

N12<517766794 021



ubTÜBINGEN







Heft

# Zeitschrift für Kirchengeschichte

113. Band 2002  
Heft 1

JR

M3  
2002

Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554

210

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 113. Band (Vierte Folge XLXI) Heft 1

### *Untersuchungen*

Christoph Joest, Ein Apophthegmenzitat in Pachoms Brief 3 . . . . .	1
Klaus-Peter Todt, Die letzte Papstreise nach Byzanz: Der Besuch Papst Konstantins I. in Konstantinopel im Jahre 711. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Papstreisen . . . . .	24
Silke-Petra Bergjan, „Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte“. Johann Salomo Semler über die Bedeutung und Aufgabe der Geschichte der Alten Kirche . . . . .	51
Tarja-Liisa Luukkanen, Die deutsche Kirchengeschichtsforschung und die Entstehung der Disziplin Kirchengeschichte als universitäres, theologisches Lehrfach in Finnland . . . . .	75
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i> . . . . .	91
Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft . . . . .	90

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2002 kostet im Abonnement € 165,- zuzüglich 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 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.

Zschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, 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 Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

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

theol

# ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

113. BAND 2002  
VIERTE FOLGE XLXI

Verlag W. Kohlhammer

201060

## Zeitschrift für Kirchengeschichte

ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Andreas Holzem, Erich Meuthen, Jochen-Christoph Kaiser, Knut Schäferdiek, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.

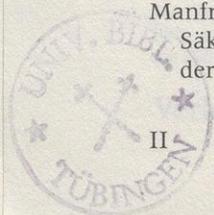
Verantwortlich für den Aufsatzteil: Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Wolfgang Bienert.

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

## Inhalt

Martin Arndt, Franz Overbeck: Ein Dissident der Moderne . . . . .	190
Silke-Petra Bergjan, „Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte“. Johann Salomo Semler über die Bedeutung und Aufgabe der Geschichte der Alten Kirche . . . . .	51
Peter Bruns, „Doch wegen der Ehre des Kreuzes standen wir zusammen“. Östliches Christentum im Itinerar des Wilhelm von Rubruk . . . . .	147
Angelika Dörfler-Dierken, „Es ist warlich eyn geringe lust darbey“. Erasmus als Eheberater im Luthertum . . . . .	172
Martin Friedrich, Jesus Christus zwischen Juden und Heiden. Das Christusbild in der Germanenmission, dargestellt am „Heliand“ . . .	313
Peter Gemeinhardt, Krisis der Geschichte – Krisis der Kirchengeschichtsschreibung. Kirchengeschichte nach dem Ersten Weltkrieg auf der Suche nach ihrem Grund und Gegenstand . . . . .	190
Christoph Joest, Ein Apophthegmenzitat in Pachoms Brief 3 . . . . .	1
Michael Knüppel, Die christlich-türkischen Transkriptionstexte des Hieronymus Megiser . . . . .	237
Tanja-Liisa Luukkanen, Die deutsche Kirchengeschichtsforschung und die Entstehung der Disziplin Kirchengeschichte als theologisches Lehrfach in Finnland . . . . .	75
Adolf Martin Ritter, Gottesbürgerschaft und Erdenbürgerschaft bei Augustin und Photios . . . . .	295
Klaus-Peter Todt, Die letzte Papstreise nach Byzanz: Der Besuch Papst Konstantins I. in Konstantinopel im Jahre 711. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Papstreisen . . . . .	24
Klaus Unterburger, „Wenn die Bischöfe schweigen ...“ Eine Denkschrift des Trierer Newman-Forschers und Theologen Matthias Laros an den deutschen Episkopat aus dem Jahre 1934 . . . . .	329
Manfred Weitlauff, Von der Reichskirche zur „Papstkirche“. Revolution, Säkularisation, kirchliche Neuorganisation und Durchsetzung der päpstlichen Doktrin . . . . .	355



## Verzeichnis der besprochenen Werke

- Altermatt, Urs: Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen (Stephan Bitter) S. 140
- Amburger, Erik: Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jh.s bis 1937 (Gerd Stricker) S. 289
- Arnold, Claus: Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Klaus Unterburger) S. 143
- Baumgart, Karl: Philipp Jacob Roemmich (1766–1813). Vom reformierten Pfarrer zum „fonctionnair“ in der Zeit der Französischen Revolution. (Harm Kluetting) S. 432
- Baumgärtner, Ingrid (Hrg.): Kunigunde – eine Kaiserin an der Jahrtausendwende (Jörg Ulrich) S. 119
- Die Beginen und Begarden in der Schweiz (Helvetia Sacra IX, 2), bearb. von Achermann, Hansjakob u.a. (Manfred Weitlauff) S. 415
- Bei der Wieden, Susanne: Luthers Predigten des Jahres 1522. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung (Michael Basse) S. 126
- Bienert, W. A.; Kühneweg, U. (Hrg.): Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts (Johannes Roldanus) S. 104
- Boockmann, Hartmut: Wege ins Mittelalter. Historische Aufsätze, hg. von Dieter Neitzert, Uwe Israel und Ernst Schubert (Rudolf Schieffer) S. 117
- Brecht, Martin; Peters, Christian (Hg.): Martin Luther: Annotierungen zu den Werken des Hieronymus (Michael Basse) S. 420
- Conrad, Anne (Hrg.): „In Christo ist weder man noch weyb“ - Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (Inge Mager) S. 124
- Courreau, Joël (Hrg.): Césaire d'Arles. Sermons sur l'Écriture. Tome 1 (Sermons 81–105). (= Sources Chrétiennes 447) (Karla Pollmann) S. 114
- Dietrich, Walter / George, Martin / Luz, Ulrich (Hrg.): Antijudaismus – christliche Erblast (Stephan Bitter) S. 91
- Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz (= Helvetia Sacra Abt. IV), bearb. von Amacher, Urs u.a. (Manfred Weitlauff) S. 417
- Domiter, Kristijan: Gregor von Nazianz: De humana natura (c. 1, 2, 14) (Christoph Jungck) S. 262
- Drijvers, Jan Willem / Watt, John W. (Hrg.): Portraits of spiritual authority. Religious Power in Early Christianity (Hans-Dieter Döpmann) S. 403
- Ebeling, Gerhard: Luthers Seelsorge: Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt (Ute Mennecke-Haustein) S. 274
- Flegel, Christoph: Die lutherische Kirche in der Kurpfalz von 1648 bis 1716 (Armin Kohnle) S. 427
- Förster, Hans: Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche (Theofried Baumeister) S. 97
- Frenz, Thomas (Hrg.): Papst Innozenz III. – Weichensteller der Geschichte Europas (Georg Schwaiger) S. 413
- Frenz, Thomas: Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit. 2. aktualisierte Aufl. (Georg Schwaiger) S. 412
- Fritsch, Friedemann: Communicatio idiomatum. Zur Bedeutung einer chri-

- stologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns (Volker Leppin) S. 138
- Gäbler, Ulrich (Hrg.): Geschichte des Pietismus, Bd. 3: 19. und 20. Jahrhundert (Hans-Martin Kirn) S. 291
- Ganzer, Klaus / zur Mühlen, Karl-Heinz (Hrg.): Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert Band: 1: Das Hagenauer Religionsgespräch (1540) (Gottfried Seebaß) S. 281
- Goetz, Hans-Werner: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter (Gudrun Gleba) S.411
- Gößner, Andreas: Weltliche Kirchenhoheit und reichsstädtische Reformation. Die Augsburger Ratspolitik des „milten und mitleren weg“ 1520–1530 (Gottfried Seebaß) S. 128
- Groß-Albenhausen, Kirsten: Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus (Ulrich Lambrecht) S. 112
- Grünzinger, Gertraud und Nicolaisen, Carsten (Bearb.): Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches (Kurt Meier) S. 141
- Gut, Walter: Fragen zur Rechtskultur in der katholischen Kirche (Manfred Weitlauff) S. 432
- Hartmann, Martina: Humanismus und Kirchenkritik: Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters (Volker Leppin) S. 424
- Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band II: Reformation und Neuzeit (Peter Walter) S. 251
- Haverkamp, Alfred (Hrg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (Jörg Ulrich) S. 120
- Hecquet-Noti, Nicole (Hrg.): Avit de Vienne, Histoire Spirituelle. Tome 1 (Chants I-III) (= Sources Chrétiennes 444) (Karla Pollmann) S. 115
- Heinrichs, Wolfgang: Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs (Kurt Nowak) S. 286
- Herbers, Klaus (Bearbeiter): J. F. Böhmer, Regesta Imperii, I. Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern 751–918 (926/962); Band 4: Papstregesten 800–911, Teil 2: 844–872, Lieferung 1: 844–858 (Georg Schwaiger) S. 118
- Herrmann, Johannes / Wartenberg, Günther / Winter, Christian (Bearb.): Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen (Harm Klüeting) S. 425
- Hilsch, Peter: Johannes Hus (um 1370–1415) (Karl Dienst) S. 269
- Himmelszeichen und Erdenwege. Johannes Carion (1499–1537) und Sebastian Hornmold (1500–1581) in ihrer Zeit (Siegfried Raeder) S. 270
- Holzem, Andreas: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster (Harm Klüeting) S. 134
- Hübner, Reinhard M.: Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert (Klaus Fitschen) S. 255
- Illert, Martin: Johannes Chrysostomos und das antiochenisch-syrische Mönchtum (Barbara Aland) S. 264
- Jahrbuch für Antike und Christentum, Bd. 41 (Wilhelm-Peter Schneemelcher) S. 101

- Janssen, Heiko Ebbel: Gräfin Anna von Ostfriesland – eine hochadlige Frau der späten Reformationszeit (1540/42–1575) (Volker Gummelt) S. 132
- Jeanjean, Benoît: Saint Jérôme et l'hérésie (Stefan Rebenich) S. 110
- Jussen, Bernhard / Koslofsky, Craig (Hrg.): Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600 (Klaus Fitschen) S. 122
- Kaufmann, Thomas: Reformatoren (Reinhold Friedrich) S. 422
- Kerner, Elmar (Bearb.): Ebinger Kriegschronik. Die Aufzeichnungen von Landpfarrer Johann Wölfel (1863–1929) (Dietrich Blaufuß) S. 289
- Klaus, Bernhard: Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst (Theofried Baumeister) S. 97
- Klueting, Harm: Geschichte Westfalens. Das Land zwischen Rhein und Weser vom 8. bis zum 20. Jahrhundert (Lutz E. v. Padberg) S. 95
- Kretschmar, Georg: Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes (Gerhard Müller) S. 93
- Kühl-Freudenstein, Olaf u.a. (Hrg.): Kirchenkampf in Berlin 1932–1945 (Peter C. Bloth) S. 437
- Lechner, Thomas: Ignatius adversus Valentinianos (Katharina Greschat) S. 257
- Lepp, Claudia / Nowak, Kurt (Hrg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90) (Kurt Meier) S. 439
- Lienhard, Marc / Arnold, Matthieu (Hrg.): Luther. Oeuvres, Bd. 1 (Martin Greschat) S. 273
- Madec, Goulven (Hrg.): Augustin prédicateur (395–411) (Volker Henning Drecoll) S. 408
- Mann, Friedhelm: Lexicon Gregorianum (Dietmar Wyrwa) S. 405
- Maraval, Pierre: Eusèbe de Césarée: La théologie politique de l'Empire chrétien. (Ulrich Lambrecht) S. 404
- Markschies, Christoph: Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie (Peter Gemeinhardt) S. 260
- Mau, Rudolf: Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532 (Michael Basse) S. 279
- Miethke, Jürgen: De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham (Sigrid Müller) S. 414
- Minette de Tillesse, Caetano (Hrg.): Revista Bíblica Brasileira (RBB). Apócrifos do Antigo Testamento (Erhard Gerstenberger) S. 145
- Nowak, Kurt: Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung (Martin Ohst) S. 284
- Nowak, Kurt: Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945 (Dietrich Korsch) S. 438
- Pellegrini, Luigi: „Che sono queste novità?“. Le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV) (Kaspar Elm) S. 267
- Pohl, Herbert: Zauberglaube und Hexenangst im Kurfürstentum Mainz (Irene Dingel) S. 426
- Prinz, Friedrich: Von Konstantin zu Karl dem Großen (Lutz E. v. Padberg) S. 248

- Quilisch, Tobias: Das Widerstandsrecht und die Idee des religiösen Bundes bei Thomas Müntzer (Harm Klueting) S. 130
- Rehberg, Andreas: Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore im 14. Jahrhundert (Manfred Heim) S. 121
- Schnoor, Frank: Mathilde Ludendorff und das Christentum (Kurt Nowak) S. 287
- Schuchard, Christiane: Die päpstlichen Kollektoren im späten Mittelalter (Erich Meuthen) S. 268
- Schuler, Ulrike: Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen (Harm Klueting) S. 137
- Schwaiger, Georg: Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert (Karl Dienst) S. 435
- Schwarz Lausten, Martin: De fromme og jøderne. Holdninger til jødedom og jøder i Danmark i pietismens tid (1700–1760) (Günter Weitling) S. 429
- Sitzmann, Manfred: Mönchtum und Reformation. Zur Geschichte monastischer Institutionen in protestantischen Territorien (Volker Leppin) S. 133
- Sommer, Wolfgang (Hrg.): Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie (Harm Klueting) S. 246
- Sterner, Lieselotte: Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul in Hildesheim von 1852 bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Volker Herrmann) S. 293
- Sulpice Sévère, Chroniques. Introduction, Texte critique, Traduction et Commentaire par Ghislaine de Senneville-Grave (SC 441) (Karl Suso Frank) S. 265
- Tavuzzi, Michael: Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456–1527 (Gerhard Müller) S.422
- Thümmel, Hans Georg: Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom: Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition (Sible de Blaauw) S. 99
- Vogel, Lothar: Vom Werden eines Heiligen. Eine Untersuchung der Vita Corbiniani des Bischofs Arbeo von Freising (Rudolf Schieffer) S. 117
- Vogt, Hermann-Josef / Bedouelle, Guy: Kirchengeschichte / Patrologie (Wolfgang Bienert) S. 146
- Wolfram, Herwig: Konrad II. 990–1039. Kaiser dreier Reiche (Dieter Hägermann) S. 266
- Zachhuber, Johannes: Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance (Volker Henning Drecoll) S. 107

## Verzeichnis der Rezensenten

- Aland, Barbara S. 265
- Basse, Michael S. 128, 281, 422
- Baumeister, Theofried S. 99
- Bienert, Wolfgang S. 146
- Bitter, Stephan S. 93, 141
- Blaauw, Sible de S. 101
- Blaufuß, Dietrich S. 289
- Bloth, Peter C. S. 438
- Dienst, Karl S. 270, 437
- Dingel, Irene S. 427
- Döpmann, Hans-Dieter S. 401
- Dreccoll, Volker Henning S. 110,  
411
- Elm, Kaspar S. 268
- Fitschen, Klaus S. 124, 257
- Frank, Karl Suso S. 266
- Friedrich, Reinhold S. 422
- Gemeinhardt, Peter S. 262
- Gerstenberger, Erhard S. 146
- Gleba, Gudrun S. 412
- Greschat, Katharina S. 260
- Greschat, Martin S. 274
- Gummelt, Volker S. 133
- Hägermann, Dieter S. 267
- Heim, Manfred S. 122
- Herrmann, Volker S. 293
- Jungck, Christoph S. 264
- Kirn, Hans-Martin S. 293
- Klueting, Harm S. 132, 137, 138,  
248, 426, 432
- Kohnle, Armin S. 429
- Korsch, Dietrich S. 439
- Lambrecht, Ulrich S. 114, 405
- Leppin, Volker S. 134, 140, 425
- Mager, Inge S. 125
- Meier, Kurt S. 143, 442
- Mennecke-Haustein, Ute S. 279
- Meuthen, Erich S. 269
- Müller, Gerhard S. 95, 424
- Müller, Sigrid S. 415
- Nowak, Kurt S. 287, 289
- Padberg, Lutz E. von S. 97, 251
- Pollmann, Karla S. 115, 116
- Ohst, Martin S. 286
- Raeder, Siegfried S. 273
- Rebenich, Stefan S. 112
- Roldanus, Johannes S. 107
- Schieffer, Rudolf S. 117, 118
- Schneemelcher, Wilhelm-Peter  
S. 104
- Schwaiger, Georg S. 119, 413,  
414
- Seebaß, Gottfried S. 130, 284
- Stricker, Gerd S. 291
- Ulrich, Jörg S. 120, 121
- Unterburger, Klaus S. 144
- Walter, Peter S. 255
- Weitlauff, Manfred S. 415, 417,  
432
- Weitling, Günter S. 431
- Wyrwa, Dietmar S. 408

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2002 kostet im Abonnement € 168,- zzgl. Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 57,65,- 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

## Ein Apophthegmenzitat in Pachoms Brief 3

Von Christoph Joest

Beim aufmerksamen Studium des griechischen Textes<sup>1</sup> von Brief 3<sup>2</sup> des pachomianischen Schriftencorpus<sup>3</sup> stößt man auf ein Phänomen, das im ersten Moment völlig unauffällig, dafür aber umso bemerkenswerter ist, wenn es sich erst einmal gezeigt hat: Über den Text des Briefes verstreut finden sich Sätze, die sich als wörtliche Parallelen zum Apophthegma „Isidoros 9“ der alphabetischen Spruchsammlung<sup>4</sup> entpuppen. Bemerkenswert ist daran einmal die Tatsache, daß der Väterspruch nicht einfach als ganzer vorkommt, sondern einzelne seiner Sätze in den Briefftext mit zum Teil erheblichen „Zwischenschaltungen“ eingestreut sind. Zum ändern ist diese Beobachtung bemerkenswert, weil Isidoros, wenn die Zuweisung des Apophthegmas korrekt sein sollte, ein bis zwei Generationen nach Pachom gelebt hat. Die wortidentischen Entsprechungen scheinen auf literarische Abhängigkeit hinzuweisen. Doch wer zitiert wen? Das Ganze wirft auf jeden Fall auch Fragen zur Überlieferungsgeschichte des Pachom-Briefes, wenn nicht gar zu seiner Echtheit überhaupt, auf.

Im folgenden werden zunächst die Texte dargestellt, woran sich eine Reihe von Beobachtungen knüpft; danach soll die Identität des Isidoros und die Zuverlässigkeit des ihm zugeschriebenen Väterwortes untersucht wer-

---

<sup>1</sup> Hans Quecke, Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W.145 der Chester Beatty Library, eingel. u. hg. v. Hans Quecke (= *Textus Patristici et Liturgici* 11), Regensburg 1975; Text von Brief 3: 100–107. Der griechische Text wird im folgenden zitiert mit der Seiten- und Zeilenzahl dieser Ausgabe.

<sup>2</sup> Übersetzung und Besprechung: Christoph Joest, Gott und den Menschen dienen. Das Anliegen des Pachomius nach seinem Brief Nr. 3, ZKG 103 (1992) 1–32, deutscher Text: 11–17. Der deutsche Text wird im folgenden zitiert mit der Seiten- und Zeilenzahl dieser Ausgabe.

<sup>3</sup> Vollständig sind die Briefe zusammen mit den Pachomianer-Regeln, dem „Liber Orsiesii“ und einigen anderen Schriftstücken nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus überliefert: Amand Boon, *Pachomiana latina. Règle et épîtres de s. Pachôme, épître de s. Théodore et „Liber“ de s. Orsiesius*, Texte latin de s. Jérôme, Löwen 1932. Koptische Regelfragmente und griechische Regelexzerpte, ed. Louis Théophile Lefort, im Anhang; koptische Briefe Fragmente bei Quecke (wie Anm. 1) im Anhang.

<sup>4</sup> PG 65, 221 C; deutsch bei Bonifaz Miller, *Weisung der Väter. Apophthegmata patrum*, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt (= *Sophia* 6), Trier <sup>3</sup>1986, 130, Nummer 365.

den, und schließlich muß sich die Frage nach der Echtheit und der Überlieferungsgeschichte des Pachombriefes stellen.

### 1. Die Texte

Der Text von Brief 3 ist lückenlos auf griechisch und lateinisch überliefert. Einige Schwierigkeiten macht sein Inhalt, weil das Schreiben *aspektivische* Stilmerkmale<sup>5</sup> aufweist. Das bedeutet, daß uns hier eine Aneinanderreihung von Gedanken in einem gleichberechtigten Nebeneinander begegnet, eine Summe von Einzelteilen, aber kein gegliedertes und durchstrukturiertes Ganzes. Der Brief fängt ebenso unvermittelt an, wie er aufhört. Nicht, daß er keine Botschaft hätte, aber es fehlen für unsere Auffassung die Höhepunkte, die Steigerung des Gedankens, die Hinordnung der einzelnen Bilder zur gedanklichen Mitte. Was dies für die Arbeit mit dem Text bedeutet, liegt auf der Hand: Gedankensprünge, Doppelungen, Wiederaufnahme eines Themas in anderen Zusammenhängen und scheinbare Brüche in der Gedankenführung gehören zur Art aspektivischen Schreibens und können daher nur bedingt zu Hilfe genommen werden, wenn es gilt, redaktionelle Eingriffe und Einschübe namhaft zu machen.

Nun ist der erste Abschnitt, in welchem Zitate aus „Isidoros 9“ begegnen, relativ glatt und gibt an keiner Stelle zu erkennen, daß sich hier etwas nicht in den Zusammenhang fügte:

Das Sinnen deines Verstandes sei nie verwirrt! Ein Trunkener <kann> einem Betrunkenen nicht helfen. Der Verirrte <kann> dem Irrenden nicht den Weg weisen (Lk 6,39). Und wenn er trotzdem den Weg weist, wehe ihm! Denn er hat einen Blinden auf dem Weg in die Irre geführt (Dtn 27,18). *Die Einsicht der Heiligen besteht darin, den Willen Gottes zu erkennen wie solche, auf deren Seite Gott kämpft* (Ex 14,14; Jos 23,3). Aber diese (die Uneinsichtigen) sprechen: „Gott ist unter uns.“ Ihre Freude wurde später zu Trauer (Jak 4,9), weil sie das Geheimnis Gottes nicht erkannt (Weish 2,22) noch den Weg der Heiligen gefunden haben, um auf ihm zu wirken, darum daß man sie geißelt hat, sie aber keinen Schmerz verspürten (Jer 5,3; Spr 23,35), daß man sie geschlagen hat, sie aber in dem allen keinen Verstand angenommen haben<sup>6</sup>.

Die hervorgehobenen Sätze sind die dem genannten Apophthegma korrespondierenden Zitate. Wären sie nicht eigens gekennzeichnet, würde man in diesen Stellen keinen gedanklichen Bruch wahrnehmen. Den kantigen, parataktischen Stil der Aspekte vorausgesetzt, erscheint der Abschnitt sogar relativ klar und schlüssig: Der Angeredete soll unverwirrt Verstandes sein, das heißt klar denken, Gottes Willen unverstellt wahrnehmen und sein Verhalten entsprechend ausrichten können. In Anlehnung an das Wort Jesu von den blinden Blindenführern (Lk 6,39) und die alttestamentliche Warnung, Blinde in die Irre zu leiten (Dtn 27,18), wird er davor gewarnt,

<sup>5</sup> Christoph Joest, Aspekte und Perspektive in den Schriften und im Wirken Pachoms. Ein Beitrag zum Verständnis der pachomianischen Literatur, StMon 39 (1997) 7–25.

<sup>6</sup> Zitiert nach Joest (wie Anm. 2) 12,53 – 13,64.

anderen helfen zu wollen, ohne selbst diese klare Sicht zu besitzen. Sie besteht, positiv gewendet, in der Erkenntnis des Willens Gottes. Wer danach lebt, der erfährt die Hilfe Gottes, auf dessen Seite kämpft Gott selbst. Die Uneinsichtigen aber vereinnahmen Gott für ihre Sache, müssen jedoch später bitter enttäuscht werden. Das Geheimnis des Willens Gottes blieb ihnen verborgen, den rechten Weg konnten sie nicht finden, um zu leben und zu wirken, wie es den Heiligen geziemt. Mit Anspielungen auf Jer 5,3 und Spr 23,35 wird gesagt, daß sie zwar Gottes Gerichte erfahren haben (sie wurden „gegeißelt“ und „geschlagen“), aber sie haben es nicht gemerkt und nicht draus gelernt.

Die zweite Stelle, an der ein von Isidor entlehnter Satz auftaucht, ist insofern etwas anders, als mit dem Satz zugleich ein neuer Textabschnitt beginnt, der einen bis dahin nur vorbereitend angedeuteten Gedanken thematisch ausführlicher entfaltet.

So sei nun nüchtern und verstehe das Gericht über den Turm, weil sie den Himmel nicht <erstürmen> werden. Es wird auch nicht ein Stein auf dem anderen gelassen werden im Tempel (Luk 19,44), worüber sie mit Christus gestritten haben, ob er nicht niedergerissen wird. Denn dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis ihm <diese Dinge> widerfahren werden (Mt 13,30). *Nun, es ist Zeit für den Herrn, zu handeln (Ps 119, 126), weil unsere Rettung in der Zeit der Bedrängnis <ist> (Jes 33,2).* Wenn sie seine Fußspuren erkennen (Ps 77, 20) und beständig sagen können: „Der Herr sei hoch gerühmt!“, wenn die, die sein Heil lieben (Ps 40,17), sagen können: „Ich aber will allezeit auf dich hoffen!“ (Ps 55,24), werden sie <dann> nur in der Zeit der Freude glauben und nicht auch in der Zeit der Bedrängnis (Luk 8,13)? Denn es steht geschrieben: „Gib acht, daß du tust, was aus deinem Munde hervorgegangen ist“ (Dtn 23,24). Und wiederum: „Wenn du dem Herrn dein Gelübde vorbringst, zögere nicht, es zu erfüllen, damit es der Herr nicht bei dir einfordert und es dir zur Sünde wird“ (Dtn 23,22; Ps 50,14). Wenn du aber sagst: „Ich will allezeit auf dich hoffen“ (Ps 55,24), so erweise dich als einer, der Glauben hatte in der Zeit der Bedrängnis, in welcher Rettung ist<sup>7</sup>.

Die ersten Sätze dieses Abschnittes schließen den Gedankengang des vorigen Textes ab. Zwischen beiden liegen 75 Zeilen Text. Es handelt sich also um eine sehr lange Warnung vor den Unverständigen, die hier noch einmal im Bild derer, die den Turm von Babel bauten, apostrophiert werden. Diese verschmelzen in den Gedanken des Autors mit den Gegnern Jesu zur Zeit des Jerusalemer Tempels, dessen Untergang vorausgesagt wird. Miteinander stellen sie typologisch die Uneinsichtigen dar, die den Weg Gottes verfehlen.

Was nun folgt und mit dem (wieder durch Hervorhebung kenntlich gemachten) Zitat von Isidor eingeleitet wird, ist weniger ein Bruch als ein Gedankenfortschritt: Anknüpfend an das die vorigen Gedanken abschließende Jesus-Logion aus Mt 13,30, daß „dieses Geschlecht nicht vergehen“ wird, „bis ihm <diese Dinge> widerfahren sind“, wird mit Ps 119,126 festgestellt, es sei nun Zeit, daß der Herr handle. Das hat vom Kontext her eschatologischen Klang. Überraschend ist die Verknüpfung dieses Schriftzitates mit dem folgenden: „... weil unsere Rettung in der Zeit der Bedrängnis liegt“ (Jes

<sup>7</sup> Joest (wie Anm. 2) 16,139–159.

33,2). Das kann nur bedeuten, daß der Schreiber des Briefes das eschatologische Handeln Gottes als Bedrängnis sieht, wofür es viele Belegstellen der biblischen und apokalyptischen Tradition gäbe, daß er aber dieselbe Bedrängnis *auch* die Christus-Nachfolger („uns“) betreffen sieht. Für diese jedoch liegt paradoxerweise in der Bedrängnis Rettung. Das letztere wird in den folgenden Sätzen breiter ausgeführt. Auffallend sind dabei die Zitate aus Dtn 23,22.24 und Ps 50,14: „Gib acht, daß du tust, was aus deinem Munde hervorgegangen ist“, und: „Wenn du dem Herrn dein Gelübde vorbringst, zögere nicht, es zu erfüllen, damit es der Herr nicht bei dir einfordert und es dir zur Sünde wird“, denn das klingt ganz so, als ob der Pachomianermönch die Bedrängnis Gottes auch in der Erfüllung seiner Gelübde erlebt. Wenn das stimmt, dann träte uns hier bereits der Gedanke entgegen, das Mönchsleben sei mit seinen Anforderungen ein unblutiges Martyrium.

Wie dem auch sei, es wird jedenfalls wieder einmal deutlich, daß die Zitat-Sätze in einen Zusammenhang gewoben sind, in den sie sich ohne Bruch einfügen. Hätte man nicht den Vergleichstext, würde einem an den zitierten Stellen nichts auffallen. Daher sollen nun das Apophthegma *Isidoros* 9 in vollem Wortlaut abgedruckt und in einer parallelen Spalte die Zitate aus dem Pachombrief daneben gesetzt werden. Um des eindeutigeren Vergleiches willen, seien die Texte auch auf Griechisch wiedergegeben.

Isidoros 9 (PG 65, 221 C)

Ἡ „σύνεσις“ τῶν ἀγίων αὐτῆ ἐστὶ,  
τὸ „ἐπιγνώναι τὸ θέλημα“ τοῦ Θεοῦ.  
Πάντων γὰρ περιγίνεται ὁ ἄνθρωπος  
ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας, ὅτι  
εἰκὼν καὶ ὁμοίωμα τοῦ Θεοῦ ἐστὶ.  
Πάντων δὲ πνεύματων δεινόν ἐστι  
τὸ ἀκολουθεῖν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ,  
τουτέστι τῷ ἰδίῳ λογισμῷ, καὶ μὴ  
τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ.  
καὶ ὕστερον γίνεται αὐτῷ „εἰς πέν-  
τος“, ὅτι „οὐκ ἔγνω“ τὸ „μυστήριον“.

οὐδὲ εὗρε τὴν ὁδὸν τῶν ἀγίων  
ἐργάζεσθαι ἐν αὐτῇ.

Νῦν οὖν „καιρὸς τοῦ ποιῆσαι τῷ Κυ-  
ρίῳ“ (Ps 118,126 LXX), ὅτι „σωτηρία  
ἐν καιρῷ θλίψεως“ (Jes 33,2 LXX)· ὅτι  
γέγραπται: „Ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν  
κτῆσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν“ (Lk 21,  
19)

Pachom, Brief 3 (Quecke, wie Anm. 1)

ἡ „σύνεσις“ τῶν ἀγίων ἐστὶν  
„ἐπιγνώναι τὸ θέλημα“ τοῦ θεοῦ (Kol  
1,9) ...  
102,70 f.

... ἀλλὰ ἕκαστος ἔτρεχεν μετὰ τῆς  
ἑαυτοῦ ψυχῆς.  
104,108 f.

ἐγένετο „ἡ χαρὰ“ αὐτῶν ὕστερον  
„εἰς πέντος“ (Jak 4,9), ὅτι „οὐκ  
ἔγνωσαν“ τὸ „μυστήριον“ τοῦ „θεοῦ“  
(Weish 2,22) οὐδ' εὗρον τὴν ὁδὸν τῶν  
ἀγίων ἐργάζεσθαι ἐν αὐτῇ.  
102,72–74

νῦν οὖν „καιρὸς τοῦ“ ἐργάζεσθαι „τῷ  
κυρίῳ“ (Ps 118,126 LXX), ὅτι „ἡ σω-  
τηρία ἡμῶν ἐν καιρῷ θλίψεως“ (Jes  
33,2 LXX).  
105,144 f.





dieselbe überraschende Kombination von Ps 188,126 mit Jes 33,2 die Annahme, daß der Gleichklang Zufall sein könnte.

4. Was „zufällige“ Anklänge betrifft, so bieten unsere beiden Vergleichstexte ebenfalls ein treffendes Beispiel. Denn die im Pachombrief nicht zitierten Gedanken aus der ersten Hälfte des Apophthegmas finden durchaus eine thematische Entsprechung in dem Brief. Heißt es bei Isisoros: „Von allen Geistregungen aber ist die gefährlich: seinem eigenen Herzen zu folgen (τὸ ἀκολουθεῖν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ), das heißt: seinen eigenen Gedanken (τῷ ἰδίῳ λογισμῷ) und nicht dem Gebot Gottes (τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ)“, so finden wir auf der anderen Seite die Sätze:

Unvernünftige Menschen verstanden das nicht (Ps 91,7 LXX). Deshalb nannten sie das Licht Finsternis (Jes 5, 20). Aber er selbst gab ihnen Gebote (δικαιώματα), darin zu wandeln. In all diesem faßten sie nicht ein Herz (2 Kön 7,27 LXX = 2 Sam) und kehrten auch nicht um, in seinen Geboten (δικαιώμασιν) zu wandeln (Ps 77,10). Deshalb beschäftigte sich jeder mit seinen eigenen Werken (ἔκαστος ἠσχολεῖτο εἰς ἑαυτοῦ ἔργα), nicht mit denen Gottes. O Mensch, wie lange <noch> willst du nicht die Stimme dessen hören, der dir sagt: „Gebt Ruhe und erkennt, daß ich Gott bin!“ (Ps 46, 11)? Aber sie haben nicht Ruhe geben, sondern jeder rannte <darauf los> nach seinem eigenen <Gutdünken> (ἕκαστος ἔτρεχεν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς). ... Diese Denkzeichen sind den Gläubigen gegeben, damit sie sich in den Geboten (ἐν ταῖς ἐντολαῖς) Mühe geben, Werke zu vollbringen, die des <ewigen> Lebens würdig sind<sup>11</sup>.

Die Gedanken sind beidemale verwandt: Der unverständige Mensch folgt seinem eigenen Willen und verweigert sich dadurch dem Gebot Gottes. Aber nicht *eines* der sinntragenden Worte ist gleich; die einzige Ähnlichkeit besteht in dem Wort ἑαυτοῦ, was keinerlei Aussagekraft hat. Diese Unterschiedlichkeit, in der dieselben Gedanken in beiden Schriftstücken zum Ausdruck gebracht werden, beweist, daß hier zwei Autoren je für sich mit eigenen Worten formuliert haben. Gerade dieser Kontrast zu den vorhergehenden Vergleichen macht noch einmal deutlich, daß es sich dort um literarische Abhängigkeit handeln muß, wie immer diese näher bestimmt werden kann.

Für diese Bestimmung nun sind die folgenden Beobachtungen grundlegend.

5. Wie man an den Zeilenangaben ablesen kann, folgen im Pachombrief die ersten zwei Zitate fast unmittelbar aufeinander, während im Apophthegma ein langer Gedanke dazwischen geschoben ist. Andererseits folgt das dritte Zitat bei Isidoros direkt auf das zweite, während die Zitate im pachomianischen Vergleichstext durch 85 Zeilen getrennt werden. Schon allein diese merkwürdige Streuung macht es unwahrscheinlich, daß der

Psalter. The text, in the dialect of Upper Egypt, edited from the unique papyrus codex oriental 5000 in the British Museum, London 1898, 132 = sa 31 in Karlheinz Schüssler [Hrg.], Biblia Coptica I,2, Wiesbaden 1996); das hier verwendete ⲡⲗⲖ kann sowohl „tun“ als auch „arbeiten“ heißen.

<sup>11</sup> Joest (wie Anm. 2) 14,96–109, vergleiche auch Quecke (wie Anm. 1) 103,102 – 104,112.

Schreiber oder Redaktor von Brief 3 das Apophthegma in einer bewußten literarischen Tätigkeit zitiert und in seinen Text eingesetzt haben sollte.

6. Gegen diese Annahme spricht auch die Tatsache, daß der zweite und dritte Satz des Isidoros-Wortes ausgelassen wurde, obwohl sich, wie wir sahen, die dort ausgesprochenen Gedanken durchaus in den Kontext des Pachombriefes fügt hätten. Wäre es nicht naheliegend gewesen, auch diese Sätze zu zitieren, wenn denn wirklich ein Autor oder Redaktor das Apophthegma buchstäblich vor Augen hatte?

7. Umgekehrt ist es aber auch kaum denkbar, daß „Isidoros“ aus einem Brief so weit verstreute Sätze herausgenommen und zu einem in sich schlüssigen Apophthegma komprimiert haben sollte.

Es stellt sich also jetzt nicht nur die Frage nach Echtheit und Einheit der beiden Textgrößen, die wir verglichen haben, sondern auch danach, wie ihr literarischer Zusammenhang, der unbestreitbar zu sein scheint, gedacht werden muß. Die bequemste Lösung scheint eine beiden gemeinsame Quelle zu sein. Aber läßt sich eine solche finden?

### 3. Keine gemeinsame Vorlage

Es ist naheliegend, nach einer gemeinsamen Vorlage für beide Texte zu suchen, indem man die verblüffende Bibelstellenkombination des letzten Absatzes, nämlich die von Ps 119,126 und Jes 33,2 zu Hilfe nimmt. Auch Weish 2,22 kommt in Betracht. Doch bei dieser Suche stößt man ins Leere. Der Psalmvers, daß es für Gott Zeit zu handeln sei, wird zwar immer wieder einmal kommentiert, zum Beispiel mehrfach durch *Origenes*<sup>12</sup>, oder durch *Athanasios von Alexandrien*<sup>13</sup>, doch von einer Lösung des Gedankens aus dem unmittelbaren Kontext der Gesetzesübertretung Israels und einer Kombination mit Jes 33,2 findet man keine Spur. Diese Prophetenstelle aber wird von keinem der in Frage kommenden Autoren kommentiert. Suchen wir weiter nach Weish 2,22, so werden wir wiederum nur bei *Origenes* fündig, der das Zitat in typologischer Deutung auf die Juden bezieht, die Jesus nicht erkannten<sup>14</sup>. Auch das trägt für uns nichts aus.

Überraschenderweise stößt man gleichwohl auf eine enge sachliche wie sprachliche Parallele, und zwar in den *Ammonas-Briefen*<sup>15</sup>. In beiden Texten

<sup>12</sup> *Selecta in Psalmos*: PG 12, 1616 A; Marguerite Harl, La chaîne palestinienne sur le Psaum 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret) I (= Sources Chrétiennes 189), Paris 1972, 390–392.

<sup>13</sup> *Expositiones in Psalmos*: PG 27, 501 A.

<sup>14</sup> Matthäuskommentar: Hrg. Erich Klostermann u. Ernst Benz (*Origenes Werke*, Band 10 = Griechische Christliche Schriftsteller 40), Leipzig 1935, 470,17.

<sup>15</sup> *Ammonas, successeur de Saint Antoine. Textes grec et syriaques*, Hrg. François Nau (= *Patrologia Orientalis* 11), Paris 1915, 391–504, hier 448. *Ammonii eremiteae epistoli. Syriace edidit et praefatus est Michael Kmoskó* (= *Patrologia Orientalis* 10). Paris 1915, 553–640, hier 600. – Zu Ammonas siehe: Derwas James Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966, 38; Karl-Suso Frank, *Ammonas*. In: *LThK* 1 (3/1993) 531. Er gilt in der Überlieferung als Schüler und Nachfolger des großen Antonios und

wird derselbe Gedanke zum Ausdruck gebracht wird, es sind dieselben Vorstellungen, die sogar in ähnlichen sprachlichen Wendungen vorgebracht werden<sup>16</sup>. Dennoch zeigt der Ammonas-Text bestenfalls das Denk-Milieu, in dem der Ausspruch des Isidoros entstanden sein kann. Das mag zwar interessante Fragen zum Verhältnis von Isidoros zu Ammonas aufwerfen, aber diese können wir hier nicht verfolgen. Als gemeinsame Vorlage für Isidoros und Pachom scheidet der Text jedenfalls aus, weil trotz der sprachlichen Anklänge keine Wendung vorkommt, die in allen drei Texten exakt dieselbe wäre, aber gerade dieses Phänomen zwischen dem Pachom-Brief und dem Apophthegma wollen wir ja hier erhellen. Zudem fehlt in dem Ammonas-Abschnitt jeder biblische Bezug und damit ein entscheidendes Merkmal, das die anderen beiden Texte gemeinsam haben und das sie so auffällig verbindet.

So führt unsere Suche nach einer eventuellen gemeinsamen Vorlage für Pachom und Isidoros zu keinem greifbaren Ergebnis. Wir müssen also mit einer direkten Abhängigkeit rechnen, und haben als nächstes die Zuverlässigkeit der Überlieferung des Apophthegmas, sodann die des Pachom-Briefes zu untersuchen.

#### 4. Das Apophthegma Isidoros 9

Zunächst ist festzustellen, daß unser Apophthegma stets unter dem Namen „Isidoros“ auftaucht. Es ist also keine frei umlaufende Überlieferung, die bald dem einen, bald einem anderen in den Mund gelegt worden sein könnte. Es beginnt auch nirgends mit einer Zitationsformel etwa folgender Art: „Ein Bruder fragte den Abbas Poimen: ‚Ist es gut zu beten?‘ Der Greis entgegnete: ‚Der Altvater Antonios sagte: ...‘ (es folgt ein Apophthegma von *Antonios d. Gr.*)“<sup>17</sup>. Vielmehr wird das Wort stets eindeutig als Ausspruch Isidoros' überliefert. Es gibt also keinerlei Anhaltspunkt, ihn einem anderen als eben Isidoros zuzuschreiben.

Nun kennt die Überlieferung mehrere Väter dieses Namens. Derjenige, unter dessen Aussprüchen auch unser Apophthegma zu finden ist, war Priester in der Sketis in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Er war 386

---

wurde später Bischof. Unter seinem Namen sind 14 Briefe überliefert. Die alphabetische Apophthegmensammlung schreibt ihm auch einige Aussprüche zu: Miller (wie Anm. 4) Nummer 113–123.

