannten Wahrheit. Dies kann jedoch erst geschehen, wenn der Stellenwert dieser Tradition ein für allemal klar geworden ist, d.h. wenn die Schrift als einziges hermeneutisches Prinzip nicht mehr hinterfragt wird und ein unverkrampfter und kritischer Umgang mit den Vätertexten ermöglicht ist. Mit diesem Ergebnis reiht sich der vorliegende Band nahtlos hinter die Sammelbände Auctoritas patrum von 1993 und 1998 und stellt ein wertvolles Dokument dar zu dieser kirchen- und theologiegeschichtlich hochinteressanten und bedeutungsvollen Fragestellung.

Bonn

Athina Lexutt

Neuzeit

Ingmar Brohed (Hrg.): *Kyrka och nationalism i Norden. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet* (= Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 39), Lund (Lund University Press) 1998, 464 S., kt., ISBN 91-7966-552-7.

Der vorliegende siebte Band der Schriftenreihe des dänischen Instituts für Kirchengeschichtliche Forschung (Institut for Kirkehistorisk Forskning) versammelt Beiträge mehrerer Konferenzen zum Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft in den nordischen Ländern im 19. Jh. Das gemeinsame Ziel der insgesamt 18 Autoren bestand darin, eines der zentralen Probleme der nordischen Na-

tionalstaaten zu klären, die Frage nämlich, inwiefern das nationale Bewußtsein des 19. Jh.s in den nordischen Ländern von den Kirchen und vom kirchlichen Bewußtsein beeinflusst wurde und auf welche Weise umgekehrt Kirche und religiöses Denken mit nationalistischen Denkmustern durchdrungen waren. Dabei luden die kulturellen und kirchenstrukturellen Ähnlichkeiten der nordischen Länder zu einem historischen Vergleich ein, der in vier übergreifenden Artikeln von Ingun Montgomery (Oslo), Jakob Balling (Aarhus), Dag Thorkildsen (Oslo) und Lars Österlin (Lund) einleitend thematisiert wird. Dieser Ansatz ist neu, denn er durchbricht das bisher nur unter nationalstaatlichen Perspektiven und Rah-

mensetzungen bestellte Untersuchungsfeld. Daß der Nationalismus im 19. Jh. einen deutlichen Aufschwung nahm, ist von der skandinavischen Forschung der letzten Jahrzehnte überzeugend herausgearbeitet worden. Daß er nun zum Gegenstand einer historisch-kritischen Betrachtung wird, deutet darauf hin, daß nationale Identitätsmuster auch innerhalb der Geschichtswissenschaft schwinden oder jedenfalls aus einiger Distanz betrachtet werden können. Das „Ende des ideologischen Zeitalters“ scheint somit auch in der Kirchengeschichtsschreibung der nordischen Länder eingeläutet zu sein. Sie vollzieht damit eine Entwicklung nach, die in den Gesellschaften des europäischen Nordens bereits seit längerem im Gange ist. Denn die säkularisierte Theologie von Volk und Nation besitzt tatsächlich eine nur noch sehr eingeschränkte Integrationskraft für die zeitgenössischen skandinavischen Gesellschaften. Darauf deutet ihre Öffnung zu internationalen Gemeinschaften (EU, NATO, UNO) ebenso hin wie die schwache Resonanz und hohe Resistenz gegenüber den neonationalistischen Bewegungen der 1990er Jahre.

Andere Beiträge beschäftigen sich mit den spezifischen Problemstellungen des Verhältnisses von Nationalismus und Religion in den einzelnen Ländern (Dänemark, Norwegen, Schweden, Finnland, Island). Dabei werden erneut gemeinsame Untersuchungsmuster erkennbar, die im folgenden kurz skizziert seien: Eines der klassischen Interaktionsfelder von Religion und Gesellschaft leitet sich aus der Tatsache her, daß erst die in der Volkssprache verbreitete kirchliche Lehre eine überregionale, d.h. über das eigene Dorf hinausgehende kirchliche Identität zu bilden imstande war. Daß dieser Prozeß in Gang gesetzt wurde, war nach Meinung des Osloer Historikers Berge Furre eine der zentralen Voraussetzungen für die Entstehung einer nationalen Identität, die ihrerseits Rückwirkungen auf die kirchliche Identität haben mußte. Die Verbreitung von religiöser Lehre und kirchlicher Ethik in der Volkssprache wiederum hatte volksemantzipatorische Wirkungen. Sie führte zu einem partiellen Verlust der obrigkeitlichen Autorität und des Staatskirchentums und fand nach Meinung von Anders Jarlert (Lund) und Alf Tergel (Uppsala) ihren Niederschlag in den skandinavischen Erweckungsbewegungen bzw. in der Volks- bzw. Freikirchlichkeit des 19. Jh.s.

Eher kompensatorische Strategien zeigten sich dagegen bei der Suche nach gemeinsamer Identität nach dem Zusammenbruch der schwedischen und dänischen Großreiche in der ersten Hälfte des 19. Jh.s. Der Skandinavismus, der sich in der kirchlich-religiösen Sphäre als Versuch einer übernationalen Kooperations- und Einigungsbewegung manifestierte (hierzu Beiträge von Ruth Franzén/Uppsala, Aila Lauha/Helsinki und Pétur Pétursson/Reykjavík), thematisierte nationale ebenso wie transnationale Ideen von Gesamtidentitäten (Dag Thorkildsen/Oslo, Lars Österlin/Lund) und erwies sich auf diese Weise als protonationale Bewegung. Nach seinem Scheitern können der Nationalstaatsgedanke und der Nationalismus nun ihrerseits als Kompensationsversuch für das Scheitern des Skandinavismus gedeutet werden.

Die Bedeutung der Volksbildung für die Entstehung des Nationalismus ist spätestens seit Max Weber unumstritten. Der Einbau nationaler Identitätsmuster in die Lehrpläne der Volksschulen hat hier ebenso Wirkungen hinterlassen wie die Ideologie der „Volkskirche“ (norw. folkekirke/folkekyrkja, schwed. folkkyrka) als Volksaufklärungsinstitution. Die Zugänglichkeit der Schriftsprache für alle Bevölkerungsschichten ermöglichte einen nationalen Kommunikationszusammenhang, der seinerseits die Bildung einer nationalen Kultur ermöglichte (Dag Thorkildsen/Oslo, Gustav Björkstrand/Turku). Diese fand ihren Ausdruck unter anderem in der Erfindung der Geschichte als Geschichte der nationalen Volkskultur (Jørgen I. Jensen). Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich der Nationalismus in den skandinavischen Ländern vor allem über ein historistisches Konstrukt zu legitimieren suchte, in dessen Mittelpunkt der alt-nordistische Ursprungsmythos (Dag Thorkildsen/Oslo) stand. Eine Art Neuheidentum, das mit der christlichen Ethik eine synkretistische Ehe einging, galt als die dem Nationalismus adäquate religiöse Lehre. Das traditionelle Christentum mit seinem nationsübergreifenden Anspruch sank in seiner Bedeutung als gemeinschaftstiftende Kraft herab.

Gleichzeitig fand eine wechselseitige Durchdringung von Christentum und Nationalismus statt (Jakob Balling/Aarhus), die sich u.a. in der bereits erwähnten Idee der Volkskirche (Hans Raun Iversen/Kopenhagen, Dag Thorkildsen/Oslo, Bengt Klemens/Helsinki) ausdrückte. Die Aufladung der kirchlichen Lehre durch nationale Ideen und des Nationalismus

durch kirchlich-religiöse Strukturen konnte so weit gehen, daß beide Kräfte ineinander aufgingen oder einander ersetzten (Øyvind Norderval/Tromsø, Gudlev Bø/Oslo, Lars Østerlin/Lund, Eino Murto-rinne/Helsinki, Tarja-Liisa Luukkanen/Helsinki). So ist es nicht verwunderlich, daß etwa der Missionsgedanke vom Nationalismus hemmungslos übernommen wurde. Die Nation sollte sich, indem sie sich auf ihre Ursprünge und Geschichte besann, zu sich selbst bekehren. Diese mit Erweckungspathos vorgetragene Position wurde von den Akteuren des Nationalstaates als ein Akt der Demokratisierung und damit zugleich der Modernisierung aufgefaßt (Dag Thorkildsen/Oslo).

Mit seinen Einblicken in die Tiefenstrukturen des Zusammenhangs zwischen Religion und Nationalismus reiht sich der Sammelband in Bemühungen ein, die in den letzten Jahren auch in der allgemeinen Geschichtswissenschaft unternommen wurden, um besonders den Nexus zwischen Religion und Neonationalismus in den Staaten des ehemaligen Warschauer Paktes herauszuarbeiten. Er stellt damit einen wichtigen Beitrag zur Gesamtgeschichte des europäischen Nationalismus dar, und es steht zu hoffen, daß weitere Studien dieser Art eines Tages einmal ein europäisches mapping der religiösen Dimensionen nationalistischen Denkens ermöglichen werden.

Heidelberg

Ralph Tuchtenhagen

Duchhardt, Heinz (Hrg.) in Verbindung mit Matthias Schnettger und Martin Vogt: Der Friede von Rijswijk 1697 (= VIEG Beih. 47), Mainz (Philipp von Zabern) 1998, VIII, 340 S., brosch., ISBN 3-8053-2522-3.

Der Friede von Rijswijk hat in Deutschland (und vielfach auch in Frankreich) von den Zeitgenossen wie von der späteren Forschung eine weithin negative Beurteilung erfahren. Es mag auch an dieser Hypothek gelegen haben, daß der dreihundertste Jahrestag des Friedensschlusses – zumal im Vergleich mit den Jubiläumsfeierlichkeiten zum Westfälischen Frieden 1998 – nur wenig Beachtung gefunden hat. Neben einer kleinen Ausstellung in Rijswijk selbst war ihm ein einziges wissenschaftliches Kolloquium gewidmet, ausgerichtet im Oktober 1997 von der Universalgeschichtlichen Abteilung des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz unter Heinz Duchhardt,

dem langjährig ausgewiesenen Kenner der frühneuzeitlichen Friedensschlüsse. Aus diesem Kolloquium ist der hier anzugebende Sammelband mit 14 Beiträgen im Umfang zwischen 8 und 45 Seiten hervorgegangen; Herausgeber und Verlag haben ihn dem langjährigen Institutsdirektor Karl Otmar Freiherrn von Aretin dediziert.

Terminologisch wie inhaltlich geht der Band vielfach neue Wege. So haben sich die Kolloquiumsteilnehmer für den in Rijswijk beendeten Krieg – im deutschen Sprachraum als „Pfälzischer Erbfolgekrieg“, in Frankreich als „Guerre de la ligue d'Augsbourg“ bekannt – auf die der niederländischen und angelsächsischen Historiographie entstammende neutrale Bezeichnung „Neunjähriger Krieg“ geeinigt. Bereits die Auswahl der Themen verrät die Absicht einer Neubewertung des Rijswijker Friedens. Stand in seiner konfessionell bzw. national orientierten Rezeption in Deutschland zunächst die berüchtigte Religionsklausel, seit dem 19. Jh. auch der Verlust des Elsaß und Straßburgs im Mittelpunkt (Heinz Duchhardt, *Der Friede von Rijswijk in der Perspektive der Nachwelt*, 313–320), so treten beide Aspekte hier zugunsten einer umfassenderen Analyse im Kontext der Interessen und Handlungsmöglichkeiten aller beteiligten Mächte zurück.

Klaus Malettke (*Der Friede von Rijswijk im Kontext der Mächtepolitik und der Entwicklung des europäischen Staatensystems, 1–45*) zeichnet die Periode vom Nijmegener bis zum Utrechter Frieden in die Entwicklung des europäischen Staatensystems von der Bipolarität zwischen Habsburg und Bourbon hin zur Multipolarität ein. Der Rijswijker Friede sei als Abwehr des französischen Strebens nach hegemonialer Monopolisierung des Staatensystems zu verstehen; schon damals sei die Politik der Seemächte von Gleichgewichtserwägungen bestimmt gewesen. Acht weitere Beiträge des Bandes beleuchten die Politik einzelner Mächte. Christine Roll (*Im Schatten der spanischen Erbfolge? Zur kaiserlichen Politik auf dem Kongreß von Rijswijk, 47–91*) zeigt in ihrer Analyse der kaiserlichen Kongreßdiplomatie, daß von einer – seit A. Gaedeke angenommenen – durchgehenden Verzögerung der Verhandlungen im Interesse einer friedensvertraglichen Regelung der spanischen Erbfolge keine Rede sein kann. Die zahlreichen Konzessionen Frankreichs waren nach Jean Bérenger (*Die Politik Frankreichs bei den Rijswijker Verhandlungen, 93–113*) nicht Folge einer diplomatischen Niederlage, sondern

Ausfluß der bereits während des Krieges veränderten Politik Ludwigs XIV. für die u. a. die Wirtschaftskrise von 1693/94, die Verbindung Großbritanniens und der Vereinigten Niederlande unter Wilhelm III. von Oranien und die Umbesetzung des französischen Ministerrates nach dem Tode des intransigenten Louvois ursächlich gewesen seien. *Jeremy Black (The Treaty of Rijswijk and the Long-Term Development of Anglo-Continental Relations, 115–127)* macht auf die Zäsur in der britischen Politik durch die „Glorious Revolution“ aufmerksam. Wilhelm III. habe das Land aus persönlichen Herrschaftsinteressen in den Krieg geführt und damit die – seit 1762 heftig umstrittene – außenpolitische Whig-Doktrin begründet, wonach sich Großbritannien auf dem Kontinent als Ordnungsmacht engagieren müsse. Als Statthalter der Vereinigten Niederlande war Wilhelm lange bemüht, den Argwohn der Alliierten zu zerstreuen, er könne wie in Nijmegen einen Separatfrieden mit Frankreich anstreben (*Helmut Gabel, Ein „Ende auf Nimweguische arth“? Der Friede von Rijswijk und die Republik der Vereinigten Niederlande, 151–177*); letztlich sah er sich dann doch gezwungen, im Interesse seines Landes abermals unabhängig von Kaiser und Reich Frieden zu schließen. *Reginald de Schryver* widmet sich in seinem Beitrag über Spanien, die spanischen Niederlande und das Fürstbistum Lüttich während der Friedenskonferenz von Rijswijk (179–194) den beiden wichtigsten Vorgängerterritorien des heutigen Belgien. Neben Bremen, Hamburg, Augsburg, Köln und Frankfurt entsandte auch die Reichsstadt Lübeck einen eigenen Delegierten, über dessen Mission *Antjekathrin Graßmann (Lübeck auf dem Friedenskongreß zu Rijswijk, 257–269)* berichtet. Als Vermittler des Rijswijker Friedens fungierte Schweden (*Werner Buchholz, Zwischen Glanz und Ohnmacht. Schweden als Vermittler des Friedens von Rijswijk, 219–255*), das nach dem Tod König Karls XI. am 15. 4. 1697 von der Gleichgewichtspolitik Bengt Oxenstiernas wieder zu einer profranzösischen Haltung überging. Wegen der Religionsklausel unterließen die schwedischen Delegierten die Unterzeichnung des Friedensvertrages mit Kaiser und Reich; der Vertreter Schwedens für Pfalz-Zweibrücken schloß sich dem Protest der evangelischen Reichsstände an.