<sup>16</sup> Zwar scheint die syrische Version die treuere Überlieferung zu bieten; diese Ansicht vertritt jedenfalls Rowan Douglas Williams, *Faith and Experience in Early Monasticism: New Perspectives on the Letters of Ammonas*. Vorlesung anlässlich der Verleihung der Doktorwürde *honoris causa*, Erlangen, 2. Juli 1999 (noch unveröffentlicht). Dennoch empfiehlt sich zum Vergleich die griechische Fassung, zumal beide Texte an der uns interessierenden Stelle keine nennenswerten Unterschiede aufweisen. Parallelen zeigen sich in folgenden Ausdrücken: συνέναι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἀκολουθεῖν τὰ θέλημα τοῦ Θεοῦ, λαμβάνειν θερμοῦτητα ὁμοίαν χαρᾶς μὴ οὔσαν χαρᾶν ὑπερῶν δὲ συγγόντητα (für den letzten Ausdruck haben Isidoros/Pachom πέντος, die Aussage ist aber dieselbe).

<sup>17</sup> Poimen 87: PG 65, 344 A, Miller (wie Anm. 4) Nummer 661.

noch am Leben, als er Theophilus v. Alexandrien besuchte, muß aber bereits vor 399 gestorben sein, denn als die origenistischen Streitigkeiten ausbrachen, war bereits sein Nachfolger Paphnutius im Amt.

Jean-Claude Guy<sup>18</sup> charakterisiert Isidoros als „eine der wichtigen Persönlichkeiten der Sketis“. Er war bekannt als „benedeter Seelsorger“<sup>19</sup> mit Vollmacht über die Dämonen. Abbas Mose der Äthiopier fand mit seiner Hilfe Frieden im Kampf gegen die Unzucht<sup>20</sup>. Schwierigen Brüdern half er durch seine Langmut<sup>21</sup>. Der berühmte Altvater *Poimen* überlieferte von ihm<sup>22</sup>: „Der Abbas Isidor, der Priester in der Sketis, sprach einmal zum Volke: Brüder, sind wir nicht wegen der Mühen (ἐνεκεν κόπου) an diesen Ort gekommen? Und nun bereitet er keine Mühen mehr! Ich habe meinen Mantel hergerichtet und gehe dahin, wo Mühe ist, und dort finde ich Ruhe!“

Dieser Ausspruch ist deshalb von Bedeutung für unsere Fragestellung, weil er sich inhaltlich gut zu dem Apophthegma *Isidoros* 9 fügt, das wir hier untersuchen. Denn dort heißt es ja, daß „Heil in der Zeit der Bedrängnis liegt“. Dieser Bedrängnis entspricht in *Poimens* Wort die „Mühe“, die es um der inneren Ruhe willen auf sich zu nehmen gilt. Es gibt also auch vom Inhaltlichen her keinen Grund, an der Zuordnung unseres Apophthegmas zu zweifeln.

Der Versuch, es einem anderen Isidoros<sup>23</sup> unterzuschieben, wäre ohnehin zwecklos, abgesehen davon, daß die Überlieferung keinen Anhaltspunkt dazu gibt und ein solches Vorgehen ganz und gar hypothetisch wäre. Denn die anderen Träger des Namens, die die Tradition kennt, lebten alle zur gleichen Zeit oder später als der Priester der Sketis: Isidoros, der Gästemeister von Nitria, starb 404<sup>24</sup>; Isidoros von Pelusium lebte von ca. 360 – nach 431<sup>25</sup>. Der Koinobiarch Isidoros in der Thebais schließlich muß ebenfalls in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt haben, denn die *Historia monachorum in Aegypto* berichtet von seinem Kloster so, als ob er zur Zeit des Besuches durch die Mönchsgruppe, als deren Bericht das Buch sich gibt, noch amtierender Vorsteher gewesen sei<sup>26</sup>.

Es muß also dabei bleiben: Das Apophthegma ist später als der Brief Pachoms (sofern wir an dessen Echtheit festhalten können, siehe dazu unten). Wie aber steht es mit der Tradierung des Textes selbst?

<sup>18</sup> Jean-Claude Guy, *Les apophthegmes des pères*. Collection systématique, chapitres I–IX (= Sources Chrétiennes 387), Paris 1993, 57. Die vorstehenden biographischen Angaben 58.

<sup>19</sup> Kassian, Coll XVIII 15,7.

<sup>20</sup> Vergleiche das Apophthegma Mose I: PG 65, 231 C–D, Miller (wie Anm. 4) Nummer 495; dasselbe erzählt ausführlicher *Palladius*, HL 19, Butler II, 60, 10 – 62, 11.

<sup>21</sup> Isidoros I: PG 65, 220 C; Miller, Nummer 357.

<sup>22</sup> *Poimen* 44: PG 65, 332 D; Miller, Nummer 618.

<sup>23</sup> Zu ihnen knapp: Guy (wie Anm. 18) 57.

<sup>24</sup> HL 1, Butler II, 15, 5 – 16, 19; LthK 5 (3 1996) 617 (Otto Volk).

<sup>25</sup> LthK 5 (3 1996) 618 (Ursula Treu); DSp VII-2 (1971) 2097–2103 (Adolf Martin Ritter).

<sup>26</sup> HM 17: André-Jean Festugière (= *Subsidia Hagiographica* 34), Brüssel 1961, 113.

Wir begegnen ihm dreimal in der Überlieferung: In Mignes Ausgabe (siehe Anm. 4), in Paul *Evergetinos'* „Synagoge“<sup>27</sup> und in der armenischen Apophthegmentradition<sup>28</sup>. Stellen wir die Texte wieder nebeneinander, so ergibt sich folgendes Bild:

## Isidor 9

Ἡ σύνεσις τῶν  
ἁγίων αὐτῆ ἐστὶ, τὸ  
ἐπιγνώναι τὸ θέλημα  
τοῦ Θεοῦ.

Πάντων γὰρ περι-  
γίνεται ὁ ἄνθρωπος  
ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς  
ἀληθείας, ὅτι εἰκὼν  
καὶ ὁμοίωμα τοῦ  
Θεοῦ ἐστὶ.

Πάντων δὲ πνεύμα-  
των δεινόν ἐστὶ τὸ  
ἀκολουθεῖν τῇ ἑαυτοῦ  
καρδίᾳ, τουτέστι τῷ  
ιδίῳ λογισμῷ, καὶ μὴ  
τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ.

καὶ ὕστερον γίνεται  
αὐτῷ εἰς πέντος, ὅτι  
οὐκ ἔγνω τὸ μυστή-  
ριον,

οὐδὲ εὔρε τὴν ὁδὸν  
τῶν ἁγίων ἐργάζεσ-  
θαι ἐν αὐτῇ.

Nūn οὖν καιρὸς τοῦ  
ποιήσαι τῷ Κυρίῳ,  
ὅτι σωτηρία ἐν καιρῷ  
θλίψεως· ὅτι γέγραπ-  
ται· Ἐν τῇ ὑπομονῇ  
ὑμῶν κτήσασθε τὰς  
ψυχὰς ὑμῶν.

## P. Evergetinos

ἡ σύνεσις τῶν  
ἁγίων, αὐτῆ ἐστὶ· τὸ  
ἐπιγνώναι τὸ θέλημα  
τοῦ Θεοῦ·

πάντων γὰρ περι-  
γίνεται ὁ ἄνθρωπος  
ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς  
ἀληθείας, ὅτι εἰκὼν  
καὶ ὁμοίωμα τοῦ  
Θεοῦ ἐστὶ.

Πάντων δὲ παθῶν  
δεινότερόν ἐστὶ τὸ  
ἀκολουθεῖν τῇ ἑαυτοῦ  
καρδίᾳ, ἥγουν πει-  
θεσθαι τῷ ιδίῳ  
θελήματι, καὶ μὴ τῷ  
νόμῳ τοῦ Θεοῦ, ὁ  
κατ' ἀρχὰς μὲν τῷ  
ἀνθρώπῳ φαίνεται ὡς  
ἀνάπαυσίν τινα ἔχον,  
ὕστερον δὲ γίνεται  
αὐτῷ εἰς πέντος,  
ἀγνοήσαντι τὸ μυστή-  
ριον τῆς θείας  
οἰκονομίας καὶ μὴ  
εὔροντι τὴν ὁδὸν τοῦ  
Θεοῦ, ἵνα πορευθῇ  
ἐν αὐτῇ.

## Paterica armeniaca

Dixit Pater Isidorē:  
Sapientia sanctorum haec  
est, ut agnoscant  
voluntatem Dei  
et omne vincat homo *per*  
*sustinentiam suam*, ut  
obediatur veritati; etenim  
imago Dei est homo.

Propterea *diabolicum est*  
sequi suam voluntatem et  
*cogitare suum*  
*beneplacitum*,

nec sequi et obedire legi  
Dei.

Nunc ergo hora est  
famulandi Deo, et ecce  
dies salutis, in quo erunt  
afflictiones. Et qui per  
legem pergunt ac per  
sustinentiam, possident  
animas suas.

<sup>27</sup> Paul Evergetinos, *Synagōgē tōn theophthōngōn rhematōn kai didaskaliōn tōn theophōrōn kai hagión patērōn usw.*, Band I, Athen 1986<sup>o</sup>, 636, E'.

<sup>28</sup> Louis Leloir, *Paterica armeniaca* a P.P. Mechitaristis edita (1855) nunc latine red-  
dita (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 361), Löwen 1975, 179, 15 R.

Vergleichen wir die ersten beiden Abschnitte des Väterwortes, so ergeben sich völlige Übereinstimmungen, bis auf den Zusatz *per sustinentiam suam* im armenischen Text.

Der dritte Absatz weist im Vergleich mehrere Abweichungen auf (im Text hervorgehoben): Das schwierige Πάντων δὲ πνεύματων δεινὸν ἔστι ist in Evergetinos' Fassung wiedergegeben mit: Πάντων δὲ παθῶν δεινότερόν ἔστι ... Es liegt nahe, in der zweiten Version eine glättende Bearbeitung zu sehen, in der ersten dagegen die *lectio difficilior*. Der armenische Text pointiert die Aussage noch massiver: *Propterea diabolicum est* ... und fügt eine den Satz erweiternde midraschähnliche Erläuterung ein: *et cogitare suum beneplacitum* (siehe dazu Röm 15,1: „Wir aber ... sollen ... nicht Gefallen an uns selber haben“).

Auch im den Absatz abschließenden Satzteil bietet der Migne-Text mit τῷ ἰδίῳ λογισμῷ die *lectio difficilior*, wobei er aber ein für die Tradition des ägyptischen Wüstenmönchtums überaus wichtiges und charakteristisches Stichwort anklingen läßt. Der Text der mittleren Spalte hat das aufgegeben, aber mit τῷ ἰδίῳ θελήματι eine leichter verständliche Aussage getroffen und die Symmetrie zum ersten Satz des Apophthegmas hergestellt: „Die Einsicht der Heiligen, das ist diese: zu erkennen τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ.“ Daß der armenische Text dem Satz: „nicht dem Gesetz Gottes (zu folgen)“ wieder eine erläuternde Erweiterung einfügt, nämlich: „nicht dem Gesetz Gottes zu folgen und zu gehorchen“, ist offensichtlich.

Ebenso eindeutig fügt nun der Evergetinos-Text seinerseits eine Erläuterung ein, die den Gedankengang glatter macht: Dem eigenen Willen zu folgen, erscheint dem Menschen anfangs als erholsam, aber später bereut er es. Ob er hier eine bessere Lesart bewahrt hat als die Version der linken Spalte? Wahrscheinlicher ist es, daß auch hier der direkte Anschluß an das Vorhergehende mit καὶ ὕστερον γίνεται αὐτῷ εἰς πέντος die *lectio difficilior* und damit den ursprünglichen Text darstellt.

Dasselbe gilt für den Zusatz zu dem Wort μυστήριον, nämlich daß es sich dabei um das Geheimnis „der göttlichen Ökonomie“ handle. Isidoros zitiert hier, wie wir sahen, Weis 2,22, wo nur von dem μυστήριον τοῦ θεοῦ die Rede ist. Somit ist der knappere Text vermutlich der ursprüngliche.

Die Umwandlung des „Weges der Heiligen“ in der linken zum „Weg Gottes“ in der mittleren Spalte dürfte ebenfalls auf das Konto eines Bearbeiters gehen. Der Text des Apophthegmas, wie ihn Migne gibt, wird in diesem Fall von dem wortidentischen Satz in Pachoms Brief 3 gestützt. Daß der Mensch auf diesem Weg nach Evergetinos' Fassung „gehen“ soll, paßt zu der bisher beobachteten Tendenz, den Text zu glätten; daß der Mensch auf diesem Weg „arbeiten“ soll, ist schwieriger, aber wieder stützt der Pachombrief diese Version.

Die armenische Variante läßt uns für diesen ganzen Abschnitt im Stich. Dafür aber greift sie den Apophthegmentext an der Stelle auf, an der Evergetinos abbricht. Diese Tatsache dürfte deutlich machen, daß auch der letzte Absatz des Väterwortes zum ursprünglichen Text gehört. Daß dabei aus dem Jesaja-Zitat: „... weil Heil in der Zeit der Bedrängnis ist“ unter der Hand der Satz wird: „... siehe den Tag des Heils, in dem Bedrängnisse sein werden“, fällt wenig ins Gewicht gegenüber der Tatsache, daß auch hier die Bibelstellen aus Ps 119,126 und Jes 33,2 kombiniert sind.

Auch das letzte Schriftzitat aus Lk 21,19 erscheint in der armenischen Fassung etwas erweitert.

Alles in allem ermutigt uns dieser Vergleich, dem bei Migne überlieferten Text des Alphabeticums zu vertrauen. Wir haben keinerlei Anlaß, am Wortlaut und seiner Überlieferung zu zweifeln. Das macht aber die Frage noch dringlicher, wie es kommt, daß dieser Text in Pachoms Brief 3 zitiert werden konnte, obwohl er einige Jahrzehnte vor der Wirksamkeit des Isidoros von der Sketis geschrieben worden sein muß. Daß umgekehrt Isidoros Pachom zitiert haben sollte, ist unwahrscheinlich, wie wir oben schon gezeigt haben.

Aber wie sicher ist die Überlieferung des Pachom-Briefes? Stammt er wirklich von Pachom? Können wir über *diese* Fragen etwas zur Lösung des Rätsels beitragen?

### 5. Pachoms Brief 3

Die äußere Bezeugung des pachomischen Briefcorpus läßt keine durchschlagenden Zweifel an der Geschlossenheit der Sammlung und ihrer Zuweisung an Pachom zu. Das hat Hans *Quecke* in wünschenswerter Klarheit vor langer Zeit bereits festgestellt<sup>29</sup>. Zwar sind die Überschriften des im Jahre 404 erstellten lateinischen Textes<sup>30</sup> allesamt sekundär, doch bezeugt der Übersetzer Hieronymus selbst den pachomischen Ursprung der Briefe<sup>31</sup>. Koptische Fragmente und Zitate<sup>32</sup> belegen die frühe Existenz der Briefe in der Muttersprache des Koinobiarchen, der ja ungenügende Griechischkenntnisse<sup>33</sup> hatte und seine Briefe nur auf Koptisch hat verfassen können. Ein Zitat aus Brief 1 durch *Horsiese* († nach 386) mit ausdrücklicher Nennung Pachoms<sup>34</sup> bezeugt außerdem bereits Pachoms Autorschaft zu einem sehr frühen Zeitpunkt. Ferner bieten die koptischen Fragmente auch Abschnitte von solchen Pachom-Briefen, die uns in den griechischen Texten fehlen, und bestätigen somit die Vollständigkeit der lateinischen Version des Hieronymus.

<sup>29</sup> Quecke (wie Anm. 1) 11–17.

<sup>30</sup> Boon (wie Anm. 3) 77–101.

<sup>31</sup> Hieronymi praefatio 9, Boon 8f.

<sup>32</sup> Abgedruckt bei Quecke (wie Anm. 1) 111–118.

<sup>33</sup> Siehe dazu die griechische Vita G<sup>1</sup> 95: Franciscus Halkin, *Sancti Pachomii vitae graecae* (= *Subsidia Hagiographica* 19), Brüssel 1932, 63,20.

<sup>34</sup> Louis-Théohpil Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 159), Löwen 1956, anastatischer Nachdruck 1965, 67,28–30.

Die folgende Übersicht mag das verdeutlichen:

koptisch	griechisch	lateinisch
1 (je 1 Zitat bei Horsiese u. Schenute)	1	1
–	2	2
3 (1 Zitat b. Horsiese)	3	3
–	–	4
–	–	5
–	–	6
–	7	7
8	–	8
9a	–	9a
9b	–	9b
10	10	10
11a	11a	11a
11b	–	11b

Zudem gibt es in dem lateinischen Text des *Liber Orsiesii*<sup>35</sup>, des geistlichen Testamentes von Horsiese, Anklänge an die Briefe 1, 5 (in einem Zitat kombiniert<sup>36</sup>) und 3<sup>37</sup>. Das alles läßt das äußere Zeugnis für die Echtheit der Pachom-Briefe unanfechtbar erscheinen. Doch wie steht es mit den inneren Kriterien?

In meiner Besprechung von Pachoms Brief 7<sup>38</sup> habe ich versucht, solche Kriterien aufzustellen. Da weder für die Pachomianerregeln<sup>39</sup> noch für die Katechesen<sup>40</sup> bislang die Autorschaft Pachoms zweifelsfrei nachgewiesen ist, fehlen uns Vergleichstexte, die uns als Fixpunkte dienen könnten. Es können also nur rein inhaltliche Merkmale, die als *unterscheidend pachomisch* zu gelten haben, in Anschlag gebracht werden.

Im folgenden sollen die wesentlichen Ergebnisse meiner Untersuchung noch einmal kurz zusammengefaßt werden: Das unterscheidend Pachomische liegt in dem entschlossen und durchgängig angewandten Paradigma der Jerusalemer Urgemeinde; es liegt in dem „Gesetz Christi“, einander die Lasten zu tragen, und in der Vorordnung der Bruderliebe vor die asketische Leistung. Manche Formulierungen legen sogar eine Identifizierung von Gottesdienst und Nächstendienst nahe. Überall, wo wir auf solche Aussagen stoßen, erklingt die *ipsissima vox Pachomii*.

<sup>35</sup> Boon (wie Anm. 3) 110–147.

<sup>36</sup> LibOrs 6: Boon (wie Anm. 3) 112,8–11, siehe Quecke (wie Anm. 1) 12.

<sup>37</sup> LibOrs 9: Boon 114,16f; siehe dazu Christoph Joest, Proverbia 6,3 und die Bruderliebe bei den Pachomianern, VigChr 47 (1993) 119–130.

<sup>38</sup> Ch. Joest, „Das Herz dem Bruder öffnen“. Pachoms Brief 7: Deutsche Übersetzung und Deutung, zugleich ein Versuch zur Echtheitsfrage der Pachombriefe, ZKG 107 (1996) 300–318.

<sup>39</sup> Literatur bei Joest (wie Anm. 38) 301f. Anm. 9.

Charakteristisch ist ein Schriftzitat, mit dem die sahidische Vita das Lebenswerk Pachoms kennzeichnet: „Wie es auch der Apostel sagt: ‚Vergeßt nicht das Wohltun und die Gemeinschaft, denn das sind die Opfer, die Gott wohlgefallen‘.“ (Hebr 13, 16)<sup>41</sup>

Hier drängt sich zum Vergleich das Bild eines Fadenkreuzes auf: Pachom hält unbeirrt den Schnittpunkt der Horizontalen und der Vertikalen fest; keinen Moment gibt er die Bewegung nach der einen oder der anderen Richtung hin frei, so daß die ergänzende waagerechte bzw. senkrechte Dimension aus dem Blick geriete. Vielmehr beharrt er auf dem Schnittpunkt selbst, in dem beide Dimensionen untrennbar eins sind, ohne daß die eine in die andere hinein aufgelöst würde. Genau dies ist das Zentrum seiner Spiritualität, die unverrückbare Mitte im Leben der Koinonia unter Pachoms Leitung.

Finden wir aber in Brief 3 ebenfalls solche Merkmale genuin pachomischer Prägung? Bereits der erste Abschnitt des Briefes ist so geprägt:

1. Ehre Gott, und du wirst stark sein. 2. Gedenke des Seufzens der Heiligen (Röm 12,13). 3. Das Haus <= die Hausgemeinschaft> bewähre sich entsprechend seinem Alter. 4. Es gehe schön geordnet zu nach der Sitte der Heiligen, nicht in vergänglichen Speisen noch im Anschauen eines <Bildes> (ὁμοίωσις) der <Wesen> im Himmel oder derer unten auf der Erde (Ex 20,4), damit ihr Gott begegnen könnt am Tage der Heimsuchung, bewahrt vor der Zurechtweisung Marthas. 5. Besorge das Haus, wie es der Regel entspricht. 6. Hüte dich, daß der Tadel nicht <auf dich zutrifft> (μὴ λάβῃς), <der jenem galt,> dem gesagt wurde: Gib Rechenschaft über die Haushaltsführung (Lk 16,2), oder <der Tadel> über den, der mit den Trunkenen gegessen und getrunken hat (Mt 24, 49), denn er hat sich nicht die Zeit genommen, zu graben (Lk 16,3) oder die Speise zu <r rechten> (ἀντῆς) Zeit auszugeben (Mt 24,45). 7. Deshalb wurde ihm vergolten, weil er das Gesetz seines Gottes vergessen und nicht nach den Kranken gesehen hat (Mt 25,43). 8. Deshalb wurde er von den Wogen hin und hergeworfen (Jes 57,20) <und> litt Mangel an Brot wie die Frechen und Trotzigen, weil sie das Haus nicht gebaut haben<sup>42</sup>.

Bereits die Sätze 1 und 2 verknüpfen die Ehrung Gottes mit der Liebe zum leidenden Bruder (siehe die Referenz auf Röm 12,13). Sodann sind die Hinweise auf das „Haus“, das sich bewähren soll (Satz 3), bzw. besorgt (Satz 5)

<sup>40</sup> Es gibt aber Beobachtungen, die auf Echtheit zumindest in Teilen der Katechesen deuten, siehe: Christoph Joest, Abraham als Glaubensvorbild in den Pachomianerschriften, ZNW 90 (1999) 98–122, hier 101f. 104.

<sup>41</sup> S3: Louis-Théophile Lefort, S. Pachomii vitae sahidice scriptae (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 99 u. 100), Löwen 1933–1934, Nachdruck 1965, 113 B,14–20 = ders., Les Vies Coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs (Bibliothèque du Muséon 16), Löwen 1943, 65,31–33.

<sup>42</sup> Zitiert nach Joest (wie Anm 2) 11,1–9; die Satznumerierung habe ich hier hinzugefügt, um die Bezugnahme zu erleichtern. Um der besseren Lesbarkeit willen wurde auf die Wiedergabe der „Geheimbuchstaben“ verzichtet, siehe Christoph Joest, Die Geheimschrift Pachoms – Versuch einer Entschlüsselung. Mit Übersetzung und Deutung der Pachom-Briefe 9a und 9b, OstKSt 45 (1996) 268–289; ders., Die pachomianische Geheimschrift im Spiegel der Hieronymus-Übersetzung. Mit dem deutschen Text von Brief 11b des pachomianischen Schriftencorpus und dem Versuch einer Übertragung. In: Le Muséon 112 (1999) 21–46.

und gebaut werden muß (Satz 8) als Anspielungen auf die *Hausgemeinschaft*, d.i. die Brüder zu verstehen.

Der Tadel im letzten Gericht trifft den, der keine Speise ausgegeben hat (Satz 6); zu ergänzen ist, daß gemäß der Referenzen Mt 24,45 u. 49 diese Fürsorge seinen Mitknechten zugute kommen soll. Denn die Vergeltung trifft den, der das Gesetz Gottes vergißt, welches damit charakterisiert wird, daß der Angeredete nach den Kranken hätte schauen sollen (Satz 7). Die Trotzigen „bauen das Haus nicht“ (Satz 8), das heißt sie versäumen es, die Brüdergemeinschaft aufzubauen.

Diese Sätze entsprechen eindeutig dem oben genannten inneren Kriterium für das unterscheidend Pachomische. Es klingt wieder an in der bereits zitierten Mahnung, daß ein Trunkener einem Betrunkenen nicht helfen noch ein Verirrter einem Irrenden den Weg weisen kann (siehe Anm. 6), sowie in dem Hinweis auf Joseph, der „seiner Familie half“<sup>43</sup>. Zwischen diesen beiden Aussagen finden wir die erste Parallele zum Apophthegma Isidoros 9.

Weiter unten begegnet uns erneut eine überaus charakteristische Stelle:

59. O Mensch, wie lange <noch> willst du nicht die Stimme dessen hören, der dir sagt: „Gebt Ruhe und erkennt, daß ich Gott bin!“ (Ps 46, 11)? 60. Aber sie haben nicht Ruhe geben, sondern jeder rannte <darauf los> nach seinem eigenen <Gutdünken>. 61. Sie wendeten sich nicht den Kranken zu (Mt 25,43). 62. Warum <wollt> ihr sterben (Ez 18,31)?<sup>44</sup>

Wir haben für diesen Text eine Parallele bei *Horsiese*. In seinem *Liber* zitiert er dieselben Schriftworte aus Ps 46,11 und Ez 18,31. Aber wie anders klingt das bei ihm im Zusammenhang!

Täglich ermahnt er uns, daß wir uns leer machen (*vacemus*) und ihn erkennen (Ps 46,11), und anderswo sagt er: Kehrt euch zu mir, so werde ich mich zu euch kehren (Mal 3,7). Und wiederum: Kehrt euch zu mir, ihr abtrünnigen Söhne, dann werde ich [wieder] euer Herr sein (*dominabor*). Ezechiel bezeugt es ähnlich und spricht: Warum wollt ihr sterben, Haus Israel?<sup>45</sup>

Die Klage Pachoms, daß die Ungehorsamen sich nicht um die Kranken kümmerten, ist bei *Horsiese* durch zwei Prophetenworte ersetzt, die zur Umkehr zu Gott aufrufen. Aus der Zuwendung zu den Kranken ist die Zuwendung zu Gott geworden. Schöner könnte das innerste Anliegen Pachoms nicht zum Ausdruck kommen, als in diesem Kontrast.

Noch einmal finden wir das unterscheidend Pachomische in Brief 3 zum Ausdruck gebracht, und zwar gegen Ende des Schreibens, etwa 25 Zeilen nach der zweiten Korrespondenz mit dem Apophthegmentext:

<Mein> Sohn, treibe nicht am Ziel vorbei (Spr 3,21; Hebr 2,1), rüttle aber auch deinen Freund auf, für den du gebürgt hast (Spr 6,3 LXX), in dem Wissen, daß die Völker wie Reisig im Feuer sind (Jes 47,14), oder wie Spreu in der Wüste, die vom Wind <davon>getragen wird (Jer 13,24), oder wie eine Staubwolke, die der Sturmwind wegnahm (Hiob 21, 18)<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Joest (wie Anm. 2) 13 f.,86 f.

<sup>44</sup> Joest (wie Anm. 2) 14,102–107.

<sup>45</sup> LibOrs 33: Boon (wie Anm. 3) 131,28 – 132,2.

<sup>46</sup> Joest (wie Anm. 2) 16 f.,173–178.

Das eigenartige Zitat aus Spr 6,3, das schon Hans *Quecke* aufgefallen war<sup>47</sup>, habe ich anderswo bereits ausführlich besprochen<sup>48</sup>. Wenn es Pachom nur darum ginge, seine Brüder zum Eifer für ihre Mitbrüder anzu-spornen, hätte er die zweite Hälfte des Zitats weglassen können. Aber genau darin drückt sich das Entscheidende aus: Nach seiner Auffassung *haftet* ein jeder vor Gott mit seinem Leben für das des anderen. Das drückt sich in dem Bild der Schuldbürgschaft aus. So stark sieht Pachom die Verpflichtung zur Bruderliebe als Kern seiner Berufung. Es gibt kein eigenes Seelenheil unter Absehung von dem des Bruders. Der Pachomianermönch verpflichtet sich durch seinen Eintritt in die Gemeinschaft der *Koinonia* zur brüderlichen Heilssorge. Damit steht er vor Gott auch für seine Mitbrüder ein.

Als *Zwischenergebnis* läßt sich also sagen, daß Brief 3 des pachomianischen Schriftenkorpus vom Anfang bis zum Ende von genuin pachomischen Anliegen durchzogen ist. Das spricht für die Echtheit des Briefes zu mindest in weiten Teilen.

Freilich operieren wir hier mit einer Minimalbasis, denn es ist damit zu rechnen, daß Pachom auch vieles gelebt und gelehrt hat, das sich von dem Leben der Wüstenmönche nicht unterschied<sup>49</sup>. Das Unterscheidende läßt sich aber nur da festmachen, wo Pachom dem Anachoretentum bewußt und entschieden widersprach oder in der Praxis andere Akzente setzte. Das bedeutet jedoch, daß mit Echtheit auch in den übrigen Partien des Briefes gerechnet werden muß, die soeben bei der Erhebung des Unterscheidenden beiseite gelassen wurden.

Indessen ergibt sich hier ein gewichtiger Einwand: Wenn Pachom seine „Koinonia“ geprägt hat – und das hat er zweifellos –, dann ist zu erwarten, daß auch in den Schriften seiner Schüler, vor allem Horsiese und Theodoros (307–368<sup>50</sup>), das echt Pachomische zu finden ist. Könnte die Echtheit der Pachom-Briefe von dieser Seite her in Frage gestellt werden? Könnte es sein, daß die Briefe weitgehend aus ihrer Feder stammen?

Diese theoretisch bestehende Möglichkeit verliert an Plausibilität angesichts der Tatsache, daß beiden Brüdern eine reiche Literatur zugeschrieben wird. Es gibt keinen Anlaß anzunehmen, daß Briefe aus ihrer Feder nicht auch, wie alle anderen, die ihnen zugeschrieben werden, ihren Namen tragen sollten. In diesem Zusammenhang kommt der Feststellung besonderes Gewicht zu, daß sich die Briefe an keiner Stelle auf die Autorität Pachoms berufen. Anders ist das etwa im Buch des Horsiese und in den Theodoros

<sup>47</sup> Quecke (wie Anm. 1) 13.

<sup>48</sup> Joest, *Proverbia* (wie Anm. 37).

<sup>49</sup> Joest, *Gott und den Menschen dienen* (wie Anm. 2) 21–26; ders., *Apa Pachom – Mönchsvater und Diener aller. Die Doppelberufung Pachoms und sein Konflikt mit Theodoros*, *StMon* 36 (1994) 165–181; Heinrich Bacht, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, in: Karl Suso Frank (Hrg.), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche (= Wege d. Forschung 409)*, Darmstadt 1975, 183–229; Terence G. Kardong, *The Monastic Practices of Pachomius and the Pachomians*, *StMon* 32 (1990) 59–78.

<sup>50</sup> Ch. Joest, *Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros'*, *ZNW* 85 (1994) 132–144.

zugeschriebenen Katechesen<sup>51</sup>, worin ein untrügliches Kennzeichen epigonenhaften Schreibens zu sehen ist. Die Briefe selbst jedoch sprechen ganz im Bewußtsein eigener Würde und Weisungsbefugnis. Im Hinblick auf die Echtheitsfrage darf diese Beobachtung nicht unterschätzt werden.

Sind wir also in Bezug auf die Echtheit von Pachoms Brief 3 zögernd, sie ihm *in toto* zuzusprechen – die Apophthegmensätze machen uns hier ja gerade mißtrauisch –, so dürfen wir sie andererseits keinesfalls pauschal verneinen. Auch der uns hier beschäftigende Brief macht aufs Ganze gesehen den Eindruck der Echtheit.

## 6. Zusammenfassung und Zuspitzung der Fragestellung

Der 3. Brief des „Vaters der Koinobiten“ Pachom und das Apophthegma Nr. 9 des um ein halbes Jahrhundert jüngeren Isidoros von der Sketis haben Sätze gemeinsam, die wegen ihrer wörtlichen Übereinstimmung eine direkte Abhängigkeit der beiden Überlieferungsstücke voneinander nahelegen.

Am einfachsten wäre es, wenn wir davon ausgehen könnten, daß Isidoros Pachom zitiert hat. Es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß er über den ganzen Brief hin verstreute Sätze herausgezogen und zu einem in sich schlüssigen Apophthegma zusammengefügt haben sollte. Auch gibt es keine Zitationsformel etwa folgender Art: „Altvater Pachom hat gesagt“, wie wir sie sonst häufig in den Worten der Wüstenväter finden<sup>52</sup>.

Eine andere Lösung wäre eine beiden Autoren gemeinsame Vorlage, die sie unabhängig voneinander verarbeitet hätten. Eine solche ließ sich aber nicht ausfindig machen.

Als nächstes könnte die Echtheit eines der beiden oder beider Überlieferungsstücke in Frage gestellt werden, um auf diese Weise die zeitliche Lücke von einem halben Jahrhundert zu schließen. Die Untersuchung führt jedoch zu dem Ergebnis, daß es keinerlei Anlaß gibt, an der Echtheit und Zuweisung des Apophthegmas zu zweifeln. Dasselbe gilt für den Brief Pachoms, jedenfalls zu weiten Teilen.

Der einzige Ausweg, der uns jetzt noch bleibt, ist die Annahme, daß ein Redaktor im Verlauf der Tradierung des Pachombriefes die fraglichen Sätze aus Isidoros 9 in den Briefftext eingefügt hat.

Wir haben oben allerdings bereits festgestellt, daß dies nicht in einer bewußten literarischen Tätigkeit geschehen sein kann. Damit meine ich, daß der Apophthegmentext wohl kaum als schriftliche Vorlage dem Redaktor zur Hand war, so daß er ihn abgeschrieben hätte. Denn dann wäre es unverständlich, daß er den zweiten Satz des Väterwortes ausgelassen hat, obwohl sich dieser bestens in den Kontext des Briefes gefügt hätte. Ebenso

<sup>51</sup> Für Theodoros siehe zum Beispiel Kat 3, 5.23.26.45 f.: Lefort (wie Anm. 34) 41, 29 51, 5–10 52, 18 u. 60 A, 1–18 (Abschnittszählung nach Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia III. Instructions, Letters, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples* [= Cistercian Studies Series 47], Kalamazoo 1982). Für Horsiese siehe etwa LibOrs 12: Boon (wie Anm. 3) 116, 18 f.

<sup>52</sup> Ein Beispiel siehe oben S. 9.

wäre dann nur schwer erklärlich, warum die zitierten Sätze so weit über den Brief verstreut sind, anstatt geschlossen eingefügt worden zu sein.

Die einzige Lösung ist nach meinem Dafürhalten diese: Der Redaktor hat nicht ein Schriftstück zitiert, das ihm vorlag, sondern er *kannte das Apophthegma auswendig* und hat dessen Sätze beim Vorgang des Abschreibens in den Brieftext einfließen lassen, wie sie ihm in den Sinn kamen und wo sie ihm zu passen schienen. Dabei mag der Text Pachoms, den er zu kopieren hatte, die Erinnerung an das memorierte Väterwort erst aktiviert haben, so daß ihm die Sätze Isidoros', die er sich zu eigen gemacht hatte, wie unwillkürlich in die Feder flossen. Dadurch würde nicht nur ihre Streuung im Brief verständlich, sondern auch die Tatsache, daß sie sich so scheinbar fugenlos in den Kontext des Briefes fügen. Ebenso ließe sich auf diese Weise leicht erklären, daß er manche Sätze zitierte und andere nicht.

Diese Erklärung fügt sich gut zu der Feststellung von Tito Orlandi, daß die gesamte frühe Pachomianerliteratur überhaupt ihre Entstehung *nicht* einem bewußten *literarischen* Vorgang verdankt, also nicht Schriftlichkeit am Ursprung voraussetzt, sondern für den Ad-hoc-Gebrauch geschaffen wurde und von mündlichen Erläuterungen begleitet gewesen sein muß<sup>53</sup>. Nun setzen Briefe an sich eine schriftliche Entstehung voraus, aber diejenigen Pachoms gleichen von Stil und Inhalt eher schriftlichen Katechesen als bewußt komponierter Literatur. Insofern lassen auch sie die *Kultur der Mündlichkeit* durchscheinen, die unter den Pachomianern gepflegt wurde. Daher ist es auch sehr gut vorstellbar, daß ein Späterer, der die Briefe einem größeren Brüderkreis zugänglich machen wollte, sie vorlas und dabei mit eigenen Erläuterungen versah.

Diese Möglichkeit stellt eine Variante zu der oben vorgetragenen These dar, die Isidoros-Sätze seien einem Redaktor unwillkürlich in die *Feder* geflossen. Sie mögen ebensogut auch einem Vortragenden in die Rede geflossen sein, die einer der Brüder mitschrieb.

Wer aber war dieser Vorleser oder Redaktor? Können wir mehr über ihn sagen, als dies, daß es ihn gegeben haben muß? Könnte es einer der Männer aus der nächsten Umgebung Pachoms sein, die wir auch sonst aus der Überlieferung der Pachomianerschriften kennen? Die Frage läßt sich vermutlich nur mit großen Vorbehalten eindeutig beantworten. Es lassen sich aber einige Indizien finden, die uns erlauben, wenigstens versuchshalber *Theodoros* dafür vorzuschlagen, einen der engsten Vertrauten Pachoms zu dessen Lebzeiten und einen der wichtigsten Tradenten des Lebens und der Lehre Pachoms während der Zeit seiner stellvertretenden Leitung der *Koinoia*<sup>54</sup> unter Horsiese, dem zweiten Nachfolger Pachoms.

<sup>53</sup> Tito Orlandi, *Coptic Literature*, in: Birger A. Pearson/James E. Goehring (Hrg.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, 51–81, hier 63. Diese Feststellung impliziert keineswegs, daß die Pachomianer regelrechte Literaturschaffung *abgelehnt* hätten („rejected“: Orlandi ebd.), sondern nur, daß die „practical purposes“ ganz und gar im Vordergrund standen.

<sup>54</sup> Das zeigt deutlich die *Epistula Ammonis*: Halkin (wie Anm. 33) 97–121; neue Textausgabe und Kommentar bei: James E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism* (= Patristische Texte und Studien 27), Berlin – New York 1986.

## 7. Theodoros als Redaktor von Pachoms Brief 3

An Theodoros zu denken legt sich nicht dadurch nahe, daß für ihn ansatzweise Untersuchungen vorliegen, die seine Denkart von der Pachoms abheben und profilieren, was für Horsiese nicht der Fall ist<sup>55</sup>. Entscheidend sind vielmehr einige konkrete Beobachtungen.

Die wichtigste zuerst: Das Schriftzitat aus Jes 33,2: „daß unser Heil in der Zeit der Trübsal ist“, scheint ein Lieblingswort des Theodoros zu sein. Er zitiert es nicht weniger als dreimal in seiner 3. Katechese. Schon in den ersten Abschnitten heißt es:

Wir sind nämlich gewürdigt worden, jenen Mann (Pachom) zu bewundern; (darum) werdet nicht mutlos in der Trübsal (ὄν τεθλιψίς). Denn Weniges von dem, was jenen zuteil wurde, ist uns heute auferlegt. Unser Heil ist in der Zeit der Trübsal (ἐρεπενούχαί ὄν ογογοεῖω ἡθλιψίς), wie geschrieben steht, und die Trübsal wirkt Geduld (Röm 5,3)<sup>56</sup>.

Die zweite Erwähnung von Jes 33,2 finden wir kurz nach der ersten Stelle. Theodoros hebt wieder das Vorbild Pachoms hervor, ermutigt dann seine Brüder zum Leiden und verknüpft paränetisch Hebr 11,37f („Sie sind umhergezogen in Schafspelzen und Ziegenfellen, sie hatten Mangel, Trübsal und Mißhandlung, sie, deren die Welt nicht wert war“) mit der Jesajastelle:

Sie, deren die Welt nicht wert ist, und sie freuten sich sehr in dem Wissen, daß ihr Heil in der Trübsal ist (χε ἐρεπεγούχαί ὄν ογογοεῖω ἡθλιψίς) und das Leid der jetzigen Zeit nicht wert ist der Herrlichkeit, die an ihnen offenbart werden wird (Röm 8,18)<sup>57</sup>.

Dieser Abschnitt verdient insofern noch besondere Beachtung, als er den Gedanken naheulegen scheint, daß die Leiden der Askese denen der Märtyrer gleichgestellt werden. Eben diese Auffassung fanden wir implizit auch in Pachoms Brief 3 ausgedrückt, und zwar in jenem Abschnitt, der dem Jesaja-Zitat unmittelbar folgt. Das kann als ein weiterer Hinweis darauf gewertet werden, daß Theodoros an dieser Stelle den Brief seines geistlichen Vaters redaktionell bearbeitet hat.

Noch signifikanter ist die dritte Belegstelle für Jes 33,2 aus Theodoros' Katechese, weil dort mit dem Jesaja-Wort dasselbe Jesuslogion aus Lk 21,19 verbunden ist, das wir auch im Apophthegma Isidoros' in diesem Zusammenhang finden:

<sup>55</sup> Joest, *Apa Pachom* (wie Anm. 49); ders., *Pachom und Theodoros. Konflikte im Autoritätsverständnis bei den Pachomianern*, ThPh 68 (1993) 517–530; ders., *Vom Sinn der Armut bei den Mönchsvätern Ägyptens. Über den Einfluß des kulturellen Hintergrunds auf das Konzept der Askese*, GuL 66 (1993) 249–271, hier 260–271; Böhler, *Die Armut der Armen* (wie Anm. 10) 41–43, 48, 97–101, 106–109; Böhler versucht auch eine Analyse des Denkens von Horsiese, aaO. 43–47, 48 f. (zur Kritik an Böhler siehe meine Anmerkungen in: Joest, *Armut* 266 Anm. 49; ders., *Herz* [wie Anm. 38] 308 Anm. 40; ders., *Ewigkeitshoffnung und Bruderliebe bei Pachom*, EuA 73 [1997] 368–378, hier 367 mit Anm. 4).