Vier Beiträge des Sammelbandes sind dem politischen Umfeld der Rijswijker Verhandlungen gewidmet. Dabei wird deutlich, daß der Friedensschluß von 1697 in vieler Hinsicht nur als Waffenstill-

stand gelten konnte, auf den rasch neue kriegerische Konflikte folgen mußten. So weist *Matthias Schnetger (Zwischen Spanien, Frankreich und dem Kaiser. Italien zur Zeit des Friedens von Rijswijk, 195–218)* auf die offene politische Lage des bereits 1696 befriedeten Italien hin. *Martin Vogt (Die Bedeutung der Peripherie in der Zeit des Friedens von Rijswijk, 129–149)* sieht im Hinblick auf die transozeanischen Gebiete in den Kampfhandlungen des Neunjährigen Krieges sogar den Beginn eines „zweiten hundertjährigen Krieges“ zwischen England und Frankreich. Auch die Wahl Friedrich Augusts II. von Sachsen zum König von Polen, ein während der Rijswijker Verhandlungen errungener Triumph der österreichischen Diplomatie, machte einen künftigen Krieg wahrscheinlich (*Jacek Staszewski, Frieden im Westen – im Osten Vorbereitung zum Krieg, 281–289*). Andererseits war es – neben dem Sieg des Prinzen Eugen bei Zenta – gerade der Friede von Rijswijk, der die Hohe Pforte 1699 zum Abschluß des Friedens von Karlowitz mit der Heiligen Liga bewegte (*Ernst D. Petritsch, Rijswijk und Karlowitz, 291–311*).

Die bekannte Religionsklausel im 4. Artikel des Friedensvertrages mit Kaiser und Reich, die in den von Frankreich zu restituierenden Gebieten den infolge der Re katholisierungsmaßnahmen erreichten Bestand der katholischen Konfession entgegen der Normaljahrsregelung des Westfälischen Friedens festschrieb, wird leider nur am Rande behandelt. W. Buchholz teilt in dem erwähnten Beitrag aus den Akten der schwedischen Vermittler neue Details zur Entstehung der Klausel mit, durch die er die ältere Auffassung Srbiks und Josef Krisingers bestätigt sieht, die von einer Miturheberschaft des Kaisers ausgingen (242–254). Dagegen bestreitet Ch. Roll eine solche kaiserliche „Mitschuld“ im Anschluß an Karl Otmar von Aretin (52, Anm. 12). Daß sich die Rijswijker Klausel oder, genauer, eine darauf aufbauende landesherrliche Konfessionspolitik nicht überall zum Nachteil aller Protestanten auswirken mußte, zeigt der Beitrag von *Christoph Flegel* über *Die Rijswijker Klausel und die lutherische Kirche in der Kurpfalz (271–279)*, wo der katholische Kurfürst Johann Wilhelm bis 1705 die lutherische Minderheitskirche begünstigte, um sie gegen die reformierte Bevölkerungsmehrheit auszuspielen.

Insgesamt ergeben die Beiträge des Bandes ein neues, differenziertes Bild des Rijswijker Friedens. Sie können als maßgebliche Zusammenfassung des gegenwärtigen Forschungsstandes gelten. Wei-

tere Ergebnisse, namentlich in der Analyse der Außenpolitik Kaisers Leopolds I., stehen noch zu erwarten. Auch auf die kontroverse Diskussion um die Rijswijker Klausel dürfte von hier aus in Zukunft noch neues Licht fallen.

Köln Wolf-Friedrich Schäufele

Schäufele, Wolf-Friedrich: Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum 1717–1726 (= VIEG 172), Mainz (Philipp von Zabern) 1998, X, 362 S., geb., ISBN 3-8053-2485-5.

Irenik als theologische Disziplin erreichte im Pietismus und in der Aufklärung eine bemerkenswerte Profilierung; unter dem Einfluß von Romantik, protestantischem Neokonfessionalismus und Erweckungsbewegung geriet sie jedoch um die Mitte des 19. Jhs in den Hintergrund. In der Gegenwart werden als „interreligiöser Dialog“ bezeichnete irenische Bestrebungen meistens pluralismustheoretisch begründet; sie ruhen oft auf Postulaten einer eher pantheisierenden Religionswissenschaft und weniger auf dem Historismus Liberaler Theologie; die Wahrheitsfrage tritt zurück. Bei Christoph Matthäus Pfaff begegnet noch eine andere Welt!

Die vorliegende Mainzer ev.-theol. Dissertation von 1997 will „die Unionstheologie und die Unionsbestrebungen“ des Tübinger und, seit 1756, Giessener Universitätskanzlers Pfaff (1686–1760) „nach ihrer Eigenart und Bedeutung näher beleuchten“ (2), gerade auch vor dem Hintergrund, daß Pfaffs öffentliches Engagement in Sachen Irenik nur „die Spanne eines Jahres“ einnahm und auch „keine greifbare Wirkungen gezeitigt“ hat (303). Dennoch ist bis heute Pfaff neben seinen kirchenrechtlichen Arbeiten (z.B. Kollegialsystem) vor allem durch sein Eintreten für eine Union zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen bekannt (299).

In seiner Untersuchung verbindet Schäufele biographische, theologische und kirchengeschichtliche sowie politikgeschichtliche Aspekte miteinander. Dies hat gute Gründe für sich: Das Gewicht der Unionsbestrebungen Pfaffs beruht nicht allein auf seinem „uneingeschränkten programmatischen Eklektizismus“ (303). Mindestens ebensosehr bestimmte die akademische Position Pfaffs die öffentliche Wahrnehmung seiner Einigungsvorschläge (2). Ausschlaggebend – und das ist

Schäufeles zentrale These – für die Bedeutung, die Pfaff als Unionsbefürworter zugeschrieben wurde und wird, „wurde jedoch die enge Verknüpfung seiner Unionsvorschläge mit den gleichzeitigen Bestrebungen der Delegierten des Corpus Evangelicorum beim Regensburger Reichstag, angesichts zunehmender katholischer Pressionen eine innerprotestantische Verständigung zu erreichen. So sind alle eigentlichen Unionschriften des Tübinger Kanzlers in unmittelbarem Zusammenhang mit den Regensburger Unionsbestrebungen entstanden“ (2). Dies ist – neben der Erforschung der Genese der Unionstheologie Pfaffs – ein Grund dafür, – auch Anlaß, Verlauf und Mißerfolg der Tübinger und Regensburger Einigungsbestrebungen erstmals in vollem Umfang aus den Reichstagsakten und der zeitgenössischen Literatur zu rekonstruieren (301). Pfaff selbst legte großen Wert auf die Feststellung, in offiziellem Auftrag der Reichstagsgesandten zur Feder gegriffen zu haben. Diese Selbstinterpretation hat denn auch die Historiographie weithin bestimmt und Pfaff zum spiritus rector der Regensburger Einigungsbestrebungen gemacht (300f.) Schäufele differenziert dies: Er weist nach, daß die Unionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum schon im Oktober 1717, also vor Pfaffs Aktivitäten, begonnen hatten. Unter dem Eindruck (vor allem) der gegenreformatorischen Maßnahmen in der Kurpfalz erhielten diese Unionspläne 1719 neue Dringlichkeit. Dabei spielte auch ein anonymer Unionstraktat von Pfaffs Freund und Schwager Joh. Chr. Klemm (117ff.) eine Rolle. Da man in Regensburg aber Pfaff für den Autor hielt, wandte man sich Ende 1719 an Pfaff. Dieses Versehen „war der kairios des Unionstheologen Pfaff“ (89)! Aber auch Pfaffs Gegner (u.a. Neumeister, Cyprian), die ihn irrtümlich für die Schlüsselfigur des neuen Unionsprojekts hielten und bekämpften, trugen zu seiner Einschätzung als Schöpfer der Regensburger Einigungsbestrebungen bei, was Pfaff viele Anfeindungen eintrug und – neben seiner skeptischen Einschätzung der Erfolgsaussichten (297) – zu seinem „dauerhaften Abschied von der Irenik“ (291) führte, deren Anliegen er jedoch bis zu seinem Lebensende treu blieb (295). Auch wenn das sog. Regensburger Vereinigungsconclusum vom 28. 2. 1722 nur einen Minimalkonsens festschrieb (Gegenseitige Anerkennung als Glaubensbrüder; gemeinsame Selbstbezeichnung als „Evangelische“ und gegenseitige Meistbegünstigung), erlangte es nur in Bran-

denburg-Bayreuth und Hessen-Kassel Rechtskraft. Schäufele faßt zusammen: „Die skizzierten Ergebnisse zeigen, daß der Zusammenhang zwischen Pfaffs Unionsvorschlägen und den Regensburger Einigungsbestrebungen nicht so eng war wie bisher angenommen. Tatsächlich kann man von zwei weitgehend selbständigen Ereignissträngen sprechen, die nur stellenweise ineinander verflochten sind. So handelte es sich bei dem ‚*Alloquium irenicum*‘ keineswegs um eine Auftragsarbeit des Corpus Evangelicorum; vielmehr nahm Pfaff die irrtümlich an ihn ergangene Anfrage zum Anlaß, sich aus eigenem Antrieb an die Reichstagsgesandten zu wenden“ (302f.).

Neben diesem Schwerpunkt der Arbeit seien kurz noch andere Aspekte erwähnt: 1) Pfaffs theologische Charakterisierung als „Übergangstheologe“ (3ff.) versteht für den Vf. – abgesehen von der Problematik dieses wohl auf August Tholuck zurückgehenden, nicht eindeutig geklärten Begriffs (9f.) – z.B. den Blick auf die „nicht unwesentliche pietistische Prägung“ Pfaffs (9). Schäufele plädiert (auch unter Hinweis auf Günther Thomann) für einen Verzicht auf diese „ungenügend reflektierte Notlösung“ (10).

2) Pfaffs Unionstheologie nimmt nach Schäufele „neben einzelnen pietistischen Motiven vor allem Gedanken und Argumente der frühen Aufklärung auf“ (299f.). Sie steht aber nicht nur in einem theologischen Kontext, sondern auch im Zusammenhang mit den Interessen bestimmter Kreise am württembergischen Hof (42), ja überhaupt mit der politischen Situation der Zeit, die auch durch territorialgeschichtliche Aspekte definiert ist. Ohne das Zusammentreffen seiner Theologie mit den vor allem politisch motivierten Einigungsbestrebungen von Delegierten des Corpus Evangelicorum (Preußen, Kurhannover/England, Hessen-Kassel usw.) wäre seine Unionstheologie auch im theologischen Kontext eine Randerscheinung geblieben. Das Beispiel von Regensburg 1722 zeigt, daß Irenik in ihrer Durchsetzung auch auf staatliche Mittel angewiesen ist. „Die Union muß nach Pfaffs Vorstellungen also ‚von oben‘ vorbereitet werden“ (85).

3) Die Konzentration der Arbeit auf den Unionstheologen Pfaff hat den Nachteil, daß sie seine Biographie sympathischer erscheinen läßt, als diese in Wirklichkeit war. Mag auch die von G. Frank kolportierte Notiz aus H. E. G. Paulus' Reisejournal, Pfaff habe für den Fall einer Berufung nach Göttingen zusätzlich zu seinem Ge-

halt eine Witwenpension verlangt, da seine Frau bereits verstorben war, eine böserartige Erfindung sein (28), mag auch Rüdiger Macks Katalog der Laster Pfaffs etwas zu plakativ geraten sein: An dem Urteil seines Landsmanns Johann Jacob Moser ist schon etwas dran: „Die gefährliche Union von Fleisch und Geist hat bei ihm einen schlimmen Ausgang genommen“. Daß auch Schäufele in seiner „Biographischen Skizze“ Pfaffs kurz auf diese „Schattenseiten“ hinweist (27ff.), sei erwähnt. – Kurz: Eine klar gegliederte, flüssig geschriebene, kenntnisreiche Arbeit!