<sup>56</sup> Theod Kat 3,3: Lefort (wie Anm. 34) 41,1–4; Abschnittszählung nach Veilleux (wie Anm. 51) 94.

(Die Brüder sollen nicht nachlässig sein) unter einem Vorwand in Bezug auf das, was den Leib aufrichtet (das heißt den Lebensunterhalt). Dadurch belehrt er uns, nämlich der, der uns gemacht hat, zum Heil unserer Seelen (ΕΥΟΥΧΑΙ ΠΝΗΝΤΥΧΗ), wie geschrieben ist: Unser Heil ist in der Zeit der Bedrängnis (ΕΡΕΠΕΝΟΥΧΑΙ Ζῆ ΟΥΟΥΟΕΙΩ ΘΑΙΤΙC), und: Sie bedrängen uns in allen Dingen, aber wir werden nicht unterworfen (2 Kor 4,8), und: Die Trübsal wirkt Geduld. In der Geduld nämlich, sagt der Herr, werdet ihr euch eure Seelen erhalten (Lk 21,19)<sup>58</sup>.

Auch hier wird die Bedrängnis durch mangelnde Lebensmittel, also die Härte der Askese, mit der Trübsal durch direkte Verfolgung, wie sie Paulus erlitten hat, parallelisiert. Dieser Gedanke scheint typisch für Theodoros zu sein.

Daß er an dieser Stelle seiner Katechese das Jesaja-Wort mit der Schriftstelle aus dem Lukas-Evangelium in derselben Weise kombiniert wie das Apophthegma Isidoros 9, zeigt eine Verbindung auf, die unsere These wahrscheinlich werden läßt: Theodoros hat das Apophthegma gekannt und einige Gedanken daraus, wie bei seiner Katechese, so auch beim Kopieren des Pachom-Briefes auswendig zitierend einfließen lassen.

Noch einige weitere Beobachtungen untermauern diese Lösung.

Daß Theodoros das Mönchsleben als eine Art unblutiges Martyrium zu betrachten scheint, wurde soeben wieder deutlich. Überhaupt scheint ein Kennzeichen seiner Lehre zu sein, daß er die Tendenz hat, den Wert der Askese der Bruderliebe vorzuordnen<sup>59</sup>. Eben diese Tendenz tritt in dem Abschnitt des Pachom-Briefes deutlicher als sonst hervor, der auf das Jesaja-Zitat unmittelbar folgt<sup>60</sup>.

Aber noch ein weiteres Stilmmerkmal Theodoros' finden wir in diesem Abschnitt: Anders als Pachom, der seine Schriftzitate und Anspielungen frei und assoziativ in seine Texte einfließen läßt, neigt Theodoros eher dazu, Bibelstellen mit einer Zitationsformel einzuleiten<sup>61</sup>: „Denn es steht geschrieben“<sup>62</sup>, „und wiederum“<sup>63</sup>, „denke daran, daß dir geschrieben steht“<sup>64</sup>, „du hast von anderen gehört, die bekannten“<sup>65</sup>, „es heißt aber wiederum“<sup>66</sup>, und: „welcher spricht“<sup>67</sup>.

Natürlich hat auch Pachom selbst gelegentlich solche Zitationsformeln gebraucht, aber wesentlich seltener. In dem genannten Abschnitt Z. 146–

<sup>57</sup> Theod Kat 3,6: Lefort 42,17–20.

<sup>58</sup> Theod Kat 3,39: Lefort 57,32 – 58,3. Die letzte Stelle hat Lefort versehentlich mit Jes 32,2 angegeben, ein Irrtum, den Veilleux, Pachomian Koinonia III (wie Anm. 51) 116 übernommen hat. Da Veilleux überdies die entsprechende Stelle im 3. Pachombrief mit Jer 33,2 angibt und beide Fehler im Register 258 f. u. 262 übernimmt, bleibt bei ihm der hier dargestellte Zusammenhang der Belegstellen untereinander im Dunkeln.

<sup>59</sup> Siehe meine Anm. 58 genannten Untersuchungen. Weiter Indizien dafür haben sich soeben gezeigt. Siehe auch Joest, Herz (wie Anm. 38) 317 f.

<sup>60</sup> Joest (wie Anm. 2) 16,146–172.

<sup>61</sup> Für Theodoros' Osterfestbrief siehe: Joest, Herz (wie Anm. 38) 317.

<sup>62</sup> Joest (wie Anm. 2) 16,152.

<sup>63</sup> Joest 16,155.

<sup>64</sup> Joest 16,159.

<sup>65</sup> Joest 16,162f.

<sup>66</sup> Joest 16,165.

<sup>67</sup> Joest 16,170.

170 treten sie auffallend gehäuft auf. Nimmt man das mit der Tatsache zusammen, daß in eben diesem Abschnitt die Parallelisierung von Mönchsleben und Trübsal besonders deutlich zutage tritt und zu Beginn desselben das markante Zitat aus dem Apophthegma Isidoros 9 steht, dessen Verbindung zu Theodoros sich uns bereits in seiner 3. Katechese gezeigt hat, dann liegt der Schluß nahe, daß dieser ganze Abschnitt auf Theodoros zurückgeht.

Ist das aber zugestanden, muß mit ähnlichen Zusätzen auch anderswo in dem Brieftext gerechnet werden. Da der soeben genannte Abschnitt aber vor einem genuin pachomischen Gedanken endet (siehe oben S. 16), darf man davon ausgehen, daß solche Eingriffe begrenzt sind. Wir können bei der oben aufgewiesenen Echtheit des Pachom-Briefes bleiben, wenn wir hinzusetzen: „im Großen und Ganzen“. Wir müssen aber damit rechnen, daß die Einzelexegese des Textes hier und da ähnliche Spuren redaktioneller Tätigkeit zutage fördert.

Läßt sich über diese literarkritische Analyse hinaus wahrscheinlich machen, daß Theodoros ein Apophthegma aus der sketischen Wüste gekannt haben kann? In der Tat gibt es einige biographisch-historische Hinweise, daß Theodoros Verbindungen zum anachoretischen Mönchtum pflegte. Die *Pachom-Vita* berichtet, daß er nach dem Tod des großen Koinobiarchen anlässlich einer Reise nach Alexandria einen Abstecher zu *Antonios d. Gr.* (251–356) machte und ihn auf seinem äußeren Berg besuchte<sup>68</sup>. Als elf Wochen später auch der Nachfolger Pachoms Petronios gestorben war, schrieb Antonios den Brüdern einen Trostbrief<sup>69</sup>. Theodoros rühmt ihn vor den Brüdern als „unseren heiligen Vater Antonios, der ein herausragendes Beispiel des anachoretischen Lebens ist.“<sup>70</sup>

Ferner berichtet Bischof *Ammon* an den Patriarchen Theophilos von der Zeit, die er während der Jahre 352–355 unter Theodoros in Pbau verbracht hatte, daß dieser von Antonios einen Brief erhalten habe<sup>71</sup>. Er selbst, Ammon, sei später von Theodoros in die *nitrische Wüste* gesandt worden, um dort sein Mönchsein zu vertiefen<sup>72</sup>. Und während der arianischen Wirren soll Theodoros den Eremiten von Nitria einen Trostbrief geschrieben haben<sup>73</sup>. Das alles heißt, daß Verbindungen von Theodoros zum anachoretischen Milieu Unterägyptens schon von seinen Zeitgenossen bezeugt sind.

<sup>68</sup> SBo 126 f. (Veilleux's Zählung: Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia I. The Life of Saint Pachomius* [= Cistercian Studies Series 45], Kalamazoo<sup>2</sup> 1985, 182–185; bei Lefort, *Vies coptes* [wie Anm. 41] 267–270 sind es die Abschnitte S<sup>5</sup> 120f): Text bei Lefort, *Vitae* (wie Anm. 41) 177,1 – 178,34.

<sup>69</sup> SBo 133 f. bei Veilleux 190–192 bzw. S<sup>5</sup> 127f. bei Lefort, *Vies coptes* (wie Anm. 41) 274–276; Text: Lefort, *Vitae* (wie Anm. 41) 183,12 – 185,20. Zur Verbindung Theodoros' mit dem anachoretischen Milieu um Antonios siehe auch: James E. Goehring, *The Letter of Ammon* (wie Anm. 54) 278.

<sup>70</sup> ΠΕΝΠΕΤΟΥΔΑΒ ΝΕΙΩΤ ΑΠΑ ΑΝΤΩΝΙΟΣ ΕΡΩ ΝΟΥΜΟΤ ΕΡΧΗΚ ΕΒΟΛ ΗΠΒΙΟΣ  
 ΝΝΑΝΑΧΩΡΗΤΗΣ: Lefort, *Vitae* (wie Anm. 41) 185,16–18.

<sup>71</sup> Ep Am 29: Halkin (wie Anm. 33) 115,34 – 117,6 = Goehring (wie Anm. 54) 151,1 – 152,20; Veilleux, *Pachomian Koinonia III* (wie Anm. 51) 97–99.

<sup>72</sup> Ep Am 30: Halkin 117,7–28 = Goehring 152,21 – 153,13; Veilleux 99 f.

<sup>73</sup> Ep Am 32: Halkin 118,8 – 119,4 = Goehring 154,1 – 155, 6; Veilleux 101 f. Zur Verbindung Theodoros' zum nitrischen Mönchtum siehe: Goehring 281.285.

Und wenn *Evagrius Pontikos* (345–399) in seiner Schrift *De oratione* bereits eine Anekdote aus dem Leben des Theodoros wie ein ihm zu Ohren gekommenes Apophthegma zitiert<sup>74</sup>, so hindert nichts die Annahme, daß auch umgekehrt ein Väterwort aus der Wüste bei Theodoros Eingang fand, von ihm memoriert und bei Gelegenheit auswendig zitiert wurde.

Eine solche Gelegenheit scheint der Vortrag bzw. die Bearbeitung von Pachoms Brief 3 gewesen zu sein.

<sup>74</sup> *Evagrius Or* 108: PG 79, 1192 B, deutsch bei: John Eudes Bamberger, *Evagrius Pontikos. Praktikos, Über das Gebet*, Münsterschwarzach 1986, 114; der Text weist Ähnlichkeiten und zum Teil wörtliche Übereinstimmungen auf mit: Ep Am 19: Halkin (wie Anm. 33) 108,24–30 = Goehring (wie Anm. 54) 140,12–17; Veilleux (wie Anm. 51) 87. Die in beiden Fällen von Theodoros berichtete Anekdote scheint jedoch irgendwie von einer ähnlichen, auf Pachom bezogenen Erzählung abhängig zu sein (SBo 98: Veilleux, *Pachomian Koinonia I* [wie Anm. 68] 136, Louis-Théophil Lefort, *S. Pachomii vita bohairice scripta* [= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 89], Löwen 1925, Nachdr. 1965, 123,27–124,9); die Interdependenzverhältnisse sind aber komplizierter, als Derwas James Chitty, *Pachomian Sources Reconsidered*, JEH 5 (1954) 39–41 meint, siehe Goehring 255–257.

# Die letzte Papstreise nach Byzanz: (Der Besuch Papst Konstantins I. in Konstantinopel im Jahre 711<sup>v.iv</sup>

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Papstreisen

Von Klaus-Peter Todt

Im Frühjahr 711 besuchte Papst Konstantin I. (708–715) Konstantinopel. Am siebten Meilenstein vor der Stadt bereiteten ihm der siebenjährige Kaiser Tiberios, *patrikiói*, Senatoren, Patriarch Kyros (705–711), sein Klerus und ein Großteil der Bewohner der Kaiserstadt einen feierlichen Empfang und brachten ihn und sein zahlreiches Gefolge auf Pferden aus dem kaiserlichen Marstall in die Stadt<sup>1</sup>. Zwar unternimmt der Papst heute fast in jedem Jahr eine Reise in ein Land Europas oder in außereuropäische Kontinente, aber wenn man die Papstgeschichte überblickt, dann erkennt man schnell, wie stark die Reiseaktivität Johannes Pauls II. (seit 16. 10.1978) und seines zweiten Vorgängers Pauls VI. (1963–1978) aus dem Rahmen fällt. In den fast zwei Jahrtausenden vor dem 4. Januar 1964, als Paul VI. mit seiner Pilgerreise ins Heilige Land eine Phase bis heute anhaltender päpstlicher Reisediplomatie eröffnete, blieben die Päpste in der Regel in Rom oder in Italien. Nur außerordentliche Umstände vermochten einen Papst zu einer Reise in ein Gebiet außerhalb Italiens zu bewegen. Umso erstaunlicher ist es, daß die Reisen der Päpste bislang noch nicht Gegenstand einer Monographie waren<sup>2</sup>. Deshalb soll ein kurzer Überblick über die Reisen der Päpste nach Konstantinopel und in andere Gebiete außerhalb Italiens diese Abhandlung einleiten, um so die Bedeutung der letzten Papstreise nach Konstantinopel besser erfassen zu können.

---

<sup>1</sup> Le Liber Pontificalis I. Texte, introduction et commentaire par l'Abbé Louis Duchesne. Paris 1955, 390; The Book of Pontiffs (*Liber Pontificalis*). The Ancient Biographies of the First Ninety Roman Bishops to AD 715. Translated with an introduction by Raymond Davies. (Translated Texts for Historians. Latin Series 5) Liverpool 1989, 91.

<sup>2</sup> Agostino Paravicini Bagliani, Der Papst auf Reisen im Mittelalter, in: Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes. Hrsg. von Detlef Altenburg, Jörg Jarnut und Hans-Hugo Steinhoff. Sigmaringen 1991, 501–514, darin 501: „Keine einzige Monographie scheint sich mit diesem Phänomen (der Papstreisen) beschäftigt zu haben.“

Schon die erste Reise eines Papstes in ein Gebiet außerhalb Italiens, die Reise Johannes' I. (523–526) nach Konstantinopel, ist ein Beleg dafür, daß die Initiative dazu meist nicht von Rom ausging. Für den Papst bedeutete es eine schwere Demütigung, daß er vom Ostgotenkönig Theoderich beauftragt wurde, nach Konstantinopel zu reisen und sich bei Kaiser Justin I. (518–527) für die verfolgten Arianer einzusetzen<sup>3</sup>. Auch Papst Agapet I. (535–536) reiste auf Befehl des Ostgotenkönigs Theodahat nach Osten, konnte aber vor seinem Tod in der Kaiserstadt am 22. April 536 den Monophysitismus durch die Absetzung des Patriarchen Anthimos zurückdrängen<sup>4</sup>. Ein Desaster für das Papsttum war der Aufenthalt des Papstes Vigilius in Konstantinopel (547–555), der die vom Kaiser auf dem Fünften Ökumenischen Konzil von Konstantinopel durchgesetzte Verdammung der „Drei Kapitel“ (Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyros und Ibas von Edessa) in seinem *Constitutum* vom 13. Februar 554 bestätigen mußte, damit ein Schisma zwischen Rom und den Kirchen Oberitaliens und Nordafrikas auslöste und als gebrochener Mann auf der Rückreise nach Rom am 7. Juni 555 in Syrakus starb<sup>5</sup>. Brachten die beiden ersten Reisen dem Papsttum we-

<sup>3</sup> Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Welt-herrschaft II: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft*. Tübingen 1933, 185–189; Alexander A. Vasiliev, *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*. Cambridge/Mass. 1950, 212–221; Wilhelm Ensslin, *Papst Johannes I. als Gesandter Theoderichs des Grossen bei Kaiser Justinus I.*, in: *ByZ* 44 (1951) 127–134; Paul Goubert, *Autour de voyage à Byzance du Pape Saint Jean I (523–526)*, in: *OrChrP* 24 (1958) 339–352; Luigi Magi, *La Sede Romana nella corrispondenza degli Imperatori e Patriarchi Bizantini (VI-VII Sec.)*. (= Bibliothèque de la RHE 57) Rom-Louvain 1972, 101–103; Jeffrey Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476–752*. London, Boston und Henley 1979, 111 f.; Hans-Georg Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. (= KIG D 1) Göttingen 1980, 21; John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D.* Crestwood/N. Y. 1989, 220–221. *Das Empfangszeremoniell der vier Papstbesuche in Konstantinopel untersuchte zuletzt vergleichend und zusammenfassend Achim Thomas Hack: Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen*. (= Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters: Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta Imperii* 18) Köln, Weimar und Wien 1999, 385–407 und 626–627.

<sup>4</sup> Caspar, *Papsttum II* (wie Anm. 3) 221–226; Wilhelm Ensslin, *Papst Agapet I. und Kaiser Justinian I.*, in: *HJ* 77 (1958) 459–466; Wolfgang Lackner, *Westliche Heilige des 5. und 6. Jahrhunderts im Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, in: *JÖB* 19 (1970) 185–202, darin 186–188; Magi, *Sede Romana* (wie Anm. 3) 122–132; Beck, *Geschichte* (wie Anm. 3) 23–24; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Freiburg, Basel und Wien 1989, 363–367; Johannes Hofmann, *Der hl. Papst Agapit I. und die Kirche von Byzanz*, in: *OstKSt* 40 (1991) 113–132; Jakob Speigl, *Die Synode von 536 in Konstantinopel*, in: *OstKSt* 43 (1994) 105–153, darin 109–119.

<sup>5</sup> Caspar, *Papsttum II* (wie Anm. 3) 245–286; Evangelos K. Chrysos, *He ekklesiastike politike tu Iustinianu kata ten erin peri ta tria kephalaia kai ten pempten oikumeniken synodon*. (= *Analekta Blatadon* 3) Thessalonike 1969, 44–142; Johannes Straub, *Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius (Vigilii Epistula II ad Eutyichium)*, in: *Kleronomia* 2 (1970) 347–375; Engelbert Zettl, *Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe Scandala und Actius (JK.936.937)*. (= *Antiquitas*, Reihe 1, 20) Bonn 1974; George Every, *Was Vigilius a vic-*

nigstens äußeren Glanz und kirchenpolitische Erfolge, so markierte die Reise des Papstes Martin I. (649–653), der nach seiner Verhaftung in Rom am 18. Juni 653 als des Hochverrates und der Rebellion angeklagter Staatsverbrecher zum Prozeß nach Konstantinopel gebracht wurde, den Tiefpunkt im Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum<sup>6</sup>.

Aber auch nach der Lösung des Papsttums von Byzanz sahen sich die Päpste noch zu unfreiwilligen Reisen gezwungen. So reiste Papst Stephan II. im Oktober 753 ins Frankenreich, um König Pippin um Hilfe gegen den Langobardenkönig Aistulf zu bitten<sup>7</sup>. 799 floh Papst Leo III. (795–816) nach seiner Befreiung aus Klosterhaft zu Karl dem Großen nach Paderborn<sup>8</sup>. Dieser traf noch einmal Ende 804 mit Karl dem Großen in Reims und Quierzy zusammen<sup>9</sup>. Im Sommer 816 reiste Papst Stephan IV. (816–817) zu Ludwig dem Frommen nach Reims<sup>10</sup>. Wohl eher unfreiwillig begleitete Papst Gre-

---

tim or an ally of Justinian? In: *HeyJ* 20 (1979) 257–266; Richards, *Popes and Papacy* (wie Anm. 3) 143–154; Meyendorff, *Imperial Unity* (wie Anm. 3) 235–245. Zur Christologie Justinians und zum fünften ökumenischen Konzil siehe: Wilhelm de Vries, *Das zweite Konzil von Konstantinopel* (553) und das Lehramt von Papst und Kirche, in: *OrChrP* 38 (1972) 331–366; Judith Herrin, *The Formation of Christendom*. Princeton 1987, 119–125; Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2* (wie Anm. 4), 439–484; Francis Xavier Murphy und Polycarp Sherwood, *Konstantinopel II und III*. (GÖK 3) Mainz 1990, 93–141; G. L. C. Frank, *The Council of Constantinople as a Model Reconciliation Council*, in: *Theological Studies* 52 (1991) 636–650; Panayotis A. Yannopoulos, in: *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*. Düsseldorf 1993, 136–149; Friedhelm Winkelmann, *Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen* (5. bis 7. Jahrhundert). (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/6), Leipzig<sup>4</sup> 1994, 60–62 und 101–104.

<sup>6</sup> Caspar, *Papsttum II* (wie Anm. 3) 568–572; Andreas N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century III: 642–668*. Amsterdam 1975, 111–119; zuletzt ausführlich: Wolfram Brandes, „Juristische“ Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximos Homologetes, in: *Fontes Minores X*. Hrsg. von Ludwig Burgmann. Frankfurt a.M. 1998, 141–212, darin 145 Anm. 29 (Lit.) und 153–177; Brian Neil, *The Lives of Pope Martin I and Maximus the Confessor: Some Reconsiderations of Dating and Provenance*, in: *Byzantion* 68 (1998) 91–109.

<sup>7</sup> Thomas F. X. Noble, *The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State, 680–825*. Philadelphia 1984, 78–88; Pius Engelbert, *Papstreisen ins Frankenreich*, in: *RQ* 88 (1993) 77–113, hier 82–92; Hack, *Empfangszeremoniell* (wie Anm. 3) 409–414, 416, 418–419, 420–422, 424, 425, 431, 436–437, 438–440.

<sup>8</sup> Engelbert, *Papstreisen* (wie Anm. 7) 92–96, Hack, *Empfangszeremoniell* (wie Anm. 3) 417, 419, 424, 430, 432, 434 und 446–458; Matthias Becher, *Karl der Große und Papst Leo III. Die Ereignisse der Jahre 799 und 800 aus der Sicht der Zeitgenossen*, in: 799. *Karl der Große und Papst Leo III.* in Paderborn. *Kunst und Kultur der Karolingerzeit I: Katalog der Ausstellung Paderborn 1999* hrsg. von Christoph Stiegemann und Matthias Wemhoff. Mainz 1999, 22–36, besonders 26–30; ferner die Beiträge von Henry Mayr-Harting, *Evangelos Chrysos*, Klaus-Herbers, Achim Thomas Hack und Michael McCormick, in: 799. *Karl der Große und Papst Leo III.* in Paderborn. *Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Beiträge zum Katalog der Ausstellung Paderborn 1999* hrsg. von Christoph Stiegemann und Matthias Wemhoff. Mainz 1999, 2–33 und 71–81 (Lit.).

<sup>9</sup> Engelbert, *Papstreisen* (wie Anm. 7) 96–97; Hack, *Empfangszeremoniell* (wie Anm. 3) 417 und 419.

<sup>10</sup> Engelbert, *Papstreisen* (wie Anm. 7) 97–101; Egon Boshof, *Ludwig der Fromme*.

gor IV. (827–844) 833 Lothar I. ins Elsaß, wo es auf dem Rotfeld trotz eines päpstlichen Vermittlungsversuches zur Konfrontation Lothars und seiner Brüder Pippin und Ludwig mit ihrem Vater Ludwig „dem Frommen“ kam<sup>11</sup>. Vergeblich reiste Papst Johannes VIII. im Frühjahr 878 ins Westfrankenreich, wo er zwar im August der Synode von Troyes präsiidierte, aber keine Hilfe gegen seine Gegner in Italien fand<sup>12</sup>.

Erst die Päpste des 11. und 12. Jahrhunderts begaben sich wieder in die nördlich der Alpen gelegenen Teile Europas. Vergeblich versuchte Papst Gregor (VI.) durch seine Reise nach Deutschland, Kaiser Heinrich II. an Weihnachten 1012 für ein Eingreifen in Rom zu gewinnen. Heinrich II. verständigte sich lieber mit Gregors Rivalen Benedikt VIII. (1012–1024), den er am 14. April 1020 in Bamberg empfing<sup>13</sup>. Papst Leo IX. (1048–1054) reiste 1049 nach Ungarn und Sachsen zu Heinrich III., von dort nach Toul und Reims und nahm im Oktober 1049 an einer Synode in Mainz teil. 1052 besuchte er in Begleitung Heinrichs III. Regensburg, Bamberg und Worms<sup>14</sup>. Im Herbst 1056 kam Papst Victor II. (1055–1057) nach Deutschland, wo er in Goslar von Heinrich III. empfangen wurde<sup>15</sup>. Im Oktober 1076 luden in Trebur versammelte deutsche Fürsten Gregor VII. ein, im Februar 1077 zu einem Reichstag nach Augsburg zu kommen; aber diese Reise Gregors VII. verhinderte Heinrich IV. durch seine Buße in Canossa (Ende Januar 1077)<sup>16</sup>. Von August 1095–August 1096 weilte Urban II. (1088–1099) in Frankreich, wo er am 28. November 1095 zum ersten Kreuzzug aufrief<sup>17</sup>. 1107 hielt sich Paschalis II. (1099–1118) in Frankreich

Darmstadt 1996, 135–140; Hack, Empfangszeremoniell (wie Anm. 3) 417–418, 419, 422–423, 424–425, 427–429, 433–434, 435, 440–445 und 458–464.

<sup>11</sup> Engelbert, Papstreisen (wie Anm. 7) 101–107; Boshof, Ludwig der Fromme (wie Anm. 10), 192–199; Hack, Empfangszeremoniell (wie Anm. 3) 464–466.

<sup>12</sup> Wilfried Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien. Paderborn, München, Wien und Zürich 1989, 336–340; Engelbert, Papstreisen (wie Anm. 7) 108–112; Hack, Empfangszeremoniell (wie Anm. 3) 467.

<sup>13</sup> Klaus-Jürgen Herrmann, Das Tuskulanerpapsttum (1012–1046): Benedikt VIII., Johannes XIX., Benedikt IX. (= PuP 4) Stuttgart 1973, 5, 7, 25–27 und 32–35; Heinz Wolter, Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056. Paderborn, München, Wien und Zürich 1988, 279–283; Hack, Empfangszeremoniell (wie Anm. 3) 479–486; Stefan Weinfurter, Heinrich II. (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten. Regensburg 1999, 234–235, 237–241 und 243–245.

<sup>14</sup> Wolter, Synoden im Reichsgebiet (wie Anm. 13) 404–418; Colin Morris, The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250. Oxford 1989, 86–87; Karl Mittermaier, Die deutschen Päpste: Gregor V., Clemens II., Damasus II., Leo IX., Viktor II., Stephan IX., Hadrian VI. Graz-Wien-Köln 1991, 105–108.

<sup>15</sup> Morris, Papal Monarchy (wie Anm. 14) 88–89; Mittermaier, Päpste (wie Anm. 14) 125–127; Hack, Empfangszeremoniell (wie Anm. 3) 486–491.

<sup>16</sup> Tilman Struve, Canossa, in: LMA 2 (1983) 1441–1443; Hack, Empfangszeremoniell (wie Anm. 3) 493–504.

<sup>17</sup> Alfons Becker, Papst Urban II. (1088–1099), Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug. (SMGH 19, 2) Stuttgart 1988, 435–457 (mit Karte); ders., Le voyage d'Urbain II en France, in: Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la Croisade. Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23–25 juin 1995), organisé et publié avec le concours du Conseil Régional d'Auvergne. (= Collection de l'École Française de Rome 236) Rom 1997, 127–140.

auf<sup>18</sup>. Innocenz II. (1130–1143) sah sich durch das Schisma bei der Papstwahl von 1130 zur Flucht nach Frankreich gezwungen, da sein Rivale Anaklet II. in Rom über den stärkeren Rückhalt verfügte<sup>19</sup>. Im Frühjahr 1147 reiste Papst Eugen III. (1145–1153) nach Frankreich, wo er Synoden in Paris und Reims (März 1148) abhielt, und Deutschland (Aufenthalt in Trier)<sup>20</sup>. Alexander III. (1159–1181) suchte von Anfang 1162 bis August 1165 in Frankreich Zuflucht, weil Friedrich I. Barbarossa, der seinen Rivale Viktor IV. unterstützte, damals Ober- und Mittelitalien beherrschte<sup>21</sup>. 1244 floh Innocenz IV. (1243–1254) vor Friedrich II. über Genua nach Lyon und blieb dort bis 1251<sup>22</sup>. 1274 reiste Gregor X. (1271–1276) zum zweiten Konzil von Lyon und traf im Oktober 1275 in Lausanne mit König Rudolf von Habsburg zusammen<sup>23</sup>. Von 1309–1377 residierten die Päpste französischer Herkunft in Avignon, aber in der langen Periode zwischen dem Einzug Martins V. in Rom (28. September 1420)<sup>24</sup> und der Reise Pius' VI. (1775–1799) zu Kaiser Joseph II. nach Wien (27. Februar – 11. Juni 1782) weilte kein Papst mehr außerhalb Italiens<sup>25</sup>. Nur unter Zwang verließen Pius VI. (1775–1799) und Pius VII. (1800–1823) Rom. Pius VI. wurde am 20. Februar 1798 von den Franzosen aus Rom ver-

<sup>18</sup> Uta-Renate Blumenthal, *The Early Councils of Pope Paschal II, 1100–1110*. (= Pontifical Institute of Medieval Studies: Studies and Texts 43) Toronto 1978, 74–101; Carlo Servatius, *Paschalis II. (1099–1118)*. Studien zu seiner Person und seiner Politik. (= PuP 14) Stuttgart 1979, 205–214.

<sup>19</sup> Franz-Josef Schmale, *Studien zum Schisma des Jahres 1130*. Köln und Graz 1961, 220–232, 238–247 und 262–268; Mary Stroll, *The Jewish Pope. Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*. (= Brill's Studies in Intellectual History 8) Leiden, New York, Kopenhagen und Köln 1987, 82–101 und 121–124.

<sup>20</sup> Michael Horn, *Studien zur Geschichte Papst Eugens III. (1145–1153)*. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 508) Frankfurt a.M., Bern, New York und Paris 1992, 202–208 und 271–292.

<sup>21</sup> Johannes Laudage, *Alexander III. und Friedrich Barbarossa*. (= Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters = Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta Imperii* 16) Köln, Weimar und Wien 1997, 128–185.

<sup>22</sup> Franz Xaver Seppelt, *Geschichte der Päpste III: Von der Mitte des elften Jahrhunderts bis zu Cölestin III*. München 1956, 458–477; Morris, *Papal Monarchy* (wie Anm. 14) 566.

<sup>23</sup> Seppelt, *Geschichte der Päpste III* (wie Anm. 22) 533. Zum Hintergrund des Treffens siehe: Thomas Frenz, *Das „Kaisertum“ Rudolfs von Habsburg aus italienischer Sicht*, in: *Rudolf von Habsburg 1273–1291. Eine Königsherrschaft zwischen Tradition und Wandel*, hrsg. von Egon Boshof und Franz-Reiner Erkens. (= Passauer Historische Forschungen 7) Köln-Weimar-Wien 1993, 87–102.

<sup>24</sup> Marc Dykmans, *D'Avignon à Rome. Martin V et le cortège apostolique*, in: *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 39 (1968) 203–309, hier 247–251; Bernhard Schimmelpfennig, *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance*. Darmstadt 4 1996, 254–255.

<sup>25</sup> Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters XVI: Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Benedikts XIV. bis zum Tode Pius' VI. (1740–1799)*. Freiburg im Breisgau 1933, 322–323 und 324–332; Elisabeth Kovács, *Der Pabst in Teutschland. Die Reise Pius' VI. im Jahre 1782*, Wien 1983.

schleppt und nach Valence gebracht, wo er am 29. August 1799 starb<sup>26</sup>. Pius VII. reiste zwar 1804 freiwillig zur Krönung Napoleons nach Frankreich<sup>27</sup>, wurde aber nach der Annexion des Kirchenstaates durch Napoleon in der Nacht vom 5./6. Juli 1809 im Quirinal verhaftet und zunächst in Savona in Ligurien (August 1809 – Juni 1812), dann in Schloß Fontainebleau bei Paris (Juni 1812 – Januar 1814) interniert<sup>28</sup>. Zwischen 1814 und 1964 blieben die Päpste mit Ausnahme der Flucht Pius' IX. nach Gaeta (November 1848) in Rom. Erst im Januar 1964 begann Paul VI. mit jener Reisetätigkeit, die ihn nach Bombay/Indien (3.–5. Oktober 1965), zur UNO nach New York (3.–5. Oktober 1965), nach Lateinamerika (August 1968), Genf (10. Juni 1969), Uganda (Juli/August 1970) und schließlich sogar nach Asien, Australien und Ozeanien (26. November – 5. Dezember 1970) führte<sup>29</sup>. Am 25. und 26. Juli 1967 besuchte Paul VI. auch die Stadt, zu der sein Vorgänger Konstantin I. im Frühjahr 711 gereist war, nämlich Konstantinopel, wo er mit dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras I., dem Nachfolger des Patriarchen Kyros, zusammentraf<sup>30</sup>.

Wenn wir aus diesem Überblick über die Reisen der Päpste vor 1964 das Resümee ziehen, daß die Päpste in der Vergangenheit Rom oder Italien in der Regel nur verließen, um ihre Handlungsfähigkeit und Unabhängigkeit vor der Unbotmäßigkeit der Römer oder dem Zugriff durch Potentaten, die nach der Herrschaft über Rom strebten, zu schützen, so können wir schon daraus schließen, daß auch im Jahre 711 außerordentliche Umstände Konstantin I. und sein Gefolge zur Reise an den Bosphorus veranlaßten. Diese Papstreise ist zwar von Kirchenhistoriker und Byzantinisten schon behandelt worden<sup>31</sup>, aber bei einer erneuten Beschäftigung mit der Thematik

<sup>26</sup> Pastor, *Geschichte der Päpste XVI* (wie Anm. 25) 591–628; Owen Chadwick, *The Popes and European Revolution*. Oxford 1981, 464 und 482.

<sup>27</sup> Josef Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit I: Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (1800–1846)*, München 1933, 71–80; Chadwick, *Popes* (wie Anm. 26) 492–494; Margaret M. O'Dwyer, *The Papacy in the Age of Napoleon and the Restoration*. Lanham-New York-London 1985, 83–91.

<sup>28</sup> Schmidlin, *PG I* (wie Anm. 27) 97, 99–103, 110, 113–123; Chadwick, *Popes* (wie Anm. 26) 511–513; O'Dwyer, *Papacy* (wie Anm. 27) 101–115.

<sup>29</sup> Victor Konzemius, Art. Paul VI., in: *LThK 7* (31998) 1524–1526.

<sup>30</sup> TOMOS AGAPHIS Vatican-Phanar (1958–1970), Rom-Istanbul 1971, 372–394 und 630–643; Alja Payer, Der ökumenische Patriarch Athenagoras I., ein Friedensbringer aus dem Osten. Würzburg 1986, 101–106.

<sup>31</sup> Ludo Moritz Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter II.2: Die Loslösung Italiens vom Oriente*. Hildesheim 1969 (Reprint der Ausgabe Leipzig 1903) 77 und 81–82; Caspar, *Papsttum II* (wie Anm. 3) 638–640; Frank Thiess, *Die Griechischen Kaiser. Die Geburt Europas*. Hamburg und Wien 1959, 773–775; Constance Head, *Justinian II of Byzantium*. Madison 1971, 134–136; Magi, *Sede Romana* (wie Anm. 3) 266–268; Richards, *Popes and the Papacy* (wie Anm. 3), 202 und 213–214; Andreas N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century V: Justinian II, Leontius and Tiberius*. Amsterdam 1980, 133–135; Beck, *Geschichte* (wie Anm. 3) 61; Noble, *Republic* (wie Anm. 7) 20 und 21; Jean-Marie Sansterre, *Le pape Constantin Ier (708–715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos*, in: *AHP 22* (1984) 7–29; Herrin, *Formation of Christendom* (wie Anm. 5) 288–289; Heinz Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692*. (= Arbeiten zur

zeigt sich, daß die Probleme, die sich aus der Berichterstattung in den Quellen ergeben, noch nicht erschöpfend untersucht sind. Anhand der folgenden Fragestellungen soll diese Thematik behandelt werden: In welchem Verhältnis standen der Papst und sein kaiserlicher Gastgeber zueinander? Welches Problem war von so großer Wichtigkeit für das damalige Verhältnis von Rom und Konstantinopel, daß der Kaiser der Auffassung war, es nur durch eine Begegnung mit dem Papst lösen zu können? Auf welchem Wege reiste der Papst nach Konstantinopel und welches Zeremoniell wurde bei einer Begegnung der beiden höchsten Repräsentanten der griechisch-lateinischen Christenheit befolgt?

## I. Die Protagonisten: Papst Konstantin I. und Kaiser Justinian II.

Von Papst Konstantin I. wissen wir nur das wenige, was der *Liber Pontificalis*, eine Sammlung von meist kurzen offiziellen Biographien der Päpste, von ihm berichtet. Konstantin war *natione Syrus*<sup>32</sup>, d.h. sein Vater Johannes gehörte zu den zahlreichen Christen aus dem Nahen Osten, die während der persischen Okkupation Syriens und Palästinas (611–629), vor allem aber während und nach der arabischen Eroberung dieser Gebiete (633–638) nach Sizilien und Italien emigriert waren<sup>33</sup>. Mit Theodor I. (642–649) hatte erstmals ein Geistlicher östlicher Herkunft den Thron Petri bestiegen<sup>34</sup>. Ihm folgten nach einer Reihe von Päpsten römisch-italischer Herkunft im letzten Viertel des siebten Jahrhunderts die beiden Sizilier Agathon (678–681) und Leo II. (682–683), der Syrer Johannes V. (685–686), der Kleinasiate Konon (686–687), der Syrer Sergius (687–701), die Griechen Johannes VI. (701–705) und Johannes VII. (705–707), und schließlich die Syrer Sisinnios (708) und Konstantin I.<sup>35</sup>. Die Nachfolge Konstantins I. trat zwar der Römer Gregor II. (715–731) an, aber nach diesem bestiegen noch einmal zwei Päpste

Kirchengeschichte 56) Berlin und New York 1990, 66–75; P. Riché, in: GCh IV: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054). Freiburg, Basel und Wien 1994, 649–650.

<sup>32</sup> *Liber Pontificalis* I, 389 (wie Anm. 1) = *Book of Pontiffs* (wie Anm. 1) 89; David Miller, Costantino I, papa, in: DBI 30. Rom 1984, 308–314 (Lit.); Sebastian Scholz, Konstantin I., in: LThK 6 (3 1997) 301.

<sup>33</sup> Zur Einwanderung griechischsprachiger Bevölkerung aus dem Nahen Osten und vom Balkan nach Italien siehe: Peter Charanis, On the question of the Hellenization of Sicily and Southern Italy during the Middle Ages, in: AHR 52 (1946–1947) 74–86 = ders., Studies on the Demography of the Byzantine Empire. London 1972, Nr. XIV; Silvano Borsari, Le migrazioni dall'Oriente in Italia nell VII secolo, in: *La parola del passato* 6 (1951) 133–138; Jean-Marie Sansterre, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.-fin du IXe s.) I-II. (Académie Royale de Belgique: Mémoires de la Classe des Lettres, 2e série, Bd. 66.1 und 2) Brüssel 1983; André Guillou und Filippo Burgarella, L'Italia bizantina dall'esarato di Ravenna al tema di Sicilia. Turin 1988, 37–44 und 58; Bernard Flusin, Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle II. Paris 1992, 353–380; Schimmelpfennig, Papsttum (wie Anm. 24), 66 und 71–73.

<sup>34</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 331 = *Book of Pontiffs* (wie Anm. 1) 67.

<sup>35</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 350: *Agatho, natione Sicula ...*, 359; *Leo iunior, natione Sicula ...*, 366; *Iohannes, natione Syrus, de provintia Antiochia*, 368; *Conon, oriundus patre*

östlicher Herkunft, Gregor III. (731–741) und Zacharias (741–752)<sup>36</sup>, den römischen Thron. Von Konstantin I., der als Subdiakon und Mitglied der römischen Delegation 680/681 am sechsten ökumenischen Konzil in Konstantinopel teilgenommen hatte<sup>37</sup>, weiß der *Liber Pontificalis* außer seiner zweiten Reise nach Konstantinopel und seinem späteren Konflikt mit Kaiser Philippikos Bardanes (711–713) nur zu berichten, daß er ein sehr milder Mann war, daß in den ersten drei Jahren seines Pontifikates eine Hungersnot in Rom herrschte und daß er 64 Bischöfe, davon zwölf auf der Hin- und Rückreise nach, bzw. von Konstantinopel weihte<sup>38</sup>.

Der Gastgeber des Papstes, Kaiser Justinian II., war als Sohn Konstantins IV. um das Jahr 668 zur Welt gekommen, hatte bereits 685 den Thron bestiegen, 688 einen Feldzug gegen die Slaven in Thrakien und Makedonien unternommen und zunächst von dem langjährigen Bürgerkrieg im Kalifat (bis Oktober 692) profitiert, da Kalif 'Abd al-Malik den Frieden zwischen 685 und 687 durch Tributzahlungen und die Teilung der Steuereinkünfte Zyperns, Armeniens und Georgiens zwischen dem Kalifat und Byzanz erkaufen mußte. Aber seit der Niederlage bei Sebastopolis häuften sich die Rückschläge im Kampf gegen die Araber. Fiskalische Ausbeutung der Untertanen und tyrannisches Gebaren des Kaisers und seiner Favoriten, des Obereunuchen und *sakellarios* Stephanos des Persers und des *logothetes tu geniku* Theodoros, führten schließlich 695 zu seinem Sturz und zu seiner Verbannung nach Cherson. Doch Justinian floh von Cherson zu den Chasaren, wo er um das Jahr 703/704 die Schwester des Khagan heiratete. Im Sommer 705 gelang ihm mit Hilfe des Bulgarenkhan Tervel die Rückeroberung der Herrschaft<sup>39</sup>. Danach ließ Justinian II. nicht nur den Leontios, der ihn 695 gestürzt hatte, und dessen Nachfolger Tiberios III. (698–705) liquidieren, sondern auch viele Angehörige der zivilen Reichsverwaltung und der militärischen Führungselite. Dann ließ er seine chazarische Gemahlin und seinen ca. zweijährigen Sohn Tiberios auf einer Flotte von Chazarien nach Konstantinopel bringen und krönte sie<sup>40</sup>. Der kleine Tiberios dürfte also etwa

---

*Thraceseo, edocatus apud Siciliam, 371: Sergius, natione Syrus, Antiochiaie regionis, ortus ex patre Tiberio in Panormo Siciliae, 383: Iohannes, natione Grecus, 385: Iohannes, natione Grecus, de patre Platone, 388: Sisinnius, natione Syrus, patre Iohanne, 389: Constantinus, natione Syrus, ex patre Iohanne = Book of the Pontiffs (wie Anm. 1) 74, 77, 80, 81, 82, 87, 88 und 89.*

<sup>36</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 396, 415 und 426.

<sup>37</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 350 = Book of Pontiffs (wie Anm. 1) 74; Murphy und Sherwood, Konstantinopel II und III (wie Anm. 5) 236.

<sup>38</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 389, 391 und 393.

<sup>39</sup> Zu Justinians II. erster Regierungszeit (685–695), zu seinem Sturz und zu seiner Rückkehr auf den Thron im Jahre 705 siehe: Head, Justinian II (wie Anm. 31) 28–111; Stratos, Byzantium V (wie Anm. 31) 1–74 und 103–121; John F. Haldon, Byzantium in the Seventh Century. The transformation of a culture. Cambridge u. a. O. 1990, 70–74 und 76–77; Warren Treadgold, A History of the Byzantine State and Society. Stanford/California 1997, 330–337 und 339–340. Zur Situation im Kalifat und zu den Beziehungen zwischen dem Kalifen 'Abd al-Malik und Justinian II. siehe: Andreas Kaplony, Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639–750. (Islamkundliche Untersuchungen 208) Berlin 1996, 115–160.

<sup>40</sup> Theophanis Chronographia. Rec. Carolus de Boor, I. Hildesheim und New York 1980 (Reprint der Ausgabe Leipzig 1883) 375 = The Chronicle of Theophanes Confessor.

sieben Jahre alt gewesen sein, als er Papst Konstantin I. vor den Toren Konstantinopels empfang. Schon im Hinblick auf die Brutalität, mit der Justinian II. nach seiner Rückkehr die Elite des Reiches säuberte, dürfte Papst Konstantin die Reise nach Konstantinopel nur mit sehr gemischten Gefühlen angetreten haben. Denn des Kaisers Zorn machte auch vor hohen geistlichen Würdenträgern nicht halt. Den Patriarchen Kallinikos, der 695 die von Leontios geführte Revolution aktiv unterstützt hatte, ließ Justinian II. 705 blenden und nach Rom verbannen<sup>41</sup>, so daß man dort ein Beispiel kaiserlicher Terrorjustiz vor Augen hatte, das angesichts der Probleme, die sich zwischen der römischen Kirche und Justinian II. in der ersten Regierungszeit des Kaisers entwickelt hatten, nichts Gutes erwarten ließ. Um die Vorgänge während des Papstbesuches von 711 richtig verstehen zu können, müssen wir deshalb zunächst auf das Verhältnis Justinians II. zur römischen Kirche während seiner ersten Regierungszeit zurückblenden.

## II. Justinian II. und die römische Kirche: der Streit um das Trullanum.

Anfang 687 hatte der Kaiser in einer *divalis iussio* Papst Johannes V. (685–686) mitgeteilt, er habe aus Fürsorge für den christlichen Glauben die Akten des sechsten ökumenischen Konzils auf einer Synode vor den Patriarchen (Patriarch Theodor I. von Konstantinopel und der Patriarch von Antiocheia, der damals im Exil in Konstantinopel residierte<sup>42</sup>), dem Apokrisiar des Papstes, dem Senat, den in der Kaiserstadt anwesenden Metropolitern und

---

Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Translated with Introduction and Commentary by Cyril Mango and Roger Scott with the assistance of Geoffrey Greatrex. Oxford 1997, 523; Nikephoros, patriarch of Constantinople, Short History. Text, translation, and commentary by Cyril Mango. (CFHB 13 = Dumbarton Oaks Texts 10) Washington D. C. 1990, 102–105 (Kap. 42); Head, Justinian II (wie Anm. 31) 112–122; Stratos, Byzantium V (wie Anm. 31) 121–129; Haldon, Byzantium (wie Anm. 39) 77.

<sup>41</sup> Theophanes, Chronographia I (wie Anm. 40) 367–368 und 375 = Chronicle of Theophanes (wie Anm. 40) 512–515 und 523; Nikephoros, Short History (wie Anm. 40) 104–105 (Kap. 42); Pauli diaconi historia Langobardorum edentibus E. Bethmann et G. Waitz, in: MGH.SRL. Hannover 1878/1964, 175 (VI, 31); Jan Louis Van Dieten, Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel IV: Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715). (= Enzyklopädie der Byzantinistik 24) Amsterdam 1972, 157–160; Head, Justinian II (wie Anm. 31) 118 f.; Sansterre, Pape Constantin (wie Anm. 31) 18; Haldon, Byzantium (wie Anm. 39) 77 und 320; Michel van Esbroeck, Justinian II. im Synaxar und das Konzil in Trullo, in: AHC 27–28 (1995–1996) 103–108, darin 105–107. Zum Patriarchen Kallinikos siehe: Karl-Heinz Uthemann, Kallinikos I., Patr. von Konstantinopel, in: LThK 5 (<sup>3</sup>1996) 1150; Johannes Madey, Kallinikos I., Patriarch von Konstantinopel, in: BBKL XV (1999) = Ergänzungen II, 785–786.

<sup>42</sup> Zur Unterschrift Theodors I., der von Anfang 686 bis zum 28. Dezember 687 amtierte, siehe: Venance Grumel, Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople I, fasc. I: Les registres de 381 à 715, Paris 1972, Nr. 315. Zu den Patriarchen von Antiocheia, die damals im Exil in Konstantinopel residierten, siehe: Wolfram Brandes, Die melkitischen Patriarchen von Antiocheia im 7. Jahrhundert. Anzahl und Chronologie, in: Le Muséon 111 (1998) 37–57, besonders 48, 52 und 53–56.

Bischöfen, Angehörigen des Hofes und der Palastgarde, Vertretern der hauptstädtischen Zünfte und Vertretern der provinziellen Armeekorps und der Flotte verlesen und von ihnen unterzeichnen lassen, um ihre Authentizität zu sichern und späteren Verfälschungen vorzubeugen<sup>43</sup>. Das sechste ökumenische Konzil hatte die von der römischen Kirche abgelehnte monenergetisch-monotheletische Christologie, die die Kaiser und die Patriarchen von Konstantinopel seit Kaiser Herakleios (610–641) und Patriarch Sergios (610–638) in der Hoffnung auf einen Ausgleich mit den Monophysiten Syriens und Ägyptens vertreten hatten<sup>44</sup>, verurteilt und dadurch die Kirchengemeinschaft mit Rom wiederhergestellt<sup>45</sup>. Da der junge Kaiser mit diesem Brief die prorömische Kirchenpolitik seines verstorbenen Vaters Konstantin IV. fortsetzte, wurde sein Schreiben in Rom sicher positiv aufgenommen, zumal er kurze Zeit später der römischen Kirche einen Steuererlass gewährte<sup>46</sup>. Größere Schwierigkeiten ergaben sich erst, als auf einem Konzil, das Justinian II. 691/692 im Kuppelsaal des kaiserlichen Palastes versammelt hatte, kirchenrechtliche Bestimmungen (*kanones*) beschlossen und vom Kaiser mit Gesetzeskraft ausgestattet wurden<sup>47</sup>, die zwar

<sup>43</sup> Johannes Domenicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florenz und Venedig 1759ff, hier XI, 737–738; *Liber Pontificalis I* (wie Anm. 1) 368–369 = *Book of Pontiffs* (wie Anm. 1) 82; *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453*. Bearbeitet von Franz Dölger, 1. Teil: *Regesten von 565–1025*. München und Berlin 1924, Nr. 254 f.; Erwähnung der Synode auch in der *Synopsis de haeresibus et synodis*: Karl-Heinz Uthemann, Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene *Synopsis de haeresibus et synodis*. Einführung und Edition, in: *AHC* 14 (1982) 58–94, darin 68–69 Anm. 71 und 86 (Text). Siehe dazu: Caspar, *Papsttum II* (wie Anm. 3) 631–632; Magi, *Sede Romana* (wie Anm. 3) 259–261; Head, *Justinian II* (wie Anm. 31) 60–62; Stratos, *Byzantium V* (wie Anm. 31) 44–47; Ohme, *Concilium Quinisextum* (wie Anm. 31) 21–26.

<sup>44</sup> Zur monenergetisch-monotheletischen Kontroverse siehe: Van Dieten, *Patriarchen* 24–51 und 179–218 (wie Anm. 41); Beck, *Geschichte* (wie Anm. 3) 54–61; Herrin, *Formation of Christendom* (wie Anm. 5) 207–211, 213–215, 217–219 und 252–259; Friedhelm Winkelmann, Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streites, in: *Klio* 69 (1987) 515–559; Meyendorff, *Imperial Unity* (wie Anm. 3) 333–373; Haldon, *Byzantium* (wie Anm. 39) 297–317; Winkelmann, *Kirchen* (wie Anm. 5) 62–66 und 107–110.

<sup>45</sup> Zum sechsten ökumenischen Konzil von Konstantinopel (7. 11. 680–16. 9. 681) siehe: Caspar, *Papsttum II* (wie Anm. 3), 597–609; Van Dieten, *Patriarchen* (wie Anm. 41) 134–144; Andreas N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century IV*: 668–686. Amsterdam 1978, 123–131; Murphy und Sherwood, *Konstantinopel II und III* (wie Anm. 5) 230–315; Despoina Kontostergiu, *He hekte oikumenike synodos kai he theologia tes Thessalonike* 1992; Yannopoulos, in: *Geschichte der Konzilien* (wie Anm. 5) 150–156; Winkelmann, *Kirchen* (wie Anm. 5) 66 und 110–112.

<sup>46</sup> *Liber Pontificalis I* (wie Anm. 1), 368–369 = *Book of Pontiffs* (wie Anm. 1) 82; Dölger, *Regesten I* (wie Anm. 43), Nr. 256; Head, *Justinian II* (wie Anm. 31), 62; Herrin, *Formation of Christendom* (wie Anm. 5) 281.

<sup>47</sup> Beste Edition der *Kanones*: Périclès-Pierre Joannou, *Discipline Générale Antique*, Bd. I,1: *Les canons des conciles oecuméniques*. (= Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale: *Fonti, Fasc. IX*) Grottaferrata (Roma) 1962, 98–241. Zum Konzil von 691/692 siehe: Vitalien Laurent, *L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691–692)*. *Source primaire du droit de l'Église orientale*, in: *REByz* 23

auch von den als päpstliche Legaten fungierenden Metropolitane und Bischöfen Kretas und des östlichen Illyricum unterschrieben<sup>48</sup>, aber in Rom selbst nicht akzeptiert wurden. Der *Liber Pontificalis* berichtet, Justinian II. habe die in sechsfacher Ausführung von ihm, den Patriarchen von Konstantinopel, Antiocheia und Alexandria sowie den Metropolitane und Bischöfen unterzeichneten Akten der Synode an Papst Sergius von Rom gesandt, damit dieser jeweils an oberster Stelle als *caput omnium sacerdotum* unterschreiben könne. Aber der Papst sei sehr unzufrieden mit diesen Bestimmungen gewesen, weil sie *capitula extra ritum ecclesiasticum* enthalten hätten. Deshalb habe er die Akten, deren Inhalt ihm, wie Ohme richtig vermutet, bereits bekannt gewesen sein muß<sup>49</sup>, nicht verlesen lassen, sondern sie für ungültig erklärt und verworfen<sup>50</sup>. In der Biographie Papst Johannes' VII. (705–707) heißt es, unter den Kanones des Trullanum seien verschiedene gewesen, die denen der römischen Kirche entgegengesetzt waren<sup>51</sup>.

Leider sagt der *Liber Pontificalis* nicht, welche von den 102 Kanones des Trullanum konkret die Ablehnung des Papstes provozierten. Aber da die Reise Papst Konstantins I. mit diesen Kanones zu tun hat, müssen wir uns zunächst mit ihnen beschäftigen. In der römisch-katholischen Kanonistik bis zum II. Vaticanum und bei den meisten modernen Autoren wurden vor allem das Anathem über Papst Honorius in Kanon 1, die Erwähnung von 85 „apostolischen“ Kanones unter den kirchenrechtlichen Quellen in Kanon 2 (Rom akzeptierte nur die ersten fünfzig dieser Kanones), die Ablehnung des abendländischen Priesterzölibats in den Kanones 3 und 13, die Kritik an der

(1965) 7–41; Beck, Geschichte (wie Anm. 3) 61 und 63–64; Despoina Kontostergiu, He Penthekte oikumenike synodos tes Konstantinupoleos 691/692, in: Epistemonike Epe-teris Theologikes Scholes Panepistemiou Thessalonikes 28 (1985) 487–525; Herrin, Formation of Christendom (wie Anm. 5) 284–289; Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31); ders., Das Concilium Quinisextum. Neue Einsichten zu einem umstrittenen Konzil, in: OrChrP 58 (1992) 367–400; die Beiträge von Spyros N. Troianos, Heinz Ohme, Hermann-Josef Vogt, Vasil T. Istauridis, Constantine G. Pitsakis, Ioannes M. Konidaris und Michel van Esbroeck, in: AHC 24 (1992) 77–185 und 273–285; Hubert Kaufhold, Die Bischofsliste der Trullanischen Synode in georgischer Überlieferung, in: OrChr 77 (1993) 131–144; Panayotis A. Yannopoulos, in: Geschichte der Konzilien (wie Anm. 5) 157–160; ferner die Beiträge von Heinz Ohme, Isaias Simonopetrites, Gennadios Limouris, Frederick R. McManus, John Chryssaugis, Alkiviadis C. Calivas, Ion Dură, Stanley Samuel Harakas und John H. Erickson, in: GOTR 40.1–2 (Spring-Summer 1995) 17–199; The Council in Trullo Revisited. Edited by George Nedungatt and Michael Featherstone. (KANONIKA 6) Rom 1995.

<sup>48</sup> Zur Funktion des Metropoliten Basileios von Kreta, der als Stellvertreter Roms an fünfzehnter Stelle die Konzilsbeschlüsse unterschrieb, und der illyrischen Metropolitane als Legaten Roms auf dem Trullanum siehe Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 146, 235–251 und 373.

<sup>49</sup> Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 376 f.

<sup>50</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 372–373 = Book of Pontiffs (wie Anm. 1) 84–85; dt. Übersetzung der Passage: Hugo Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung. München 1961, 434–437; Head, Justinian II (wie Anm. 31) 73; Noble, Republic (wie Anm. 7) 16–17; Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 55–56.

<sup>51</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 385: ... *in quibus diversa capitula Romanae ecclesiae contraria scripta inerant* ...

Verstoßung der Ehefrauen durch Priester in „barbarischen“ Kirchen in Kanon 30, die Betonung der mit Rom fast gleichrangigen Position Konstantinopels in Kanon 36, das Verbot des römischen Sabbatfastens in der Großen Fastenzeit in Kanon 55, das Verbot des Essens von Tierblut in Kanon 67 und das Verbot der Darstellung Christi als Lamm in Kanon 82 als spezifisch romfeindliche Kanones aufgefaßt<sup>52</sup>. Heinz Ohme hat dagegen nicht nur die traditionelle Deutung dieser Kanones als antirömisch stark modifiziert<sup>53</sup>, sondern vor allem andere Fakten herausgearbeitet, die mindestens ebenso sehr, wenn nicht in stärkerem Maße Roms entschiedene Reaktion auf das Konzil erklären könnten. In der Unterschriftenliste ermittelte Ohme Veränderungen der traditionellen reichskirchlichen Rangordnung. So unterschrieb Johannes von Zypern und Nea Justinianupolis direkt hinter den Patriarchen und noch vor dem Metropoliten von Thessalonike, der in Rom als Vikar des Papstes für das Illyricum angesehen wurde. Die auf dem Trullanum anwesenden zehn Metropoliten, autokephalen Erzbischöfe und Bischöfe aus dem von Rom jurisdiktionell beanspruchten Illyricum unterzeichneten nicht mehr als geschlossene Gruppe vor denen des Patriarchats von Konstantinopel, sondern unter diese verteilt, so daß in Rom der Eindruck einer Eingliederung der eigenen Suffragane in den Jurisdiktionsbereich des Konstantinopler Konkurrenten entstehen konnte<sup>54</sup>. Provozierend wirkte nach Ohme auf Rom aber vor allem die ungewöhnliche Positionierung der kaiserlichen Unterschrift, da Justinian II. die Konzilsbeschlüsse nicht wie seine Vorgänger und Nachfolger quasi bestätigend nach den Bischöfen, sondern vor ihnen an erster Stelle unterschrieben hatte. Damit habe der Kaiser ein Konzilsverständnis zum Ausdruck gebracht, daß die Ökumenizität eines Konzils nicht primär durch die Beteiligung der fünf Patriarchate, sondern durch die kaiserliche Einberufung und Mitwirkung definierte<sup>55</sup>.

Wie reagierte nun Justinian II. auf diesen Widerstand Roms? Er sandte zunächst den *magistrrianus* Sergius nach Rom und ließ den Bischof Johannes von Porto und den *consiliarius apostolicae sedis* Bonifatius nach Konstantinopel deportieren. Schließlich schickte er den *spatharios* Zacharias mit einer

---

<sup>52</sup> Caspar, Papsttum II (wie Anm. 3) 633–634; Laurent, Oeuvre canonique (wie Anm. 47) 30–39; Head, Justinian II (wie Anm. 31) 75–77; Kontostergiu, Penthekte (wie Anm. 47) 492 und 493; Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 3–5 und 44–51, der Anm. 142 (S. 45) eine Übersicht über die ältere Literatur zu den umstrittenen Kanones gibt und 51–52 die traditionelle Deutung dieser Kanones als antirömisch stark modifiziert; vgl. auch ders., Die sogenannten „antirömischen Kanones“ des Concilium Quinisextum (692) – Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche, in: The Council in Trullo Revisited (wie Anm. 47) 307–321. Gegen eine antirömische Deutung von Kanon 82 wandte sich Hermann Josef Vogt: Der Streit um das Lamm. Das Trullanum und die Bilder, in: AHC 20 (1988) 135–149.

<sup>53</sup> Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 51–54.

<sup>54</sup> Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 145, 209–216, 220–234 und 370–371.

<sup>55</sup> Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 33–35 und 376–386; zusammenfassend auch: Ders., Zum Konzilsbegriff des Concilium Quinisextum (692), in: AHC 24 (1992) 112–126.

*iussio* nach Rom, um auch den Papst selbst nach Konstantinopel zu schaffen. Aber die Truppen Ravennas, der Pentapolis und der umliegenden Gebiete meuterten vor Rom gegen Zacharias, der daraufhin befahl, die Stadttore zu schließen und den Papst festzunehmen. Als aber die Ravennaten in die Stadt eindringen und zum Lateran marschierten, bat Zacharias den Papst um seinen Schutz. Papst Sergius beruhigte schließlich die Truppen und das Volk. Zacharias aber mußte unter demütigenden Umständen Rom verlassen<sup>56</sup>. Der lakonische Bericht läßt viele Fragen offen. Warum ließ der Kaiser zunächst nur den Bischof Johannes und den *consiliarius* Bonifatius deportieren, und warum regte sich nicht schon gegen den *magistranus* Sergius Widerstand? Wahrscheinlich hielt man in Konstantinopel die beiden Deportierten für die wichtigsten Ratgeber des Papstes und machte sie für den Widerstand des Papstes gegen eine Unterzeichnung der Konzilsakten verantwortlich. Johannes von Porto war in der Kaiserstadt kein Unbekannter, denn er hatte als Vertreter der römischen Kirche am sechsten ökumenischen Konzil teilgenommen<sup>57</sup>. Was in Konstantinopel mit den Deportierten geschah, ist nicht überliefert. Wahrscheinlich hofften der Kaiser und seine Berater, ihre Deportation werde einschüchternde Wirkung haben. Justinian II. ging davon aus, er werde mit Papst Sergius I. verfahren können, wie es Justinian I. und Theodora im November 545 mit Papst Vigilius und sein Großvater Konstans II. im Juni 653 mit Papst Martin I. getan hatten, d.h. der Papst sollte vom kaiserlichen Militär verhaftet und nach Konstantinopel gebracht werden. Anzunehmen ist, daß der *spatharios* Zacharias zunächst in Ravenna an Land ging, um dort die im Text erwähnten Truppen auszuheben, und dann wie der Exarch Theodor Calliopa im Juni 653 nach Rom zu marschieren. Aber im Jahre 695 meuterten die Truppen aus Ravenna und der Pentapolis, solidarisierten sich mit dem Papst und wandten sich gegen den Repräsentanten des Kaisers. Wie ist das zu erklären? Betrachtet man das kirchliche und politische Verhältnis zwischen Rom und Ravenna im siebten Jahrhundert, so erscheint das Verhalten der Truppen noch rätselhafter, denn Erzbischof Maurus von Ravenna (ca. 644–668/673?) hatte versucht, die Kirche von Ravenna mit Hilfe des Kaisers der Jurisdiktion des Papstes zu entziehen<sup>58</sup>. 666 erlangte er von Konstans II., der im Frühjahr 663 nach Italien gekommen war<sup>59</sup>, eine Urkunde (*pia iussio*), in der festge-

<sup>56</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 373 = Book of Pontiffs (wie Anm. 1) 84–85; Pauli diaconi historia Langobardorum (wie Anm. 41) 168 (VI, 11); Caspar, Papsttum II (wie Anm. 3) 635–636; Head, Justinian II (wie Anm. 31) 77–79; Noble, Republic (wie Anm. 7) 17; Guillou und Burgarella, Italia bizantina (wie Anm. 33) 66–68 und 308–309; Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 57–58; Thomas S. Brown, Justinian II and Ravenna, in: Byzantinoslavica 56 (1995) 29–36, darin 32.

<sup>57</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 350 = Book of Pontiffs (wie Anm. 1) 74; Pauli diaconi historia Langobardorum (wie Anm. 41) 166 (VI, 4); Murphy und Sherwood, Konstantinopel II und III (wie Anm. 5) 236.

<sup>58</sup> Agnellus von Ravenna, Liber Pontificalis/Bischofsbuch II. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Claudia Nauerth. (= FC 21/2) Freiburg u. a. O. 1996, 412–413.

<sup>59</sup> Zu Konstans´ II. Feldzug gegen die Langobarden, zu seinem Besuch in Rom und zu seinem Aufenthalt in Syrakus bis zu seiner Ermordung am 15. Juli 668 siehe: Ludo

setzt wurde, die Kirche von Ravenna solle frei bleiben von jedem übergeordneten bischöflichen Abhängigkeitsverhältnis und auf keine Weise dem Patriarchen des alten Rom unterstehen<sup>60</sup>. Papst Vitalian protestierte beim Kaiser gegen diese Beeinträchtigung seiner Jurisdiktion und forderte Erzbischof Maurus auf, nach Rom zu kommen. Maurus beantwortete das päpstliche Anathem mit einem Gegenbann und ermahnte seinen Klerus auf dem Totenbett, sich Rom nicht zu unterwerfen<sup>61</sup>. Aber schon sein Nachfolger Reparatus (668/673?-679) ließ sich zwar von seinen Suffraganbischöfen wählen, aber nach Agnellus wieder vom römischen Bischof weihen<sup>62</sup>. Letzteres trifft wohl nicht zu, denn die Anerkennung der päpstlichen Jurisdiktion durch Reparatus und die Kirche Ravennas erfolgte nach Angabe des *Liber Pontificalis* erst unter Papst Donus (676–678)<sup>63</sup>. Aber Reparatus milderte diese Unterwerfung, die wahrscheinlich mit der Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft zwischen Konstantinopel und Rom vor dem sechsten ökumenischen Konzils zusammenhing, dadurch ab, daß er vom Kaiser erwirkte, der zukünftige Erzbischof von Ravenna müsse sich anlässlich seiner Weihe nur acht Tage in Rom aufhalten<sup>64</sup>. Von Reparatus' Nachfolger Theodor (679–693) berichtet Agnellus, dieser sei von seinen Suffraganbischöfen geweiht worden<sup>65</sup>, d.h. er versuchte zunächst die Autokephalie Ravennas wiederzubeleben. Doch Konflikte mit seinem Klerus zwangen Theodor, im Frühjahr 680 nach Rom zu reisen und die Autokephalie Ravennas endgültig preiszugeben. Mit Papst Leo II. (682–683) wurde später vereinbart, daß der vom ravennatischen Klerus gewählte Erzbischof in Zukunft in Rom vom Papst geweiht werden solle<sup>66</sup>.

---

Moritz Hartmann, *Geschichte Italiens* II.1. Hildesheim 1969 (Reprint der Ausgabe Leipzig 1900) 238–239 und 248–252; Stratos, *Byzantium III* (wie Anm. 6) 197–217 und 249–264; Paolo Corsi, *La spedizione italiana di Costante II*. Bologna 1983; Guillou und Burgarella, *Italia bizantina* (wie Anm. 33) 81, 298–301 und 304–307; Haldon, *Byzantium* (wie Anm. 39) 59–63.

<sup>60</sup> Text der Urkunde: Agnellus *liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* ed. Oswald Holder-Egger, in: MGH.SRL. Hannover 1964 (Reprint der Ausgabe Hannover 1878), 350 f. Anm. 8; Dölger, *Regesten I* (wie Anm. 43), Nr. 233. Zur Kirchengeschichte Ravennas und zur Autokephalie von 666 siehe: Friedrich Wilhelm Deichmann, *Ravenna. Geschichte und Monumente*. Wiesbaden 1969, 10–18; Augusto Simonini, *Autocefalia ed esarcato in Italia*. Ravenna 1969, 54–62 und 75–96; D. Giorgio Orioli, *L'autocefalia della chiesa Ravennate*, in: BBGG n. s. 30 (1976) 3–19; Thomas S. Brown, *The Church of Ravenna and the imperial administration in the seventh century*, in: EHR 94 (1979) 1–28, darin 7–17; Friedrich Wilhelm Deichmann, *Ravenna*. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes II: Kommentar, 3. Teil. Stuttgart 1989, 165–173.

<sup>61</sup> Agnellus, *Liber Pontificalis/Bischofsbuch II* (wie Anm. 58) 416–421; Simonini, *Autocefalia* (wie Anm. 60) 98–102; Guillou und Burgarella, *Italia bizantina* (wie Anm. 33) 64–65.

<sup>62</sup> Agnellus, *Liber Pontificalis/Bischofsbuch II* (wie Anm. 58) 426–427.

<sup>63</sup> *Liber Pontificalis I* (wie Anm. 1), 348 = *Book of the Pontiffs* (wie Anm. 1) 73.

<sup>64</sup> Agnellus, *Liber Pontificalis/Bischofsbuch II* (wie Anm. 58) 428–429.

<sup>65</sup> Agnellus, *Liber Pontificalis/Bischofsbuch II* (wie Anm. 58) 432–433; Simonini, *Autocefalia* (wie Anm. 60) 109.

<sup>66</sup> Agnellus, *Liber Pontificalis/Bischofsbuch II* (wie Anm. 58) 432–435 und 442–459; *Liber Pontificalis I* (wie Anm. 1), 350 = *Book of the Pontiffs* (wie Anm. 1) 74; Simo-

Trotz der Bestrebungen Ravennas, sich kirchlich von Rom zu emanzipieren, verhinderten die Truppen aus Ravenna und der Pentapolis also 695 die Verhaftung des Papstes. Der *Liber Pontificalis* liefert dafür keinerlei Erklärung. Will man kein um das Papsttum herum konzentriertes antbyzantinisches „Nationalgefühl“ der Bewohner des nichtlangobardischen Italien dafür verantwortlich machen<sup>67</sup>, muß man annehmen, daß es der Umgebung des Papstes irgendwie gelungen ist, die Truppen des Zacharias zur Meuterei anzustiften. Wenn dies durch Agitation und Bestechung geschah, ist es verständlich, daß der *Liber Pontificalis* darüber schweigt. Möglich wäre es auch, daß die Ravennaten einen Grund hatten, Justinian II. mehr zu hassen als den Papst. Agnellus berichtet, daß Ravennaten, die sich damals in Konstantinopel befanden, an der Revolution gegen Justinian II. und an seiner Verstümmelung beteiligt waren<sup>68</sup>. Vielleicht hatte sich der Kaiser zunächst an ihnen für das illoyale Verhalten ihrer Landsleute rächen wollen.

Da Justinian II. 695 seinen Thron verloren hatte, blieben der Widerstand Papst Sergius' I. gegen das Trullanum und die gescheiterte Mission des *spatharios Zacharias* zunächst für Rom und Ravenna folgenlos. Kaiser Leonios (695–698), der Nachfolger Justinians II., unternahm nichts in Italien. Unter Tiberios III. (698–705) kam der Exarch Theophylaktos von Sizilien nach Rom, aber die in einem Feldlager vor Rom zusammengezogenen Truppen aus dem ganzen byzantinischen Italien verweigerten ihm den Gehorsam<sup>69</sup>. Aus dieser Angabe und der Tatsache, daß Theophylaktos von Sizilien kommend auf Rom marschierte, ist wohl zu schließen, daß er weder in Ravenna noch in Rom anerkannt wurde. Es scheint, daß Rom und Ravenna sich seit 695 im Aufstand gegen die Reichszentrale befanden. Wie wenig Rom freilich aus eigener Kraft bestehen konnte, zeigte sich, als Herzog Gisulf von Benevent durch Kampagnen auf Rom marschierte. Der Papst mußte seinen Abzug und die Freigabe der Gefangenen erkaufen<sup>70</sup>.

Um das Jahr 709 sandte Justinian II. eine Strafexpedition nach Ravenna. Theodoros, der *strategos* von Sizilien, den der Kaiser damit beauftragt hatte, täuschte die Ravennaten so geschickt über den Zweck seines Erscheinens, daß es ihm gelang, sich des Erzbischofs Felix und der Honoratioren Raven-

nini, *Autocefalia* (wie Anm. 60) 110–113; Guillou und Burgarella, *Italia bizantina* (wie Anm. 33) 65–66; Deichmann, *Ravenna* (wie Anm. 60) 18–19.

<sup>67</sup> Hartmann (*Geschichte Italiens* II.2, 73–74 = wie Anm. 31) sah die Ereignisse im Kontext einer italienischen Revolution gegen Byzanz. Auch (Caspar, *Papsttum* II, 636 = wie Anm. 3) wertete die Vorgänge als „bewußt nationalitalische Abwehrt byzantinischen Gewaltregiments“. Gegen derartige Deutungen wendet sich mit guten Argumenten Ohme, *Concilium Quinisextum* (wie Anm. 31) 58–60.

<sup>68</sup> Agnellus, *Liber Pontificalis/Bischofsbuch* II (wie Anm. 58) 490 f.; Deichmann, *Ravenna* II.3 (wie Anm. 60), 107; Brown, *Justinian II* (wie Anm. 56) 33.

<sup>69</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 383 = *Book of the Pontiffs* (wie Anm. 1) 87; Hartmann, *Geschichte Italiens* II.2 (wie Anm. 31) 74–75; Caspar, *Papsttum* II (wie Anm. 3) 636; Stratos, *Byzantium* V (wie Anm. 31) 99 f.; Noble, *Republic* (wie Anm. 7) 18; Guillou und Burgarella, *Italia bizantina* (wie Anm. 33) 68 und 309.

<sup>70</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 383 = *Book of the Pontiffs* (wie Anm. 1) 87–88; Pauli diaconi *Historia Langobardorum* (wie Anm. 41) 174 (VI, 27); Hartmann, *Geschichte Italiens* II.2 (wie Anm. 31) 75; Noble, *Republic* (wie Anm. 7) 23 f.

nas bei einem Festmahl zu bemächtigen. Die Stadt wurde besetzt und der Besitz der Honoratioren konfisziert, sie selbst zu Schiff nach Konstantinopel geschafft. Den Erzbischof Felix ließ Justinian II. blenden und verbannte ihn dann ins Schwarzmeer-Gebiet<sup>71</sup>. Als die Ravennaten vom Schicksal der Deportierten erfuhren, erhoben sie sich gegen den Exarchen Johannes Rizokopos, töteten ihn und wählten den Georgius zu ihrem Anführer<sup>72</sup>. Bedenkt man, daß die Ravennaten durch ihre Meuterei 695 Papst Sergius vor der Verhaftung und Deportation nach Konstantinopel bewahrt hatten, sollte man in Rom Mitgefühl und Sympathie für sie erwarten. Aber der anonyme Biograph Papst Konstantins I. im Liber Pontificalis schildert die Vorgänge mit bössartiger Schadenfreude, denn kurz vor dem Eintreffen der kaiserlichen Strafexpedition in Ravenna war die alte Rivalität zwischen Rom und Ravenna wieder aufgebrochen. Erzbischof Felix war im März 708 zur Weihe nach Rom gereist, wollte aber im Vertrauen auf die Unterstützung der hohen Beamten und Honoratioren (*iudices*) seiner Heimatstadt die vom Papst vor der Weihe verlangten Zusicherungen (*cautiones*) nicht in der von der Kurie gewünschten Weise abgeben. Der Papst mußte sich mit einer Erklärung zufrieden geben, die Felix nach eigenem Gutdünken verfaßt hatte. Diese sei, wie der Biograph des Papstes berichtet, kurze Zeit später verrußt und wie von Feuer verbrannt aufgefunden worden. Deshalb habe die Ravennaten als dem Apostolischen Stuhl Ungehorsame die verdiente Strafe getroffen; besonders Erzbischof Felix sei durch Gottes Urteil und die Sentenz des hl. Petrus bestraft worden seien<sup>73</sup>.

Seinen gehässigen Kommentar zum Schicksal der Ravennaten konnte der Biograph Papst Konstantins I. nicht zuletzt deshalb abgeben, weil er zur Zeit der Abfassung des Textes wußte, daß Rom dem Schicksal Ravennas entgangen war. Justinian II. hatte nach seiner Rückkehr auf den Thron dieselben sechs Abschriften der Konzilsakten, die bereits in seiner ersten Regierungszeit nach Rom geschickt worden waren, durch zwei Metropoliten nach Rom bringen lassen. Zusammen mit den Konzilsakten übergaben die Metropoliten Papst Johannes VII. (705–707) eine *sacra* des Kaisers, in der dieser den Papst aufforderte, auf einem Konzil die Kanones, die für die römische Kirche akzeptabel seien, zu approbieren und die anderen zu annullieren<sup>74</sup>. Um die Einheit der Reichskirche zu wahren und den Kanones des Trullanum eine weitgehende Rezeption zu verschaffen, gab sich der Kaiser

<sup>71</sup> Agnellus, Liber Pontificalis/Bischofsbuch II (wie Anm. 58) 492–501 und 506–509; Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 389 = Book of the Pontiffs (wie Anm. 1) 89–90; Simonini, Autocefalia (wie Anm. 60) 126–128; Head, Justinian II (wie Anm. 31) 139 f.; Stratos, Byzantium V (wie Anm. 31) 137–140; Noble, Republic (wie Anm. 7) 19–20; Brown, Justinian II (wie Anm. 56), 34 f.

<sup>72</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1), 390 = Book of the Pontiffs (wie Anm. 1) 90; Agnellus, Liber Pontificalis/Bischofsbuch II (wie Anm. 58) 500–507; Simonini, Autocefalia (wie Anm. 60) 128–129; Deichmann, Ravenna II.3 (wie Anm. 60) 107.

<sup>73</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 389 = Book of the Pontiffs (wie Anm. 1) 89–90; Simonini, Autocefalia (wie Anm. 60) 123–125; Noble, Republic (wie Anm. 7) 20; Guilou und Burgarella, Italia bizantina (wie Anm. 33) 68–70; Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 67f.; Brown, Justinian II (wie Anm. 56) 34.

<sup>74</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 385 f. = Book of the Pontiffs (wie Anm. 1) 89.

kompromissbereit. Papst Johannes VII. aber war von der Rückkehr Justinians II. so überrascht und wohl auch von den Strafgerichten des Kaisers so eingeschüchtert, daß er überhaupt nichts unternahm, sondern die Metropolitanen zum Kaiser zurückschickte und kurze Zeit später angeblich aus Angst vor der Reaktion des Kaisers verstarb<sup>75</sup>.

### III. Die Reise Papst Konstantins I. nach Konstantinopel und seine Begegnung mit Kaiser Justinian II. in Nikomedeia.

Zu der Zeit, als die Strafexpedition gegen Ravenna durchgeführt wurde, schickte Justinian II. Konstantin I. eine weitere *sacra*, in der er ihm befahl, nach Konstantinopel zu reisen<sup>76</sup>. Da man in Rom jetzt nicht mehr auf die Hilfe der Ravennaten rechnen konnte und sich seit dem Einfall Gisulfs auch über die eigene militärische Schwäche im klaren war, fügte man sich dem kaiserlichen Befehl. Wahrscheinlich trifft auch die Annahme von Sansterre und Ohme zu, daß der Reise Verhandlungen vorausgegangen waren, in denen das geplante Gipfeltreffen soweit vorbereitet worden war, daß der Papst ohne Befürchtungen für Leib und Leben Rom verlassen konnte<sup>77</sup>. Der Papst ließ eine Flotte ausrüsten und trat am 5. Oktober 710 mit großem Gefolge im Hafen von Porto die Reise an. Mit ihm reisten die Bischöfe Niketas von Silva Candida und Georg von Porto, die Priester Michael, Paulus und Georgius, der Diakon Gregorius, der *secundicerius notariorum* (Stellvertreter des *primicerius notariorum*) Georgius, der *primus defensorum* Johannes, der *sacellarius* (Verwalter der Ausgaben) Kosmas, der *nomenclator* (auch *nomenclator*: Zeremonienmeister, Betreuer von Besuchern und Bearbeiter von Bittschriften) Sisinnius, die Subdiakone Dorotheus und Iulianus und eine Reihe weiterer Kleriker. In Neapel traf die päpstliche Reisegesellschaft den neuen Exarchen Johannes Rizokopos. Während die päpstliche Flotte nach Sizilien weitersegelte, ließ der Exarch in Rom vier Angehörige des päpstlichen Hofstaates, den *diaconus* und *vicedominus* Saiulus (Vorsteher des Lateranpalastes und Leiter der päpstlichen Zentralverwaltung bei Abwesenheit des Papstes), den *arcarius* (Beamter zur Kontrolle der Einnahmen) Petrus, den Abt Sergius und einen gleichnamigen *ordinator*, liquidieren<sup>78</sup>. Da der Biograph des Papstes keine Erklärung darüber gibt, warum gerade diese vier Personen umgebracht wurden, kann nur vermutet werden, daß sie vielleicht an der

<sup>75</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 386 = Book of the Pontiffs (wie Anm. 1) 89. Zu den Vorgängen siehe: Caspar, Papsttum II (wie Anm. 3) 636–637; Magi, Sede Romana (wie Anm. 3) 265–266; Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 61–64.

<sup>76</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 389 = Book of the Pontiffs (wie Anm. 1) 90; Caspar, Papsttum II (wie Anm. 3), 638; Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 68.

<sup>77</sup> Sansterre, Pape Constantin (wie Anm. 31) 22; Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 69.

<sup>78</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 390 = Book of the Pontiffs (wie Anm. 1) 90; Caspar, Papsttum II (wie Anm. 3), 638; Head, Justinian II (wie Anm. 31), 140 f.. Zu den erwähnten Ämtern siehe: Caspar, Papsttum II (wie Anm. 3), 334–339 und 627–630; Richards, Popes and Papacy (wie Anm. 3) 289–302; Schimmelpfennig, Papsttum (wie Anm. 33) 68 f.; Georg May, Pfalzrichter, in: LThK 7 (31999) 161.

Aufwiegelung der Truppen gegen den *spatharios* Zacharias oder zumindestens an der Meuterei der Truppen gegen den Exarchen Theophylaktos beteiligt waren. In Sizilien wurden der Papst und sein Gefolge vom *strategos* Theodoros mit großem Zeremoniell empfangen. Von dort reisten sie an der Küste entlang über Reggio di Calabria und Cotrone weiter ins apulische Kalipolis/Gallipoli. In Otranto, wo der Papst und sein Gefolge überwinterten, überbrachte der *regionarius* Theophanes ihnen ein *sigillion* des Kaisers, in dem die Stadtkommandanten und Provinzstatthalter angewiesen wurden, den durchreisenden Papst mit kaisergleichen Ehren zu empfangen. Der *Liber Pontificalis* nennt als nächste Station die Ägäis-Insel Keos, wo der *patriarchos* Theophilos, der *strategos* der Karabisianer und Oberbefehlshaber sämtlicher Flotteneinheiten im ägäischen Raum, den Papst empfing. Von Keos segelte man dann auf dem schnellsten Wege nach Konstantinopel<sup>79</sup>.