Darmstadt

Karl Dienst

Kodalle, Klaus-M.; Ohst, Martin (Hrg.): *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren* (=Kritisches Jahrbuch der Philosophie 4, 1999), Würzburg (Königshausen und Neumann) 1999, 225 S., kt., ISBN 3-8260-1849-4.

Der Band enthält die Beiträge einer Jenaer Ringvorlesung. Sie vermitteln einen guten Einblick in die theologie- und kirchengeschichtlich sowie rechtsgeschichtlich relevanten Fragestellungen des Jenaer Streits, zeichnen aber vor allem die Stellung des Atheismusproblems im Rahmen der Fichteschen Religionsphilosophie und ihren Bezügen zu Kant, Jacobi, Schleiermacher, Schelling und Hegel nach. Fichtes Entlassung selbst wird nur im „Vorspann“ von Martin Ohst thematisiert.

Der Beitrag von Peter Landau umreißt den rechtsgeschichtlichen Kontext von Fichtes Entlassung, indem er sie von der seit 1790 in der Naturrechtstradition verstärkter geforderten Gewährung der Individualgrundrechte her beleuchtet. Dabei zeigt sich, daß weder F. I. Niethammer noch C. F. Forberg, die namhaften Verteidiger Fichtes, konsequent grundlegende Argumentationen bieten. Am weitesten scheint Fichte selbst mit seiner „Appellation an das Publikum“ zu gehen, indem er die Öffentlichkeit zum Richter in der Sache einsetzt – ein Umstand, der freilich schon in anderen Streitsachen auftaucht und so neu nicht war. – Den theologie- und kirchengeschichtlichen Hintergrund des Atheismusstreits entfaltet Martin Ohst. Er erkundet die Typen der „vernünftigen“ Gotteslehre, welche die Theologen der Jenaer Fakultät ihren Studenten vermitteln. Es wird schnell deutlich, daß Fichtes Position für diese als unzumutbare Radikalisierung dessen erscheinen mußte, was – zumindest für die Kan-

tianer unter den Theologen – an Religions- und Metaphysikkritik möglich und notwendig schien. Auch die kirchlichen Verhältnisse im Herzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach zogen naturgemäß enge Grenzen, implizierte der Vorwurf des Atheismus doch den des Angriffs auf die Grundlagen von Staat und Gesellschaft.

Die folgenden Beiträge sind vorwiegend werkinterpretatorischer Art. *Jürgen Stolzenberg* verfolgt anhand der in der Appellationsschrift aufgeworfenen Frage nach dem Implikationsverhältnis von religiösem und moralischem Bewußtsein die Fichtesche Begründung einer Theorie der Religion um 1800. Diesem Implikationsverhältnis wird zugleich Modellcharakter für das Verhältnis von absolutem Wissen und Sein in der Spätphilosophie Fichtes zugeschrieben. *Folkart Wittekind* erhellt den sachlichen Gehalt der schon die Zeitgenossen abstoßenden polemischen Umkehrung des Atheismusvorwurfs an die Adresse der Gegner durch Fichte: Es geht Fichte demnach im Streit um das Gottesbild um eine alternative Gesamtdeutung der christlichen Religion im gesellschaftlichen Modernisierungs- und Humanisierungsprozeß mit einem entsprechend alternativen Individualitäts- und Gemeinschaftsverständnis. Die Verfechter der traditionellen Gottes- und Glückseligkeitslehre verfehlen demzufolge, da im Bannkreis egoistischer Selbstdeutung verbleibend, die individuelle und gesellschaftliche Realisierung des Freiheitsgedankens. Ganz anders stellt sich das Problem der Fichteschen Kampfrhetorik im „unphilosophischen“ Schlußbeitrag des Bandes dar, in dem *Klaus-M. Kodalle* eine frisch-„pragmatische“ Kritik des penetrant rechthaberischen Philosophen bietet, der den Ansprüchen humaner Kommunikation nicht gewachsen scheint – was erstaunlicherweise im philosophischen Ansatz selbst verortet wird. Andere Denker wie Forberg, der den Anlaß zum Streit gab, und F. H. Jacobi, werden im Blick auf ihre kommunikative Leistungsfähigkeit günstiger beurteilt. Die übrigen Beiträge bereichern das Gesamtbild in eher traditionellen Fragestellungen. So untersucht *Claus Dierksmeier* das Verhältnis von Moral, Religion und Theologie bei Kant, Fichte und Forberg in idealtypischer Hinsicht. *Ulrich Barth* thematisiert wie schon die Zeitgenossen F. H. Jacobi und Schleiermacher den Atheismusstreit auf dem Hintergrund der nach Lessings Tod neu entflammten Debatte um Spinoza und den Pantheismus. *Jörg Dierken* untersucht Fichtes Position im Atheismusstreit

vor dem Hintergrund seiner späteren Religionsphilosophie. *Walter Jaeschke* summiert, angeregt von Jacobis Titulierung von Fichte als des „wahren Messias der spekulativen Vernunft“, dessen Vorwürfe gegen Fichtes Philosophie. *Christian Danz* erweitert den Blickwinkel u.a. dadurch, daß er an die 1812 von Schelling aufgenommene Debatte mit Jacobi erinnert, der den Atheismusvorwurf erneuert hatte. *Christian Seysens* Beitrag gilt der Rezeption des Atheismusstreits in Schleiermachers „Reden“. Ausgehend von dessen Unterscheidung der Intentionalität religiösen Bewußtseins als „Anschauung des Universums“ und den vielfältigen Gestalten dieser Anschauung wird deutlich gemacht, daß die gegensätzlichen Positionen des Atheismusstreits in der Schleiermacherschen Analyse des religiösen Bewußtseins faktisch unterlaufen werden. *Klaus Vieweg* widmet sich Hegels indirekter Reaktion auf den Atheismusstreit, wie sie sich in seinem Aufsatz zu Glauben und Wissen aus dem Jahr 1802 findet. Fichte und Jacobi bleiben demnach je auf ihre Weise in dichotomischen Denkformen der Gewißheit befangen, die notwendigerweise „atheistische“ Konsequenzen zeitigten. Zu Recht wird hier auf das noch wenig erhellte Gebiet der spätaufklärerischen Hume-Rezeption hingewiesen.

Wünschenswert wäre, die insgesamt anregenden Beiträge würden die weitere Erforschung der hierzulande eher vernachlässigten Thematik des Atheismus und seiner Funktion im öffentlichen Diskurs in der (Spät-)Aufklärungszeit in dezidiert historischer Perspektive weiterbefördern. So verdienen Fragen wie die nach dem Verhältnis zwischen dem Atheismusstreit von 1798/99 und dem Streit um Fichtes Offenbarungsschrift von 1792, aber auch solche nach der Stellung des ersten im weiteren zeitgenössischen Kontext, wie ihn Daniel Minary umrissen hat (*Le problème de l'Athéisme en Allemagne à la fin du „siècle des lumières“*, Paris 1993), mehr Beachtung.

Tübingen/Münster Hans-Martin Kirn

Osthoﬀ, Friederike: In deinem Lichte schauen wir das Licht. Die Wahrnehmung Gottes im Spiegel menschlichen Handelns: Zum theologischen Denken Richard Rothes in seinen Briefen, seinen Predigten und in der Theologischen Ethik (= EHS.T 645), Bern u.a. (Peter Lang) 1999, 312 S., kt., ISBN 3-906760-75-8.

Der zweihundertste Geburtstag Richard Rothes im Jahr 1999 fand längst nicht die gleiche Resonanz wie entsprechende andere Jubiläen. Dem zwei Monate später geborenen August Thluck widmete die Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus eine eigene Tagung, zu Rothe gab es nur einige Gedenkartikel. Auch Osthoﬀs Studie, eine schon 1997 in Zürich angenommene Dissertation, geht gar nicht auf das Jubiläum ein, lässt aber schon in ihrer Problemstellung erkennen, warum die Rezeption Rothes unter besonderen Prämissen steht: So sehr seine Theologie bis in die jüngste Zeit hinein in der Systematischen Theologie weiter reﬂektiert wird, so ungeeignet ist Rothe dennoch als Galionsfigur einer theologischen Schule. Vereinfacht gesagt, haben die Liberalen Schwierigkeiten mit den nie ganz abgelegten Elementen pietistischer Frömmigkeit bei Rothe, während den Frommen sein Engagement im Protestantenverein suspekt ist.

Osthoﬀ nimmt gerade dies zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung: die in der Sekundärliteratur unterschiedlich beantwortete und bislang kaum befriedigend gelöste Frage nach der Einheitlichkeit von Rothes Denken. Sie möchte „Rothes eigenen Aussagen zunächst einmal Glauben [schenken], nach denen sein persönlicher Glaube die Grundlage seines Lebens und Ausgangs- und Zielpunkt seines Denkens ist“ (21). Dazu versucht sie, die grundlegenden Strukturen seines Glaubens und Denkens durch eine textimmanente Interpretation zentraler Passagen neu zu erfassen. Als Grundlage wählt sie nicht nur Rothes meistuntersuchtes Hauptwerk, die Theologische Ethik, sondern auch seine Briefe und Predigten, durch die man dichter an die Wurzeln und Quellen seiner Theologie sowie an seine Anweisungen für den sittlich glaubenden Menschen gelangen kann.

Ein recht gedrängter Durchgang durch die Briefe (25–66) führt zum Ergebnis, dass Rothes Denken seit seiner Abwendung vom Pietismus in seiner Zeit in Rom 1824–28 einheitlich blieb. Er ist sich seines Glaubens und damit der Christusgemeinschaft gewiss und sieht damit einen

Grund gelegt für die tätige Anteilnahme am Leben und für die weitere Erkenntnis mittels der Spekulation. In den Predigten, der Osthoﬀ die ausführlichste Untersuchung widmet (67–207), geht es ihm darum, „zur Glaubensgewissheit, zur rechten Glaubenserkenntnis und zum sittlichen Ernst und Tun des Glaubens [zu] verhelten“ (82). Doch nicht nur Rothes Verständnis von Glauben und Sittlichkeit, sondern auch seine Christologie, Anthropologie, Gotteslehre und Pneumatologie werden von Osthoﬀ anhand von Material aus den Predigten nachgezeichnet. Die vermutlich anregendste These der Verfasserin ist, dass ein „dualistisches“ und ein „monistisches“ Denksystem vorliegen, wobei Rothe sich mal in dem einem, mal in dem anderen bewegt und damit auch das Verständnis seiner zentralen Begriffe sich wandelt (84–88). Gerade dies scheint allerdings kaum zureichend belegt und wird im Folgenden zuwenig fruchtbar gemacht. Das letzte Kapitel (208–289) behandelt die Theologische Ethik und rekonstruiert vor allem anhand des ersten Bandes die Methode und die Hauptergebnisse der Spekulation, die sich letztlich auf die eigene Glaubensgewissheit gründet. Hier setzt auch Osthoﬀs dogmatische Kritik an, die in allen Kapiteln schon angerissen war und in den Schlussüberlegungen (290–298) noch einmal zusammengefasst wird. Anzuerkennen ist Rothes Versuch, von der eigenen Frömmigkeit her alles Vorhandene zu erfassen und sich den Problemen seiner Zeit zu stellen. Letztlich kann nach Osthoﬀ der eigene Glaube aber keinen gewissen Grund für Erkenntnis und Handeln abgeben; Rothe sei „durch die poetische Kraft der Bilder [...] dazu verleitet, sich selbst und damit die Menschen zum Subjekt dieser Poiesis zu machen“ (297).

Die Zusammenfassung zeigt, dass Osthoﬀs Interesse ein systematisches ist. Ihre Darstellung mündet ein in wohl überlegte Mahnungen, die „fragmentarische(n) Existenz der Theologietreibenden“ (298) zu akzeptieren – anders als Rothe, dessen Denkweg demgemäß eigentlich nur als Irrweg eingeschätzt werden kann. Damit bleibt das Ergebnis unbefriedigend, auch wenn Osthoﬀ Rothes Denkbewegungen einfühlsam gefolgt ist. Wie weit seine Theologie in neuem Licht erscheint, ist schwer zu erkennen; Osthoﬀ übertreibt zuweilen die textimmanente Arbeit, zeigt kein Interesse für Rothes theologische und philosophische Quellen und führt die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur nur sehr zurückhaltend.

Von kirchenhistorischer Perspektive ist der Ertrag jedenfalls gering, trotz des begrüßenswerten Ansatzes, von Rotheres persönlichen Lebensäußerungen zu seiner theoretisch reflektierten Ethik fortzuschreiten. Unzureichend ist vor allem die Beschränkung der Quellengrundlage auf die von Rotheres Schüler und Bewunderer Nippold postum herausgegebene Sammlung von Briefen. Osthof sieht es offenbar überhaupt nicht als Problem an, dass hier eine interessengeleitete Auswahl und sogar teilweise Glättung des Materials vorliegt, die es notwendig gemacht hätte, die doch zu einem großen Teil noch vorliegenden Originalbriefe aufzusuchen. Auch im Kapitel zu den Predigten ergibt sich das Problem der postumen Auswahl und Bearbeitung der Quellengrundlage, was Osthof wenigstens erwähnt (72 f.), ohne sich aber groß darum zu kümmern. Erst in diesem Kapitel versucht sie auch eine Einordnung in Rotheres Biographie, allerdings – obwohl sie den zweifelhaften Wert dieses Werkes durchaus kennt – ganz in Abhängigkeit von der „Hagiographie“ Adolf Hausraths. Standardwerke wie Schuberts Geschichte der römischen Gemeinde oder Dibelius' Geschichte des Wittenberger Predigerseminars sind nicht benutzt, Claudia Lepps wichtige Monographie zum Protestantentum wird zwar im Literaturverzeichnis genannt, ist mir in den Anmerkungen aber nicht begegnet.