Nach seiner Ankunft in Konstantinopel besuchte der Papst zunächst den Kaiserpalast und nahm dann für die Dauer seines Aufenthaltes in *Placidias*, der Residenz der päpstlichen Apokrisiare, Wohnung<sup>80</sup>. Für besonders erwähnenswert hielt es der Biograph Konstantins I., daß der Papst auf dem Weg vom Kaiserpalast zum Palast in *Placidias* wie bei Prozessionen in Rom das *camelaucum*, eine runde, sonst nur den Mitgliedern des Kaiserhauses vorbehaltene Kopfbedeckung, tragen durfte. Wahrscheinlich glaubte man in Rom, damit eine Vorrangstellung des Papstes gegenüber dem Patriarchen von Konstantinopel und den anderen Bischöfen, die zu dieser Zeit wohl noch keine besondere amtliche Kopfbedeckung besaßen, zum Ausdruck bringen zu können<sup>81</sup>. Von Nikaia, wo er sich damals aufhielt, sandte Justinian II. eine *sacra*, in der er dem Papst für sein Kommen dankte und ihn nach Nikomedeia beorderte. Am vereinbarten Tag trafen der Kaiser, von Nikaia anreisend, und der Papst, von Konstantinopel übersetzend, in Nikomedeia zusammen. Nach dem Bericht des *Liber Pontificalis* warf sich der Kaiser vor dem Papst zu Boden und küßte die Füße des Papstes. Dann umarmten sich beide. Der Biograph des Papstes gibt von diesem Schauspiel eine fast enthusiastische Schilderung, bezeichnet den im Hinblick auf das Auslöschen von Menschenleben nicht gerade zimperlichen Justinian II. als *Augustus christianissimus* und rühmt andersichts des kaiserlichen Fußkusses die Freude aller Anwesenden über die große Demut des „guten Fürsten“. Am darauf folgenden Sonntag empfing der Kaiser die Kommunion aus den Händen des Papstes, bat diesen um seine Fürbitte, bestätigte bei diesem Anlaß die Privi-

<sup>79</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 390 = *Book of the Pontiffs* (wie Anm. 1) 90; Ohme, *Concilium Quinisextum* (wie Anm. 31) 69–71; Hack, *Empfangszeremoniell* (wie Anm. 3) 389 und 404–405. Zum Amt und zum Kommandobereich des *strategos* der Karabisianer siehe: Clive Foss, *Karabisianoï*. ODB II (1991) 1105–1106.

<sup>80</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 390 = *Book of Pontiffs* (wie Anm. 1) 91; Caspar, *Papsttum II* (wie Anm. 3), 639; Hack, *Empfangszeremoniell* (wie Anm. 3) 386, 387 f. und 405 f.

<sup>81</sup> Gerhart B. Ladner, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters III: Ad-denda et Corrigenda, Anhänge und Exkurse*. Schlusskapitel: Papstikonographie und allgemeine Porträtkonographie im Mittelalter. Città del Vaticano 1984, 270–275; Taxiarchis Koliass, *Kamelaukion*, in: XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien, 4.–9. Oktober 1981: Akten II.3. Wien 1982, 493–502, besonders wichtig 494 f.

legien der römischen Kirche und entließ den Papst auf eine strapaziöse Rückreise, die mit der Rückkehr des Papstes nach Rom am 24. Oktober 711 endete<sup>82</sup>.

Der allzu idyllische Bericht des *Liber Pontificalis* weist eine Menge Lücken und Ungereimtheiten auf, die in der bisher zum Thema verfaßten Literatur nicht genügend hinterfragt wurden. Auffällig ist zunächst, daß der Kaiser den Papst nicht wie seine Vorgänger persönlich vor Konstantinopel oder doch zumindestens im Kaiserpalast begrüßte. Warum blieb der Kaiser während des Aufenthaltes des Papstes in Nikaia und bestellte ihn nach Nikomedeia? Das rührende Schauspiel der kaiserlichen Proskynese, wenn sie denn tatsächlich in der geschilderten Weise stattfand, und die demütige Bitte um die Fürbitte des Papstes für den seiner Sünden bewußten Kaiser erwecken beim Leser unwillkürlich Reminiszenzen an Heinrichs IV. Kirchenbuße in Canossa. Daß der Kaiser dem nicht mehr jungen Papst<sup>83</sup> die lange und für die Staatskasse wohl auch kostspielige Reise zugemutet haben soll, nur um mit ihm eine Messe zu feiern und ihm die Privilegien der römischen Kirche zu bestätigen, erscheint wenig überzeugend. Wollte der Biograph Konstantins I. mit seiner rührseligen Schilderung der Begegnung von Papst und Kaiser Aspekte des Papstbesuches verschleiern, die für die römische Kirche weniger erfreulich waren?

Zunächst zu den merkwürdigen Umständen des geistlich-weltlichen Gipfeltreffens in Nikomedeia, die vielleicht partiell damit zu erklären sind, daß der Kaiser seit seinem Sturz im Jahre 695 eine Abneigung gegen die Bevölkerung von Konstantinopel hegte. Schon vor dem Umsturz war das Verhältnis Justinians II. zu den Bewohnern Konstantinopels schlecht, denn Theophanes berichtet nicht nur, daß die Bevölkerung ihn haßte, weil sie mit brutalen Methoden ausgepreßt wurde, sondern auch, Justinian II. habe vor seinem Sturz dem *strategos* Stephanos Rusios befohlen, den Patriarchen und die Bevölkerung Konstantinopels in der Nacht abzuschlachten<sup>84</sup>. Es kann also sein, daß der Kaiser während seiner zweiten Regierungszeit meist außerhalb von Konstantinopel residierte, weil er die Bevölkerung der

<sup>82</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 390 f. = *Book of Pontiffs* (wie Anm. 1) 91; *Beda Venerabilis, Cronica*, in: *Chronica Minora saec. IV.V.VI.VII III.* (= MGH, AA 13) Berlin 1898/1961, 318; *Pauli diaconi historia Langobardorum* (wie Anm. 41) 175 (VI, 31); *Caspar, Papsttum II* (wie Anm. 3) 639; *Ohme, Concilium Nisimsexum* (wie Anm. 31) 71–72; *Clive Foss, Survey of Medieval Castles of Anatolia II: Nicomedeia.* (= *British Institute of Archaeology at Ankara: Monographs* 21) Ankara 1996, 16; *Hack, Empfangszeremonie* (wie Anm. 3) 390, 396–397 und 399.

<sup>83</sup> Da Konstantin I. schon 680/681 als Subdiakon und päpstlicher Legat zum sechsten ökumenischen Konzil gereist war (*Liber Pontificalis* I, 350 = *Book of Pontiffs* 74 = wie Anm. 1), muß er 711 mindestens um die Fünfzig, wenn nicht schon älter gewesen sein. Vergewenwärtigt man sich die primitiven Lebensverhältnisse im Frühen Mittelalter, die bescheidenen Möglichkeiten der damaligen Medizin und die Gefahren und Strapazen einer langen Seereise, ist unschwer nachzuvollziehen, das der Papst von *crebris valitudinibus adtritus* war (*Liber Pontificalis* I, 391 = *Book of Pontiffs* 91 = wie Anm. 1).

<sup>84</sup> *Theophanes, Chronographia I* (wie Anm. 40) 367–369 = *Chronicle of Theophanes* (wie Anm. 40) 512–515; *Nikephoros, Short History* (wie Anm. 40) 94–95 (Kap. 39); *Head, Justinian II* (wie Anm. 31) 88–96; *Stratos, Byzantium V* (wie Anm. 31) 66–74; *Haldon, Byzantium* (wie Anm. 39) 74.

Hauptstadt haßte und ihr mißtraute. Wahrscheinlich spielte bei dem Treffen in Nikomedeia auch eine Rolle, daß der Kaiser die byzantinische hohe Geistlichkeit von seiner Begegnung mit dem Papst fernhalten wollte. Dabei war der Patriarch Kyros, der den Papst vor Konstantinopel begrüßte, nicht das Problem, denn dieser hatte vor seiner Erhebung auf den Patriarchenthron zeitweise als Rekluse auf der Felseninsel Tavşan Adası (auch Büyük Ada oder Ayınbaliği Ada) vor Amastris gelebt und verdankte sein Amt dem Umstand, daß er dem Kaiser in Cherson die Rückkehr auf den Thron prophezeit hatte<sup>85</sup>. Es gibt keine Indizien dafür, daß er mehr als ein gefügiges Werkzeug des Kaisers war. Es ist also anzunehmen, daß der Kaiser weniger den Patriarchen, aber doch den Patriarchatsklerus und die immer in größerer Zahl in Konstantinopel anwesenden und in der *synodos endemusa* versammelten Metropolitane und Bischöfe aus den Kirchenprovinzen des ökumenischen Patriarchats von seiner Begegnung mit dem Papst ausschließen wollte. Das wäre bei einem Festgottesdienst in der Hagia Sophia unmöglich gewesen. Hier stellt sich die Frage, warum man dem Patriarchatsklerus und dem Episkopat eine sicher nicht offen artikuliert, aber wahrscheinlich doch spürbare Abneigung gegen den Besuch des Papstes unterstellen soll. Ich könnte mir vorstellen, daß abgesehen von der bereits seit langer Zeit bestehenden Rivalität zwischen Rom und Konstantinopel hinsichtlich der Jurisdiktion über das Illyricum und des Titels „ökumenischer Patriarch“ bei den byzantinischen Klerikern wenig Begeisterung über die Bereitschaft des Kaisers herrschte, die Kanones des Trullanum einer Revision durch die römische Kirche auszusetzen.

Das sind hypothetische Erwägungen, die nicht durch Quellenaussagen belegt werden können. Aber ein wichtiges Indiz dafür, daß Aversionen gegen den Besuch aus Rom bestanden, ist die Tatsache, daß dieser in keiner der beiden byzantinischen Hauptquellen, der *Historia syntomos* des Patriarchen Nikephoros und der *Chronographia* des Theophanes, erwähnt wird. Auch wenn diese Werke erst mit einem zeitlichen Abstand von 150–200 Jahren zum Ereignis verfaßt wurden, ist es auffällig, daß beide Autoren auf ein so außergewöhnliches Ereignis mit keinem Wort eingehen, zumal Theophanes sowohl die älteren Papstbesuche Johannes' I. (526) und Agapets I. in Konstantinopel (536) als auch das Eintreffen des Vigilius in der Kaiserstadt (25. Januar 547) vermerkt hat<sup>86</sup>. Noch merkwürdiger erscheint diese Lücke, wenn man feststellt, daß beide Historiker umfangreiche Berichte über die Ereignisse des Jahres 711 verfaßt haben<sup>87</sup>. In diesen geht es um mehrere Strafexpeditionen, die der Kaiser ab der zweiten Hälfte des Jahres 710 gegen seinen Exilort Cherson auf der Krim aussandte. Leider enthalten

<sup>85</sup> Theophanes, *Chronographia* I (wie Anm. 40) 375 = *Chronicle of Theophanes* (wie Anm. 40) 523; Nikephoros, *Short History* (wie Anm. 40) 104–105 (Kap. 42); Pauli *diaconi historia Langobardorum* (wie Anm. 41) 175 (VI, 31); Van Dieten, *Patriarchen* (wie Anm. 41) 161; Klaus Belke, *Paphlagonien und Honorias. (Tabula Imperii Byzantini, Bd. 9 = ÖAW, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 249)* Wien 1996, 162 und 166.

<sup>86</sup> Theophanes, *Chronographia* I (wie Anm. 40), 169, 217 und 225; = *Chronicle of Theophanes* (wie Anm. 40) 259, 315 und 327 f.

<sup>87</sup> Theophanes, *Chronographia* I (wie Anm. 40) 377–381 = *Chronicle of Theophanes* (wie Anm. 40) 525–530; Nikephoros, *Short History* (wie Anm. 40) 106–113 (Kap. 45).

die beiden Berichte nur eine einzige chronologische Angabe, wonach die zweite Expedition im Oktober 710 nach Cherson auslief<sup>88</sup>, so daß man die verschiedenen Expeditionen nicht in eine genaue chronologische Relation zum Besuch des Papstes in Konstantinopel setzen kann. Da die im Oktober 710 ausgesandte Flotte größten Teils Schiffbruch erlitt, lief eine zweite Flotte wahrscheinlich erst im Frühjahr 711 nach Cherson aus<sup>89</sup>. Diese Expedition scheiterte am Widerstand der mit den Chazaren verbündeten Chersoniten, die danach den Verbannten Philippikos Bardanes zum Kaiser ausriefen. Die Besatzungen einer dritten, nach Cherson gesandten Flotte gingen nach einiger Zeit zu Philippikos Bardanes über, der damit über eine Flotte verfügte, mit der er nun Justinian II. bedrohen konnte. Dieser zog deshalb in der Ebene von Damatrys in Bithynien (heute Samandra, ca. 30 Km östlich von Chalkedon) ein Heer zusammen, um damit die nordwestkleinasiatische Schwarzmeer-Küste zu sichern und einen feindlichen Landungsversuch abzuwehren<sup>90</sup>. Leider fehlen präzise chronologische Angaben über diesen Vorgang, aber wenn die dritte Flotte im späten Frühjahr 711 nach Cherson ausgelaufen war, war der Kaiser wahrscheinlich gerade in Bithynien mit der Musterung der Truppen beschäftigt, als der Papst in Konstantinopel eintraf. Rechnete der Kaiser zu dieser Zeit bereits mit dem Erscheinen der gegnerischen Flotte, wäre es verständlich, daß er sich von der Armee nicht entfernen wollte und deshalb den Papst nach Nikomedeia beorderte. Das wäre dann der entscheidende Grund dafür gewesen, daß das Gipfeltreffen außerhalb Konstantinopels stattfand.

Was ist nun von dem Bericht des Liber Pontificalis über das Zeremoniell und den Verlauf des Gipfeltreffens zu halten? Ein Großteil der Forschung hat zumindestens an den äußeren Formen der kaiserlichen Proskynese, d.h. an Prostration und Fußkuß, nicht gezweifelt, zumal der Liber Pontificalis dies auch vom Zusammentreffen zwischen Kaiser Justin I. und Papst Johannes I. im Jahre 526 und zwischen Justinian I. und Agapet I. im März 536 berichtet<sup>91</sup>. Wilhelm Ensslin versuchte dagegen zu beweisen, daß die Begegnungen zwischen Kaiser und Papst sich am Zeremoniell der Begegnung

<sup>88</sup> Theophanes, Chronographia I (wie Anm. 40) 378 = Chronicle of Theophanes (wie Anm. 40) 527; Nikephoros, Short History (wie Anm. 40) 108 f. (Kap. 45). Zu den Strafexpeditionen Justinians II. gegen Cherson und den dortigen Vorgängen siehe: Head, Justinian II (wie Anm. 31), 142–148; Stratos, Byzantium V (wie Anm. 31), 157–170.

<sup>89</sup> Theophanes, Chronographia I (wie Anm. 40), 378 = Chronicle of Theophanes (wie Anm. 40) 528; Nikephoros, Short History (wie Anm. 40) 108 f. (Kap. 45).

<sup>90</sup> Theophanes, Chronographia I (wie Anm. 40) 379–380 = Chronicle of Theophanes (wie Anm. 40) 528 f.; Nikephoros, Short History (wie Anm. 40) 110 f. (Kap. 45).

<sup>91</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 275: *Tunc Iustinus Augustus dans honorem Deo humiliavit se pronus et adoravit beatissimum Ioannem papam ...*, 289–288: *Tunc piissimus Augustus Iustinianus ... humiliavit se sedi apostolicae et adoravit beatissimum Agapitum papam*. Vgl. dazu und zur Prostration Justinians II.: Caspar, Papsttum II (wie Anm. 3), 187, 223 und 639; Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Darmstadt 1956 (Reprint der Ausgabe Jena 1938) 89–90; Vasiliev, Justin the First (wie Anm. 3) 216; Magi, Sede Romana (wie Anm. 3) 102 und 267; Richards, Popes and Papacy (wie Anm. 3) 214.

von Kaiser und Patriarch orientierten, d.h. Kaiser und Papst hätten sich dann analog gegenseitig mit einer Verbeugung begrüßt, einander umarmt und geküßt<sup>92</sup>. Diese Ansicht Ensslins, der auch Sansterre gefolgt ist, wird durch den Bericht eines Augenzeugen über die Begrüßung Papst Agapets I. durch Kaisers Justinian I. im März 536 bestätigt, so daß sich möglicherweise auch die Begegnung zwischen Konstantin I. und Justinian II. in dieser Weise abgespielt haben könnte<sup>93</sup>. In jüngster Zeit ist Achim Thomas Hack in seiner Dissertation über das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen wieder für die Proskynese und den Fußkuß des Kaisers beim Empfang des Papstes eingetreten. Hack faßt die Schilderung des *Liber Pontificalis* von der Proskynese und dem Fußkuß Justinians II. als Paradigma für alle Begegnungen von Papst und Kaiser in Konstantinopel auf und versucht die Proskynese des Kaisers vor dem Papst durch drei Darstellungen kaiserlicher Proskynesen in der bildenden Kunst und durch die Annahme einer besonderen Apostelfrömmigkeit der byzantinischen Kaiser, die in der nur dem Papst als dem Stellvertreter der Apostel Petrus und Paulus erwiesenen Proskynese mit Fußkuß zum Ausdruck gekommen sei, zu rechtfertigen<sup>94</sup>. Als grundsätzliche, auch von Hack zugestandene Schwierigkeit ergibt sich aber, daß nur der *Liber Pontificalis* und für das Treffen von 711 auch der vom *Liber Pontificalis* abhängige Paulus Diaconus Aussagen über das Zeremoniell beim Empfang des Papstes durch den Kaiser machen<sup>95</sup>. Die drei Papstbesuche von 526, 535/536 und von 547 werden zwar in den Excerpta Valesiana, bei Marcellinus Comes, Liberatus, Johannes Malalas, Zacharias Rhetor, in den Dialogen Gregors des Großen und in der *Chronographia* des Theophanes erwähnt<sup>96</sup>, aber ohne Angaben zum Zeremoniell, so daß sich die Aussagen des *Liber Pontificalis* nicht nachprüfen lassen. Wenn auch Hacks Versuch, eine potentielle Selbstdemütigung des Kaisers mit einer besonderen, auf Rom ausgerichteten Apostelfrömmigkeit zu begründen, im Hinblick auf die Viel-

<sup>92</sup> Ensslin, Papst Johannes I. (wie Anm. 3) 130–131.

<sup>93</sup> Sansterre, Pape Constantin (wie Anm. 31) 11–12; Hofmann, Papst Agapit I. (wie Anm. 4), 121 Anm. 30.

<sup>94</sup> Hack, Empfangszeremoniell (wie Anm. 3) 392–404.

<sup>95</sup> Hack, Empfangszeremoniell 397–398 (wie Anm. 3) Anm. 62.

<sup>96</sup> Excerpta Valesiana. Rec. Jacques Moreau. Leipzig 1961, 25 f.; Marcellini V. P. Comitis Chronicon, Actuarium Marcellini Comitis et Victoris Tonnenensis Chronicon, in: Cronica Minora Saec. IV.V.VI.VII ed. Theodorus Mommsen, II. (MGH.AA 11) Berlin 1894/1961, 102, 104–105, 108 und 199; Liberatus, Breviarium causae Nestorianorum et Eutychnianorum, in: Concilium Universale Chalcedonense. Ed. Eduardus Schwartz, V: Collectio Sangermanensis. (= ACO II, 5) Berlin und Leipzig 1936, 135 f.; Grégoire le Grand, Dialogues, II (Livres I-III). Texte critique et notes par Adalbert de Vogüé. Traduction par Paul Antin. (= SC 260) Paris 1979, 266–271 (III, 2 und 3); Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzung von Karl Ahrens und Gustav Krüger. (= Scriptores sacri et profani 3) Leipzig 1899, 209 f. (IX, 19); Ioannis Malalae Chronographia. Jetzt Neue Ausgabe: Rec. Ioannes Thurn. (CFHB 35) Berlin und New York 2000, 404 und 409. = The Chronicle of John Malalas. A Translation by Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, Roger Scott and others. (= Byzantina Australiensia 4) Melbourne 1986, 284 und 288; Chronicon Paschale. Rec. Ludovicus Dindorfius, II. Bonn 1832, 136; Theophanis Chronographia I (wie Anm. 40) 169, 217 und 225 = The Chronicle of Theophanes (wie Anm. 40), 259, 315 und 327 f.

zahl apostolischer Traditionen in den östlichen Patriarchaten (für Petrus und Paulus sei nur auf Antiocheias einschlägige Tradition verwiesen) nicht zu überzeugen vermag, kann nicht ausgeschlossen werden, daß Justin I., Justinian I. und Justinian II. dem Papst die Verehrung durch Prostration und Fußkuß erwiesen haben. Da wir nicht wissen, ob der Biograph Konstantins I. im *Liber Pontificalis* Augenzeuge der Begegnung in Nikomedeia war, könnte man auch vermuten, daß ihm die Schilderungen des Empfanges Johannes' I. in Konstantinopel und die fast identische vom Empfang Agapets I. als Vorbild für seine eigene Schilderung der Begegnung von Papst und Kaiser in Nikomedeia gedient haben. Die von Hack angeführten bildlichen Darstellungen kaiserlicher Proskynesen sind von zweifelhaftem Aussagewert, da nur drei von ihnen (das Mosaik in der Hagia Sophia, die Miniatur in einem Athener Kodex des 10. Jahrhunderts und die Münze Michaels VIII., nicht Andronikos' II. Palaiologos, wie Hack schreibt) erhalten sind; die vierte, die Justin I. in Proskynese darstellen soll, ist nur aus einer Erwähnung in einer sehr späten Quelle (Pseudo-Kodinos) bekannt<sup>97</sup>. Während der Kaiser auf dem Mosaik in der Hagia Sophia und Michael VIII. Palaiologos (1259–1282) vor Christus knieen, erweist der im Athener Kodex dargestellte Kaiser drei Märtyrern auf diese Weise seine Verehrung. Sowohl bei dem Kaiser auf dem Mosaik in der Hagia Sophia (wohl Basileios I., 867–886, oder sein Sohn Leon VI., 886–912) als auch bei Michael VIII. könnten freilich besondere historische Umstände eine solche, als Kaiserbild außergewöhnliche Darstellung erklären<sup>98</sup>.

Zum Inhalt dessen, was zwischen Papst und Kaiser besprochen wurde, vermerken die ausschließlich westlichen Quellen nur, Justinian II. habe alle Privilegien der römischen Kirche erneuert<sup>99</sup>. Wahrscheinlich ist hier mit Caspar und Sansterre<sup>100</sup> an eine Urkunde zu denken, die etwa der entsprach, in der Kaiser Phokas (602–610) Papst Bonifatius III. 607 bestätigte, die römische Kirche sei das Haupt aller Kirchen. Da aber keine der beiden Urkunden erhalten ist, weiß man nicht, welche Privilegien Roms konkret gemeint waren. Aus der Art und Weise, wie der *Liber Pontificalis* über die Urkunde des Phokas berichtet<sup>101</sup>, geht hervor, daß Roms Position darin gegenüber einem reichskirchlichen Führungsanspruch des Patriar-

<sup>97</sup> Hack, Empfangszeremonieell (wie Anm. 3) 400.

<sup>98</sup> Klaus Wessel, Kaiserbild, in: RBK 3 (1978), 722–853, darin 757 und 838. Zum Mosaik des knieenden Kaisers in der Hagia Sophia siehe vor allem die Hack nicht bekannte Arbeit von Andreas Schminck: „Rota tu volubilis“. Kaisermacht und Patriarchenmacht in Mosaiken, in: Cupido legum. Hrsg. von Ludwig Burgmann, Marie Theres Fögen, Andreas Schminck. Frankfurt a.M. 1985, 211–234, besonders 218–227.

<sup>99</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 391 = *Book of Pontiffs* (wie Anm. 1) 91; Beda Venerabilis, *Chronica* (wie Anm. 82) 318; *Pauli diaconi historia Langobardorum* (wie Anm. 41) 175 (VI, 31).

<sup>100</sup> Caspar, *Papsttum* II (wie Anm. 3) 640; Sansterre, *Pape Constantin* (wie Anm. 31) 20 f.

<sup>101</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 316: *Hic optinuit apud Focatem principem ut sedis apostolica beati Petri apostoli caput esset omnium ecclesiarum, quia ecclesia Constantinopolitana prima se omnium ecclesiarum scribebat*. Vgl. auch *Pauli diaconi historia Langobardorum* (wie Anm. 41) 128 (IV, 36).

chen von Konstantinopel gestärkt wurde. Sollte Justinian II. 711 eine ähnliche Urkunde ausgestellt haben, hätte das dem byzantinischen Klerus sicher nicht gefallen und wäre ein wichtiger Grund gewesen, jede Erinnerung an den Besuch des Papstes zu verdrängen. Noble behauptet, Justinian II. habe dem Papst die Kontrolle über die Wahl des Erzbischofs von Ravenna erneuert<sup>102</sup>. Davon steht nichts in den Quellen, und es erscheint mir auch nicht wahrscheinlich, daß das Recht des Papstes, den vom Klerus Ravennas oder von seinen Suffraganen gewählten Erzbischof zu bestätigen und den Gewählten zu weihen, 711 erneut festgeschrieben wurde, weil Erzbischof Theodor schon 680 auf die Autokephalie Ravennas verzichtet hatte<sup>103</sup>. Zudem hatte bereits Konstantin IV. in einer *divalis iussio* das päpstliche Bestätigungs- und Weiherecht für Ravenna wiederhergestellt<sup>104</sup>.

Daß auch über anderes gesprochen wurde, erfahren wir aus einer erweiterten Fassung der Vita Papst Gregors II. (715–731). Dort wird berichtet, daß Gregor als Diakon seinen Vorgänger nach Konstantinopel begleitet hatte. Vom Kaiser *de quibusdam capitulis* befragt, habe er eine sehr gute Antwort gegeben und alle Probleme gelöst<sup>105</sup>. Es ist nie bezweifelt worden, daß mit den *capitula* die Kanones des Trullanum gemeint sind. Gregor mußte sich also mit dem Kaiser auf eine lebensgefährliche Diskussion über die der römischen Kirche mißfallenden Kanones einlassen. Selbst wenn er die Aufgabe mit dem ihm attestierten Geschick bewältigt hat, ging es hier sicher nicht ohne Konzessionen Roms ab. Caspar nahm an, es sei „irgendeine Einigung“ über die Kanones des Trullanum erreicht worden, bei der Justinian II. dem Papst und seinem Diakon deren „praktische Unverbindlichkeit für den Westen“ zugestanden habe<sup>106</sup>. Laurent und Constance Head vermuteten, der Papst habe den meisten Kanones zugestimmt und nur diejenigen, die der römischen Kirche anstößig waren, nicht akzeptieren müssen, so daß schließlich ungefähr 95 Kanones in Ost und West allgemeine Anerkennung gefunden hätten<sup>107</sup>, d.h. man hätte sich in der Weise geeinigt, wie es Justinian II. bereits Johannes VII. vorgeschlagen hatte. Richards nahm an, Justinian II. und der Diakon Gregor hätten sich auf eine von ihm nicht näher charakterisierte Version der Kanones geeinigt, die der Papst dann akzeptiert habe<sup>108</sup>. Beck dachte an eine vom Diakon Gregor mit dem Kaiser ausgehandelte mündliche Übereinkunft, nach der Rom die nicht anstößigen Kanones akzeptiert und auf offene Kritik an den anderen verzichtet habe<sup>109</sup>. Sansterre sah schon im auffälligen Schweigen des *Liber Pontificalis* über den Zweck der Reise und in der Ausmalung der dem Papst erwiesenen Ehren Indizien

<sup>102</sup> Noble, Republic (wie Anm. 7) 21.

<sup>103</sup> Agnellus, Liber Pontificalis II (wie Anm. 58) 412 f. (Kap. 110) und 456–459 (Kap. 124).

<sup>104</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 360 = Book of Pontiffs (wie Anm. 1) 78.

<sup>105</sup> Liber Pontificalis I (wie Anm. 1) 396.

<sup>106</sup> Caspar, Papsttum II (wie Anm. 3) 639 f.

<sup>107</sup> Laurent, Oeuvre canonique (wie Anm. 47) 18; Head, Justinian II (wie Anm. 31) 135 f.

<sup>108</sup> Richards, Popes and Papacy (wie Anm. 3) 214.

<sup>109</sup> Beck, Geschichte (wie Anm. 3) 61.

dafür, daß Papst Konstantin und sein Diakon dem Kaiser weiterreichende Konzessionen machen mußten<sup>110</sup>. Dazu verwies er auf einen Brief des Patriarchen Johannes VI. von Konstantinopel (712–715) an Papst Konstantin aus dem Frühjahr 713, in der der Patriarch seine Nachgiebigkeit gegenüber dem häretischen Nachfolger Justinians II. u. a. mit der Bemerkung rechtfertigte, der Papst wisse aus eigener Erfahrung, wie schwierig es sei, Zwang, der von der politischen Macht ausgeübt werde, zu widerstehen<sup>111</sup>. Beck, Sansterre und Ohme nehmen aber an, daß es dem Papst erspart blieb, die Konzilsakten des Trullanum zu unterschreiben<sup>112</sup>. Aber selbst dies kann angesichts der Quellenlage nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden.

#### IV. Ergebnisse und Konsequenzen der letzten Papstreise nach Byzanz

Justinian II. versprach sich wahrscheinlich von der Reise des Papstes und von einer Verständigung mit der römischen Kirche über die Kanones des Trullanum eine Stärkung der Einheit des Reiches. Die Papstreise mit ihren außerordentlichen protokollarischen Ehren für Konstantin I. sollte den Teil des lateinischen Westens, der noch unter der Herrschaft des Reiches stand, wieder stärker mit dem Reichszentrum in Verbindung zu bringen. Aus heutiger Sicht wissen wir, daß dieses Ziel nicht erreicht wurde, doch müssen wir uns trotzdem fragen, warum die letzte Papstreise nach Byzanz die zunehmende Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel und zwischen Byzanz und dem Abendland im allgemeinen<sup>113</sup> nicht aufhalten konnte. Führten die Verhandlungen zwischen dem Erzdiakon Gregor und dem Kaiser zu einer Rezeption der Trullanischen Kanones durch die römische Kirche? Die spätere lateinische Überlieferung läßt leider keine eindeutigen Schlüsse zu. Papst Hadrian I. (772–795) schrieb ca. 785/786 an Patriarch Tarasios von Konstantinopel (784–806), er akzeptiere die sechs ökumenischen Konzilien *cum omnibus regulis quae iure ac divinitus ab ipsis promulgatae sunt* und zitierte anschließend den für die Legitimierung der Bilderverehrung wichtigen Kanon 82 des Trullanum<sup>114</sup>. Diese Aussage kann zusammen mit der Zitation von Kanon 82 so gedeutet werden, daß der Papst damit grundsätzlich auch die Kanones des Trullanum, die ja als Kanones des sechsten ökumenischen Konzils gelten sollten, akzeptierte, aber sich durch den Relativsatz die Mög-

<sup>110</sup> Sansterre, Pape Constantin (wie Anm. 31) 13–15.

<sup>111</sup> Van Dieten (Patriarchen 166–172 = wie Anm. 41) und Sansterre (Pape Constantin 19–20 = wie Anm. 31) zu: Epistola sanctissimi archiepiscopi Constantinopolitani Ioannis ad Constantinum sanctissimum papam Romanum apogetica, in: Mansi XII (wie Anm. 43) 195–208, darin 199/200. Zum Brief des Hadrians I. an Patriarch Tarasios siehe auch: Michele Maccarone, Il papa Adriano I e il concilio di Nicea del 787, in: AHC 20 (1988) 53–134, darin 109–119.

<sup>112</sup> Beck, Geschichte (wie Anm. 3) 61; Sansterre, Pape Constantin (wie Anm. 31) 21; Ohme, Concilium Quinisextum (wie Anm. 31) 75.

<sup>113</sup> Zu diesem Prozeß im Ganzen siehe: R.-J. Lillie, Das Reich auf dem Rückzug. Byzanz und Westeuropa in den „Dunklen Jahrhunderten“, in: SOF 48 (1989) 19–36.

<sup>114</sup> Mansi XII (wie Anm. 43), 1079A und 1080A = PL 96, 1235 B und 1236B; Sansterre, Pape Constantin (wie Anm. 31) 16–17.

lichkeit offenhielt, die für Rom anstößigen als nicht *iure ac divinitus promulgatae* abzulehnen<sup>115</sup>. Sansterre möchte in diesen Ausführungen des Papstes aber keine, wenn auch eingeschränkte Approbation der Trullanischen Kanones erkennen, sondern nimmt an, daß Hadrian I. hier nur eine Formulierung aus der verlorenen Synodika des Tarasios aufgegriffen hat. Mit Bezug auf eine weitere Zitation des Kanon 82 in einem Brief Hadrians I. an Karl den Großen hält er es für wahrscheinlich, daß Hadrian I. nur diesen Kanon des Trullanum kannte, daß aber sonst zu dieser Zeit keiner von den Kanones des Trullanum im Abendland bekannt war<sup>116</sup>. Auf dem siebten ökumenischen Konzil von Nikaia (787) haben die Legaten des Papstes zumindest keinen Einspruch erhoben, wenn Kanones des Trullanum als Kanones des sechsten ökumenischen Konzils zitiert wurden<sup>117</sup>. Daß mit der Teilnahme Roms am zweiten Nicaenum eine gewisse Anerkennung der Trullanischen Kanones verbunden war, wird auch durch eine einschlägige Aussage des Anastasius Bibliothecarius in seiner Vorrede zur Übersetzung der Akten des siebten ökumenischen Konzils von Nikaia bestätigt<sup>118</sup>. Aber eine aktive Rezeption der Kanones durch Rom fand niemals statt, denn Anastasius Bibliothecarius sagt an der gleichen Stelle, die Kanones des Trullanum seien bei den Lateinern unbekannt, weil sie (mit Ausnahme des Kanon 82) nicht übersetzt worden waren<sup>119</sup>. Vor und während des Nicaenum II verzichtete Rom auf eine Auseinandersetzung mit Konstantinopel über die Kanones des Trullanum, um die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft nicht zu gefährden, aber eine verbindliche Anerkennung der trullanischen Kanones als Kanones des sechsten ökumenischen Konzils war aus römischer Sicht mit dieser Zustimmung zur Verwendung der Kanones im Bereich des Patriarchates von Konstantinopel offenbar nicht verbunden, denn beim Streit um die Jurisdiktion über die neugegründete Kirche Bulgariens nach dem Konzil von Konstantinopel im März 870 wollten die römischen Legaten die Berufung der Byzantiner auf die Kanones des Trullanum nicht gelten lassen<sup>120</sup>.

Da es also nie eine aktive Rezeption der Trullanischen Kanones durch die römische Kirche gab, sondern bestensfalls eine Tolerierung ihrer Geltung im Bereich der byzantinischen Kirche, hatte die letzte Papstreise nach Konstantinopel gar keine Konsequenz. Selbst wenn der Papst die Konzilsakten mit den Kanones während seines Aufenthaltes in Konstantinopel unter-

<sup>115</sup> Laurent, *Oeuvre canonique* (wie Anm. 47) 35–36; Nicolae Dură, *The Ecumenicity of the Council in Trullo: Witnesses of the Canonical Tradition in East and West*, in: *The Council in Trullo Revisited* (wie Anm. 47) 229–262, darin 243 f.

<sup>116</sup> Brief Hadrians I. an Karl den Großen: Mansi XIII (wie Anm. 43) 777A = MGH.Ep V, 32; Sansterre, *Pape Constantin* (wie Anm. 31) 17 f.

<sup>117</sup> Heinz Ohme, *Das Quinisextum auf dem VII. Ökumenischen Konzil*, in: AHC 20 (1988) 325–344.

<sup>118</sup> MGH.Ep V, 417.

<sup>119</sup> Mansi XII (wie Anm. 113), 982 f. = PL 129, 196 f. = MGH.Ep V, 416 und 417; Laurent, *Oeuvre canonique* (wie Anm. 47) 25 f.

<sup>120</sup> Vorrede des Anastasius Bibliothecarius zu seiner Übersetzung der Akten des Konzils von Konstantinopel in den Jahren 869/870: MGH.Ep V, 414–415; Sansterre, *Pape Constantin* (wie Anm. 31) 18.

schrieben oder auch nur die für die römische Kirche akzeptablen Kanones rezipiert hätte, so ersparte ihm die weitere historische Entwicklung, diese Entscheidung in Rom und Italien umsetzen zu müssen. Schon kurze Zeit nach der Abreise des Papstes und seiner Gefolgschaft verlor Justinian II. endgültig Herrschaft und Leben (4. November 711)<sup>121</sup>. Sein Nachfolger Philippikos Bardanes sandte den Kopf Justinians zunächst nach Ravenna und dann nach Rom, wo man im Januar oder Februar 712 allen Grund hatte, das Ende des „sehr christlichen und rechtgläubigen Kaisers“ zu betrauern, da der neue Kaiser in der mitgeschickten *sacra* seine Vorliebe für den Monotheletismus und seine Ablehnung des sechsten ökumenischen Konzils zum Ausdruck brachte<sup>122</sup>. Die Römer beschlossen, den Namen des Philippikos in der Liturgie nicht zu commemorieren und auch keine Urkunden oder Münzen mit seinem Bild zu akzeptieren. Da sie jetzt mit einem Kaiser konfrontiert waren, der jenes sechste ökumenische Konzil in Frage stellte, auf dem Konstantinopel zumindestens dogmatisch auf die von Rom verfochtene dyotheletische Position eingeschwenkt war, und sogar mit dem Monophysitismus sympathisierte, war für sie selbst Justinian II. zum *Augustus christianissimus* geworden<sup>123</sup>. Durch die Konfrontation mit seinem häretischen Nachfolger ergab sich mühelos eine Verklärung Justinians II., der dem Papst einen triumphalen Auftritt in der Residenz seines größten innerkirchlichen Rivalen ermöglicht hatte. Um dieses Erfolges willen konnte man die eigenen Konzessionen hinsichtlich der Trullanischen Kanones umso leichter verschmerzen, als weder Philippikos Bardanes noch einer seiner Nachfolger willens und auf Grund der weiten Entfernungen zwischen Rom und Konstantinopel, der bis zur Thronbesteigung Leons III. im Jahre 717 anhaltenden inneren Instabilität und der zunehmenden arabischen Aktivität gegen Byzanz in der Lage waren, Rom dazu anzuhalten, die wahrscheinlich 711 in Nikomedeia gemachten Zugeständnisse zu realisieren. Es ist anzunehmen, daß Papst Konstantin I. und seine Nachfolger die in dieser Hinsicht günstigen Zeitumstände nutzten, um die ungeliebten Kanones einfach in der Versenkung verschwinden zu lassen.

<sup>121</sup> Theophanes, *Chronographia* I (wie Anm. 3) 380 f. = *Chronicle of Theophanes* (wie Anm. 3) 528 f.; Nikephoros, *Short History* (wie Anm. 40) 110–113 (Kap. 45); Head, *Justinian II* (wie Anm. 31) 147–149; Stratos, *Byzantium V* (wie Anm. 31) 173–177; Haldon, *Byzantium* (wie Anm. 39) 78.

<sup>122</sup> *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 391; Theophanes, *Chronographia* (wie Anm. 3) 381 = *Chronicle of Theophanes* (wie Anm. 3) 530; Nikephoros, *Short History* (wie Anm. 40) 112 f. (Kap. 46); *Pauli diaconi historia Langobardorum* (wie Anm. 41) 175 f. (VI, 34).

<sup>123</sup> Zu den Auseinandersetzungen zwischen Rom und dem neuen Kaiser Philippikos Bardanes, auf die ich hier nicht mehr im Detail eingehe, siehe: *Liber Pontificalis* I (wie Anm. 1) 391 f. = *Book of Pontiffs* (wie Anm. 1) 91 f.; Caspar, *Papsttum II* (wie Anm. 3), 640–641; Sansterre, *Pape Constantin* (wie Anm. 41) 24–29; Haldon, *Byzantium* (wie Anm. 39) 78–80.

## „Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte“

|| Johann Salomo Semler über die Bedeutung und Aufgabe  
der Geschichte der Alten Kirche

Von Silke-Petra Bergjan

„Ihr woltet gern, daß Philosophen die alte Geschichte geschrieben hätten, weil ihr sie, als ein Philosoph, lesen woltet. Ihr suchet nur nützliche Wahrheiten, und habet, wie ihr saget, noch weiter nichts gefunden, als unnütze Irrthümer“<sup>1</sup> so beginnt Voltaire die 1757 erschienene *Philosophie de la histoire*. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erscheinen eine Reihe von einflußreichen Veröffentlichungen über die Geschichte und das Geschichtstreiben. 1752 werden posthum Bolingbrokes *Letters on the Study of the use of history*<sup>2</sup> gedruckt, die seither in mehreren Auflagen und 1794 auch in deutscher Übersetzung zu lesen waren. Ebenfalls 1752 wird von dem Erlanger Professor Johann Martin Chladenius die „Allgemeine Geschichtswissenschaft worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Akten der Gelehrtheit geleyet wird“ (Leipzig) veröffentlicht. Der Horizont, in dem Geschichte getrieben wird, erweitert sich beträchtlich, die Themen, die sich in den Vordergrund drängen, sind vielfältig<sup>3</sup>, und das Bewußtsein der Autoren,

<sup>1</sup> Habilitationsvortrag im Fach Kirchengeschichte, gehalten am 22.6. 1999 an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

[Voltaire,] Die Philosophie der Geschichte des verstorbenen Herrn Abtes Bazin übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Johann Jakob Harder, Leipzig 1768, Einleitung 1 ( *La philosophie de l'histoire, Par feu Mr. L'Abbé Bazin, Amsterdam 1765: „Vous voudriez que des Philosophes eussent écrit l'Histoire ancienne, parce que vous voulez la lire en Philosophe. Vous ne cherchez que des vérités utiles, & vous n'avez guères trouvé, dites-vous, que d'inutiles erreurs.“*).

<sup>2</sup> Semler kennt diese Schrift, wie einer frühen, kritischen Bemerkung zu entnehmen ist. In der Einleitung zu Siegmund Jacob Baumgartens *Evangelische Glaubenslehre* (Erster Band, Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischen Einleitung hrsg.v. D. Johann Salomon Semler, Halle 1759, 105) schreibt Semler: „Ich habe nicht Zeit und Raum, mich weiter einzulassen ... an des Bolingbrocks cosackische Gellersamkeit und philosophische Tiranney nicht zu denken, der alle Vernunft in allen drey bekanten Theilen der Erde allein auf sich nimt, und durch die seinige mit neuen Gesetzen und Ordnungen versehen will.“

<sup>3</sup> Johann Lorentz von Mosheim, *Erzählung der neuesten Chinesischen Kirchengeschichte*, Rostock 1748; *Allgemeine Geschichte der Ost- und westindischen Handlungs-*

etwas Neues zu beginnen und anders als ihre Vorgänger Geschichte zu schreiben, läßt sich an den Reflexionen über das Wesen und den Nutzen der Geschichte ablesen, die in diesen Jahrzehnten zuhauf erscheinen. Aber was ist neu?<sup>4</sup>

Johann Christoph Gatterer spricht 1767 über seine Arbeit in Abgrenzung gegen die Polyhistoren der jüngsten Vergangenheit: „Eine strenge Beobachtung der Zeitfolge nach den Jahren, und übrigens keine Ordnung in den Erzählungen, alles fein durch einander, das dient zur Abwechselung ... das hilft dem Gedächtnisse, o ja! Dies sind herrliche Vorzüge der Neuern für den Alten ... Wozu das innere Verhältnis der Begebenheiten? Wozu die unnöthige Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung? Die Zeitfolge macht schon alles sichtbar ... Ein gescheuter Leser wird schon selbst sehen, wie er die Ursachen zu den Wirkungen herausfinde“<sup>5</sup>. Gatterer, Professor für Geschichte in Göttingen und selbst Verfasser einer Universalgeschichte, zieht die systematische Ordnung vor und sieht im Aufdecken des inneren Zusammenhangs die eigentliche Aufgabe des Historikers<sup>6</sup>. Nicht mehr das Nacherzählen von Begebenheiten und das mechanische Sortieren der Fakten im Sinne der Chronologie sollen seine Arbeit bestimmen<sup>7</sup>. Auch wenn er es nicht für das Ziel der Geschichtsschreibung hält, kann Gatterer einräumen, daß Geschichte den Lesern Beispiele „zu allen Arten von Handlungen und Geschäften“<sup>8</sup> gibt, aber sie stehen in einem neuen, der Geschichtsschreibung als solcher inhärenten Gegenwartsbezug. Gegen den historischen Skeptizismus, der in der Geschichte keinen Vorteil

---

gesellschaften in Europa. Erster Theil. Aus dem Englischen übersetzt. Unter Aufsicht und mit einer Vorrede von Johann Salomo Semler, Halle 1764.

<sup>4</sup> Vgl. Johann Lorenz von Mosheim, Kurze Anweisung die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen, in akademischen Vorlesungen vorgetragen, hrsg.v. Chr. E. von Windheim, Helmstädt 1763, 98: „Hiernächst hat die theologische Wissenschaft auch ihre Mode, und es kommen also auch manche Bücher aus der Mode, und sind fernerhin unbrauchbar. So sind die meisten Bücher, welche etwa vor 30 Jahren von den berühmtesten Theologen geschrieben sind, eben so unmodisch worden, wie ihre Tracht. Wir haben heute zu Tage eine ganz andere Art des Vortrages. Es zeige sich solches vornehmlich in den Büchern, die deutsch geschrieben sind ...“

<sup>5</sup> Vom historischen Plan, und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen, in: Allgemeine historische Bibliothek, Bd. 1, Halle 1767, S. 15–89, abgedruckt in: Horst Walter Blanke/Dirk Fleischer, Theoretiker der deutschen Aufklärungsgeschichte, Bd. 2 (= Fundamenta Historica 1.2), Stuttgart 1990, Nr. 38, 655.

<sup>6</sup> Zur Interpretation von der Abhandlung „Vom historischen Plan, und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen“ (wie Anm. 5) siehe besonders Peter Hanns Reill, *History and Hermeneutics in the Aufklärung: The Thought of Johann Christoph Gatterer*, in: *Journal of Modern History* 45 (1973) 24–51.

<sup>7</sup> Die gleiche Kritik an seinen Vorgängern findet sich in Gatterers Aufsatz: Vom Standort und Gesichtspunct des Geschichtschreibers oder der teutsche Livius, in: Allgemeine historische Bibliothek, Bd. 5, Halle 1768, 3–29, Gatterer schreibt (5): „Wenn diese, um recht wahr zu schreiben, oft nichts weiter thun, als daß sie den gesammelten Stoff, so roh als sie ihn in Diplomen, in gleichzeitigen Schriftstellern und in andern Quellen gefunden haben, in eine Art von grammaticalischer Verbindung bringen und höchstens nach der Zeitfolge ordnen.“

<sup>8</sup> Vom historischen Plan, ( wie Anm. 5) 628.

entdecken kann und in den Historikern nichts anderes als „blose Altertumskrämer“ sehen will, behaupten alle der hier genannten Autoren den Sinn und den Nutzen des Studiums der Geschichte. Die Geschichte bleibt auch in der Spätaufklärung *magistra vitae*, die Lehrerin des Lebens, und sie erscheint nicht, wie Bolingbroke schreibt, als „*nuntia vetustatis*, (als) eine Zeitung aus der alten Welt, ein Register unnützer Anekdoten“<sup>9</sup>. Die Frage ist nur, was macht die Geschichte zur *magistra vitae*?

Die Sicht von der europäischen Aufklärung als einer zutiefst unhistorischen Epoche, geprägt durch einen ahistorischen Rationalismus, ist spätestens mit Dilthey revidiert worden<sup>10</sup>. In den letzten Jahren<sup>11</sup> wurde dabei nicht nur dem Interesse der Gelehrten des 18. Jahrhunderts an der Geschichte<sup>12</sup> Aufmerksamkeit geschenkt, sondern vor allem der Aufklärungshistoriographie als Übergang zur modernen Geschichtsschreibung. In den historischen Werken aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verändert sich der Zugang zur Geschichte und die Aufgabe des Historikers. Die Veränderung läßt sich an dem Topos der Geschichte als *magistra vitae* ablesen. Reinhart Koselleck<sup>13</sup> hat darauf hingewiesen, daß die zwei grundlegenden Voraussetzungen dieses aus der Antike stammenden Konzeptes in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgelöst werden. Lehren aus der Geschichte kann man nur ziehen, solange der Erfahrungshorizont mit den historischen Begebenheiten übereinstimmt. Dieses Erfahrungskontinuum zerbricht im 18. Jahrhundert und die Autoren weisen auf die Andersartigkeit der jeweiligen Umstände hin, die ihren eigenen Lebenszusammenhängen nicht entsprechen. Mit der Einsicht in die Einmaligkeit historischer Begebenheiten löst sich zudem die Bedeutung historischer Beispielsammlungen auf, da ihre didaktische Funktion auf der Wiederholbarkeit der Beispiele beruht. Horst Walter Blanke nimmt diese Beobachtungen in seinem materialreichen Werk zur Historiographie<sup>14</sup> auf und spricht von der „Überwin-

<sup>9</sup> Henry Saint John Bolingbroke, Briefe über das Studium und den Nutzen der Geschichte, übers. v. C.F.R. Vetterlein, Leipzig 1794, 137.

<sup>10</sup> Wilhelm Dilthey, Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt (1901), in: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Studien zur Geschichte des Deutschen Geistes, Berlin 1927, 209–268.

<sup>11</sup> Siehe die Aufsätze in: H. E. Bödeker/G. G. Iggers/J. B. Knudsen/P.H. Reill (Hrg.), Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 81), Göttingen 1986.

<sup>12</sup> Vgl. Rudolf Vierhaus, Historisches Interesse im 18. Jahrhundert, in: Aufklärung und Geschichte, (wie Anm. 11) 264–275.

<sup>13</sup> *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1989, 38–66 (Nachdruck von 1967).

<sup>14</sup> *Historiographieggeschichte als Historik* (= *Fundamenta Historica* 3), Stuttgart 1991, vgl. Horst Walter Blanke/Dieter Fleischer (Hrg.), *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie*, Bd. 1, *Die theoretische Begründung der Geschichte als Fachwissenschaft* (= *Fundamenta Historica* 1.1), Stuttgart 1990, Einleitung. *Artikulation bürgerlichen Emanzipationsstrebens und der Verwissenschaftlichungsprozeß der Historie. Grundzüge der deutschen Aufklärungshistorie und die Aufklärungshistorik*, 19–132.

dung der pragmatisch-didaktischen,<sup>15</sup> dem Topos *historia magistra vitae* gehorchenden Geschichtskonzeption<sup>16</sup> als Kennzeichen des Wandels einer Geschichtsschreibung, die nicht mehr der Exemplifikation zeitlos gültiger Normen dient, um sich später aber dennoch wieder der, wie er schreibt, „modernen Konzeption der *historia magistra vitae*“ zuzuwenden<sup>17</sup>. Die Geschichte erhält wieder eine Grundlegungsfunktion, allerdings jetzt zur Legitimation des sich emanzipierenden Bürgertums. Mit dem Topos der Geschichte als *magistra vitae* sind also konkurrierende Geltungsansprüche verbunden. Die Frage nach dem Nutzen der Geschichte bedarf in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der stetigen Erklärung. Die veränderte Bedeutung aber konnte die Geschichte nur deshalb gewinnen, weil der Wandel von Überlegungen zum Wesen der Geschichte begleitet war.

Johann Martin Chladenius<sup>18</sup> trifft die grundlegende Unterscheidung zwischen der Geschichte und den Begebenheiten auf der einen Seite und der Vorstellung und der Erzählung von der Geschichte auf der anderen Seite<sup>19</sup>. Die Vorstellung von den geschichtlichen Begebenheiten ist nun nach Chladenius von der Perspektive des Betrachters, von der Optik des Zuschauers abhängig. Fähigkeiten, Sitte, sozialer Stand, aber auch ein „verdrießlicher oder fröhlicher Zustand“ lassen „die Sache mit gantz anderen Augen se-

<sup>15</sup> Vgl. Joh. Christoph Gatterer, Vom historischen Plan, (wie Anm. 5) 627 f.

<sup>16</sup> Historiographiegeschichte als Historik, (wie Anm. 14) 116.

<sup>17</sup> Historiographiegeschichte als Historik, (wie Anm. 14) 175.

<sup>18</sup> Neben der Allgemeinen Geschichtswissenschaft worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Akten der Gelahrtheit geleyet wird, Leipzig 1752 ist zu berücksichtigen: Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, Leipzig 1742 (ND, hrsg.v. L. Geldsetzer [= Instrumenta philosophica, Series Hermeneutica 5], Düsseldorf 1969), Capitel 8, Von Auslegung historischer Nachrichten und Bücher, 181–370. Zur Bedeutung von Chladenius in der Entwicklung der Historiographie des 18. Jh.s siehe: Reinhart Koselleck, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: ders./W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hrg.), Objektivität und Parteilichkeit (= Theorie der Geschichte 1), München 1977, 17–46, hier 24–29. Sie spiegelt sich in der Verbreitung seiner Bücher wider. Chladenius' Abhandlung „Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften“ hat Semler besessen. Sie ist im Auktionskatalog als Teil des Nachlasses verzeichnet (Verzeichnis der von dem seligen Herrn Doctor und Professor Theologiae Johann Salomo Semler hinterlassenen Bücher welche in dessen auf der Galgstraße hieselbst gelegenen Hause den 31. October dieses Jahres ... verkauft werden sollen, Halle 1791, 297, Nr. 98). Chladenius' Allgemeine Geschichtswissenschaft worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Akten der Gelahrtheit geleyet wird, Leipzig 1752 ist im Bücherkatalog von Mosheim verzeichnet (Catalogus Bibliothecae Io. Laur. a Mosheim Academiae Goettingensis olim Cancellarii A. D. 14. Juli 1756, Göttingen 1756, 195, Nr. 3789). Vor allem läßt sich Chladenius' Bedeutung an den Rezensionen zu seiner Allgemeinen Geschichtswissenschaft ablesen, die bald nach Erscheinen des Buches abgedruckt werden. Sie finden sich z.B. in: Zuverlässige Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustande Veränderung und Wachsthum der Wissenschaften, 149. Theil, Leipzig 1752, 445–462; 150. Theil, Leipzig 1752, 504–520; Das neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit, Leipzig 1753, 607–10; Jenaische Gelehrte Zeitungen auf das Jahr 1751, 99. Stück, 15.12.1751, 802–807.

<sup>19</sup> Allgemeine Geschichtswissenschaft, (wie Anm. 18) 8.

hen“<sup>20</sup>. Die Beobachtung, daß in historischen Erzählungen Attribute weniger die Eigenschaften vergangener Begebenheiten wiedergeben als vielmehr die Betroffenheit und Wertung des Betrachters anzeigen,<sup>21</sup> ist Teil seiner Lehre von den „Sehepunkten“. Sie stellt den Historiker in den Mittelpunkt der Überlegungen und schafft die Distanz zu den Gegenständen der Vergangenheit, die deren perspektivische Betrachtung erst ermöglicht und somit einen neuen Zugang zur Geschichte eröffnet. Der Historiker, der sich seiner Rolle bewußt wird, ist, und so verfährt Bolingbroke, auf die allgemeinen und natürlichen Grundsätze verwiesen, die er, da er sie als allgemein voraussetzt, auch in der Geschichte findet<sup>22</sup>. Diese Konzeption wirkt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weiter, und auf die Frage, was denn nun die Geschichte lehrt, wird man zurückhaltend antworten. Die allgemeinen Einsichten vermitteln den Bezug der Geschichte zu der Gegenwart des Lesers, und eines ist nicht mehr möglich, nämlich dem Leser die Geschichten als illustrative Vorbilder vorzustellen.

Hier fügt sich nun die Kirchengeschichtsschreibung Semlers ein. Seine Äußerungen zur Alten Kirche erscheinen zwischen 1757 und 1788 und spiegeln die Entwicklung der zeitgenössischen Vorstellungen von der allgemeinen Geschichte wider<sup>23</sup>. Semler kann nicht mehr Antonius als asketisches Vorbild der Lebensführung seinen Lesern vor Augen stellen, wie Gottfried Arnold es in seiner Schrift „Vitae Patrum oder Die Leben der Altväter und anderer gottseligen Personen aufs Neue erläutert“ noch im Jahr 1700 getan hat. Die Geschichte der Alten Kirche verliert bei Semler diese exemplifizierende Funktion<sup>24</sup> mit ihrer neuen Aufgabe. Nach Semler hat die Geschichte der Alten Kirche, wie sie vor ihm konzipiert wurde, eine Legitimationsfunktion für den Klerus. Die Geschichte, die Semler schreiben will, erklärt die Notwendigkeit von Toleranz in der Kirche und legitimiert einen anderen Stand der Christen, nämlich den des Lehrers.

<sup>20</sup> Allgemeine Geschichtswissenschaft, (wie Anm. 18) 99.

<sup>21</sup> Allgemeine Geschichtswissenschaft, (wie Anm. 18) 119.

<sup>22</sup> Allgemeine Geschichtswissenschaft, (wie Anm. 18) 137.

<sup>23</sup> Einen anderen Ansatz vertritt Gottfried Hornig, Semlers Dogmengeschichtsschreibung und Traditionskritik. Zur Analyse der Argumente und Kriterien, in: O. Kaiser (Hrg.), Denkender Glaube, Festschrift für Carl Heinz Ratschow, Berlin/New York 1976, 101–113. Ausgehend von einem frühen Beleg Semlers, der ihn eingebunden in die reformatorischen Tradition zeigt, bestimmt Hornig das Schriftprinzip und d.h. die historisch-kritische Schriftauslegung, zugleich aber auch die lutherische Soteriologie als das entscheidende Kriterium der Dogmenkritik Semlers. Dogmengeschichte erscheint daher als „das Ringen um schriftgemäße Glaubenslehren in Auseinandersetzung mit einem autoritätsgebundenen Traditionalismus, der Schriftgemäßes und Schriftwidriges in sich vereint.“ (109). Die Leistung Semlers auf dem Gebiet der Historiographie wird von diesem Ansatz her nicht deutlich. Vgl. Gottfried Hornig, Johann Salomo Semler. Studien zum Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 2), Tübingen 1996, 286 f.

<sup>24</sup> Anders als Semler erklärt Lorenz von Mosheim den Nutzen der Geschichte noch mit ihrer exemplarischen Bedeutung *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quatuor*, Helmstedt 1755, Praeparatio § 20: *Tot illustria exempla, quibus haec Historia referta est, ad pietatem accendendam et amorem Dei torpentibus animis instillandum mirifice faciunt.*

Semler hat, soweit dies den Halleschen Gelehrten Zeiten zu entnehmen ist, die seit 1772 die Vorlesungen verzeichnen, in Halle täglich drei Stunden von 9– 12 Uhr Vorlesungen gehalten. Der kirchengeschichtliche Turnus umfaßte damals drei Vorlesungen: die Kirchengeschichte des NT, bzw. die Geschichte der ersten vier Jahrhunderte, dann die der mittleren Zeit und schließlich die Geschichte seit der Reformationszeit. Zwischen dem Sommersemester 1772 und 1790<sup>25</sup> hat Semler fünfmal Reformationsgeschichte<sup>26</sup>, fünfmal die Geschichte der mittleren Zeit<sup>27</sup> und achtmal die Geschichte der ersten vier Jahrhunderte<sup>28</sup> angeboten. Anders als sein Kollege Nösselt liest er nicht nach dem Millerschen Auszug aus der Kirchengeschichte von Mosheim, sondern nach eigenen Lehrbüchern, und dies ist Teil seines historischen Programms. Neben und zum Teil für den akademischen Unterricht sind fünf Darstellungen der gesamten Alten Kirche entstanden:

- 1762–64: Historische Einleitungen zu Siegmund Jacob Baumgartens Untersuchungen Theologischer Streitigkeiten
- 1767: *Historiae ecclesiasticae selecta capita cum epitome canonum excerptis dogmaticis et tabulis chronologicis*
- 1771: *Commentarii Historii de antiquo christianorum statu* (die ersten fünf Jahrhunderte)
- 1773: Versuch eines fruchtbaren Auszuges der Kirchengeschichte, es handelt sich um eine Zusammenfassung der Kirchengeschichte in drei Bänden bis 1700.
- 1783: Versuch christlicher Jahrbücher oder ausführlicher Tabellen über die Kirchengeschichte

Die umfangreichste Gesamtdarstellung steht am Anfang. Semler wendet sich wie in ähnlicher Weise Gatterer von einer Literaturgeschichte und bloßen Materialsammlung ab, an die Stelle treten kürzere systematische Äußerungen und schließlich mit den „Neuen Versuchen die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären“ von 1788 eine Historik mit Blick auf die Alte Kirche. Es ist zwar bezeichnend, daß in dieser Zeit der Gegenstand der Kirchengeschichte auf das 17. Jahrhundert ausgedehnt wird und Semlers 1762 die Kirchengeschichte Baumgartens mit dem vier-

<sup>25</sup> In den letzten beiden Semestern, Wintersemester 1789/90 und Sommersemester 1790 hat Semler zweistündig gelesen.

<sup>26</sup> Hallische Neue Gelehrte Zeitungen vom 26.4. 1773 (33./34. Stück), vom 24.4. 1775 (27./28. Stück), vom 2.10.1775 (79. Stück), vom 19.10.1778 (83. Stück) und vom 4.5.1778 (35./36. Stück: „entweder die Reformationsgeschichte, oder, wenn mehrere es verlangen sollten, Kirchengeschichte des mittleren Zeitalters“).

<sup>27</sup> Hallische Neue Gelehrte Zeitungen vom 31.8. 1772 (71./72. Stück), vom 4.5.1778 (35./36. Stück), vom 26.10.1779 (85./86. Stück), vom 17.10.1781 (83/84. Stück) und vom 29.4.1782 (35./36. Stück).

<sup>28</sup> Hallische Neue Gelehrte Zeitungen vom 6.4. 1772 (29. Stück, Kirchengeschichte des NT), vom 18.10.1773 (83./84. Stück, Kirchengeschichte des NT), 4.4.1774 (27./28. Stück, Kirchengeschichte des NT), vom 7.10.1776 (81./82. Stück), vom 29.4.1779 (33./34. Stück, bis zum 5. Jh.), 7.5. 1781 (37.38. Stück, Kirchengeschichte des NT der ersten vier Jahrhunderte), 20.10. 1783 (85./86. Stück) und vom 23.4. 1787 (33./34. Stück).

ten Band des jetzt vollständigen Auszugs aus der Kirchengeschichte vervollständigt. Die Überlegungen zum Wesen und zur Aufgabe der Kirchengeschichte betreffen aber die Alte Kirche.

### 1. Semlers Ausbildung einer protestantischen Sicht auf die Alte Kirche

Die ersten Ausführungen zur Alten Kirche finden sich in dem „Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit“, also in Semlers Anleitung zum Theologiestudium von 1757. Diesen Text verfaßte er, nachdem im Jahr zuvor aus Vorlesungsmitschriften die „Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen“ von Johann Lorenz von Mosheim erschienen war.

Semler äußert sich ausführlich über das Erlernen der klassischen Sprachen und über die Geschichte der Alten Kirche. Beides hängt zusammen, weil Semler Gegner vor Augen hat, die akademische Gelehrsamkeit in der Bildung eines Christen eher als hinderlich begreifen, sich stattdessen dem Ideal des einfältigen Christen zuwenden, das sie in der frühen Kirche zu finden glauben, und die Bedingungen, welche die Situation der frühen Kirche bestimmten, für normativ erachten. Die Vorbehalte gegen den akademischen Unterricht verbinden sich mit einer Sicht von der Alten Kirche, die durch den frühen Verfall und Abfall gekennzeichnet ist, zu dem es eben unter dem Einfluß der Gebildeten gekommen sein soll<sup>29</sup>. In der frühen Kirche habe man sich, so die These von Semlers Zeitgenossen, nicht um Bildung bemüht, und sie habe schon damals nicht zur Ausbreitung des Christentums beigetragen<sup>30</sup>. Semler räumt Mißstände in der Alten Kirche ein, schließt sich aber weder der Verfallsmetaphorik noch der Klage über den Zustand der gegenwärtigen Theologie an, sondern entfaltet den Gedanken vom Fortschritt in der Theologie<sup>31</sup>, die über die Alte Kirche hinausgegangen ist. Viele Begriffe und Gedanken mußten erst entwickelt werden und ebenso viele Vorstellungen legte man als untauglich wieder ab, wie Semler in der historischen Einleitung zu Siegmund Jacob Baumgartens Untersuchung Theologischer Streitigkeiten 1762<sup>32</sup> ausführt.

<sup>29</sup> Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit für angehende Studiosos Theologiae, Halle 1757, 62 f.

<sup>30</sup> Versuch einer nähern Anleitung, (wie Anm. 29) 66. Die Charakterisierung trifft auch Mosheim. Er schreibt über die Männer des apostolischen Zeitalters, daß ihre Stärke nicht in Bildung, Begabung, Eloquenz liege, aber gerade ihre Schwäche zeige, daß die Ausbreitung des Christentums nicht dem Werk von Menschen, sondern Gott zuzuschreiben sei. Joh. Lorenz von Mosheim, *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris*, (wie Anm. 24) Saec. I, Pars II, C. II, §22, 51.

<sup>31</sup> Versuch einer nähern Anleitung, (wie Anm. 29) 64, ausgeführt ebenso: *Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen*, Leipzig 1786, 22 f., 181 f.

<sup>32</sup> Bd. 1, Halle 1762, Vorrede, S. 21f (Bd. 2, 1763, Bd. 3, 1764), vgl. *Historiae ecclesiasticae selecta capita*, Bd. 1, Halle 1767, 12 f.

Semler bestreitet, daß in der frühen Kirche alles undifferenziert besser gewesen sein soll. Der Vorstellung, die den idealen Anfang, eine unverbildete, einfältige Gemeinschaft und den früh beginnenden Verfall umfaßt, stellt Semler 1757 und Anfang der 60er Jahre die Entwicklung der Lehrinhalte und die unterschiedlichen christlichen Gruppen und Parteien, die es bereits in den ersten Jahrhunderte gab<sup>33</sup>, und eine Gemeinschaft gegenüber, deren Zustand von Anfang an eben auch Anfragen erlaubt und die deswegen sich nicht als ungebrochenes Vorbild für sämtliche folgende Generationen eignet. Seine Kritik richtet sich insbesondere gegen die unreflektierte Verwendung ägyptischer Mönchsviten<sup>34</sup>, sowie Heiligen- und Märtyrerlegenden<sup>35</sup>, da sich hierin wiederum bildungsfeindliche Tendenzen äußerten. Seine Kritik ist aber zugleich Ausdruck eines Geschichtsverständnisses, das nicht nach nachahmenswerten Beispielen fragt<sup>36</sup>, und zwar deshalb nicht, weil erstens Lebensformen und Lehrinhalte immer die Umstände der Zeit und deren Vielfältigkeit reflektieren<sup>37</sup> und weil Semler zweitens die Alte Kirche als den Anfang versteht und auf diesen aus der Sicht einer inzwischen erwachsen gewordenen Religion zurückblickt<sup>38</sup>. Beides ist kennzeichnend für ein Verständnis von Geschichte, das keinen normativen Anspruch auf die Gegenwart erhebt, und liegt den heftigen Äußerungen Semlers gegen eine Überbewertung der Alten Kirche zugrunde.

<sup>33</sup> „Exstiterant iam a primis seculis *Christianorum sectae* aut *societates diuisae*, et seiunctae a se inuicem“, *Historiae ecclesiasticae selecta capita*, Bd. 1, (wie Anm. 32) S. 14, vgl. Versuch christlicher Jahrbücher oder ausführlicher Tabellen über die Kirchenhistorie, Bd. 1, Halle 1783, 4, Semler unterscheidet in Anlehnung an unterschiedliche jüdische Gruppen für das erste Jahrhundert drei Parteien: 1. Judenchristen oder äußerliche Christen, 2. Christen, die von griechischen Juden oder Heiden herkommen, oder innerliche Christen und 3. falsche Lehrer.

<sup>34</sup> Versuch einer nähern Anleitung, (wie Anm. 29) 79–81.

<sup>35</sup> Versuch einer nähern Anleitung, (wie Anm. 29) 81–85.

<sup>36</sup> Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, Bd. 2, Halle 1782, 154 f.: „An die gemeine, zumal auf deutschen Universitäten gewöhnliche Art, Kirchenhistorie zu treiben, wil ich weiter nicht erinnern; sie war freilich sehr weit zurück; theils wurde sie immer wider das Pabstum gerichtet; theils wurden die greulichen Ketzter zumal der ersten 5 Jahrhunderte, sehr scharf immer verurtheilet; theils wurden die Märter und Verfolgungen, unter heidnischen Kaisern, sehr schön aufgestellt; theils überhaupt der Vorzug der ersten Christen, als ein nachahmungswürdiges Muster zur Beschämung für uns, und wol gar zum Beweis des göttlichen Ursprungs, beschrieben.“

<sup>37</sup> Versuch einer nähern Anleitung, (wie Anm. 29) 66.

<sup>38</sup> Vgl. Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die vielen Wundercuren und Mirackel in den ältern Zeiten; zur Beförderung des immer bessern Gebrauchs der Kirchenhistorie, Halle 1767, 61. Ohne den Gedanken der christlichen Religion als wandlungs- und entwicklungsfähig läßt sich die Entfaltung des Geschichtsverständnisses von Semler nicht darstellen. Die Frage ist, wann bei Semler dieser Gedanke einer Perfektibilität anzutreffen ist. Zu interpretieren ist in diesem Zusammenhang Semlers Versuch einer nähern Anleitung von 1757, (wie Anm. 29) bes. 57–95. Semler spricht wiederholt von dem „Wachstum unserer Zeiten in theologischer Gelersamkeit“ (57), aber auch von dem „wahren Vorzug unsrer Zeiten für den vorigen, und die ihnen eigne, und der iletzigen Zeiten Beschaffenheit gemässeste Aufbauung und Befestigung der christlichen Religion“ (53 f.). Zum späten Semler siehe Gottfried Hornig, Der Perfektibilitätsgedanke bei J.S. Semler, in: ZThK 72 (1975) 381–397.

1773 heißt es: „Eine fast allgemeine Vorstellung von dem grossen Vorzuge der sogenannten ältern Kirche, erstrecken wir auch auf ihre damaligen Einrichtungen, Beispiele und Gewonheiten; und die meisten davon würden für uns Hindernisse unserer Erkenntnis und wahren Vollkommenheit seyn“<sup>39</sup>, und in einer der letzten Schriften 1786: „wenn gleich die historische Religion, oder die Beschreibung des dortigen Anfangs der christlichen Religion ... immer wieder den Anfang ... ausmacht. Vor dem Wachstum gehet der Anfang vorher; wenn aber dieser Anfang immer bleibt, was er ist; so entstehet kein ferneres Wachstum in der christlichen Religion der nachherigen Christen ... sondern man siehet ... die dortige kleine Historie jener Anfänger, für das göttliche unveränderliche Maas an, das den ganzen Umfang der moralischen Religion bey allen Christen schon begreife“<sup>40</sup>.

Diese Äußerungen haben protestantische Adressaten. Semler setzt sich im Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelersamkeit von 1757 mit pietistischen Engführungen auseinander. Seine Kritik trifft aber den zeitgenössischen Protestantismus auf einer breiteren Ebene. Semler nimmt im Protestantismus eine unreflektierte Achtung<sup>41</sup> gegenüber der Alten Kirche wahr und weist immer wieder hin auf die darin implizierte Zustimmung zu dem Gedanken eines unveränderlichen, in der Alten Kirche formulierten Bestandes von verbindlichen Lehrmeinungen, die an den vielfältigen Versuchen auch auf protestantischer Seite, Vorstellungen der Gegenwart mit Texten der Alten Kirche zu belegen, abzulesen ist<sup>42</sup>. Gegen diese Sicht der Alten Kirche, die in der polemischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts vertreten wurde, will Semler mit seiner historischen Arbeit aufklären. Er knüpft an die kritische Funktion an, die Kirchengeschichte in der Reformationszeit hatte, und deckt in der historischen Arbeit Vorurteile auf<sup>43</sup>. Die zeitgenössische Vorurteilkritik benutzte den

<sup>39</sup> Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte, Erster Band. Bis 1400, Halle 1773, Vorrede, vgl. Versuch christlicher Jahrbücher, Bd. 1, (wie Anm. 33) Vorrede: „Man überzeugt sich ganz unwidersprechlich, daß es eine ganz falsche Einbildung ist, von dem grossen Vorzug der ersten Christen; von der Vollendung aller wahren Kenntnisse schon im ersten Jahrhundert; von der Wichtigkeit der Lehrbestimmungen auf Concilien; von dem grossen Ansehen der so genannten Kirchenväter ...“

<sup>40</sup> Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, (wie Anm. 31) 60.

<sup>41</sup> Vollständiger Auszug aus der Kirchengeschichte der Christen mit genauer Anzeige der Quellen. Zu Fortsetzung des Baumgartischen Auszugs, Vierter Theil, Halle 1762, Vorrede, 18: „Es ist, als wenn eine besondre Scheu und Hochachtung die neuern Verfasser zurück hielte, daß sie dem rechten Zusammenhang sich weiter zu nähern ... sich nicht entschliessen können.“

<sup>42</sup> S.J. Baumgarten, Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Bd. 1, Historische Einleitung, (wie Anm. 32) 13.

<sup>43</sup> In den Zusammenhang der Vorurteilkritik gehören Semlers Ausführungen gegen den Wunder- und Aberglauben in der Kirche, vor allem Semlers Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die vielen Wundercuren und Mirackel, (wie Anm. 38). Zur Vorurteilkritik und -theorie in der deutschen Aufklärung und insbesondere zu der Schrift des Hallensers Georg Friedrich Meier, Schüler von Alexander Gottlieb Baumgarten, Beyträge zur Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts (Halle 1766) siehe Werner Schneiders, Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschich-

Mirakel- und Wunderglauben als besonders deutliches Beispiel eines Vorurteils, und Semler findet und kritisiert in der Alten Kirche den Mirakelglauben und bei den Theologen das Vorurteil, das Alte mit dem Wahren gleichzusetzen<sup>44</sup>, insbesondere das „alte Vorurtheil, oder Gesetz zuweilen, von der Unveränderlichkeit der Kirchenordnungen“<sup>45</sup>. Semler weist auf Vorurteile hin, die in der Kirchengeschichtsschreibung tradiert werden, fordert eine Revision der überlieferten kirchengeschichtlichen Topoi<sup>46</sup>, spricht von dem „historisch Wahren“ und appelliert an die eigenständige Denkkraft seiner Leser. Diese Äußerungen, die auch noch in den späten Schriften Semlers zu finden sind, erklären sich im Zusammenhang der Vorurteilkritik. Sie führte Semler zunächst zur kritischen Aufarbeitung der Quellen. In der Vorrede zu dem „vollständigen Auszug aus der Kirchengeschichte der Christen“ von 1762 mahnt er, „daß nicht neuere Vorstellungen an die Stelle derjenigen gesetzt werden, welche man in jenen Zeiten hatte“<sup>47</sup>. Semler will stattdessen von allerhand Denk- und Merkwürdigkeiten berichten, um den Charakter der Zeit in den Blick zu nehmen<sup>48</sup>, er will „Denkungsart“ und Sprache der antiken Autoren erheben, auch wenn die Quellen sich nicht explizit diesen Fragen widmen.

Die Arbeit an den Quellen beschäftigte sich insbesondere mit der Authentizität der frühen Texte und führte Semler z.B. zu der Ansicht, daß der Plinius-Brief nicht authentisch, sondern eine Konstruktion ist, die er Tertulian zuschreibt<sup>49</sup>. Die Aufarbeitung der Quellen als solche stellte noch nicht notwendig deren normative Gültigkeit in Frage. Anders aber als im Humanismus<sup>50</sup> war bei Semler die Quellenkritik nicht mit der Wiederbelebung des in seiner historischen Gestalt rekonstruierten, antiken bzw. altkirchlichen Musters verbunden. Die kirchengeschichtliche Arbeit führt vielmehr dazu, wie Semler es 1763 formuliert, „daß man von allem Ansehen dieser oder jener Gottesgelehrten, Bischöfe und Väter ... ganz und gar abkommt“.<sup>51</sup> Semler beobachtet, daß man mit den Institutionen der Alten Kirche „einen guten Inhalt“ verbindet, aber gerade von diesem heißt es, daß er „nicht

---

te der Vorurteilstheorie (= Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung 2), Stuttgart/Bad Cannstatt 1983, bes. 208–231.

<sup>44</sup> Vgl. *Historiae ecclesiasticae selecta capita*, Bd. 1, (wie Anm. 32) praefatio 10 f.

<sup>45</sup> Versuch christlicher Jahrbücher, Bd. 1, (wie Anm. 33) Vorrede.

<sup>46</sup> Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die vielen Wundercuren und Mirakel, (wie Anm. 38) 28: „wenn man in der Kirchenhistorie nicht geradezu immer wieder abschreibt, was man ehemals so schrieb“.

<sup>47</sup> Vollständiger Auszug aus der Kirchengeschichte der Christen, (wie Anm. 41) Vorrede 17.

<sup>48</sup> Vollständiger Auszug aus der Kirchengeschichte der Christen, (wie Anm. 41) Vorrede 22.

<sup>49</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, Leipzig 1788, 119 ff.

<sup>50</sup> Ulrich Muhlack, *Klassische Philologie zwischen Humanismus und Neuhumanismus*, in: R. Vierhaus (Hrsg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 1985, 93–119.

<sup>51</sup> *Geschichte der christlichen Glaubenslehre*, in: Sigmund Jacob Baumgartens *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten*, Bd. 2, Halle 1763, 9.

historisch wahr ist“<sup>52</sup>. Er erwähnt die Konzilien der Alten Kirche und kommentiert „u. d. gleichen, uns jetzt sehr entberliche Dinge“<sup>53</sup>. Im gleichen Zusammenhang spricht Semler vom Nutzen der kirchengeschichtlichen Arbeit<sup>54</sup>, insbesondere für den Lehrer<sup>55</sup>. Dieser Nutzen entspricht der Wirkung, die dem Abbau von Vorurteilen zukommt<sup>56</sup>. Ein vorurteilsloser Blick auf die Alte Kirche eröffnet dabei aber nicht nur einen Zugang zu den historisch wahren Begebenheiten und führt zu neuen Erkenntnissen, sondern lenkt den Blick des Betrachters zurück auf seine eigene Gegenwart. Die Geschichte der Alten Kirche als das anzusehen, was sie war<sup>57</sup>, befreit nach Semler aus falschen Bindungen an historische Lehrformen. Wer die Geschichte, z. B. die vielfältigen christologischen Konzeptionen der Alten Kirche<sup>58</sup>, kennt, ist gefordert, selbst nachzudenken und sich auf das Eigentliche der Religion zu konzentrieren. Historische Arbeit eröffnet den Freiraum, der nach Semler für die Entfaltung der ganz anderen eigenen Religion und Anschauung nötig ist<sup>59</sup>. Semler entdeckt hierin eine Weiterführung der

<sup>52</sup> Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte, Bd. 1, (wie Anm. 39) Vorrede.

<sup>53</sup> Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die vielen Wundercuren und Mirackel, (wie Anm. 38) 62.

<sup>54</sup> Der Zusammenhang dieser Beschreibung des Wesens von Kirchengeschichte lautet: „Wenigstens ist dis der eigentliche würdige und grosse Nutzen der so genannten Kirchenhistorie; daß man nicht so wol auf die Namen und ehemaligen Beurtheilungen so genannter Ketzer und Ketzereien, auf die weltlichen Staatsversammlungen oder kaiserlichen Commißeionen, die man grosse Concilia nennt, u. d. gleichen, uns jetzt sehr entberliche Dinge, sehen solte: als auf dasjenige, was zur christlichen Lehre und Religion, ihrer innerlichen Natur und ihrem zuverlässigen Grunde gehört, oder was ihr hinderlich worden; welches allerdings mit jener Zeit entschuldigt werden kann, aber folglich nicht geradehin, nach dem alten stilo curiae ecclesiasticae, von uns beschrieben werden darf, wenn wir dem grossen Berufe des Lehramtes, zu jetziger Empfehlung der christlichen Religion, rechtschaffen nachkommen, und dadurch also auch andern Kirchen, mittelbar, zu edler Ergreifung der seligmachenden Wahrheiten, ein untadelhaftes Beyspiel geben wollen.“ (Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die vielen Wundercuren und Mirackel, [wie Anm. 38] 62).

<sup>55</sup> Vgl. Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte, Bd. 1, (wie Anm. 39) Vorrede, wo Semler von Kenntnissen spricht, „die doch zu gemeinnütziger Führung ihres Lehramtes, zur Beförderung der christlichen wahren Religion, zur Ausbreitung ihrer glückseligen Früchte unter unsern Zeitgenossen, zur gewisesten Umstürzung vieler Laster und sittlicher herrschender Unordnungen, ganz unentberlich sind.“

<sup>56</sup> „so legen wir Vorurtheile ab, welche nicht uns selbst, sondern auch vielen andern neben uns, durch unsere Anleitung, sehr hinderlich gewesen waren“, Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte, Bd. 1, (wie Anm. 39) Vorrede.

<sup>57</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) Vorrede, S. II.

<sup>58</sup> Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Bd. 1, (wie Anm. 32) 28.

<sup>59</sup> In diesem Zusammenhang bezieht sich Semler auf das lutherische Schriftprinzip: Geschichte der christlichen Glaubenslehre, in: Siegmund Jacob Baumgartens Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Bd. 3, Halle 1764, 9 f. Die Kenntnis der Dogmengeschichte macht nach Semler unabhängig von den historischen Lehrmeinungen und er-

Reformation. Die Geschichte der Alten Kirche befreit von falschen Bindungen, die nach der Reformation noch stehen geblieben sind, und führt damit das Werk Luthers und Zwinglis fort<sup>60</sup>.

Zu den Vorurteilen gehörte insbesondere das unbegründete Urteil, das einer Autorität folgt. Semler konnte daher die Vorurteilkritik auf die Geschichte der Alten Kirche anwenden. Er löste damit notwendig die normative Bedeutung der Geschichte auf und stellte zugleich die Frage nach den Erkenntnisbedingungen im Bereich der Geschichte. An die Stelle der traditionellen Geschichtsschreibung tritt nun nicht ein von Vorurteilen gereinigtes Bild der Geschichte, sondern die Einsicht, daß die Beurteilung der historischen Begebenheiten wesentlich zur Kirchengeschichte gehört<sup>61</sup>. „Allein dies Register über die sogenannten Merkwürdigkeiten der Kirchengeschichte, ist ohne wahren Nutzen für uns selbst und unsere Zeitgenossen, wenn es nicht mit steter und fortgehender Beurtheilung verbunden ist“<sup>62</sup>. Beurteilen bedeutet in diesem Zusammenhang, daß Semler eine Brücke zu seiner eigenen Gegenwart schlägt und daß Geschichte erst „in wahrer wirklicher Relation gegen uns“<sup>63</sup> entsteht. Erst diese Form der Geschichte führt nach Semler zur Kenntnis sowohl der Alten Kirche als auch der eigenen Kirche; „wir haben es der Historie zu danken, daß wir den neuen besonderen

möglichst so erst, Inhalt und Evidenz des göttlichen Wortes eigenständig zu erfassen und nach der Schrift zu glauben.