Rotheres beherzter Versuch, mit seiner gesamten Theorie „ein Bekenntnis zu Gott angesichts der wahrgenommenen geschichtlichen Situation“ abzulegen (283), wird auf diese Weise zwar systematisch gewürdigt, bleibt aber historisch zu wenig konturiert.

Hagen

Martin Friedrich

Nehring, Jutta: Evangelische Kirche und Völkerbund. Nationale und internationale Positionen im deutschen Protestantismus zwischen 1918/1919 und 1927 (= Beiträge zur deutschen und europäischen Geschichte, Bd. 23), Hamburg (Krämer) 1998, 579 S., kt., ISBN 3-89622-028-4.

Völkerbunddiskussion und Kriegsschuldfrage sind ein Zwillingsspaar, das in den politischen Kontroversen der Weimarer Republik einen Platz in den vordersten Rängen einnahm. In den protestantischen Kirchen beeinflusste das Doppelthema begünstigend oder gefährdend die zaghaften Ansätze internationaler Zusammenarbeit, die nach der Katastrophe des Ersten

Weltkrieges wieder aufgenommen wurden. Nehrings Beitrag, eine Hamburger historische Dissertation, ergänzt die bisherigen kirchengeschichtlichen und friedensethischen Darstellungen um den Aspekt des Völkerbundes.

In der Absicht, Befürwortung und Gegnerschaft des Völkerbundes über die „tagespolitischen“ Optionen hinauszuführen, fächert die Autorin zunächst philosophische (Kant, Hegel, Fichte) und philosophisch-theologische (Schleiermacher, Rothe, Marheineke, Novalis) „Grundkonzeptionen“ auf, die Krieg und Frieden traktieren. Dem ideengeschichtlichen Auftakt folgt die Darstellung der chauvinistischen deutschen Geisteshaltung am Vorabend und während des Ersten Weltkrieges. Gegen Ende des Krieges traten liberale Kreise für einen „Verständigungsfrieden“ ein, während lutherische Positionen gegenüber „Schiedsgerichtsbarkeit, Staatenbund und Abrüstung“ skeptisch blieben. Den letztgenannten bescheinigt Nehring eine „grundsätzliche Obstruktion“, die sich von der Idee auf den 1919 material gewordenen Genfer Völkerbund übertrug. Der „Erste Evangelische Kirchentag“ in Dresden offenbarte allerdings, daß sich hinter den nationalkonservativen Positionen eine Mehrheitsmeinung des deutschen Kirchenvolkes verbarg.

Sodann wendet sich die Autorin den „oekumenischen Bestrebungen zur Völkerveröhnung im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“, namentlich dem Söderblomschen Konzept einer „Evangelischen Katholizität“ zu. Mit „Völkerverständigung und Versöhnung auf der Basis des Evangeliums“ ist der Kurs des Weltbundes benannt, in dessen Fahrwasser sich eine brüske Ablehnung seines politischen Pendanten von selbst verbot. In der deutschen Weltbundgruppe erhoffte man sich Unterstützung durch den Völkerbund in praktisch-politischen Fragen, besonders in den Angelegenheiten der deutschen Missionen und des Minderheitenschutzes. Die inländische Öffentlichkeit reagierte auf die oekumenischen Aktivitäten ambivalent: Einerseits lehnte die konservative Mehrheit die vorsichtigen Äußerungen über das von Deutschen verübte Unrecht vehement ab, andererseits wurden die internationalen Verbindungen der Oekumeniker, die via Weltbund bis in den Völkerbund hineinreichten, für kirchliche Interessen ausgenutzt. Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz bietet der Autorin Gelegenheit, die deutschen Positionen mit den westeuropäischen und amerikanischen zu kontrastie-

ren. Während angelsächsische Theologen ihr Ja zum Völkerbund mit einer Diesseitseschatologie verbinden konnten, mußten die deutschen Vertreter auf dem Hintergrund einer bestimmten Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre eine Kongruenz zwischen theologischen und politischen Leitvorstellungen ablehnen. Keine innere Wende, sondern „Resignation“ und vor allem „Pragmatismus“ bewirkten Mitte der zwanziger Jahre ein Einlenken in der Völkerbundfrage. Der Eintritt Deutschlands in den Völkerbund 1926 zog nicht die allgemeine Akzeptanz liberalerer Vorstellungen eines stetigen Versöhnungsprozesses nach sich. Vielmehr gewannen im Zuge des neuen Konservatismus völkisch-nationale Konzeptionen (Stapel, Hirsch, Althaus) an Boden, die einer europäischen Einheit auf christlicher Grundlage entgegenarbeiteten.

Was ist der Ertrag der Untersuchung? Zunächst eine Fülle von Material, die chronologisch-systematisch geordnet wurde. In der Wertung der recherchierten Vorgänge und „Positionen“ bleibt die Untersuchung jedoch enttäuschend blaß. Das Fazit beschränkt sich auf die Aussage, „ein Konglomerat aus politischen wie theologischen Motiven“ hätte bewirkt, daß „weite Teile des deutschen Protestantismus“ sich zunächst nicht von „alten Positionen“ trennen konnten, dann aber völkischen Ideen anheimfielen. Ferner verwundert, daß der ohne Zweifel mit großem Fleiß zusammengetragene Materialreichtum durch keinerlei Register zu erschließen ist. Die unübersehbare Anzahl von Namen, deren Nennungsgrund nicht immer ersichtlich ist, läßt ein Personenverzeichnis vermissen. Fragwürdig ist das methodische Vorgehen, sich wie an den dicht beieinander stehenden Gitterstäben eines Geländers von Sitzung zu Sitzung zu hangeln, um Referate zu referieren. Aufgeworfene Fragen werden wiederum mit paraphrasierenden Referaten erledigt. Man wünscht sich, die emotionale Aufladung der Zitierten möge sich auf die Autorin übertragen und sie zu einem kräftigen Urteil beflügeln. Dies jedoch unterbleibt. Warum hatten die Völkerbundkonzeptionen des frühen 19. Jh.s auf deutschem Boden keinen Einfluß auf die tonangebenden „Positionen“ der deutschen Kirchenführer des frühen 20. Jh.s? Hatten die Angelsachsen ihren Kant besser gelesen? Ferner gab es auch im Deutschland des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh.s einflußreiche theologische Positionen, die eine fortschreitende Verwirklichung des Reiches Gottes in der

Welt für möglich hielten. – Abschließend ist zu bemerken, daß sich die oben benannte Nähe von Völkerbund- und Kriegsschuldfrage für Nehring als Falle erweist. Sie entgeht nicht immer der Gefahr, aus der Literatur bereits bekannte Zitate und Vorgänge, beispielsweise den Rückzug des Referates Siegmund-Schultzes in Stockholm 1925, zu wiederholen. – Ärgerlich wird es jedoch dann, wenn der Textteil vollständige Resolutionen einmal in englischer, einmal in deutscher Sprache wiedergibt. Sollten Seiten gefüllt werden?

Berlin

Ellen Ueberschär

Kück, Thomas Jan (Bearb.): *Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers in der Zeit des Nationalsozialismus*. Eine Forschungsbibliographie (Veröffentlichungen aus dem Landeskirchlichen Archiv Hannover, 3), Hannover 1997, 187 S., brosch.

Für die weitere regionalgeschichtliche Erforschung der lutherischen Landeskirche Hannovers leistet die vorliegende Bibliographie einen guten Beitrag. Dem Engagement des Landeskirchlichen Archivs (30449 Hannover, Am Steinbruch 40), in dessen Selbstverlag auch der Vertrieb der Publikation liegt, ist es zu verdanken, daß nunmehr dieses instruktive Arbeitsinstrument zur Verfügung steht, das in 1) Bibliographien und Forschungsberichte, 2) Quellen und 3) Forschungen gegliedert ist. Personal-, Orts- und Zeitschriftenregister sind beigegeben. Als Auswahlkriterium gilt, daß sich die bibliographierten Titel nicht nur aspekthaft, vielmehr *gesondert* mit den hannoverschen Verhältnissen befassen (vgl. 6). Begründete Ausnahmen sind anmerkungshaft erwähnt. So wird (68, Anm. 1) die „Bibliographie zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie im 19. und 20. Jh.“, hrg. von Volker Herrmann, Jochen-Christoph Kaiser, Theodor Strohm (Stuttgart 1997) genannt. Die „Kirchenkampfbibliothek“ des Archivs bietet die Grundlage für den umfassenden Überblick. Auch der Bestand von 185 Kirchengemeindechroniken, die sich hier (wie in der Bibliothek des Landeskirchenamtes) befinden, ist verzeichnet (98–139), ebenso ca. 100 Biographien hannoverscher kirchlicher Amtsträger. Auch die Jahrgänge der Niedersächsischen Bibliographie sind ausgewertet, ebenso spezifische Titel der Landesbibliothek Hannovers berücksichtigt. Erwähnt sei hier, daß eine kritische Edi-

tion der zeitgenössischen „Rundschreiben der Bekenntnisgemeinschaft“ Hannovers (1933–1945), u. a. verantwortet von Pfarrer Friedrich Duensing, im Archiv vorbereitet wird (68, A. 9). Hingewiesen sei auf den neueren Sammelband: „Bewahren ohne Bekennen? Die hannoversche Landeskirche im Nationalsozialismus“, hrg. von Heinrich Grosse, Hans Otte, Joachim Perels. Hannover: Luth. Verlagshaus 1996.

Im Vorwort des Präsidenten des Landeskirchenamtes, Dr. Eckhart von Vietinghoff, heißt es zur Geschichte der „intakten“ hannoverschen Landeskirche im Dritten Reich, damals unter Landesbischof D. August Marahrens: „Im Leben des Landes fest verwurzelt, als lutherische Kirche mit einer geprägten Tradition in den Jahren 1933 bis 1945 ihren besonderen Weg suchend, ist unsere Kirche einem noch schwankenden Urteil unterworfen“. So soll landeskirchlicherseits die bibliographische Bereitstellung aller erreichbaren Arbeiten „Vorbereitung, Hilfe und Ermutigung zur vorbehaltlosen und freien historischen Forschung“ bieten. Das bibliographische Ziel, „die Geschichte der Landeskirche von der Ebene ihrer Leitung bis in den Bereich der Kirchengemeinden hinein zu berücksichtigen“ (Einleitung, 4), um dadurch eine ausgewogene historische Betrachtung zu ermöglichen, wird durch die vorliegende Fachbibliographie mit ihren 560 Titeln erreicht.

Leipzig

Kurt Meier

Bülow, Vicco von: Otto Weber (1902–1966). Reformierter Theologe und Kirchenpolitiker (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen 34), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, 503 S., geb., ISBN 3-525-55734-5.

Vicco von Bülow hat hier eine in vieler Hinsicht bemerkenswerte Biographie über den reformierten Theologen Otto Weber vorgelegt. Sie bietet eine Gesamtübersicht über Leben und Werk dieses Mannes und schließt auch ein Verzeichnis aller Lehrveranstaltungen Webers und seine Bibliographie ein.

Die Aufgabe, die der Vf. sich stellte, war nicht einfach. Denn es war da zu handeln, wie der Vf. gleich zu Anfang bemerkt, von einem in dreifacher Hinsicht „gebeugten Leben“: gebeugt unter der Schrift und den reformierten Bekenntnissen, gebeugt nach dem Geist der Nazizeit und nach 1945 – unter der immerhin einem „geglückten

Neuanfang“ nicht hinderlichen – Last der Vergangenheit (17). Wie verhalten sich diese drei „Hinsichten“ zueinander? Und wie können sie sich in ein und derselben Person zusammenreimen? Der Vf. stellt sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe auf besonnene Weise: Er entschuldigt nichts, aber er klagt auch nicht an. Er verurteilt nicht, aber er verrät auch nicht gerade eine Liebe zu seiner „Figur“. Er analysiert sie nicht psychologisch und deren theologische Aussagen nur aufs allersparsamste. In der Hauptsache geht er so vor: er recherchiert – mit stupendem Fleiß –, er sammelt und setzt „aus vielen einzelnen Mosaiksteinen“ ein Bild zusammen (396). Er konstatiert, registriert, protokolliert. Er fügt emotionslos Fakten auf Fakten aneinander, und *sie* vor allem sind es, die hier sprechen.

Auch wenn der Vf. einräumt, daß „eine absolut objektive, d. h. wertfreie Darstellung unmöglich“ sei, macht sein Stil den Anschein, als wolle er sich gegenüber dem von ihm vorgetragenen Sachverhalt strikt neutral verhalten. Das mag gerade im Fall dieses Stoffes förderlich sein. Es sollte aber doch nicht geradezu so begründet werden: Da die Arbeit von einem Systematiker handle, „sind Berührungen mit dieser theologischen Disziplin unvermeidlich ... Damit [sic!] macht diese Arbeit deutlich, daß auch die systematische Theologie an die eher unsystematische (Kirchen-) Geschichte gebunden bleibt“ (18). Ich denke, daß es auch der Kirchengeschichte gut tut, „systematisch“ zu denken, und meine, es dürfte doch auch dem Vf. wenig befriedigend sein, wenn nach *diesem* Buch die Lehre aus allem vor allem die des Mißtrauens „gegenüber Klassifizierungen jeglicher Art“ – wie „die“ Barthianer oder „die“ Deutschen Christen – ist (396).

Wer wird uns da vorgeführt? Merkwürdig wenig ein lebendiger Mensch von Fleisch und Blut! Man meint zuletzt, jemandem begegnet zu sein, der einem doch nicht recht begegnet ist. Daß dieser Eindruck entsteht, das liegt wohl weniger an der Darstellung als an der dargestellten Person selber, die anscheinend förmlich aufging in ihrer Überfülle von Arbeiten und Funktionen. Wer war die Person dahinter? Sicher, Ernst Wolf sagte in seiner Gedenkrede auf den Kollegen zu Recht: „So wie jeder Mensch bei ernsthaftem Nachdenken über sich selbst zuletzt ein Geheimnis bleibt – denn nur Gott vermag das Herz zu sehen –, so bleibt er (Weber) auch ein Geheimnis“ (392). Unter diesem nötigen und gnädigen Vorbehalt steht natürlich alles, was wir sehen. Aber das muß

nicht verpönen, daß „der Mensch sieht, was vor Augen ist“. Und was „der Mensch“ in diesem Fall sieht, ist doch – das macht das Buch eindrücklich – recht offensichtlich.

Da tritt einer auf, der einerseits zweifellos hochbegabt ist, andererseits auch feste Wurzeln im Gemeinschaftschristentum hat, sich speziell im konfessionellen Reformiertentum ganz daheim fühlt. Ein didaktisch geschickter Lehrer an einer „Theologischen Schule“ in Elberfeld macht, eben 30-jährig, im Dritten Reich eine Blitzkarriere. Er wird als Mitglied der Deutschen Christen und der NSDAP eine führende Persönlichkeit an der Seite von Reichsbischof Müller und beweist dabei taktisches Organisationstalent. Obwohl er sich beizeiten von den Deutschen Christen absetzt – nämlich nach deren Desaster im November 1933, freilich, indem er seinen Schritt nur zögernd bekannt gibt –, bleibt er politisch konform und wird nicht zuletzt deshalb in einem autoritären Akt von Emanuel Hirsch auf den Göttinger Reformierten Lehrstuhl geholt. 1941 etwa verfaßte er noch eine offizielle Ergebnissadresse an Hitler: daß die evangelische Kirche „in fester Treue zu ihm steht und mit ihm geht“ (227). 1941/42 rechtfertigt er öffentlich den Ausschluß von getauften „Nichtariern“ aus der evangelischen Kirche (243f.) – usw. usw. bis zum bitteren Ende.

Aber sechs Tage nach der deutschen Kapitulation fragt er in einer Predigt: „Haben nicht wir, die Glieder der Kirche, mit Schuld an dem was geschehen ist?“ (260) Er vollzieht binnen kurzem eine völlige Kehrtwendung, so glaubhaft, daß auch Unbescholtene ihn entlasten, und so entschieden, daß er dem viel weniger verstrickten reformierten Kollegen Boudriot nicht zu helfen vermag, weil bei ihm „politisch kein Umschwenken zu bemerken“ sei (290). Der Vf. weist freilich auch mehrfach darauf hin, daß Weber sein Mitmachen im Dritten Reich nachträglich geschönt und geradezu als „Widerstand“ ausgegeben hat (z.B. 286.273). Jedenfalls ist er nun Freund desselben Karl Barth, von dem er zuvor geschrieben hatte, mit ihm „vollkommen und restlos fertig“ zu sein (155), und vertritt die Linie derselben Barmer Bekenntnissynode (277), die er einst als „Monstrum“ verhöht (154). Er wird nun ein allseits geachteter Gelehrter an der Göttinger Universität, sogar deren Rektor, unterrichtet in der Theologischen Fakultät notfalls in allen Disziplinen, wird ein national und international einflußreicher Repräsentant des Reformiertentums,

wird nebenher auch noch Gründungsrektor der Universität Bremen und ist Mitglied in zahllosen Gremien, von der Stiftung Volkswagenwerk bis zum Presbyterium der Reformierten Gemeinde Göttingen. Er gibt zwei Zeitschriften mit heraus, ediert das „Evangelische Kirchenlexikon“, arbeitet emsig an einer Ausgabe der Reformierten Bekenntnisschriften, forscht unentwegt in Calvin und schreibt eine in der Tat bis heute lesenswerte zweibändige Dogmatik. Das ist in der Variante eines reformierten Theologen, wenn man so will, die Erfolgsstory eines Deutschen in zwei unterschiedlichen Zeitaltern.

Nicht zufällig füllt bald die Hälfte des Buches die penibel genaue, nuancierte Untersuchung von Webers Agieren in der Zeit von 1933 bis 1945 aus. Das ist zweifellos auch der Höhepunkt der Darstellung. Die spannende Frage ist, mit welchen theologischen Argumenten Weber als jener sich „dem Wort Gottes und den (vor allem reformierten) Bekenntnissen“ beugen Wollender (17) dazu kommen konnte, Hitler „als Prophet und Werkzeug Gottes“ zu verstehen, dem darum alle „Gehorsam schuldig“ seien und dem er selbst pünktlich Gehorsam leistete (91)? Die Frage ist darum spannend, weil ihm als einem Reformierten eigentlich nicht die Denkmuster zur Verfügung standen – ob mißbraucht oder nicht –, mit denen damals Lutheraner dasselbe theologisch sanktionierten. Die Frage ist um so mehr zu stellen, als Weber in all seinen eigenen Bußbekenntnissen nach 1945, deren Glaubwürdigkeit nicht angezweifelt sei, soweit in der vorliegenden Biographie zu sehen ist, diese Frage nicht beantwortet und vielleicht nicht einmal auch nur konkret an sich selbst gestellt hat. Von Bülow gibt dazu Aufhellungen durch den Hinweis, daß Weber vor und um 1930 die „Praevalenz“ des 1. Glaubensartikels gegenüber den beiden anderen betonte (49) und von daher die Bedeutung der ertümlichen Bindungen von Rasse und Volk herausstreichen zu können glaubte (75), ferner: daß er von Calvins Ethik her die „Hinnahme des Gegebenen“ und die „Pflichterfüllung im gegebenen Beruf“ als christliche Maxime ausgab (51), ferner: daß er dann auch gegenüber liberaler Willkür eine Autoritätsbindung forderte (78) und daß bei ihm auch eine – allerdings kaum aus der Bibel belegte – „Verbindung von Antijudaismus und Antisemitismus“ feststellbar sei (68). Das alles verrät nicht gerade eine tiefe Beugung unter das Gotteswort, erklärt aber eine Disposition für die Haltung ab 1933.

Erstaunlich ist aber nun, daß von da an eigentlich *theologische* Begründungen für seine Haltung im Dritten Reich zurücktraten zu Gunsten von kirchenpolitischen Erwägungen und Erwartungen. Auf der einen Seite wollte Weber offenbar auf dem Feld der Deutschen Christen nicht den sich vordrängenden neuheidnischen Kräften vom Schläge eines Alfred Rosenberg den Platz überlassen (126). Daß man, um solchen Kräften zu widerstehen, selbst braun werden mußte, das suggerierte das damalige „Zauberwort“ der Volksmission (K. Scholder, 87), die „um die Seele des Volkes“ (119) ringen wollte – um den Preis, die Seele an das Volk zu verlieren. Auf der anderen Seite – und das war für Weber noch wichtiger – rechtfertigte er sein Einsteigen in die damals aufgebrochenen „Bewegungen“ damit, daß das der Förderung der eigenen Konfession zugute komme. Er rechnete sich aus, damit die „völlige Ausschaltung der Reformierten“ (114) verhindern und die reformierten „Belange“ wirkungsvoll geltend machen zu können (141). „Wir befinden uns im konfessionellen Bewegungskrieg, der seit 100 Jahren gegen uns Reformierte geführt wurde und jetzt vielleicht für uns laufen kann“, so erklärte er (147). Darum lag ihm alles an einem einheitlichen Zusammenschluß aller deutscher Reformierten (147). Darum mußte er die Bekenntnishaltung der „Wuppertaler“ Reformierten im Grunde als Querulantenempfinden. Tatsächlich war dieses Reformiertkonfessionelle eine besondere Triebfeder seines Handelns. Daß man über der „Wahrung“ des Bekenntnisses das Bekenntnis des Christusglaubens vergessen kann, das übersah er dabei, und zwar so gründlich, daß er den Fehler in dieser Rechnung nicht zu erkennen vermochte. S. 121: „Warum muß mir das zustoßen, was ich von den eigenen ‚Brüdern‘ erfahren muß? Es ist einfach Wahnsinn.“

Die Erschrockenheit über solche Rechtfertigungen dessen, was nicht zu rechtfertigen war, stand Weber nach seiner Wende im Gesicht geschrieben. Man darf sich angesichts seines Lebensweges dessen getrüsten, was er 1952 in einem seiner wohl schönsten Aufsätze schrieb (318) – und was dann auch den Titel zweier posthum veröffentlichter Bände seiner Aufsätze hergab (392), nämlich über das Evangelium der „Treue Gottes“, die Kraft seiner Vergebung dem zersplitterten Leben „Kontinuität“ gibt. Fragen hinterläßt die hier vorgelegte Biographie namentlich an die deutsche evangelisch-reformierte Kirche, die in der bösen Zeit Webers Weg

weitgehend bejaht und gestützt hat (z.B. 134.154f. usf.), wie der Band es deutlich belegt: ob nämlich der Einsatz für die Wahrung „reformierter Belange“ oder, wie man heute lieber sagt, für die reformierte Identität dem Auftrag, Kirche Christi zu sein, nicht im Wege stehen kann? Und Fragen stellt das Buch praktisch auch an die theologische Fakultät Göttingen, von der in dürren Worten zu lesen steht, daß sie einst „nur eine echte Gemeinsamkeit“ aufwies: „eine positive Stellung zum nationalsozialistischen Staat und eine Nähe zur deutschchristlichen Theologie“ (149) – nämlich die Frage, was die Arbeit durchaus nobler und respektabler Gelehrter vor der Verleugnung des Geistes schützte. Vicco von Bülowes Buch wartet auf Nachdenklichkeit.

Göttingen

Eberhard Busch

Kampmann, Jürgen: Von der altpreußischen Provinzial- zur westfälischen Landeskirche (1945–1953). Die Verselbständigung und Neuordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 14), Bielefeld (Luther-Verlag) 1998, 658 S., geb., ISBN 3-7858-0393-1.

Die Münsteraner Habilitationsschrift (1997) untersucht in einer quellenmäßige gut abgestützten und durch einen umfangreichen Anmerkungsapparat dokumentierten Weise die vor allem mit dem Namen von Präses D. Karl Koch verbundene, aber schon lange vor dem Einrücken der Alliierten im April 1945 intendierte Herauslösung der Westfälischen Provinzialkirche aus der „Ev. Kirche der altpreußischen Union“ (EKdapU) und ihre Verselbständigung zur „Ev. Kirche von Westfalen“ (EKvW) u.a. durch Berufung einer eigenen Kirchenleitung am 13.6.1945. Dieser Prozeß wurde mit der Verabschiedung der „Kirchenordnung der EKvW“ am 1.12.1953 abgeschlossen, zum gleichen Zeitpunkt erteilte die EKdapU durch Änderung ihres Namens in „Ev. Kirche der Union“ (EKU) „ihr nominelles Ende“. Der „Kernbereich“ des Untersuchungszeitraums 1945 bis 1948/49 läßt sich auch personell abgrenzen, trat doch im April 1945 der westfälische Präses Karl Koch wieder in die vollen Rechte seines Amtes ein; er blieb bis zum Eintritt in den Ruhestand im Januar 1949 an der Spitze der Kirchenleitung. Das „Hauptaugenmerk“ Kampmanns gilt „dem Ringen um die (Um-)Gestaltung der Kirchenverfas-

sung und -leitung“ in der EKvW. Dazu gehört für den Vf. nicht nur die Geschichte des Loslösungsprozesses im engeren Sinne. Entgegen dem schon 1933 bekundeten Willen zur Dezentralisierung der EKdapU und zur Verselbständigung der Kirchenprovinzen erhob noch nach 1945 die Leitung der APU (Otto Dibelius) den Führungsanspruch auch gegenüber den westlichen Kirchenprovinzen, den diese mit der im August 1945 in Treysa durchgesetzten Regelung abwehrten. Zum „Hauptaugenmerk“ gehören für Kampmann aber auch die Maßnahmen mit dem Ziel, die während des „Dritten Reiches“ in Westfalen durch Begründung zweier geistlicher Leitungen (für die deutschchristlichen und für die übrigen Gemeinden) eingetretene „halbe Kirchenspaltung“ (39) zu beseitigen. Dazu gehört z.B. auch die Erforschung der Weiterentwicklung der wichtigsten konfessionellen wie kirchenpolitischen Gruppen nach Kriegsende und der Versuch zur „Selbstreinigung“ der westfälischen Kirche von aus der Zeit des Nationalsozialismus Belasteten. Ein komplexes Beziehungsgeflecht kommt hier zum Vorschein, das ein einfaches Gliederungsschema nicht zuläßt und auch zu Wiederholungen führt.

Die Arbeit zeigt folgenden Aufbau: (A) Aufgabe, Forschungsstand, Hilfsmittel und Quellen; (B) Das Ende des „Dritten Reiches“ in Westfalen; (C) Die Weichenstellung zur Verselbständigung der westfälischen Kirchenprovinz; (D) Die Auseinandersetzungen über den Berliner Führungsanspruch in der EKdapU; (E) Die erste Ausgestaltung der neuen landeskirchlichen Selbständigkeit durch die westfälische Kirchenleitung 1945/46; (F) Das Ringen um die Gestalt der presbyterial-synodalen Leitung in der westfälischen Landeskirche; (G) Versuche zur Überwindung von Gegensätzen in der Pfarrerschaft; (H) Die Regelung der Nachfolge von Präses Koch; (J) Versuche zur „Selbstreinigung“ der westfälischen Kirche von aus der Zeit des Nationalsozialismus Belasteten; (K) Die westfälische evangelische Kirche in den Nachkriegsjahren – zwei Rückblicke.