<sup>60</sup> Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die vielen Wundercuren und Mirackel, (wie Anm. 38) 59: „Solchen alten ausländischen Zwang hat Lutherus, Zwinglius u.a. abgeworfen, und die göttliche Art der christlichen Religion wieder herzustellen, angefangen. Das meiste, welches noch jetzt einen Schein von Anstoß der Gelegenheit zu Einwürfen giebt, betrifft historische Bestimmungen, die aus der und jener Zeit, von den und jenen Lehrern, nach ihren Zeitemständen, festgesetzt worden; dis ist der Character, der die Historie der Religion, die Verschiedenheit der äusserlichen Annahme und der öffentlichen Uebung der christlichen Religion, angehet; aber nicht der christlichen Lehre und Religion auf ewig eigenthümlich.“

<sup>61</sup> Semler nennt daher in den kirchengeschichtlichen Kompendien strittige Fragen der Forschung, nimmt deutlich Stellung und sucht keinen Mittelweg wie Mosheim, sondern bezieht eine Position. Ein schönes Beispiel ist die These von Dodwell. Mosheim erwähnt zwar die These von H. Dodwell, daß die Anzahl der Märtyrer begrenzt und geringer war als man weithin annimmt, versucht selbst aber einen Mittelweg einzuschlagen. Nach Mosheim waren es nicht so viele Märtyrer wie oft behauptet, aber auch nicht so wenige wie Dodwell vielleicht vermutet. *Institutiones Historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris*, (wie Anm. 24) Saec.I, Pars I, C.5, §11 35f. Anders Semler, er schreibt: „Dodwell hat am ersten de paucitate martyrum etwas gründliches gesagt; sehr viele lassen sich von frommen Einbildungen täuschen, wenn die Rede ist von den ersten Christen.“ (Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte, Bd. I, [wie Anm. 39. 24].

<sup>62</sup> Versuch eines fruchtbaren Auszug aus der Kirchengeschichte, Bd. I, (wie Anm. 39) Vorrede. Vgl. Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 14: „Ich erkühne mich zu sagen, wir haben bis hierher keine wahre Kirchenhistorie, so lange wir die Zeichnung und die Materialien noch unbeurtheilt behalten, welche die so genannte katholische Kirche uns von den drei ersten Jahrhunderten gemacht hat.“

<sup>63</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 34.

Staat, welcher Kirche heißt, besser kennen“<sup>64</sup>. Semler formuliert in den 80er Jahren sein Konzept der Geschichte aus; er wendet sich nicht mehr nur gegen unterschiedliche Formen normativer Betrachtung der Geschichte, sondern beschreibt die Alternative. An die Stelle der normativen Funktion der Geschichte tritt jetzt die historische Begründung aktueller, subjektiver Einsichtungen und Haltungen. Das Ziel historischer Arbeit ist dabei nicht die Einordnung gegenwärtiger Begebenheiten in eine Entwicklung, also eine historisierte Form der normativen Funktion der Geschichte, welche die Bindung an die in der Vergangenheit gesetzten Bedingungen historisch expliziert. Die historische Begründung erklärt bei Semler vielmehr Entscheidungen, die sich von tradierten Mustern unterscheiden, und Semler hält die Kenntnis der Vergangenheit und die freie Gestaltung der zeitgenössischen Theologie und Kirche aufeinander bezogen.

Für Semler beginnt mit dem hiermit beschriebenen Umbruch im Verständnis von Geschichte die protestantische Kirchengeschichtsschreibung. Zur Grundlegung der historischen Arbeit gehört bei Semler die Kritik und Geschichte der protestantischen Geschichtsschreibung<sup>65</sup>, und liest man seine Ausführungen, wird deutlich, daß für Semler die protestantische Kirchengeschichtsschreibung gerade erst, also in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, begonnen hat. Semler erwähnt lobend die Arbeit der französischen Gelehrten<sup>66</sup>, die Arbeit der Mauriner<sup>67</sup>, die Werke von Tillemont<sup>68</sup>, Bossuet, aber auch von Simon, Huet und Fleury<sup>69</sup>, um dann festzustellen, daß die deutschen protestantischen Versuche gegenüber diesen Werken weit zurückgeblieben sind<sup>70</sup>. Einen Grund sieht Semler in den Arbeitsbedingungen: Ein lutherischer Theologe hatte gewöhnlich Geldsorgen,

<sup>64</sup> Versuch christlicher Jahrbücher, Bd. 1, (wie Anm. 33) Vorrede

<sup>65</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 55–96.

<sup>66</sup> Zu den Lebensbedingungen in Frankreich siehe die Untersuchung zur Ancienne Académie von Henri Dudanton, *Le métier d'historien au XVIIIe siècle*, in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 23 (1976) 481–500.

<sup>67</sup> Vgl. Pierre Gasnault, *Les travaux d'érudition des Mauristes au XVIIIe siècle*, in: *Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation, Zielsetzung, Ergebnisse*, 12. Deutsch-Französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris (= *Pariser Historische Studien* 13), Bonn 1976, 102–121.

<sup>68</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 82.

<sup>69</sup> Vorrede zu: Samuel Clarke, *Die Schrift=Lehre von der Dreyeinigkeit worinn jede Stelle des Neuen Testaments, die diese Lehre angeht, besonders betrachtet und die Gottheit unsres Hochgelobten Heilands nach den Schriften bewiesen und erklärt wird*, Frankfurt/Leipzig 1774 (zu Clarke siehe: Thomas C. Pfizenmaier, *The Trinitarian Theology of Dr. Samuel Clarke [1675–1729]*, *Context, Sources, and Controversy* [= *Studies in the History of Christian Thought* 75], Leiden/New York/Köln 1997). Vgl. D. Joh. Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, Bd. 2, (wie Anm. 36) 169 f. 173 f.; *Volständiger Auszug aus der Kirchengeschichte der Christen*, (wie Anm. 41) Vorrede 18.

<sup>70</sup> Ferdinand Christian Baur zieht in seinen Ausführungen zur Geschichtsschreibung von Semler an dieser Stelle eine Verbindung zu Gottfried Arnold und vermißt einen Hinweis auf Mosheim. (*Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübin-

kaufte sich keine neuen Bücher und hatte auch keinen Zugang zu einer hinreichend ausgestatteten Bibliothek, da es diese in Deutschland kaum gegeben hat<sup>71</sup>. Es mußten sich für Semler aber nicht nur die Umstände ändern, sondern vor allem die Voraussetzungen historischer Arbeit. Lutherische Theologen versuchen nur deshalb ihre Einsichten mit altkirchlichen Texten zu belegen, weil sie die katholische Prämisse teilen, daß die Summe christlicher Religion bereits in der Alten Kirche gebildet wurde und immer unveränderlich eine einzige bleibt<sup>72</sup>. Diese Form der Geschichtsschreibung unterdrückt die freie Entfaltung der Religion, und Semler fordert von seinen lutherischen Zeitgenossen, die Kirchengeschichte von der entgegengesetzten Prämisse zu konstruieren und sich von dem normativen Zugang zu lösen.

Die Aufgabe formuliert Semler bereits in den frühen Texten. Er berichtet 1759, daß er davon ausging, daß es wesentliche Stücke des Christentums gibt, nämlich die altkirchlichen articuli fidei, denen man von Jugend an gelernt hat zuzustimmen. „Ich wollte es mit etlichen hundert Zeugnissen alter Väter belegen, daß eigentlich der gemeine Inhalt des ältesten Symboli, das Wesen der christlichen Lehre wirklich enthält; hingegen alle übrige nähere Bestimmungen und Unterscheidungen in den dahin gehörenden Vorstellungen, nicht weiter jemand verbinden“<sup>73</sup>. Es bleibt bei der Beschreibung in der Vergangenheit. Die Einsicht, daß unmöglich alle Christen dasselbe denken können, daß solange die Erde steht, es keine Übereinstimmung in den theologischen Vorstellungen geben werde<sup>74</sup>, führt Semler zu der Überzeugung, daß „in historischen Vorstellungen eine Gleichheit nicht möglich“ ist<sup>75</sup>.

## 2. Historische Arbeit und die Einsicht in die Verschiedenheit der Vorstellungen

In der Beschreibung historischer Arbeit verbindet Semler die Lehre vom Stand- oder Sehepunkt mit seinem Begriff der historischen Umstände. Historische Arbeit führt folgerichtig zu dem Einblick in Verschiedenheiten, die bestimmte Lehrsätze in verschiedenen Perspektiven und Texte durch

---

gen 1852 [ND=Hildesheim 1962] 133). Die Bemerkungen über die Rückständigkeit protestantischer Kirchengeschichtsschreibung sind auf der Folie des 17. Jh.s gebildet.

<sup>71</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 80 f., vgl. D. Joh. Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, Bd. 2, (wie Anm. 36) 154 f.

<sup>72</sup> Versuch christlicher Jahrbücher oder ausführlicher Tabellen über die Kirchengeschichte, Bd. 2, Halle 1786, Vorrede; Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 1–3 34 53 f. 69.

<sup>73</sup> Siegmund Jacob Baumgarten, Kurzer Begriff der theologischen Streitigkeiten zum academischen Gebrauch von neuem mit einer Vorrede von der heutigen Polemik herausgegeben von Johann Salomo Semler, Halle <sup>4</sup>1771 (Vorrede, unpaginiert 1759).

<sup>74</sup> Kurzer Begriff der theologischen Streitigkeiten, Vorrede, vgl. Untersuchungen Theologischer Streitigkeiten, Bd. 1, Vorrede, (wie Anm. 32) 21.

<sup>75</sup> Untersuchungen Theologischer Streitigkeiten, Bd. 2, Vorrede, (wie Anm. 51) 10.

unterschiedliche Lektüre annehmen. Semler zieht wie auch Chladenius<sup>76</sup> den Vergleich mit einem physikalischen Körper, der je nach Blickwinkel, Entfernung, Ort und Zeit unterschiedlich wahrgenommen wird. Nach Semler verhalten sich allgemeine Sätze, aber auch Texte und Institutionen insofern wie ein Körper, als sie je nach historischen Umständen unterschiedlich verstanden werden<sup>77</sup>. Diese Verschiedenheit, die den Gegenständen historischer Arbeit anhaftet, kann nicht überwunden werden; Semler versteht sie als zugrundegelegt „in dem Reiche der Natur und in der bürgerlichen Gesellschaft“<sup>78</sup> und muß sie sowohl auf den Gegenstand als auch auf die Arbeit des Historikers beziehen. Ursprüngliche Lehrsätze und ihr Sinn wurden nach Semler verändert, sobald man die historischen Umstände nicht mehr mitbedachte oder nicht mehr kannte, zumal sie im Text selbst meist vorausgesetzt und nur selten erklärt werden. Aber ist der Weg zurück zu der Quelle, den historischen Umständen und der Absicht des Autors möglich? Nach Semler gibt es nur eine ursprüngliche Bedeutung historischer Sätze, alle weiteren Interpretationen sind unzutreffende Vorstellungen der Leser<sup>79</sup>. Zugleich beobachtet Semler, daß die Leser sich die Erkenntnis des hermeneutisch Wahren nur deshalb zuschreiben, weil sie die von ihrem jeweiligen Standpunkt kohärente Interpretation mit dem Gegenstand der Interpretation verwechseln. „So lange sie in einem gewissen Standpunkte gleichsam gegen eine Wahrheit oder Satz von einem Dinge bleiben, und einerley Verstandeskraft, auf einerley Art oder in einerley Grad, darauf wenden: so lange halten sie ihre Vorstellung von dieser Wahrheit oder Satze für übereinstimmig mit dem Dinge selbst, wie es sich Paulus ec. vorgestellt hat oder für wahr“<sup>80</sup>.

Diese Beobachtung hat eine doppelte Aufgabe: Semler erklärt hiermit, wie es zu der Vielzahl von Lehrsätzen in der Geschichte der Kirche gekommen ist, und er begründet, daß diese Verschiedenheit in den Vorstellungen legitim, „nicht gottlos“ war<sup>81</sup>. Historische Verschiedenheiten und Umstände gehören zum gedanklichen Instrumentarium des Historikers, um die Vergangenheit zu erfassen. Es fehlt zunächst aber bei Semler die Rückbindung auf die individuelle Perspektive des Historikers in seiner Arbeit. Diese findet

<sup>76</sup> Chladenius' Abhandlung „Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften“ hat Semler besessen (Siehe Anm. 18 ). Von einer Begegnung mit Chladenius in Erlangen berichtet Semler in seiner Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, Bd. 1, Halle 1781, S. 151 f. (vgl. Zum Andenken einer würdigen Frau [Gedenken an Christina Magdal. Philipp. Semlerin, geb. Döberin]. Nebst einiger Nachricht seines eigenen Lebens und beygefügt Verzeichniß sämtlicher Schriften von D. Johann Salomo Semler, Halle 1772, 41) Auf den Zusammenhang zwischen Chladenius und Semler hat Reinhart Koselleck hingewiesen (Standortbindung und Zeitlichkeit, [wie Anm. 18] 33–35). Auf die beiden Abschnitte in der Lebensbeschreibung hat Gottfried Hornig hingewiesen (Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, [wie Anm. 23] 7).

<sup>77</sup> Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Bd. 1, Vorrede, (wie Anm. 32) 15.

<sup>78</sup> Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Bd. 1, Vorrede, (wie Anm. 32) 14.

<sup>79</sup> Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Bd. 1, Vorrede, (wie Anm. 32) 18.

<sup>80</sup> Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Bd. 1, Vorrede, (wie Anm. 32) 17.

<sup>81</sup> Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Bd. 1, Vorrede, (wie Anm. 32) 20.

sich 1788 in Auseinandersetzung und Weiterführung von Mosheim. Semler zitiert Mosheims Definition von Kirchengeschichte als „Eine deutliche und aufrichtige Erzählung der Begebenheiten, welche die christliche Gesellschaft entweder von aussen angehen, oder die selbst in dieser Gesellschaft wirklich worden“<sup>82</sup>. Semler stellt dieser Definition entgegen: „Alle Historie ist eine Erzählung, Darstellung, Sammlung solcher Begebenheiten, welche ihr Urheber für merkwürdig, für nützlich, auch wohl selbst, was ihn betrifft, für wahr hält. Diese besondere Bestimmung, welche den Urheber betrifft, gehört vornemlich her“<sup>83</sup>. Die Einsicht in die Verschiedenheit historischer Meinungen und Umstände ist hier nicht nur der Ertrag historischer Arbeit, sondern wird auf die historische Arbeit und den Historiker selbst bezogen. Die Erzählungen bestimmter Begebenheiten sind immer voneinander unterschieden und zwar deshalb, weil sie unterschiedliche Verfasser haben. Da die Verfasser historischer Erzählungen nicht Abschreiber sind, müssen die Erzählungen ebenso vielfältig sein wie ihre Verfasser sich nach Fähigkeiten, Fleiß und äußeren Umständen unterscheiden<sup>84</sup>. Die Historiker setzen unterschiedliche Erzählungen zusammen, und Semler vergleicht die historischen Nachrichten mit Ziffern, die je nach Kombination unterschiedliche Summen ergeben. Die Verschiedenheit historischer Erzählungen hat die gleiche Berechtigung wie die Verschiedenheit historischer Gegenstände und sie ist in ähnlicher Weise unvermeidlich: „viele hat der Historiker selbst vorsetzlich oder unvorsetzlich, zur Historie eben jetzt erschaffen. Der Einfluß des Willens, Vorsatzes, Endzweckes, ob er gleich eben jetzt erst da ist, und nicht in alter Zeit da war: giebt der Erzählung eine wirkliche Richtung, die in der Begebenheit selbst ehemals nicht da war“<sup>85</sup>.

Die Tatsache, daß die Erzählung sich nicht mit den Begebenheiten der Vergangenheit deckt, ist der Anlaß der Kritik an historischen Entwürfen und Anlaß von „neuen Versuchen“. Die stetige Revision ist nötig, weil die Geschichte eine Funktion in der jeweiligen Gegenwart des Historikers hat. Zugleich macht Semler auf Schwerfälligkeit der Geschichte aufmerksam und auf die Schwierigkeit, Geschichtsbilder zu ändern. Semler sieht den Grund hierfür in dem prägenden Einfluß desjenigen Historikers, der die Erzählung zuerst zusammengestellt hat, und nennt als bedeutendes Beispiel Eusebs Kirchengeschichte<sup>86</sup>. Ist man sich aber dieses Einflusses bewußt, gilt

<sup>82</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 3.

<sup>83</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 3 f.

<sup>84</sup> Zu vergleichen ist der 1768 geschriebene Aufsatz von Joh. Christoph Gatterer, Vom Standort und Gesichtspunct des Geschichtschreibers oder der teutsche Livius, (wie Anm. 7). Gatterer formuliert am Vergleich zwischen Livius und einem deutschen Historiker der römischen Geschichte die Bedeutung der Standortbindung und Perspektivität der historischen Arbeit aus, ohne dabei aber wie Semler 1788 zu einer vergleichbar grundsätzlichen Aussage zu gelangen.

<sup>85</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 7.

<sup>86</sup> D. Joh. Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, Bd. 2, (wie Anm. 36) 169.

es die historischen Fragen an einen Autor wie Euseb zu stellen und die historischen Umstände, aber auch die Absicht Eusebs und vor allem die Adressaten seines Werkes zu analysieren.

### 3. Die Einführung der Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion

J.G. Eichhorn schreibt in seinem Nachruf auf Semler: „Ohngefähr ums Jahr 1760 war er öffentlich für das erkannt, was er nachher noch volle 20 Jahre blieb ... Mit dem Jahre 1780 gieng, wie mit Semlers ganzem Wesen ... eine große Aenderung vor. Man findet in seinen dogmatischen Urtheilen gegen seine ehemaligen nicht nur einen Abstand, der oft in Contrast übergeht, sondern er ergießt sich auch in weitläufige Digressionen über öffentliche und Privat=Religion so oft und langweilig, daß man ihn mit steter Besorgniß ließt, es möchte bald dieser Saite eine neue Berührung ihn zu ähnlichen Betrachtungen hinreißen“<sup>87</sup>. Eichhorn schätzt andere Seiten an Semler, den er als innovativen Historiker lobt, und dessen Leistung in der Erforschung altkirchlicher Quellen er hervorhebt. Er gehört jedoch zu denjenigen Zeitgenossen Semlers, die mit Befremden auf Semlers Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion reagieren und darin einen Rückzug ins Private wahrnehmen, der angesichts der Religionspolitik der späten 80er Jahre Semlers Eintreten für die Gewissensfreiheit in Frage stellte<sup>88</sup>. Eichhorn lenkt die Aufmerksamkeit auf Semlers Werk vor und neben der Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion, und es ist sicher richtig, daß seine historischen Arbeiten diese Unterscheidung nicht voraussetzen. Sie bringen diese Unterscheidung allerdings hervor, und die Frage stellt sich, wie Semlers Überlegungen zur historischen Arbeit und Methode von der Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion betroffen sind.

Der Begriff der Privatreligion fällt erst in den 80er Jahren, wie Eichhorn beobachtet; Semler entwickelt den Gedanken aber bereits früher und zwar ausgehend von dem Gegensatz zwischen einer äußerlichen und innerlichen Religion. 1767 verfaßt Semler eine kurze Abhandlung über den Wunderglauben, der nach Semler erst mit der Wende zum 4. Jahrhundert einsetzt<sup>89</sup>. Die Wunder, die eine sinnliche, äußere Bestätigung des Glaubens darstellen, treten damit in einer Zeit auf, in der, so Semlers Rekonstruktion, die Konsolidierung der öffentlichen Religion zum Abschluß kommt. Wunder- und Reliquienfrömmigkeit, Märtyrerverehrung und verschiedene Riten sind äußerliche Handlungen, die das Wachstum des moralischen inneren Christentums hindern, auf denen nach Semler aber die öffentliche Religion gerade beruht. Die äußeren Bestimmungen, zu denen der „äußerliche Gottes-

<sup>87</sup> Johann Salomo Semler. Einige Bemerkungen über seinen litterarischen Character, [ohne Ort] 1793, 24 36 f.

<sup>88</sup> Vgl. ebd. 162–171.

<sup>89</sup> Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die vielen Wundercuren und Mirackel, (wie Anm. 38) 40.

dienst“ sowie die Lehrsätze gehören, definieren eine Religionspartei, machen sie erkennbar und sind daher unentbehrlich. Sie sind notwendig zeit- und ortsgebunden und veränderlich<sup>90</sup>. Der öffentlichen Seite der Religion stellt Semler das innere Christentum und insbesondere die Vorstellungen gegenüber, „welche blos der stillen und ehrlichen Untersuchung eines aufrichtigen Christen ihr Daseyn“ verdanken<sup>91</sup>. Damit hat Semler bereits das Muster entdeckt, das er in der Canonsschrift auf den (öffentlichen und privaten) Gebrauch der biblischen Bücher anwendet<sup>92</sup>. Eine ähnliche Gegenüberstellung findet sich in den Schriften aus den Jahren 1773 und 1774. Die christliche Religion kann nur innerlich begriffen werden, und dieses Innerliche Für-wahr-halten wird von der äußeren Mitgliedschaft in einer Kirche unterschieden<sup>93</sup>. Verbindlichkeit von Lehrinhalten wird der eigenen individuellen Überzeugung gegenübergestellt. Die Entscheidungen der altkirchlichen Konzilien haben nur eine äußere Verbindlichkeit<sup>94</sup>, sie dienen der „äusserlichen Einigkeit der kirchlichen Gesellschaft“, ohne die Freiheit des einzelnen Christen aufzuheben<sup>95</sup>, da man mit äußeren Mitteln nicht auf die innere Überzeugung einwirken kann<sup>96</sup>. Die äußerliche Religionsordnung gehört zur äußerlichen Gesellschaft und macht sie als zusammengehörige Gesellschaft sichtbar<sup>97</sup>; sie ist das *vinculum publicum societatis*<sup>98</sup> und gehört nicht zum Wesen der Religion.

Mit der Trennung von äußerlicher und innerlicher und von gesellschaftlicher und moralischer Religion bestimmt Semler zugleich den Ort der Geschichte in der Theologie. Den Äußerungen Semlers zur öffentlichen und privaten Religion liegt das gleiche Interesse zugrunde, nämlich den Raum der Gewissensfreiheit zu beschreiben, wie seiner Forderung, sich von den

<sup>90</sup> Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die vielen Wundercuren und Mirakel, (wie Anm. 38) 51: „und man sollte nicht noch immerfort das allerwichtigste und allervornehmste der ganzen Religion aus allen den Sätzen machen, die ehemals die äusserliche Unterscheidung der besondern Kirchen und ihrer Rechte von Zeit zu Zeit ausgemacht haben ... Es gehört zu der öffentlichen abwechselnden Lehrart von der christlichen Religion, wie sich die besondern Partheyen durch dergleichen Sätze von einander, in der äusserlichen Religionsübung, wie in Trachten, unterscheiden ... aber die christliche Religion, die eine Sinnesänderung mit sich bringt ... wird durch diese Lehrsätze ... nicht vornemlich oder allein angerichtet und beygehalten.“

<sup>91</sup> Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die vielen Wundercuren und Mirakel, (wie Anm. 38) 61.

<sup>92</sup> Abhandlung von freier Untersuchung des Canon; nebst Antwort auf die tübingsche Vertheidigung der Apocalypsis, Erster Theil, Halle <sup>2</sup> 1776 (1771), z.B. 24.

<sup>93</sup> Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte, Bd. 1, (wie Anm. 39) Vorrede.

<sup>94</sup> Versuch einer freieren theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buches, Halle 1777 (lat. 1774), § 8, vgl. §§ 4, 54.

<sup>95</sup> Versuch einer freieren theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buches, (wie Anm. 94) § 4.

<sup>96</sup> Vorrede zu: Samuel Clarke, Die Schrift=Lehre von der Dreyeinigkeit, (wie Anm. 70).

<sup>97</sup> Versuch christlicher Jahrbücher, Bd. 1, (wie Anm. 33) Vorrede.

<sup>98</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 26.

überlieferten Mustern der Geschichtsschreibung und insbesondere von einem normativen Anspruch der Geschichte zu trennen. Die Auswirkungen auf das Verständnis von Geschichte jedoch sind jeweils unterschiedlich. Auf der einen Seite steht die historische Arbeit in einem deutlichen Gegenwartsbezug und begründet theologische Einstellungen, auf der anderen Seite führt das gleiche Interesse an Gewissensfreiheit und Toleranz zu einer Trennung von Geschichte, im Sinne historischer Begebenheiten, und Religion. Folgt man der Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion, kann Gegenstand der Geschichte nur die äußerliche Religion sein<sup>99</sup>, und mit ihrem Gegenstand erscheint die Geschichte damit vom Nachdenken über das Wesen der Religion ausgegrenzt. In seinem letzten grundsätzlichen Werk zur Alten Kirche, den „Neuen Versuchen die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären“, schreibt Semler 1788: „Alle moralische Religion ... kommt in diesem tertio überein, daß in diesen Kennern und Liebhabern der moralischen Religion eine freie eigene, häusliche, gegenwärtige Betrachtung, Urtheil und Anwendung immerfort da ist. Alle historische, äußerliche, gesellschaftliche Religion hingegen hat nur vorübergegangene, und ehemalige Begebenheiten Christi, der Apostel, der Märtyrer zum Gegenstande; dies ist ein fremder, einzelner, historischer Gegenstand“<sup>100</sup>. Aus der Geschichte der Alten Kirche ist eine Beschäftigung mit fremden, historischen Gegenständen geworden. Einige Monate zuvor im Sommersemester 1787 hat Semler zum letzten Mal um 11 Uhr eine Vorlesung zu den ersten vier Jahrhunderten angeboten, wie schon vier Jahre zuvor mit der Anmerkung, „wenn sich eine zureichende Zahl von Zuhörern dazu finden sollte“<sup>101</sup>. Möglicherweise sind die Studenten zu seinem Kollegen Nösselt gegangen, aber Semlers Sicht, daß der historische Glaube nicht zum Wesen der Religion gehört, scheint hier auf Resonanz gestoßen zu sein, zumal er sie nur selten ohne scharfe Wertung vorträgt. Das Statische der einmal gesetzten Ordnung, das der äußerlichen Religion anhaftet, verbindet Semler mit der Bezeichnung „historisch“. Alles Historische gerät in den Widerspruch zu der Religion, die auf Menschen zielt, die in ihrem Nachdenken fortschreiten und sich bewegen. „Nur aus Nachdenken, oder Ueberlegung wird man ein moralischer Christ ... das Gegentheil vom historischen todten, stilstehenden Glauben“<sup>102</sup>.

Semler wendet die im 18. Jahrhundert zunehmend verbreitete Trennung von Recht und Moral auf kirchliche Normen an<sup>103</sup>, so daß entsprechend die

<sup>99</sup> Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, (wie Anm. 31) 117.

<sup>100</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 31 f.

<sup>101</sup> Hallische Neue Gelehrte Zeitungen vom 23.4.1787 (83. Stück) und vom 20.10.1783 (85./86. Stück).

<sup>102</sup> Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, (wie Anm. 31) 59

<sup>103</sup> Semlers Unterscheidung von öffentlicher und privater moralischer Religion ist schwer denkbar ohne die Hallenser Professoren Christian Thomasius, Nicolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) und Georg Friedrich Meier (1718–1777). Vgl. Hinrich Rüping, Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thoma-

Zustimmung zu Vereinbarungen wie Lehrbestimmungen von den Mitgliedern der jeweiligen Kirche eingefordert werden kann, ihre allgemeine Verbindlichkeit aber nicht auf die individuellen Überzeugungen übergreift<sup>104</sup>. Vor allem aber setzt Semler sich in der Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion wieder mit Mosheim auseinander. Von Mosheim übernimmt Semler die Analogie zum Staatswesen<sup>105</sup>. Sie führt Mosheim zur Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Geschichte. Unter äußerer Geschichte versteht er den äußeren, glücklichen oder unglücklichen Zustand der Kirche<sup>106</sup>. Unter innerer Geschichte folgt in Entsprechung zur Geschichte des inneren Staates die Geschichte der kirchlichen Obrigkeit und der Gesetze, welche die kirchliche Gesellschaft nach außen und innen definieren<sup>107</sup>. Hierzu zählt Mosheim die göttlichen Gesetze, nämlich die Dogmen und Lehren der Kirche, und die menschlichen Gesetze, nämlich die Ordnung des öffentlichen und privaten Gottesdienstes. Mit Mosheims Äußerungen zum Gegenstand der inneren Geschichte ist Semlers Begriff der öffentlichen Religion vorbereitet, die Semler allerdings mit der „äußerlichen Religion eines christlichen Staats“ gleichsetzt. Neu entwickelt wurde von Semler der Begriff der inneren oder privaten Religion, der das Gegenüber von Individuum und Gesellschaft erfaßt und Mosheims Definition völlig verändert. Bei Mosheim, aber auch bei Semler ist die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Geschichte mit der Situation des 4. Jahrhunderts verbunden. Mosheim führt zwar die Analogie zum Staat ein und erklärt damit die Gliederung der Kapitel, die er durchgehend beibehält. Sobald er aber zum 4. Jahrhundert gelangt, wird deutlich, daß er mit äußerer und innerer Geschichte die Bereiche unterscheidet, die der staatlichen Obrigkeit auf der einen Seite und der kirchlichen Obrigkeit untergeordnet sind<sup>108</sup>. Die innere Geschichte beschäftigt sich also mit dem Verantwortungsbereich kirchlicher Obrigkeit, und diejenigen, die Verantwortung tragen, vor allem die Bischöfe, stehen im Mittelpunkt der Darstellung. Das kirchliche Handeln wird aus der Perspektive der kirchlichen Obrigkeit beschrieben, und die Perspektivität der Geschichtsdarstellung ist noch nicht

---

sus Schule (= Bonner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 81), Bonn 1968, 42–47 128–139; Notker Hammerstein, Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert, Göttingen 1972, 72–84.

<sup>104</sup> Zu interpretieren sind in diesem Zusammenhang aber auch Aussagen wie die folgende: „Denn noch so verachtete Heiden, wusten es, daß der Verstand und Wille nicht den gewalthätigen Mitteln und Befelen so unterworfen seyen, als der Leib dem Gefüle des leiblichen Uebels.“ (Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte, Bd. 1, [wie Anm. 39] Vorrede).

<sup>105</sup> *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris*, (wie Anm. 24) praeparatio § 2.

<sup>106</sup> *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris*, (wie Anm. 24) praeparatio § 3–5

<sup>107</sup> *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris*, (wie Anm. 24) praeparatio § 6 f.

<sup>108</sup> *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris*, (wie Anm. 24) Saec. IV, Pars II, C. II, § 4, 156f.

Thema. Obwohl Semler in dem Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte, der im Aufbau der früheren lateinischen Schrift entspricht, sich deutlich an die Gliederung Mosheims anlehnt, nimmt Semler einen anderen Standort ein und sucht nach anderen Mustern der Darstellung. Er gibt ein Bild altkirchlicher Religiosität, erwähnt zwar Bischöfe namentlich, spricht vor allem aber von der „christlichen Gesellschaft“, und die Analogie zum Staatswesen gewinnt Bedeutung. Zum 4. Jahrhundert schreibt er: „Es wird der politische Grundsatz aufgestellt, daß alle Lehrer, alle Christen eine und dieselbe kirchliche Sprache durchaus führen müssen; welches freilich zur äusserlichen Regierung der öffentlichen Religion gehört, aber sehr unrecht der Privatreligion zugleich hinderlich worden ist“<sup>109</sup>. Semler wiederholt diese Aussage in den 80er Jahren häufig. Sie bedeutet, daß nicht mehr die beiden Bereiche von staatlicher und kirchlicher Obrigkeit die Kirchengeschichte strukturieren, sondern die verschiedenen Zusammenhänge, in denen der Christ lebt, entweder eingebunden in die kirchliche Gesellschaft oder als Individuum mit seinem privaten Glauben.

Semler nimmt in der historischen Arbeit eine doppelte Distanz zum historischen Gegenstand, nämlich die Distanz, die zwischen der privaten Überzeugung und der allgemeinen öffentlichen Religion besteht, und zudem die Distanz, die zwischen der kirchlichen Ordnung seiner eigenen Zeit und einer historischen Ordnung besteht, die nur von den vielfältigen Umständen ihres Entstehens zu begreifen ist. Bereits in den 70er Jahren muß er sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, sich indifferent<sup>110</sup> gegenüber altkirchlichen Lehrentscheidungen zu verhalten<sup>111</sup>. Aber verhält sich Semler indifferent in Fragen der Alten Kirche? Semler löst die Distanz zum Vergangenen nicht auf und spricht über die alte Kirche wie von einer vergangenen Epoche. Was von den vergangenen Begebenheiten gilt, gilt aber nicht in gleicher Weise auch von der Geschichte und der historischen Arbeit. Die historische Darstellung kann bei Semler nahtlos übergehen in eine Abhandlung über die zeitgenössische Religion. In dem „Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte“ erklärt Semler, daß ein Register historischer Begebenheiten ohne Nutzen für den Leser ist. Seine Erklärung nimmt bald das historische Argument auf. Die bloße Beschreibung historischer Begebenheiten wird zur Kenntnis genommen, fördert aber nach Semler die Erkenntnis nicht, weil der Leser nicht über den Grund für Veränderungen nachdenkt, sie macht träge und stumpft ab. Ähnlich wirken anschauliche Bilder im Unterricht, wenn der Lehrer nicht bald zum Prozeß einer denkenden Aneignung übergeht. Diesen Vorgang illustriert Semler an der Alten Kirche, in der sich die Bedeutung von Ceremonien, Reliquien, Kreuzzeichen verselbständigte. Dies hätte nicht stattgefunden, „wenn Lehrer selbst sich von Zeit zu Zeit die gehörige Mühe gegeben hätten, wichtige Begriffe

<sup>109</sup> Versuch christlicher Jahrbücher, Bd. 1, (wie Anm. 33) 60.

<sup>110</sup> Zur Bedeutung von Semlers Relativierung der Bedeutung von Geschichte siehe die Zusammenfassung von John Stroup, Protestant Church Historians in the German Enlightenment, in: Aufklärung und Geschichte, (wie Anm. 11) 169–192, bes. 175–182.

<sup>111</sup> Vorrede zu: Samuel Clarke, Die Schrift=Lehre von der Dreyeinigkeit, (wie Anm. 70).

und Lehrwahrheiten faslicher und deutlicher zu beschreiben, und es nicht der blossen Einbildungskraft ihrer Zuhörer zu überlassen, was sie für Gedanken nun damit verknüpfen wolten“<sup>112</sup>. Und wenn es diese Lehrer gegeben hätte, hätten wir nach Semler weniger Nachrichten von Konzilien und Lehrentscheidungen, als sie von der Alten Kirche überliefert sind.

Es bleibt bei Semler die Spannung bestehen, daß er zwar die historischen Begebenheiten unter den Bedingungen der Zeit erklären will<sup>113</sup>, zugleich aber der historische Zusammenhang erst aus einer Perspektive und mit den Urteilen entsteht, die Semler auch auf die zeitgenössische Theologie bezieht. Der Zusammenhang, in dem die historischen Begebenheiten Bedeutung gewinnen, ist aus Semlers Gegenwart konstruiert<sup>114</sup>. Die Vielfalt der oft gegensätzlichen Vorstellungen, die Semler in der Alten Kirche beobachtet, hat Bedeutung, weil Semler sie nicht als Hindernis interpretiert wissen will. Während Gleichförmigkeit eine äußerliche bleibt und die öffentliche Religion kennzeichnet, breitet sich die Religion, im Sinne Semlers, desto mehr aus, je vielfältiger die Formen der individuellen Erkenntnis sind<sup>115</sup>. In den 70er Jahren wird die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion zu dem Beurteilungsschema, unter dem die einzelnen historischen Begebenheiten ihre Bedeutung erhalten.

#### 4. Pädagogie und Historie

Eine Reihe von verschiedenen Überlegungen führten Semler zu der Trennung von öffentlicher und privater Religion, ich möchte am Ende auf einen Aspekt hinweisen. In der Vorrede zu „Semlers letztem Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion“, die Christian Gottfried Schütz posthum 1792 herausgibt, schreibt Schütz, daß Semler mit der Trennung von öffentlicher und privater Religion verschiedene Probleme des Religionsunterrichts lösen wollte. In den letzten Jahren stellt Semler diesen Be-

<sup>112</sup> Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte, Bd. 1, (wie Anm. 39) Vorrede.

<sup>113</sup> Vgl. Versuch einer freieren theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs, (wie Anm. 94) § 2.

<sup>114</sup> Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, (wie Anm. 49) 33 f. Vgl. Jacob Wegelin, Sein Buch „Brief über den Werth der Geschichte“ erscheint 1783, geht aber auf Vorlesungen in den 70er Jahren zurück. Für ihn stellt „die Anhänglichkeit an das Seltsame und Besondere“ die Anfrage an das Geschichtstreiben dar. Aber was ist besonders in der Geschichte und was hat Bedeutung? Die Frage kann nach Wegelin nur der Vergleich und die Erfahrung des Historikers beantworten. Es ist seine Aufgabe, dafür zu sorgen, daß das Bedeutsame Wirkung hat. Geschichte hat nur dann keine Wirkung, wenn sie fremde Angelegenheiten betrachtet, denen gegenüber der Leser sich zwar neugierig zeigt, aber dennoch gleichgültig ist. Wegelin aber denkt über Geschichte nach, sofern sie eine Wirkung hat, einleuchtet und anspricht, und muß daher eine auf Ähnlichkeit beruhende Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart voraussetzen. Nach Wegelin kann man nicht ohne Beispiele, und das heißt, ohne Geschichte von Tugend und Freiheit reden.

<sup>115</sup> Versuch christlicher Jahrbücher, Bd. 1, (wie Anm. 33) Vorrede.

zug zum Lehrer und zum Unterricht her, und es herrscht die gleiche Ambivalenz, die für die Erläuterungen von öffentlicher und privater Religion bezeichnend ist und die ebenso das Geschichtsverständnis prägt. Die historische Analyse führt zu einer neuen Beschreibung der pädagogischen Aufgabe. Die Einsicht in die Vielfalt historischer Lehrformen und in die Funktion der Kirchensprache macht den Lehrer verantwortlich für die Sprache, die er in der Vermittlung religiöser Kenntnisse benutzt. Er kann sich nicht mehr an einem Lehrbuch und „gleichsam festen ewigen Redensarten“<sup>116</sup> festhalten, er muß „immer besser, immer anders“<sup>117</sup> in die Religion einführen. Ziel des Religionsunterrichtes ist es, die Schüler zu eigenem Denken in Fragen der Religion anzuleiten und zu einer eigenen Sprache, die für Semler als Privatsprache zur Privatreligion gehört. Gegenstand des öffentlichen Religionsunterrichts aber ist die öffentliche Religion. Dieser innere Widerspruch zwischen Ziel und Gegenstand des Unterrichts kommt noch schärfer zum Tragen in der Person des Lehrers. Er kann nur Lehrer sein, wenn er selbst in seinem eigenen Nachdenken voranschreitet. Er darf aber seine eigenen Überzeugungen nicht zum Gegenstand des Unterrichts machen, weil die Religion nach Semler nur dann frei ist, wenn die Privatreligion eben Privatreligion bleibt. Der einzelne ist frei, sich neben der öffentlichen Religion seine eigenen Gedanken zu machen, aber er ist nicht frei, anderen seine Überzeugungen aufzudrängen<sup>118</sup>.

Diese Freiheit der Stillen im Lande bzw. der Fortgeschrittenen in der Religion darzulegen, macht sich Semler zur Aufgabe. Genau hier setzt aber auch die Kritik an Semlers Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion ein. Schütz schreibt: „Allein damit ist die Sache noch nicht ausgemacht. Daß einem jeden Menschen seine Privat=Einsichten frey bleiben müssen, so lange er sie nicht äussert, versteht sich ja von selbst, und man braucht darüber kein Wort zu verlieren. ... Aber noch bleibt immer die Frage übrig: welche Methode über dogmatische Religionslehren zu predigen, die bessere sey, so daß weder die Glieder sich von ihr zu trennen nöthig haben, noch der Lehrer bey seinen geistlichen Vorgesetzten anstoße, noch auch sich entweder als einen Unwissenden oder als einen Heuchler verdächtig mache. Hier bin ich nun geneigt zu glauben, der Lehrer könne sich auf keine bessere Art aus allen diesen Schwierigkeiten heraushelfen, als wenn er bey jeder Gelegenheit, wo er auf christliche Dogmata kömmt, die Geschichte der Religion zu Hülfe nehme“<sup>119</sup>.

Semlers Vorschlag einer strikten Trennung von öffentlicher und privater Religion gehört in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, er löste aber nicht

<sup>116</sup> Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion, (wie Anm. 31) Vorrede.

<sup>117</sup> Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion, (wie Anm. 31) Vorrede.

<sup>118</sup> Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, (wie Anm. 31) Vorrede; Semler spricht in diesem Zusammenhang von Ketzern, vgl. die Vorreden zu den beiden Bänden des Versuchs christlicher Jahrbücher, (wie Anm. 33, 72).

<sup>119</sup> D. Johann Salomo Semlers letztes Glaubensbekenntnis über natürlich und christliche Religion, hrsg.v. Christian Gottfried Schütz, Königsberg 1792, Vorrede, XIX, 3.

den Konflikt zwischen Loyalität der kirchlichen Tradition gegenüber und der eigenen Gewißheit, wie er für die Person des Lehrers und Predigers entstand, und Semlers Zeitgenossen sind über ihn hinweggegangen. Einen anschaulichen Beleg bietet Friedrich Nicolais<sup>120</sup> Roman „Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebaldu Nothanker“. Der Roman erscheint zwischen 1773 und 1776 und die dritte Auflage ist bereits 1784 vergriffen. Nicolai schildert, wie Nothanker, Pfarrer der brandenburgischen Kirche, seinen Weg zwischen kirchlichen Normen und aufgeklärter Überzeugung sucht, der ihn entweder zum Unwissenden oder aber zum Heuchler macht. Nothanker scheitert, weil er in der Kirche kein Verständnis für diesen Konflikt findet und weil die Toleranz für den Stillen, den schweigsamen Gelehrten nicht hinreicht. Aber welche Lösung des Konfliktes deutet sich an? Am Ende des Romans wird Nothanker seinen Apokalypse-Kommentar veröffentlichten. Christian Gottfried Schütz weist auf die Geschichte. Bedeutet dies, historische Arbeit statt einer Klärung des oben bezeichneten Konfliktes? Es ist noch einmal auf Semlers historische Arbeit zurückzukommen.