Die Fülle der Untersuchungsgegenstände besticht. Leider kann ich nur kurz auf einzelne Gesichtspunkte mit überregionaler Bedeutung hinweisen, ohne damit territorialgeschichtliche Aspekte zu relativieren.

1) Was die Frage einer Rechtskontinuität im Blick auf die Verselbständigung der altpreußischen Provinzialkirche zur EKvW anbelangt, so sieht z.B. Martin

Greschat weder einen Neuanfang noch eine Restauration; das „legalistische Interesse der zeitgenössischen Kirchenmänner an Rechtskontinuität“ habe keine „Stunde Null“ zugelassen (vgl. 17). Zur Deutung der Vorgänge empfiehlt er die Kategorie „konservative Utopie“. Demgegenüber arbeitet Kampmann Kochs durch die damals geltende Kirchenverfassung nicht gedecktes, jedoch breit akzeptiertes, später nicht mehr veränderbare Fakten schaffendes Handeln heraus: „Die EKvW war eine völlig neue juristische Größe“ (227; vgl. 582 ff.). Aber es fehlte damals offenbar der Mut, dies einzugestehen und unter Preisgabe einer juristischen Kontinuität eine Neuordnung „ganz nach theologischen Gesichtspunkten“ durchzuführen. „Vielmehr hielt man sich die Option ‚Rechtskontinuität‘ ebenso offen wie die Option ‚Neuordnung gemäß Schrift und Bekenntnis‘. Nicht zuletzt um dieser Zweigleisigkeit willen ist ein Glanz, wie er über der Darstellung anderer kirchengeschichtlicher Umbruchssituationen (etwa der beginnenden Reformation und dem beginnenden Kirchenkampf) bisweilen liegt, über den hier beschriebenen Entwicklungen und Vorgängen in der westfälischen evangelischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg kaum auszumachen“ (592).

2) Von seiten der BK wurde der „Kirchenkampf“ weithin ausdrücklich als „Rechtskampf“ geführt. Umso befremdlicher ist auch das Bild, das Kampmann z.B. vom „Selbstreinigungsprozeß“ nach 1945 zeichnet, in dem man einen „selbst gesetzten Begriff von ‚Recht‘ zum Maßstab machte, als man über die vormaligen kirchenpolitischen Gegner zu urteilen sich anschickte“ (526). Die Stellung zur BK galt als Maßstab rechter Theologie und kirchlichen Handelns (570, 577); abweichende theologische und kirchenpolitische Optionen (nicht nur solche der DC, sondern auch der Liberalen Theologie) werden in „Kirchenzucht“ genommen (495)! Da heißt es dann: Pfarrer X „hat durch seine kirchliche Haltung seine Gemeinde um den reichen Segen gebracht, der in dem Kampfe der bekennenden Kirche beschlossen liegt“ (522)! Entgegen ihrer eigenen theologischen Doktrin war der Umgang der BK mit „Macht“ zuweilen auch machtorientiert. Hierhin gehören z.B. auch Überlegungen, Martin Niemöller für das westfälische Präsesamt zu gewinnen und dafür das Recht „passend“ zu machen (454).

3) Wie z.B. auch in Hessen und Nassau spielen bestimmte „Erlebnisbilder“ bei

Fragen kirchlicher Gestaltung (z.B. Unterordnung der Kirchenverwaltung unter die Kirchenleitung) eine wichtige Rolle (437).

4) An zahlreichen Stellen arbeitet Kampmann den pluralen Charakter der kirchenpolitisch agierenden Gruppen heraus: Dies gilt nicht nur im Blick auf die DC, sondern auch hinsichtlich der BK. Das übliche Schema BK in intakten Kirchen – Dahlemiten (491) genügt nicht, wie auch das durchaus eigenständige kirchenpolitische Handeln Karl Kochs zeigt, das entgegen bruderrätlicher Manier das Präsesamt in die Mitte der kirchlichen Neuordnung stellte (233). Auch wird das Bild, das z.B. Wilhelm Niemöller und Erica Küppers von der (idealen) BK zeichnen (487 ff.), nicht vergessen (491). Überhaupt spielen bei den Auseinandersetzungen auch lokale Eliten eine wichtige Rolle. Das Reden von „der“ BK-Linie als einem monolithischen Gebilde ist das Ergebnis späterer vereinfachender und uniformierender Interpretationen.

5) Die Wiederentdeckung der Bedeutung der Bekenntnisse gilt weithin als eine wichtige Frucht des „Kirchenkampfes“. Kampmann geht intensiv dem (nicht nur für Westfalen bedeutsamen) Einfluß konfessioneller Strömungen auf Theologie und Kirchenpolitik nach. Dabei spielt auch die Frage einer Bewertung der „Union“ eine wichtige Rolle (vgl. 382). Vor allem der bruderrätliche Flügel der BK versuchte, die Bekenntnisfrage de facto zu marginalisieren. Ein Blick auf Hessen und Nassau sei hier gestattet: Unmittelbar nach seiner Wahl zum Kirchenpräsidenten der EKHN schrieb Martin Niemöller am 7.10. 1947 an Propst Dr. Hans Böhm (Berlin): „Ich habe die feste Überzeugung gewonnen, daß diese arme Kirche (= EKHN) die einzige ist, die uns in Deutschland noch bleibt, von der wir hoffen können, daß sie sich in der Linie der BK entwickeln läßt, ohne daß wir auf einen lutherischen, reformierten oder unierten Weg geraten müßten“!

Kurz: Kampmanns verdienstvolle Arbeit gewinnt noch an Gewicht, wenn sie mit Entwicklungen in anderen Kirchen in Beziehung gesetzt wird. Dem Vf. gebührt für seine Arbeit Dank und Anerkennung!

Darmstadt

Karl Dienst

Kirche zwischen Selbstbehauptung und Fremdbestimmung (1918–1945), Unter Mitarbeit von Klaus Blaschke, Jendris Altwast, Volker Jakob und Klauspeter Reumann hrg. vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte (= Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Bd. 6/1), Neumünster (Wacholtz) 1998, 473 S., kt., ISBN 3-529-02831-2.

Im regionalgeschichtlich bedeutsamen Projekt einer Gesamtausgabe der Schleswig-Holsteinischen Kirchengeschichte schildert der vorliegende Band (VI, Teil 1) „Kirche zwischen Selbstbehauptung und Fremdbestimmung“ den Zeitraum der Weimarer Republik und die Zeit des Nationalsozialismus. Schwerpunkt des Bandes, auch umfangmäßig (111–443), ist der Kirchenkampf seit 1933 (Klauspeter Reumann). Band VI, Teil 2, mit dem das Gesamtwerk zum Abschluß gelangt, soll bald folgen (5). Hier ist eine auch kirchenkundlich belangvolle Darstellung der Nachkriegsgeschichte der Landeskirche seit 1945 zu erwarten (über den 1977 erfolgten Zusammenschluß zur Nordelbischen Kirche hinaus, die die bis dahin selbständigen Landeskirchen Schleswig-Holstein, Hamburg, Eutin und Lübeck und den Kirchenkreis Harburg der Landeskirche Hannover umfaßt).

Die beiden ersten Beiträge haben die Neuordnung durch die Kirchenverfassung von 1922 nach dem Ende des Staatskirchentums in der (neu)preussischen Provinz Schleswig-Holstein zum Thema: die Entwicklung der kirchlichen Selbstverwaltung bis hin zur Krise des Weimarer Systems angesichts des aufsteigenden Nationalsozialismus. – Klaus Blaschke (11–35) behandelt die Zeit des Übergangs 1918–1922 sowie die schleswig-holsteinische Kirchenverfassung unter kirchenrechtlichem Aspekt, kurz auch den preussischen Kirchenvertrag von 1931. Bei den kirchlichen Verfassungsverhandlungen 1922/24 und ihrem Ergebnis wird ein „Mangel an theologischer Durchdringung von wichtigen Leitungsfragen“ konstatiert, der noch heute in der Verfassung der Nordelbischen Kirche nachwirke (31). Nur vereinzelt sei die Priorität geistlicher Leitung gefordert worden (so von Theodor Kaftan). Doch ist damals das Bischofsamt für Schleswig und Holstein anstelle der Generalsuperintendentur eingeführt worden (im Unterschied zur altpreussischen Unionskirche; dort erst 1933). Die Akzentuierung des Gemeindeprinzips und die Stärkung des Laienelements in

der Kirche gilt als Positivum in der damaligen Verfassungsdiskussion; auch der Gedanke der Volkskirche – nach 1918 nicht ungewöhnlich – spielte eine Rolle.

Volker Jakobs Beitrag: „Die Ev.-luth. Landeskirche Schleswig-Holstein in der Weimarer Republik. Sozialer Wandel und politische Kontinuität“ (Münster 1993) basiert auf seiner gleichnamigen Untersuchung. Der Beitrag (37–73) behandelt „Kirchliches Leben in den 20er Jahren“ (Untertitel). Er bietet u.a. einen Überblick über „Kirchenpolitik und Synodalpraxis“. Entwicklung und Profil der kirchlichen Gruppen in der Landeskirche werden veranschaulicht. Auch die bekannten kirchenpolitischen Kontroversen sind erwähnt (Streit um Neubesetzung des bis 1926 von Otto Baumgarten besetzten praktisch-theol. Lehrstuhls durch den „Liberalen“ Walter Bülick im Jahre 1930 nach Weggang des stärker konfessionell orientierten Heinrich Rendtorff als Landesbischof nach Mecklenburg; Proteste bei Berufung des Religiösen Sozialisten Emil Fuchs 1931 auf den religionspädagogischen Lehrstuhl an der Pädagogischen Akademie in Kiel). Näheres zur politisch konservativen, durchaus auch politischen Haltung der Pfarrerschaft wird ausgeführt (70). Eine Durchsicht der kirchlichen Presse und einzelner Regionalstudien widerlege für Schleswig-Holstein die These vom politischen Desinteresse und fehlenden Engagement der Pastoren: „Bei Grenzlandkundgebungen, bei Stahlhelmfestern und Fahnenweihen traten die Ortsgeistlichen immer wieder öffentlich in Erscheinung“ (70). Angesichts starren Festhaltens an überkommenen Grundwerten des alten Obrigkeitsstaates sei die durch die Republik gegebene Chance ausgeschlagen worden, Anschluß an die Gegenwart zu finden (72). So habe sich auch die schleswig-holsteinische Landeskirche nach 1930 zunehmend den als unaufhebbar empfundenen Diskrepanzen zwischen volkskirchlichem Anspruch und einer säkularisierten Wirklichkeit zu entziehen versucht und ihre Hoffnung in den vom Nationalsozialismus dominierten „nationalen Aufbruch“ gesetzt. Gleichzeitig vertieften sich in der Landeskirche die theologischen Gegensätze zwischen dem überkommenen Nationalprotestantismus und einer im Kommen befindlichen geschichtskritischen Theologie; im Bereich der späteren „Bekennenden Kirche“ kam es zu einer „schmerzvollen Abarbeitung des nationalprotestantischen Erbes“ (73).

Jendris Alwast behandelt in seinem Beitrag „Theologie in den zwanziger Jahren

in wissenschafts- und problemgeschichtlichem Zusammenhang“ (79–109) die theologische Arbeit der Kieler Fakultät. Bereits mit einschlägigen Forschungen hervorgetreten, behandelt er hier – ausgehend von der Vorkriegsentwicklung seit Ritschl, der religionsgeschichtlichen Schule und der Lutherrenaissance – Vertreter verschiedener Fachgebiete der Kieler Fakultät. Sie werden in ihrem wissenschaftlichen Profil werkbiographisch erfaßt und typischen Problemstellungen, wie sie in den theologischen Wissenschaften der damaligen Zeit ausgebildet wurden, zugeordnet, so z.B. für das Alte Testament Wilhelm Caspari (1876–1947) und Hans-Wilhelm Hertzberg (1895–1965); ferner der Kirchengeschichtler Ernst Kohlmeyer (1892–1959), für die Calvinforschung Hermann Bauke (1886–1928) und zur Katholizismus-Forschung im Umkreis der Reformationsgeschichte Kurt Dietrich Schmidt (1896–1964), dessen spätere Arbeitsfelder (Germanenbekehrung und Kirchenkampfforschung) infolge der zeitlichen Begrenzung des Themas unerwähnt bleiben. Für die Aufklärungsforschung wird auf Karl Aner (1879–1933) verwiesen, dessen für die epochale Gliederung der Aufklärungstheologie in Wolffianismus, Neologie und Rationalismus wichtiges Werk „Die Theologie der Lessingzeit“ (1929) in der unterschiedlichen Zuordnung der Begriffe „Vernunft und Offenbarung“ die verbindende Kontinuitätslinie aufweist. Auf seine weiterweisende Bedeutung ist hingewiesen (Nachdruck 1964). Als damals bedeutsam werden religionsphilosophisch akzentuierte Entwürfe vorgestellt, so von Wilhelm Bruhn (1876–1969) und Hermann Mandel (1882–1946), beide „frei von zünftiger Enge“. Sie gingen 1926 bzw. 1935 an die Philosophische Fakultät über. Bei Hermann Mandel wird neben dem Frühwerk, das stärker religionsethizistisch akzentuiert war, sein existential-ontologischer Entwurf „Wirklichkeitsreligion“ (1931) vorgestellt, der von liberaler Seite damals in der theologischen Diskussion durchaus Beachtung fand: Otto Baumgarten (1858–1934) bezeichnete die Schrift als „großen Wurf“. Fachübergreifend wird auch der Ansatz von Heinrich Scholz (1884–1956) mit seiner „ponderablen Religion“ erörtert. Eindringend analysiert wird der Ansatz von Wilhelm Bruhn, der den „Vernunftcharakter der Religion“ (1921) als „Letztwirklichkeit“ herausarbeitete und in den 20er Jahren die Auseinandersetzung mit Karl Barths „Theologie der Krisis“ führte wie später

auch Hermann Mulert (1879–1950). Die „große Vielfalt von produktiven Fragestellungen“ der regionalen Kieler Theologiegeschichte habe allerdings seit dem Nationalsozialismus keine weitere Bearbeitung erfahren oder sei „in pervertierter Form weiterverfolgt“ worden (107): Mitte der 30er Jahre seien in Kiel entsprechende „Deutungen und Auslegungen mit den ideologischen Vorgaben des NS-Regimes in Zusammenhang“ gebracht worden. Methodisch berechnete hermeneutische Fragen „nach Kontinuität bzw. Diskontinuität theologischer Paradigmen“ in der NS-Zeit, die wissenschaftsgeschichtlich wie widerstandstheoretisch durchaus ihre Berechtigung haben, werden als „verharmlosende Fragestellungen“ apostrophiert (107).

Der Beitrag von *Klauspeter Reumann*: „Der Kirchenkampf in Schleswig-Holstein“ bildet den Hauptteil des Bandes (111–450). Wie eingangs erwähnt, legt der seit Anfang der 80er Jahre schon mehrfach mit archivalisch fundierten regionalgeschichtlichen Beiträgen zur schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte vornehmlich der NS-Zeit hervorgetretene Verf. hier eine historiographisch abgewogene Monographie vor, die bisherige Forschungen zur Kirchenkampfgeschichte sorgfältig berücksichtigt. Die Quellenbasis ist beachtlich; neben Aktenmaterial kirchlicher Archive sind auch diverse Nachlässe von Theologen ausgewertet. Forschungen in Kirchenkreis- und Pastorsarchiven ergänzen kriegsbedingte Lücken in Aktenbeständen. Akten des Reichskirchenministeriums, soweit sie Schleswig-Holstein betreffen, konnten herangezogen werden.

Begriff, Forschungsstand und Quellenlage des Kirchenkampfgeschehens in der ev.-luth. Landeskirche Schleswig-Holstein werden einleitend kundig vorgestellt (111–116). Der Landeskirche gehörten 92 Prozent der Bevölkerung an; in den politischen Wahlen des Jahres 1932 war mit über 50 % der Stimmen eine „erheblich über dem Reichsdurchschnitt liegende Mehrheit für die NS-Bewegung aufgeschlossen und wahlaktiv“: „Die mehrheitliche Gruppe der Deutschen Christen (DC) und ihrer gemäßigeren Nachfolgeorganisation, der Lutherischen Kameradschaft, wollte die Kirche im Gleichklang mit dem nationalsozialistischen Staat neugestalten, die minderheitliche der Nicht-DC, der späteren Bekenntnisgemeinschaft (BK), wollte die Kirche politik- und staatsfrei bewahren“ (111).

Einleitend wird über die gerade für Schleswig-Holstein charakteristischen Ak-

tivitäten und Ziele des „Bundes für deutsche Kirche“ berichtet und die kirchenpolitische Umgestaltung der Landeskirche durch die Deutschen Christen im Jahre 1933 geschildert. Der Kirchenjurist Dr. Christian Kinder, seit Ende 1933 eine Zeitlang Nachfolger des DC-Reichsleiters Joachim Hossenfelder, war schon vorher ein einflussreicher Exponent im Landeskirchenamt Kiel, dessen Präsident er seit 1935/36 (bis 1943) wurde. Die geistliche Leitung hatte Landesbischof Adalbert Paulsen, der – kirchenpolitisch weniger durchsetzungsfähig – 1935 den Deutschen Christen den Rücken kehrte, ohne die erstrebte Anerkennung auch der Bekenntnisgemeinschaft (BK) zu erlangen. Im Landesbruderrat kam es insbesondere in der Beurteilung der Kirchengeschüsse zum Dissens und verschiedenen Kurskorrekturen. Auch über die Verhältnisse in Nordschleswig, das durch den Versailler Vertrag an Dänemark fiel, wird eingehend berichtet (328–334; 428–431). Facettenreich sind kirchlich relevante Fragen und Ereignisse recherchiert (z.B. die Rechtsstellung der Vikarinnen, „politische und kirchliche Judenfrage“, Euthanasie, Widerstandsverhalten u.a.). Für die Kriegszeit interessant sind auch die Einigungsversuche zwischen BK und Lutherischer Kameradschaft, sowie zwischen BK und kirchenpolitisch ungebundener „Mitte“ (387ff.).

Die letzten Kapitel handeln von der „Neuaufrichtung der Landeskirche“ (Kap. 12) im Jahre 1945. Hier geht es um Neubildung und Neubesetzung kirchlicher Ämter, auch um die Rezeptionsproblematik der Stuttgarter Schulderklärung. Eine gleichzeitige eigene landeskirchliche Erklärung unterschied kirchliche deutlicher von politischer Schuld (422ff.). Zuletzt (Kap. 13) wird die „Überwindung des Kirchenkampfes“ behandelt, so z.B. auch die Entnazifizierungsfrage, die – in kirchliche Hände genommen – dem anfänglichen Ansinnen der englischen Besatzungsbehörde, von den weit über 400 Geistlichen mehr als 100 als belastet einzustufen, erfolgreich widerstand „personelle Bereinigung“ unter Pröpsten und der Pastorenschaft; 406ff., 422f.). Die Darstellung schließt mit der Schilderung der Bischofswahlen 1946/47. Unter Nichtberücksichtigung von Hans Asmussen und Volkmar Hertrich obsiegten Wilhelm Halfmann (für Holstein) und Reinhard Wester (für Schleswig), unterschiedlich orientierte Exponenten der Bekenntnisgemeinschaft, aber nicht allein von der BK, sondern auch weithin von Nicht-BK-

Synodalen gewählt: „Die aus dem Kirchenkampf rührenden Fronten hatten zusehends ihre bindende und prägende Kraft eingebüßt“ (442).

Die den Band prägende, eindringende regionale Kirchenkampfstudie verleiht der auch die kirchliche und fakultäts-theologische Entwicklung der Weimarer Zeit beleuchtende instruktive Darstellung der schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte ein historiographisch anspruchsvolles Profil. Leserfreundlich gestaltet und (ganz sparsam) illustriert, vermag der Band im Rahmen des Gesamtwerkes über die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schleswig-Holstein regionalgeschichtlich-zeithistorischen Interessen gerecht zu werden.

Leipzig

Kurt Meier

Seifert, Katharina: *Glaube und Politik: die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89* (= Erfurter theologische Studien 78), Leipzig (Benno-Verlag) 2000, 378 S., kt., ISBN 3-7462-1362-2.

Die Freiburger Dissertation von Katharina Seifert gehört nur teilweise in die Zuständigkeit des Fachs Kirchengeschichte/Kirchliche Zeitgeschichte. Sie trägt den Charakter einer Studie zur Ökumenischen Theologie. Erstgutachter war Gisbert Greshake. Ökumenischer Enthusiasmus, lebensweltliche Prägungen – die Vf.n ist in der DDR geboren und aufgewachsen – und die Neigung zu glättenden Formulierungen geben der Dissertation ihr Profil.

Behandelt wird die Ökumenische Versammlung in der DDR mit ihren drei Vollversammlungen vom 12.–15. Februar 1988 in Dresden, vom 8.–11. Oktober 1988 in Magdeburg und vom 26.–30. April 1989 wiederum in Dresden. 1983 hatte der Ökumenische Rat der Kirchen den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung angeregt. Zwei Jahre später war Carl Friedrich von Weizsäcker mit dem Appell hervorgetreten, ein Konzil des Friedens einzuberufen. Teilnehmer des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1985 verfaßten eine entsprechende Resolution. Die Ökumenische Versammlung in der DDR war die erste Regionalzusammenkunft im konziliaren Prozeß. Neunzehn Kirchen und kirchliche Gemeinschaften beteiligten sich an ihm. In ihrer Einleitung teilt die Vf.n mit: „Veröffentlichungen über die Ökumenische Ver-

sammlung in der DDR gibt es ... nur wenige“ (6). Sie verweist auf den Bericht von Christof Ziemer „Der konziliare Prozeß in den Farben der DDR“ in den Materialien der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestags (Bd. VI/2, 1430–1635) und die einschlägigen Passagen in der Dissertation von Josef Schmid: *Kirche, Staat und Politik in der DDR 1975 bis 1989*. Das Beispiel Dresden. Köln/Weimar/Wien 1998 (Geschichte und Politik in Sachsen 7). Hätte man sich schon gewünscht, Methoden, Perspektiven und Urteile dieser Beiträge in Zustimmung und Differenz zur eigenen Studie näher charakterisiert zu sehen, so wäre es noch wünschenswerter gewesen, auch weitere Literatur vorgestellt zu bekommen. Ich nenne als Beispiel die Beiträge von Joachim Garstecki.

Die Studie gliedert sich in drei Teile und einen Dokumentenanhang, den die Vf.n „Dokumentenverzeichnis“ nennt. Im ersten Teil macht sie die Wurzeln der Ökumenischen Versammlung in den 1930er Jahren bei Dietrich Bonhoeffer und Max Josef Metzger aus. Im zweiten Teil schildert sie „Vorbereitung und Verlauf der Ökumenischen Versammlung“. Im dritten Teil behandelt sie die kirchliche und gesellschaftlich-politische Wirkungsgeschichte der Ökumenischen Versammlung 1989/90. Im Dokumententeil (323–378) sind Zeugnisse unterschiedlicher Provenienz und informeller Qualität abgedruckt. Gegen Ende der Dissertation verfällt die von ihrem Thema nachhaltig beeindruckte Vf.n unter der Überschrift „Erfüllte Zeit“ in einen schwärmerischen Ton: „Diese Studie hat versucht, den Kairos der Ökumenischen Versammlung und der sogenannten ‚Wende‘ zu ertasten. Auch wenn alle Sinne freizuhalten sind für einen künftigen, völlig andersartigen und ganz neuen Kairos mit globaler Dimension: Die Erfahrungen der Ökumenischen Versammlung und der friedlichen Revolution könnten auch über Deutschland hinaus für das beginnende dritte Jahrtausend von unschätzbarem Wert sein“ (321f.). Problematisch muten auch die Eingangspassagen an, in denen sich die Vf.n zur politischen Theologie bekennt. „Im konziliaren Prozeß sind Glauben und Politik miteinander verknüpft“ (1). Muß man nicht auch darauf hinweisen, welche ambivalenten Ideen und Praktiken entstehen können, wenn Politik mit dem Glauben und beide mit der Kategorie des „Kairos“ verbunden werden? Das unbefriedigende Ergebnis der Weltkonvokation von Seoul vom 6.–12. März 1990 sollte nachdenklich stimmen.

Kein anderer als Carl Friedrich von Weizsäcker sprach damals enttäuscht von einer „primitiven Gemeinetheologie“. Die politisch-theologisch-kairologische Emphase der Vf.n ist mit einer Entdifferenzierung des zeithistorischen Urteils erkaufte. Das wird besonders spürbar im wirkungsgeschichtlichen Teil. Die Vf.n attestiert der Trias der Ökumenischen Versammlung „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ eine nachgerade ubiquitäre Wirksamkeit in Kirche, Gesellschaft und Politik der Jahre 1989/90 (vgl. 278–322). Die Leitworte der Ökumenischen Versammlung sollen sogar die „zentrale(n) Leitlinien der Politik in den neuen Bundesländern“ verkörpern (313), was sich bei näherem Hinsehen allerdings nur als exegetischer Vergleich von Formulierungen in den Verfassungen der fünf neuen Bundesländer herausstellt. Wegen der aus zeithistorischer Sicht anfechtbaren theologischen und politischen Hermeneutik der Vf.n steht zu befürchten, daß ihre Darstellung nur als Steinbruch mit durchaus wertvollem Material benutzt wird. Ein Personenregister fehlt.

Leipzig

Kurt Nowak

Clements, Keith: Faith on the Frontier. A Life of J. H. Oldham, Edinburgh (T & T Clark) and Geneva (WCC Publications) 1999, XVII, 515 S., kt., ISBN 0-567-08690-9 (Clark) and 2-8254-1289-9 (WCC).

Joseph Houldsworth Oldham (1874–1969) gehört zu den „ökumenischen Pionieren“, ja „ihm verdankt die ökumenische Bewegung mehr als jedem ihrer anderen Pioniere“ (W. A. Visser 't Hooft bei der Trauerfeier für Oldham in London). Dieses Urteil zielt auf die zentrale Rolle, die Oldham als „der grosse Anreger“ (Eric Fenn) und Architekt der internationalen Missionsbewegung und der ökumenischen Bewegung seit der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh bis hin zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam gespielt hat. Dem jetzigen Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen, Keith Clements, kommt das Verdienst zu, das facettenreiche und breitgefächerte Leben und Werk Oldhams in einer ersten und gross angelegten Biographie nachzuzeichnen.

Ursprünglich hatte Kathleen Bliss, eine langjährige Mitarbeiterin Oldhams und bekannte Ökumenikerin, noch zu Lebzeiten Oldhams mit den Vorarbeiten zu des-

sen Biographie begonnen. Sie hatte ein Archiv der zahllosen Briefe und Aufzeichnungen Oldhams zusammengetragen und geordnet sowie mit Entwürfen der ersten Kapitel begonnen. Doch Krankheit und Tod setzten 1989 diesem Projekt ein Ende, mit dessen Weiterführung Keith Clements 1990 beauftragt wurde. Er konnte somit auf die archivalischen Vorarbeiten von Kathleen Bliss zurückgreifen und ihre Entwürfe in die ersten sechs seiner 22 Kapitel einbeziehen. Hilfreich waren für Clements' grosse Aufgabe auch ungedruckte Dissertationen von Warham L. Martin über „Joseph Houldsworth Oldham: His Thought and Its Development“ (St. Andrews 1967) und von Daphne Hampson über „The British Responses to the German Church Struggle 1933–1939“ (Oxford 1973). Trotz dieser „Starthilfen“ ist es beeindruckend, wie Leben, Wirksamkeit und Denken Oldhams von Clements aus den Quellen – Briefe, Aufzeichnungen und Veröffentlichungen Oldhams – und aus schriftlichen wie mündlichen Zeugnissen von Zeitgenossen erschlossen und dargestellt werden. Dabei gehört es zur Methode des Verf.s, den historischen, theologischen, ja auch geographischen (z.B. das Erscheinungsbild der Stadt Oxford am Ende des 19. Jh.s) Kontext der jeweiligen Stationen im Leben und Wirken Oldhams relativ ausführlich einzuzeichnen, so dass die umfassenderen Zusammenhänge und Lokalisierungen einer individuellen Biographie deutlich werden und dem Buch Tiefenschärfe und Anschaulichkeit verleihen.

Wesentliche Stationen dieser Biographie mit ihrem Umfeld waren das freikirchliche-evangelikale schottische Elternhaus Oldhams und seine Entscheidung für einen bewussten christlichen Glauben während seiner Studienzeit in Oxford. Er engagierte sich schon frühzeitig für die christliche Missionsarbeit und war einige Jahre als CVJM-Sekretär in Indien tätig, dem Land, in dem er geboren wurde und mit dem er immer verbunden blieb. Von 1901–1905 studierte Oldham Theologie in Edinburgh und ein Jahr in Halle bei Gustav Warneck, dem Begründer der modernen Missionswissenschaft. Oldham sprach gut Deutsch und seine Frau, als Germanistin, noch besser. Beide gewannen in Halle eine engere Beziehung zur deutschen Kultur, Kirche und Theologie, die sich in den folgenden Jahrzehnten und bes. in schwierigen Zeiten – 1. Weltkrieg und Nazizeit – als grosse Hilfe erweisen sollte. Der Verf. würdigt immer wieder die engagierte und kompetente Unter-

stützung, die Oldham durch seine Frau Mary in seiner Arbeit, auf seinen Reisen und in ihrem von Gästen ständig bevölkerten Haus erhielt.

Oldham, der nach seinem Studium in der Gemeinde-, Missions- und Studentenarbeit in Edinburgh tätig war, betrat die internationale Szene als Sekretär des Ausschusses für die Vorbereitung der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh und dann als Sekretär der Konferenz und danach als Sekretär ihres Fortsetzungsausschusses. Seit dieser Zeit datiert seine enge, wenn auch nicht immer konfliktfreie Beziehung zu John Mott. 1912 gründete Oldham die bis heute bestehende *International Review of Missions*, deren Redakteur er bis 1927 blieb. Als Sekretär des Edinburgher Fortsetzungsausschusses lernte Oldham durch dessen Tagungen und seine Reisen sowie ausgedehnte Korrespondenz nicht nur die Organisationen der weltweiten Missionsarbeit kennen, sondern auch die anderen Formen der ökumenischen Bewegung. Während des 1. Weltkriegs und der ihm folgenden Pariser Verhandlungen setzte er sich erfolgreich für die Weiterführung der deutschen Missionsarbeit durch befreundete Missionsgesellschaften, den Schutz deutschen Missionseigentums vor Enteignung und die Rückkehr der deutschen Missionen in ihre angestammten Gebiete ein. Massgeblich beteiligt war Oldham 1921 an der Umwandlung seines Fortsetzungsausschusses zum Internationalen Missionsrat, dessen Sekretär er bis 1938 blieb.

In den zwanziger Jahren entwickelte Oldham ein besonderes Interesse für die sozialen und politischen Fragen Afrikas. In diesem Zusammenhang schrieb er sein bahnbrechendes Buch *Christianity and the Race Problem* (1924). Angesichts des Problems des Säkularismus und des Aufkommens totalitärer Staaten galt sein Interesse in den dreissiger Jahren zunehmend sozial-ethischen Fragen. Als Vorsitzender des Programmausschusses (seit 1934) für die von der Bewegung für Praktisches Christentum organisierte Weltkonferenz über „Kirche, Volk und Staat“ 1937 in Oxford, übte er einen deutlichen Einfluss auf die inhaltliche Orientierung der Konferenz aus. Im Jahr danach war er an den Planungen für die Gründung und Verfas-

sung des späteren ÖRK beteiligt. Während des 2. Weltkrieges beschäftigte sich Oldham als Direktor des „Christian Frontier Council“ und Herausgeber des „Christian News-Letter“ zusammen mit Vertretern des öffentlichen Lebens, Wissenschaftlern und Theologen intensiv mit Fragen, die sich an der Grenze („frontier“, daher auch der Buchtitel) von Kirche/Glauben und moderner Welt stellen. Diese „Grenze“ behandelte er in Vorträgen und Veröffentlichungen, in denen seine Überlegungen vom Denken Martin Bubers und Eberhard Grisebachs mit geprägt sind. Bei der Vorbereitung der 1. Vollversammlung des ÖRK 1948 in Amsterdam trat Oldham noch einmal mitgestaltend auf die ökumenische Bühne. Ab 1946 war er stellvertretender Vorsitzender der vorbereiteten Studienkommission über „Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung“. Sein Aufsatz für diese Kommission über „Eine verantwortliche Gesellschaft“ lieferte den Begriff und die Orientierung für ein grundlegendes Konzept ökumenischer Sozialethik. 1961 wurde Oldham Ehrenpräsident des ÖRK.

Dass Oldhams Wirken weit über die hier angedeuteten Daten und Stadien hinausging, zeigt das Buch von Keith Clements. Er beschreibt mit Zuneigung und Respekt, aber nicht unkritisch Person und Wirken Oldhams, der als Laie und zumeist nicht im Vordergrund stehend dennoch auf der Grundlage seiner theologischen Überzeugungen, seiner vielfältigen persönlichen Kontakte und seines hohen administrativen und diplomatischen Geschicks eine bedeutsame Rolle in der Kirchengeschichte des 20. Jh.s gespielt hat. Das Buch enthält eine hilfreiche, von Jahr zu Jahr fortschreitende „Chronology of the Life of J. H. Oldham“, eine Bibliographie seiner vielen Schriften und eine allgemeine Bibliographie der im Buch zitierten sekundären Quellen. Hier hätte man sich allerdings ein ausführlicheres Verzeichnis von Texten über Oldham gewünscht, auch ein Abkürzungsverzeichnis wäre hilfreich gewesen. Clements' Buch ist ein schöner Beleg dafür, dass die grosse englische Kunst und Tradition der Biographie auch in der gegenwärtigen Generation weiterhin lebendig ist.

Genf

Günther Gaßmann

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

- Asche, Matthias; Schindling, Anton (Hrg.): *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter der Dreißigjährigen Kriege*, Münster (Aschendorff) 2001, 468 S., kt., ISBN 3-402-05910-X.
- Breul-Kunkel, Wolfgang; Vogel, Lothar (Hrg.): *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag* (= Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 5), Darmstadt (Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung) 2001, XIV, 428 S., kt., ISBN 3-931849-07-4.
- Duval, Yvette: *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution* (= Collection des Études Augustiniennes; Série Antiquité 164), Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 2000, 542 S., kt., ISBN 2-85121-181-1.
- Feil, Ernst: *Religio. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 79), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, 542 S., geb., ISBN 3-525-55187-8.
- Foerster, Frank: *Christian Carl Josias Bunsen. Diplomat, Mäzen und Vordenker in Wissenschaft, Kirche und Politik* (= Waldeckische Forschungen 10), Bad Arolsen (Waldeckischer Geschichtsverein) 2001, 356 S., kt., ISBN 3-932468-07-04.
- Ludwig, Frieder: *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz Tamaran 1938* (= Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte 5), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000, 352 S., kt., ISBN 3-525-55964-X.
- Metz, Detlef: *Gabriel Biel und die Mystik* (= Contubernium 55), Stuttgart (Franz Steiner) 2001, XI, 457 S., geb., ISBN 3-515-07824-X.
- Moore, Robert I.: *Die erste europäische Revolution. Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter* (= Europa bauen), München (Beck) 2001, 347 S., kt., ISBN 3-406-47215-1.
- Nowak, Kurt: *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung* (= UTB 2215), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, 632 S., kt., ISBN 3-8252-2215-2.
- Papini, Carlo: *Valdo di Lione e i „poveri nello spirito“. Il primo secolo del movimento valdese (1170–1270)*, Turin (Claudiana) 2001, 542 S., kt., ISBN 88-7016-378-4.
- Petzoldt, Klaus: *Der unterlegene Sieger. Valentin Ernst Löscher im absolutistischen Sachsen*, Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2001, 229 S., kt., ISBN 3-374-01865-3.
- Pring-Mill, Robert: *Der Mikrokosmos Ramon Llulls. Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild* (= Clavis Pansophiae 9), Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 2001, XII, 141 S., geb., ISBN 3-7728-2002-6.
- Quantin, Jean-Louis: *Le Rigorisme Chrétien* (= Histoire du Christianisme), Paris (Cerf) 2001, 161 S., kt., ISBN 2-204-06720-2.
- Schicketanz, Peter: *Der Pietismus von 1675 bis 1800* (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/1), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2001, 196 S., kt., ISBN 3-374-01858-0.
- Schnoor, Frank: *Mathilde Ludendorff und das Christentum. Eine radikale völkische Position in der Zeit der Weimarer Republik und des NS-Staates* (= Deutsche Hochschulschriften 1192), Egelsbach (Dr. Hänssel-Hohenhausen) 2001, 349 S., kt., ISBN 3-8267-1192-0.
- Uebele, Wolfram: *„Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen“. Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 151), Stuttgart (Kohlhammer) 2001, 196 S., kt., ISBN 3-17-016725-1.
- Van't Spijker, Willem: *Calvin* (= Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Bd. 3 / J 2), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, VII, 136 S., kt., ISBN 3-525-52338-6.
- Ward, Reginald: *Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jh.* (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/7), Leipzig (Ev. Verlagsanstalt) 2000, 206 S., geb., ISBN 3-374-01750-9.
- Winkelmann, Friedhelm: *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (= Berliner Byzantinistische Studien 6), Frankfurt am Main (Peter Lang) 2001, XVIII, 307 S., geb., ISBN 3-631-37377-5.

Neu bei Mohr Siebeck

Johann Joachim Spalding: Kritische Ausgabe

Herausgegeben von Albrecht Beutel

Erste Abteilung: Schriften.

Band 5: Religion, eine Angelegenheit des Menschen

(1. – 4. Auflage), herausgegeben von Tobias Jersak und Georg Friedrich Wagner.

Die »Kritische Ausgabe« macht die nur noch in wenigen Bibliotheken erhaltenen Schriften Johann Joachim Spaldings wieder verfügbar. Sie umfaßt deren diplomatisch getreuen Text einschließlich der Varianten der unterschiedlichen Auflagen und ergänzt ihn durch eine Einleitung, einen Nachweis direkter Zitate sowie ein Register.

2001. XXVIII, 240 Seiten + Ausschlagtafel. ISBN 3-16-147603-4 Leinen DM 178,- / ab 1.1.2002: € 89,-; Subskriptionspreis DM 158,-/ab 1.1.2002: € 79,-

Bernd Christian Schneider

Ius Reformandi

Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches

Bernd Christian Schneider zeichnet in einem weitgespannten und dennoch tiefgreifenden Überblick die Entwicklung des *ius reformandi* von seinen Wurzeln im Spätmittelalter bis zum Ende des Heiligen Römischen Reiches 1806 nach. Er zeigt, wie im Wechselspiel zwischen Theologie, Jurisprudenz und Politik das heutige Recht, verschiedenen Konfessionen und Religionen unterschiedliche Rechtsformen im Staat zu gewähren, entstanden ist.

2001. XXII 584 Seiten (Jus Ecclesiasticum 68). ISBN 3-16-147665-4 Leinen DM 138,- / ab 1.1.2002: € 69,-

Rudolf Bultmann

Der Theologe als Kritiker

Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte

Herausgegeben von Matthias Dreher und Klaus W. Müller

Rezensionen waren für Rudolf Bultmann ein unverzichtbarer Bestandteil seines wissenschaftlichen Alltags. Mit dieser Edition ermöglichen Matthias Dreher und Klaus W. Müller Einblicke in die akademische Werkstatt eines der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts.

2002. Ca. 560 Seiten. ISBN 3-16-147406-6 Leinen ca. DM 180,- / ab 1.1.2002: ca. € 90,- (Februar)



Mohr Siebeck

Postfach 2040

D-72010 Tübingen

Fax 07071 / 51104

e-mail: info@mohr.de

www.mohr.de