Semler kennt die fachwissenschaftliche Diskussion zu den patristischen Quellen und zitiert eine Vielzahl von zeitgenössischen Kirchenhistorikern, er versteht seine historische Arbeit aber als Weiterführung von Gottfried Arnold und Lorenz von Mosheim. Die Konkurrenz zu von Mosheim bestimmt seinen akademischen Alltag. Mit Gottfried Arnold<sup>121</sup> gibt es zahlreiche Übereinstimmungen, sie betreffen den Aufbau der Geschichtswerke, den Ketzerbegriff und die Aufgabe der historischen Arbeit. Beide, Semler und Arnold, schreiben mit ihren historischen Werken ein Plädoyer für die Gewissensfreiheit der Stillen im Lande. Der Unterschied zwischen Arnold und Semler besteht darin, daß Semler das zugrundeliegende Geschichtsbild grundlegend verändert. Diese Veränderungen werden in den Überlegungen zum Wesen der Geschichte reflektiert, und sie verändern den Zugang zu den patristischen Quellen grundsätzlich. Und genau hierin liegt die Bedeutung Semlers.

<sup>120</sup> Zu Nicolais historischer Arbeit siehe: Horst Möller, *Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung bei Friedrich Nicolai. Zum Verhältnis von Aufklärung und Geschichte*, in: *International Studies in Philosophy* 7 (1975) 111–144.

<sup>121</sup> Vgl. Wolfgang Bienert, *Ketzer oder Wahrheitszeuge. Zum Ketzerbegriff Gottfried Arnolds*, in: *ZKG* 88 (1977) 230–246.

# Die deutsche Kirchengeschichtsforschung und die Entstehung der Disziplin Kirchengeschichte als universitäres, theologisches Lehrfach in Finnland

Von Tarja-Liisa Luukkanen

Dieser Artikel befaßt sich mit der Frühphase der Kirchengeschichtsforschung an der theologischen Fakultät der Universität Helsinki. Untersuchungen zur Geschichte der finnischen Theologie im 19. Jahrhundert haben ihre Aufmerksamkeit vor allem auf den Einfluß gerichtet, den August Neander auf Herman Råbergh (1838–1820), Professor seit 1871, ausübte. Für Råbergh, sagte man, sei unter anderem die lebendige historische Beschreibung im Sinne der neanderschen Ideale, die Suche nach den großen Linien und das Bestreben, die Geschichte der Kirche sowohl wissenschaftlich als auch religiös konstruktiv zu behandeln, charakteristisch gewesen<sup>1</sup>.

Wenn man sich in Finnland gegen Ende des 19. Jahrhunderts einen Forscher aus der Zeit des Anfangs des Jahrhunderts zum Vorbild nahm, wird damit zugleich deutlich, daß sich die finnische Kirchengeschichtsforschung jener Zeit praktisch von der internationalen Entwicklung verabschiedet hatte. Auch war Råbergh keineswegs der erste finnische Professor für Kirchengeschichte, der von Neander beeinflusst worden war. Dies war vielmehr sein Vorgänger, Bengt Olof Lille (1807–1875), der 1840–1871 den Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Helsinki inne hatte. Trotz des Einflusses, den Neander auf seine Zeitgenossen ausübte – Ragnar Holte bezeichnet ihn als regelrechten Bahnbrecher<sup>2</sup> – wurde er selbst nur wenig erforscht. Im vorliegenden Artikel wird mit Hilfe früher unbenutzter Quellen die Entstehung der Kirchengeschichte als universitäre, theologische Disziplin in Finnland und die Rolle, die deutscher Theologen, vor allem August Neander bei diesem Prozeß spielten, untersucht.

---

<sup>1</sup> Eino Murtorinne, *The History of Finnish Theology (1828–1918)*, Helsinki 1988, 153, 157.

<sup>2</sup> Ragnar Holte, *Die Vermittlungstheologie, Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht*, (= *Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia* 3) Uppsala 1985, 16–17.

### 1. Eindrücke von einer Studienreise

#### Bengt Olof Lille lernt deutsche Gelehrte kennen

An der Universität Helsinki bestand ein Kreis oppositionell eingestellter Lehrer und junger Magister, der sich den Namen Samstagskreis gegeben hatte. Aus diesem Kameradschaftskreis sollten später die großen Männer der finnisch-nationalen Kultur hervortreten. Zehn Mitglieder der Gruppe wurden später Professoren an der Universität Helsinki. In den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts begannen diese jungen finnischen Gelehrten Studienreisen ins Ausland zu unternehmen. Zu ihnen gehörte auch der künftige Kirchengeschichtspräsident Bengt Olof Lille, der sich 1836–1837 zu Studienzwecken nach Deutschland begab. Aus dem erhaltenen Briefwechsel geht hervor, daß er auf dieser Reise mit einer Reihe bedeutender deutscher Gelehrter zusammentraf. Am bedeutendsten waren für die Entwicklung der finnischen Kirchengeschichtsforschung die Bekanntschaften mit den Professoren für evangelische Kirchengeschichte Johann Georg Veit Engelhardt in Erlangen (1791–1855) und Professor August Neander in Berlin<sup>3</sup>.

Die Bekanntschaft mit Professor Engelhardt scheint den entscheidenden Anstoß für Lilles künftige Berufswahl und die Themen seiner Dissertationen gegeben zu haben. Ursprünglich hatte Lille nämlich die Absicht, auf seiner Studienreise eine exegetische Arbeit zu schreiben, sein Interesse verlagerte sich jedoch in Deutschland von der Exegese auf die Kirchengeschichte. Lille schreibt, daß er mit Engelhardt über seine Disputation diskutierte und dieser ihm einige Themen vorschlug, die seiner Ansicht nach für die historische Wissenschaft von aktueller Bedeutung seien. Auch habe Engelhardt ihm für die vorgeschlagenen Forschungsthemen Quellenhinweise gegeben, und sein Empfehlungsschreiben habe ihm dann in Berlin die Türen zum näheren Umkreis August Neanders geöffnet<sup>4</sup>.

Lille schildert in Briefen nach Finnland ausführlich, wie er mit Neander bekannt wurde<sup>5</sup>. Er sei, so schreibt er, viele Male als geladener und auch

<sup>3</sup> *Kalevala*, das Finnische Nationalepos, war im 1835 herausgegeben. Die Gesellschaft der Finnischen Literatur versuchte es baldmöglichst in deutscher Sprache veröffentlichten. Auf seiner Reise versuchte Lille, ein Gründungsmitglied der Gesellschaft, auch Friedrich Rückert für eine Übersetzung des *Kalevala*, zu gewinnen. Zu einer Schilderung dieser Begegnung siehe Suomalaisen kirjallisuuseuran kirjallisuuskokous, Protokolle 2.3.1836 und 4.10.1837 sowie Lille 1836, Utgdrag ur ett brev från en resande Landsman. – *Helsingfors Morgonblad* 94/12.12.1836. Helsinki Universitätsbibliothek (HUB), Coll 124.1. Lilles Brief 2.12.1836 an A. A. Laurell (damals Professor der Dogmatik). Eric Kunze, *Friedrich Rückert und Finnland*. Kleine Schriften der Rückert-Gesellschaft, Schweinfurt 1982.

<sup>4</sup> HUB 124.1., Lille an Laurell 2.12.1836; Lille 1836. Lauri Viljanen *Vanhan puutarhurin kirjeistä kuningar Fjalariin*. Porvoo 1944, 339. *Murtorinne* 1988, 54.

<sup>5</sup> Neander besorgte Lille eine Benützungserlaubnis für die Universitätsbibliothek und lud ihn zu sich zum Abendessen ein. Er versprach, ihn bei dieser Gelegenheit mit August Twesten (1789–1876) bekannt zu machen, was, wie Lille später berichtet, auch geschah. Später feierte Lille im Hause Twestens Neujahr 1837 und lernte bei dieser Gelegenheit Henrik Steffens kennen, dessen Auffassungen Einfluß auf die Vorstellungen Johan Vilhelm Snellmans, eines Freundes Lilles, der später zum finnischen Nationalphilosophen wurde, hatten.

ungeladener Gast bei Neander gewesen, und „Neander [habe sich] unter seiner harten Schale [als] der allerfrömmste und allertugmütigste Mensch“ [herausgestellt]. Lille spricht in seinen Briefen auch von der Unterstützung, die Neander ihm für seine Arbeit zuteil werden ließ; Neander hielt Lilles Forschungsthema für gut, überließ ihm leihweise Bücher und lud ihn öfter zu sich nach Hause ein, um ihn zu fragen, wie er mit seinen Forschungen vorankäme<sup>6</sup>.

Lille geht in seinen Briefen nach Finnland nur am Rande auf seine wissenschaftlichen Arbeiten in Deutschland ein. In einem Brief spricht er davon, daß er, von Engelhardt und Neander ermutigt, in Berlin eine Untersuchung über die Kirchenväter vorbereite. Das Thema habe er von Engelhardt bekommen, der ursprünglich selbst über dieses Thema arbeiten wollte, allerdings lediglich mit Hieronymus als Quelle<sup>7</sup>. Diese Untersuchung wurde allerdings nie in der beabsichtigten Form fertiggestellt. Im Frühjahr 1837 schreibt Lille von seinem Entschluß, zwei einander thematisch ergänzende wissenschaftliche Arbeiten schreiben zu wollen; zunächst eine dogmengeschichtliche Untersuchung über die Auffassung der Apostel von der Kirche und das Priesteramt und eine weitere, exegetische Arbeit zum selben Themenbereich<sup>8</sup>. In der Tat setzte er diesen Plan dann auch nach seiner Rückkehr in die Tat um und erhielt 1840 als einziger qualifizierter Bewerber die Professur für Kirchengeschichte<sup>9</sup>.

Lille hatte seine Studienreise zunächst mit der Absicht angetreten, eine exegetische Dissertation zu schreiben. Als sich während seiner Reise sein Interesse von der Exegetik auf die Kirchengeschichte verlagerte, hatte neben Engelhardt und Neander zweifelsohne auch Karl Daub, den Lille nach eigenen Angaben durch Karl Ullmann kennengelernt hatte, diesen Sinneswandel mit beeinflußt<sup>10</sup>. Daub starb am 22.11.1836. Ein Brief Lilles, in dem

---

sophen aufstieg, über die Rolle der Universität und die akademische Freiheit hatten. HUB Coll 124.1. Lille an Laurell 2.12.1836; Åbo Akademie Bibliothek (ÅAB), A. Lilles Sammlung 3, B.O. Lille an seinen Vater A. J. Lille 3.1.1837. Über Steffens und Snellman siehe den Kommentar Juha Manninens in Snellman, Samlade arbeten II, Helsingfors 1992, 667.

<sup>6</sup> In seinen Briefen spricht Lille über die Beliebtheit Neanders als Redner sowie als Seminarleiter und Moderator freier Diskussionen. Neander habe wöchentlich an der Universität etwa tausend Hörer gehabt. HUB Coll 124.1. Lille an Laurell 2.12.1836; ÅAB, A. Lilles Sammlung 3, B. O. Lille an A. J. Lille 3.1.1837. Auch Lille 1840, Neander. – *Ecclesiastiskt Litteraturblad* 1840, 97–100.

<sup>7</sup> Er wollte die Auffassungen der Kirchenväter über das Priesteramt und die Kirche untersuchen. HUB Coll 124.1. Lille an Laurell 2.12.1836.

<sup>8</sup> ÅAB, A. Lilles Sammlung 3, B. O. Lille an A. J. Lille (undatiert, im Frühjahr 1837).

<sup>9</sup> Zu jener Zeit wurden an der theologischen Fakultät Helsinki keine Forschungen über die frühe Kirche betrieben. Aus diesem Grund sowie aufgrund von Querelen bei dem Stellenbesetzung, war der Untersuchung nur ein kühler Empfang vergönnt. Eine Deutung des Besetzungstreits bei *Murtorinne* 1988, 48–50; Tarja-Liisa Luukkanen *B. O. Lille ja kirkkohistorianopetuksen alkuvaiheet Aleksanterin yliopiston teologisessa tiedekunnassa*, Helsinki 2000, 45–58.

<sup>10</sup> Von den auf seiner Studienreise gemachten Bekanntschaften erwähnt Lille auch Blumenback in Göttingen und K. H. Sack in Bonn. Bei Sack lernte Lille den Professor für Exegese, F. Bleek, kennen, dem er die Lage in Finnland auseinandersetzte. Eine Kuriosi-

er schildert, wie er Daub kennenlernte, ist auf ein zwei Wochen späteres Datum datiert. Lille hatte sich nach Berlin begeben und erwähnt den Tod Daubs mit keinem Wort. Über die Begegnung selbst gibt es neben dem erwähnten Brief keine weiteren Quellen. Als Lille Daub von seinem Interesse für die Exegetik erzählte, fühlte sich dieser zu einer ausführlichen Kommentierung der Situation der Exegetik in Deutschland angeregt. Diese sei, meinte Daub, eindeutig schlecht. Und der Grund für den Verfall der Exegese läge auf der Hand: Die „Autorität“ sei verloren gegangen. Daub beklagte sich nicht nur über den Verlust der göttlichen, sondern auch einer etwas menschlicheren Autorität. Jene andere Autorität, an der man früher festgehalten hatte, war seinen Worten zufolge das Wort der Professoren, nicht das Wort irgend eines einzelnen Professors, sondern der Standpunkt der Professorenschaft als Kollegium, als Fakultät. Wenn etwa die Regierung zu irgendeiner Frage eine Stellungnahme hören wollte, wandte sie sich früher an die Fakultät. Nach Daubs Auffassung war die Fakultät mit höherer Wahrscheinlichkeit im Recht und der Wahrheit nahe als jeweils ein einzelner Professor mit seinen persönlichen Ansichten<sup>11</sup>.

#### Patronus Neander

Daubs Meinungsäußerung hing, wie er selbst gegenüber Lille zum Ausdruck brachte, mit der Aufregung über die Bücher David Strauß' zusammen. Daub erzählte, berichtet Lille in seinem Brief, daß sich die Regierung Preußens in dieser Sache nicht an die Fakultät gewandt hatte, sondern lediglich die Meinung eines Professors hören wollte, der zu allem Überdruß auch noch ein „Judenchrist“ war. Dieser „ehemalige Jude“ war Lilles Patronus Neander, vormals David Mendel, der seinen Namen mit dem Beitritt zur evangelischen Kirche 1806 geändert hatte. Daub meinte, es sei ein Glück, daß Neander nicht auf ein Verbot des Buches aus war, aber wenn dieser eine Professor in seinen Ansichten ebenso unerbittlich gewesen wäre, wie beispielsweise E. W. Hengstenberg (1802–1869), wäre Strauß verurteilt und als Ketzer gebrandmarkt worden, was Daub ohne Zweifel für bedauerlich gehalten hätte. Daub selbst, läßt sich dem Brief Lilles entnehmen, scheint Strauß gegenüber sehr positiv eingestellt gewesen zu sein. Daub soll auch, heißt es weiter, bemerkt haben, daß die früheren Exegeten wie Samuel Morus (1736–1792) ganz vorzüglich gewesen wären. Dagegen fände man unter den Exegeten der neueren Generation keine einzige Leuchte. Trotz-

tät am Rande ist, daß er sich nicht verkneifen konnte, auch seinen Kommentar über den ästhetischen Geschmack seiner gelehrten Gastgeber abzugeben: seiner Meinung nach war Sacks Frau häßlich, und er merkt an, daß deutsche Theologen hinsichtlich Frauen offensichtlich gleichen Geschmack hatten. HUB Coll 124.1. Lille an Laurell 2.12.1836.

<sup>11</sup> Lille berichtet, unmittelbar von Daubs Persönlichkeit begeistert worden zu sein. Er beschreibt, wie er Dau in einer kleinen Kammer im dritten Stock eines kleinen Hauses, inmitten alter Bücher vorfand. Die Umgebung war so ungemütlich und bescheiden, daß ihm der Verdacht aufkam, mit der wirtschaftlichen Lage Daubs stünde es nicht zum Besten. Lille schreibt weiter, daß ihm dies später bestätigt wurde. In einem Brief nach Finnland zitiert er Daubs Kommentare auf Deutsch. HUB Coll 124.1, Lille an Laurell 2.12.1836.

dem – oder vielleicht gerade deswegen – wolle jeder Professor der neuen Generation seine eigene Schule gründen und dazu noch sein eigenes Verständnis von Religion propagieren<sup>12</sup>.

Nach seiner Rückkehr nach Finnland legte Lille zum Streit um Strauß und zur Rolle Neanders seine eigene Version vor. Die Ausgangspunkte Neanders sieht Lille in der Wissenschaft als einem der Menschheit vorgegebenen, unausweichlich der Wahrheit entgegengehenden historischen Projekt sowie in der Bedeutung der Geschichtlichkeit für den christlichen Glauben. Im Kern geht es darum, daß es Aufgabe staatlicher Behörden weder sein kann, die Rechtmäßigkeit von Glaubensfragen zu beurteilen noch sich in den Fortschritt der Wissenschaften einzumischen. Nach Lille sieht Neander die historische Entwicklung ihren eigenen Weg einem von oben bestimmten Ziel entgegengehen, wobei sie von keinerlei unterdrückerischen Maßnahmen gestört werden darf<sup>13</sup>. In Anlehnung an Neanders Auffassung widersetzte sich auch Lille in Finnland jeglicher behördlichen Einmischung in Fragen der Religion und der Wissenschaft.

Lille scheint über die Auffassungen Neanders recht gut unterrichtet gewesen zu sein. Strauß selbst soll Neander als einen scharfsinnigen, begabten und kritischen Forscher, der auf offene und ehrliche Weise zu seinen Auffassungen gelangt sei, bezeichnet haben. Allerdings sei Strauß in seiner Methodik und seinen Grundvoraussetzungen einseitig. Das Primat des „Vernunftelements“ und seine Anwendung auf die göttliche Offenbarung in der Geschichte sowie die Vernachlässigung des religiösen Gefühls hätten zu einem Phyrussieg geführt: aus dem Evangelium wäre ein Mythos geworden. Nach Neanders Auffassung sind Glaube und Kirche untrennbar in Geschichte und Geschichtlichkeit verankert. Wird die Geschichtlichkeit geleugnet, fällt, so Neander, das Wesen des ganzen christlichen Glaubens zusammen. Eine Leugnung der Geschichte führte, würde sie sich unter dem Volk breit machen, zum Untergang der Kirche. Und diese Straußsche Methodik könne man nicht nur auf die Geschichte anwenden, sondern auch dafür benutzen, die Geschichtlichkeit selbst der gesichertsten Ereignisse der Geschichte abzustreiten. Trotz dieser Kritik hielt Neander ein Verbot des Buches von Strauß nicht für angeraten. Es sei ein Teil in der historischen Entwicklung der Wissenschaft und damit ein Teil der eines Tages in größerer Klarheit zu Tage tretenden Wahrheit<sup>14</sup>.

In einem 1840 veröffentlichten 39-seitigen Artikel läßt sich Lille in lobenden Worten über Neander aus. Er bewundere Neander, schreibt Lille, und habe ihm viel für seinen eigenen Werdegang zu verdanken. Lille beginnt mit einer Schilderung der schweren Kindheit Neanders, beschreibt

<sup>12</sup> Vor seiner Abreise aus Heidelberg machte Lille auf Aufforderung Daubs einen Besuch beim „alten Paulus“ (H.E.G. Paulus 1761–1851). Über ihn schreibt Lille lakonisch, daß er als Mensch ebenso kantig war wie seine Bücher.

<sup>13</sup> Lille 1840, 113–114, 114–115 (über Toleranz im Allgemeinen).

<sup>14</sup> Nach Neander ist Religion von Natur aus subjektiv, und deshalb gehört auch zur Erforschung der Religion, wenn man die göttliche Offenbarung untersucht, ein subjektives Element. Lille 1840, 116–119. Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* 1852, 225, 226.

dann dessen Studienzeit, und preist immer wieder dessen zurückhaltendes und bescheidenes Wesen. Lille schreibt u. a. über Diners, über den Haushalt Neanders, über sein dunkles Arbeitszimmer, seinen Gesundheitszustand und seine Kuren, über seine Wirtschafterin, seine Art, Bücher an Studenten zu verleihen, und seinen Stil, Vorlesungen zu halten<sup>15</sup>.

Im schriftlichen Nachlaß Lilles findet sich keine Korrespondenz mit deutschen Theologen: Der größte Teil der an Lille gerichteten Briefe ist verschollen. Auch die Handschriftensammlung August Neanders ist leider unauffindbar<sup>16</sup>. Es kann deshalb nicht nachgeprüft werden, ob Lille und Neander nach Lilles Rückkehr nach Finnland noch miteinander korrespondiert hatten oder sich überhaupt so nahe standen, wie Lille zu verstehen gibt.

## 2. Die Kirchengeschichte in Helsinki

Eine neue Abgrenzung des Bereichs der Professur

Bis in die Anfänge der 1840er Jahre gehörte in Helsinki die Exegetik des Neuen Testaments zum Aufgabenbereich des Lehrstuhls für Kirchengeschichte. Laut den Universitätsstatuten von 1828 hatte der Professor für Kirchengeschichte den Auftrag, Vorlesungen in Kirchengeschichte und Dogmengeschichte zu halten sowie das Neue Testament auszulegen. Aber in der Praxis unterrichtete die Professoren keine Kirchengeschichte, und in Kirchengeschichte wurden auch keine wissenschaftlichen Arbeiten angefertigt; das Fach gab es an der theologischen Fakultät einfach nicht. Lilles Vorgänger Benjamin Frosterus (1792–1856) beispielsweise hielt lediglich Vorlesungen über die Auslegung des Neuen Testaments<sup>17</sup>.

Lilles Anliegen war von Beginn seiner Professur an die Etablierung der Kirchengeschichte als eigenständige Disziplin. Als Anlaß für seinen Neander-Artikel gab Lille ausdrücklich an, daß er die finnische Pfarrerschaft und die Studenten mit einem – wie er sich ausdrückte – seit Jahrzehnten als Meister seines Fachs anerkannten Wissenschaftler und einem der in der ge-

<sup>15</sup> Lille 1840, 90–92, 97–98, 186. Präsentation der wissenschaftlichen Produktion Neanders, siehe Lille 1840, 148–151, 161–164, 177–183. Auf seiner Studienreise in Deutschland hörte sich auch J. V. Snellman, offensichtlich auf Empfehlung Lilles, Vorlesungen Neanders an. Sie hinterließen keinen guten Eindruck; „Die Vorlesungen [Neanders] sind ein elendes monotones Geleier“. Er bemerkt, daß Neander mehr orientalisch als jüdisch aussah und beschreibt dessen schwächtiges Äußeres, die kantigen Züge, das schwarze Haar und die buschigen Augenbrauen. Siehe Snellman, *Samlade arbeten II*, Helsingfors 1992, 614.

<sup>16</sup> Professor Hans-Victor Selges (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften & Humboldt Universität Berlin) Mitteilung vom 24.3.1998.

<sup>17</sup> *Statuter för kejsrerliga Alexanders Universitet i Finland*. SANKPETERBURGJ 1828, § 127, § 131. Laut Vorlesungsverzeichnissen las Frosterus u.a. über das Lukas- und Johannesevangelium, die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe. Siehe *Index praelectionum in imperali litterarum universitate Alexandria Fenniae publice privatimque habendarum*. Helsingforsiae 1830, [2]; 1831, [2]; 1832, [2]; 1833, [2]; 1834, [2]; 1834, [2]; 1835, [2]; 1836, [2]; 1837, [3].

genwärtigen Situation größten Fürsprecher des Protestantismus bekannt machen wollte. Doch dieser Artikel von 1840 hat auch noch einen anderen Aspekt. Daß man in Finnland von Neander nichts wußte, war für Lille bezeichnend für den schlechten Zustand und Beschränktheit der theologischen Ausbildung in Finnland. Das theologische Niveau war in Lilles Augen nicht nur innerhalb des Fachs im Vergleich mit anderen Ländern niedrig, sondern auch im Vergleich mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen in Finnland. Ein wichtiges Instrument zur Anhebung des wissenschaftlichen Niveaus der Theologie sah Lille in einer Erweiterung des Anteils der Kirchengeschichte am Theologiestudium. Um eine Verbesserung zu erreichen, bedurfte es eines neuen, zweckmäßigeren Lehrplans sowie einer besseren Fächereinteilung, bei der die Kirchengeschichte als eine der Hauptdisziplinen ein eigenständiges und von der Exegetik unterschiedenes Fach gelten sollte. Der Grund für den mangelhaften Zustand der Theologie lag in Lilles Augen darin, daß die Theologie die allgemeine Entwicklung der Wissenschaft nicht verfolgte und die Theologen kein Deutsch konnten, „was in der heutigen Zeit ein großer Mangel bei welcher Ausbildung auch immer“ sei<sup>18</sup>.

Lilles Hoffnungen auf eine schnelle Verwirklichung dieser Fächer-Neueinteilung erfüllten sich 1843, als der Unterricht in Exegetik des Neuen Testaments einer Professur für Exegetik unterstellt wurde. Man begründete diese Neuerung mit dem Umfang der Kirchengeschichte. Das Fach sei so breitgefächert, hieß es, daß es unmöglich mit der Exegetik zusammengelegt werden könne, ohne daß diese unweigerlich darunter leide. Allerdings waren nicht alle finnischen Kollegen Lilles der Ansicht, daß eine Stärkung der Stellung der Kirchengeschichte einen wissenschaftlichen Fortschritt bedeuten würde oder ein Merkmal für eine Erweiterung der finnischen theologischen Ausbildung wäre. Einige meinten, Lille sei einfach faul, er wolle von der Auslegungslehre des Neuen Testaments befreit werden, während gleichzeitig die Arbeitsbelastung des Exegetik-Professors über Gebühr zunehme<sup>19</sup>.

Laut Quellentexten aus den 1840er Jahren gaben 117 Studenten an, in einem Zeitraum vom Frühjahrssemester 1841 bis zum Herbstsemester 1845 dem Unterricht Lilles beigewohnt zu haben. Da viele Studenten gleichzeitig mehrere Vorlesungsreihen anhörten, betrug die Gesamtzahl der in diesem Fünf-Jahres-Zeitraum am Unterricht Lilles teilnehmenden Studenten 222. Auf jede Vorlesungsreihe fielen somit im Durchschnitt gut 20 Hörer. Je nach Vorlesungsreihe besuchte ein Viertel und bisweilen sogar die Hälfte der Studenten der Fakultät die Vorlesungen Lilles. Bereits von Anfang der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts an genoß ein großer Teil der Theologiestudenten einen Geschichtsunterricht, wie ihn frühere Generationen nie erhalten hatten<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> HUB Coll 176.12. Lille an Rancken 7.2.1840 und 10.4.1840. Lille 1840, 87 f.

<sup>19</sup> Archiv der Universität Helsinki, Protokolle des Konsistoriums 11.2.1843 § 9 ja 25.2.1843 § 3. Statuter 1828, § 135.

<sup>20</sup> Archiv der Universität Helsinki, Archiv der Zentralverwaltung Bc2, sog. Logisliste.

## Die Abgrenzung des Fachs Kirchengeschichte

Obwohl der Aufgabenbereich seines Fachs zu jener Zeit noch nicht geändert worden war, begann Lille seine Professur, wie aus dem Konzept seiner auf den 21.9.1840 datierten ersten eigentlichen Vorlesung als Professor hervorgeht, mit Vorlesungen in Kirchengeschichte. Lille bemerkt einleitend in seiner Umreißung des Fachs, daß manche Disziplin in der Krise sei. Die Ursache für diese Krise seien das allgemeine Streben nach kulturellem Fortschritt, die materielle Fülle eines jeden Wissenschaftsbereichs, der erreichte Wissensstand sowie die großen Meinungsunterschiede zwischen den Wissenschaftlern. Diese Krise der Wissenschaft, so Lille, trete besonders deutlich in der Theologie zu Tage. Wenn Lille so von der Krise der Theologie und den unterschiedlichen Auffassungen der Forscher sprach, hatte er dabei zweifelsohne das einige Jahre zuvor veröffentlichte Werk von Strauß *Das Leben Jesu* und die Akzeptanz, die dieses Buch gefunden hatte, vor Augen<sup>21</sup>. Ein Überwinden dieser Krise erfordere von den Theologen äußerst umfangreiche Studien, außergewöhnliche Begabung und Energie sowie die Einarbeitung in unterschiedliche Fragestellungen und das Schaffen von Ordnung innerhalb einer ungeheuren Materialfülle. Außerdem seien in großem Maße selbstständiges Urteilsvermögen sowie letztendlich auch Sicherheit und Routine im Umgang mit den Fragen der jeweiligen Wissenschaftsbereiche auf die jeweils zweckmäßigste Weise gefragt<sup>22</sup>.

Lille beginnt seine Vorlesung mit Ausführungen zu seinem wissenschaftlichen Vorverständnis, seiner Arbeitsweise und seiner Einstellung zu methodischen und terminologischen Fragen. Bevor man sagen kann, was Kirchengeschichte sei, müsse man zuerst festlegen, was mit christlicher Kirche gemeint sei. Laut Lilles Definition war die Kirche keine Institution oder Organisation, sondern ein Organismus, der sich ständig weiterentwickelt und verändert und den Zweck hat, die gesamte Welt zum Christentum zu führen. Hauptsache war der durch den Erlöser herbeigeführte weltgeschichtliche Wandel; Mit Christus begann eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit. In der Welt war eine neue, bislang unbekannte Lebensform entstanden, das Reich Gottes auf Erden.

Doch dieses Reich Gottes war bei seiner Entstehung noch nicht vollkommen. Es entwickelt sich vielmehr immer noch weiter. Die Kirche ist der Organismus, in dem das neue Leben der Menschheit entstanden ist und heranwächst. Das neue Leben der Menschheit dabei keineswegs nur für den Bereich der Kirche gedacht; seine Aufgabe ist es vielmehr, alles Menschliche

<sup>21</sup> In einem Brief nach Finnland kommentiert Lille Strauß' Buch *Das Leben Jesu* als bedeutendstes Werk des Jahrhunderts, läßt sich aber sonst nicht weiter darüber aus. Strauß' Buch war sofort nach seinem Erscheinen in Rußland verboten worden und damit auch in Finnland verboten. Selbst darüber zu schreiben war untersagt. Die Zensur machte beispielsweise den Artikeln J. V. Snellmans über Strauß ein Ende, und auch Lilles Artikel über die Auffassungen Neanders zu Strauß ist nur in der veröffentlichten, d.h. von der Zensur abgesehenen Form erhalten. ÅAB, A. Lilles Sammling 3, B. O. Lille an A. J. Lille; ÅAB A. Lilles Sammling E:2, „Föreläsningar i Kyrkohistorien (Vorlesungen über Kirchengeschichte) 21.9.1840“.

<sup>22</sup> ÅAB, A. Lilles Sammling E:2, „Föreläsningar i Kyrkohistorien 21.9.1840“.

zum Reich Gottes auf Erden zu machen, also nicht nur die Menschen, sondern auch die Institutionen und Funktionen der Menschheit zu christianisieren. Laut Lille ist die Kirche in ihrem Wesen nur eine; spricht man von Kirchen im Plural, meint man eigentlich nur unterschiedliche Formen der Entwicklung des einen Organismus, des Reiches Gottes<sup>23</sup>.

Die Kirchengeschichtsforschung sei, sagte Lille, die wissenschaftliche Erforschung des christlichen Glaubens. Sie bemüht sich, die Geschichte des christlichen Glaubens, die zu seiner Entfaltung und seinem Stillstand beitragenden Faktoren darzulegen, sowie mittels der wissenschaftlichen Forschung immer mehr das mit Christus begonnene neue Leben „unter die Menschheit“ zu bringen<sup>24</sup>. Bei Lille sind somit das wissenschaftliche Interesse der Kirchengeschichte und ein religiöses Interesse eng miteinander verbunden. Aufgabe der Kirchengeschichte sei es, ihren Beitrag für die Verbreitung der religiösen Wahrheit in der Welt zu leisten. Doch dies tue sie nicht von einem religiösen, sondern von einem wissenschaftlichen Ausgangspunkt her. Wissenschaftliche Tätigkeit ist für Lille gleichsam ein intellektueller Gottesdienst mit dem Zweck, das Verständnis der religiösen Wahrheit deutlich zu machen und zu verbreiten. Auch hier schließt sich Lille den Formulierungen der intellektuell orientierten Vermittlungstheologie in Deutschland an.

„Für besonders notwendig, verehrte Herren, halte ich es, daß wir uns genau und ständig über die Grundlagen unserer Methode im Klaren sind, weil von der Methode abhängt, wie zuverlässig wir in unserer Sache weiterkommen. Die meisten kirchengeschichtlichen Lehrbücher machen den Fehler, daß sie der Methode nicht genügend Aufmerksamkeit schenken. Zumindest wird nicht darauf hingewiesen, daß die Einteilung nach der Sache, um die es geht, gemacht worden wäre. Deshalb macht diese Einteilung oft einen völlig willkürlichen Eindruck. Wir versuchen dagegen so gut wie möglich, diesen Fehler zu vermeiden und deutlich zu machen, daß sich die von uns verfolgte Methode aus dem zu erforschenden Gegenstand selbst und nicht von außen, vielmehr aus der inneren Bewegung und Entwicklung der zu behandelnden Sache ergibt“<sup>25</sup>.

Mit der Frage, was ist Kirchengeschichte, befaßt sich Lille auch in seinen Vorlesungen 1845. Jedwede historische Untersuchung müsse, meint Lille, um richtig, wertvoll und nützlich sein zu können, Analyse des Entwicklungsprozesses sein. Unter dem Entwicklungsprozeß versteht Lille die sich innerhalb vieler Einschränkungen und Bedingungen vollziehende, unablässig fortschreitende Entwicklung des Organismus<sup>26</sup>.

Laut Lille vollzieht sich das Verständnis der Geschichte als ein Prozeß in zwei Phasen. Der Mensch versteht die Geschichte nur so weit, wie er das in

<sup>23</sup> ÅAB, A. Lilles Sammling E:2, „Föreläsningar i Kyrkohistorien 21.9.1840“.

<sup>24</sup> ÅAB, A. Lilles Sammling E:2, „Föreläsningar i Kyrkohistorien 21.9.1840“. Erinnern an die Auffassungen Karl Hases *Kyrkohistoria* (Uppsala 1838, 2).

<sup>25</sup> ÅAB, A. Lilles Sammling E:2, „Föreläsningar i Kyrkohistorien 21.9.1840“.

<sup>26</sup> HUB, Coll 127.1., „Föreläsningar i Kyrkohistorien 30.1.1845“. Die Vorlesung besuchten laut Studentenverzeichnis (Archiv der Universität Helsinki, Archiv der Zentralverwaltung, Bc2) 16 Hörer.

ihr wirkende Prinzip begreift. Das Verstehen des Wirkprinzips ist die Voraussetzung für eine historische Analyse. Hat jemand dies erst einmal begriffen, analysiert er, während er die Geschichte erforscht, wie er dieses Prinzip verstanden hat. Zusammenfassend sagt Lille, daß die Geschichte selbst die Kriterien für ihre Analyse vorgibt. „Man hat mit Recht vorgebracht, daß dies ein Zirkelschluß sei“, sagt Lille. Aber eben dieser Zirkelschluß läßt sich nicht vermeiden. Im Gegenteil, die Tatsache, daß die Geschichte die Kriterien für die Untersuchung der Geschichte stellt, ist auch der „letztendliche Sinn und Nutzen“ der Kirchengeschichte. Lille wendet den historischen Zirkelschluß auf die Kirchengeschichte an und meint, daß die Kirchengeschichte für den Kirchengeschichtler weder nur ein Teilelement in der historischen Entwicklung der Menschheit noch überhaupt menschlichen Ursprungs sei. Das „Wirkprinzip“ der Kirchengeschichte sei das dem Menschen gegebene neue Lebensprinzip in der Geschichte der Menschheit, eine Kraft, die von ihrem Wesen und ihrem Ursprung her über der Menschheit stehe<sup>27</sup>.

Durch Forschung der Erscheinungsformen des christlichen Glaubens lehrt die Geschichte, was der christliche Glaube [gewesen] ist und benennt die Kriterien für das Verständnis dieses Glaubens. Der Kreis schließt sich, wenn man bemerkt, daß man davon ausgegangen ist, wo man geendet hat, nämlich beim Organismus des christlichen Glaubens. Es wird also ein Organismus angenommen, aber nichts über dessen Inhalt gesagt. Dieser zeigt sich erst durch historische Prüfung, Quellenforschung und Quellenkritik<sup>28</sup>.

Beim historischen Zirkelschluß, den Lille in seinen Vorlesungen seinen finnischen Theologen nahebringt, handelt es sich keineswegs um seine eigene Erfindung; er ist vielmehr direkt August Neanders Darstellung *Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion und Kirche* entnommen. Neander beschreibt am Anfang dieses Werks das Verhältnis zwischen dem zu einem Verständnis der Geschichte strebenden Individuum und der Geschichte (Kreis für das Erkennen) wie auch den übernatürlichen Ursprung und das Wesen des christlichen Glaubens<sup>29</sup>.

Man weiß nicht genau, wie weit die idealistische Geschichtsphilosophie der Hörschaft Lilles überhaupt bekannt war. Jedenfalls war sie auch in Finnland Bestandteil der wissenschaftlichen Bildung der Zeit, und man kann davon ausgehen, daß Theologen, die sich mit Philosophie beschäftigten, damit vertraut waren. In einem Vorlesungsentwurf vom 31.1.1945 bemerkt Lille, daß Forschungsgegenstand der Kirchengeschichte nicht das sei, „was wird, sondern was ist“. Mit Hegel oder seiner Lehre konnte Lille allerdings gar nichts anfangen. Die Kirchengeschichte erforscht nicht den sich selbst verwirklichenden Geist, sondern die vorfindliche Religiosität. Die Kirchengeschichtsforschung befaßt sich mit allen Fakten, vermittelten und unmittelbaren. Das „eigentliche“ Forschungsobjekt der Kirchengeschichte ist

<sup>27</sup> HUB Coll 127.1., „Föreläsningar i Kyrkohistorin, 30.1.1845“.

<sup>28</sup> HUB Coll 127.3., [ohne Überschrift] 31.1.1845.

<sup>29</sup> Das Vorlesungskonzept gibt keinen eindeutigen Hinweis darauf, ob Lille mit unmittelbaren Quellen nur kontemporale Phänomene seiner Zeit meinte, oder was beispielsweise unmittelbare, von religiösen Sitten vergangener Zeiten berichtende Quellen sein könnten. HUB Coll 127.3., [ohne Überschrift] 31.1.1845.

jedoch die „Idee des christlichen Glaubens“, d.h. der Organismus der neuen Lebensform des Christentums. Dies wird jedoch nicht mit Hilfe der Erforschung der Idee, sondern anhand der historischen Tatsachen erforscht<sup>30</sup>.

Der Geschichtsforscher hat die Fakten der Geschichte „so weit es geht“ aus den Quellen zu eruieren. Lille zufolge gibt es zweierlei Quellen: unmittelbare und vermittelte. Dieser Unterscheidung liegt eine bestimmte Vorstellung davon zugrunde, durch was und wie etwas zu einer Quelle wird. Tritt der christliche Geist beispielsweise in religiösen Sitten und Gebräuchen sowie der Kunst in Erscheinung, handelt es sich dabei nach Lille um unmittelbare Quellen. Vermittelte Quellen sind „in der Regel schriftliche“ und berichten von der zu erforschenden Sache mittels des Bewußtseins irgendeiner Quellenperson. In dieser Unterscheidung steckt der Gedanke, daß es bei den religiösen Sitten der Menschen und in der religiösen Kunst das vermittelnde Element des Bewußtseins quasi nicht gibt<sup>31</sup>.

Bei der Erforschung historischer Tatsachen mit Hilfe von vermittelten Quellen gilt es historische Kritik zu üben, welche dann über die Zuverlässigkeit, Echtheit und Glaubwürdigkeit der Quelle entscheidet. Lilles Vorlesung geht leider nicht näher auf die Quellenkritik ein, sondern konzentriert sich auf die Frage der Forschungsmethode. Die richtige und sachgerechte historische Sichtweise bezeichnet er als pragmatische Methode. Die pragmatische Methode zeige, so Lille, die innere Zusammengehörigkeit der Dinge sowohl auf der Ebene ihrer gegenseitigen Beziehung als auch auf der Ebene von Ursache und Wirkung. Wichtig dabei sei jedoch, diese Methode richtig zu verstehen. Das Gegenteil von der pragmatischen Methode sei nämlich die „atomistische Methode“, die Ursache-Folge-Ketten in der Weise analysierte, daß „man eine Tatsache sucht und zeigt, daß eine andere Tatsache Folge aus der ersten ist, und die gefundene Tatsache wiederum Folge aus einer anderen“ und so weiter. Ein solches Verfahren ist nach Lille einseitig und zeigt lediglich die äußere Zusammengehörigkeit von Sachverhalten auf. Die pragmatische Methode dagegen berücksichtigt die Grundidee der neuen Lebensform des christlichen Glaubens und untersucht, wie sich die erforschenden Gegenstände zu diesem Zentrum verhalten<sup>32</sup>.

Neander hegte große Bewunderung für die Philosophie Schellings; ihm widmete er beispielsweise den ersten Teil seiner Kirchengeschichte. Und in

---

<sup>30</sup> Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte waren nach Lille Philologie, systematische Chronologie und Statistik, allgemeine Geschichte, Rechtsgeschichte, Philosophiegeschichte, Kulturgeschichte und Literaturgeschichte. Er nannte diese Fächer nicht im pejorativen Sinne als „Mägde der Theologie“, sondern als Wissenschaftsbereiche, deren Kenntnis von Nutzen bei der kirchengeschichtlichen Forschung sei. HUB Coll 127.3., [ohne Überschrift] 31.1.1845.

<sup>31</sup> Das Konzept ist nicht vollständig, sondern bricht mitten in einer Definition der Teilbereiche kirchengeschichtlicher Forschung ab. Nach Lille erforscht z.B. die Dogmengeschichte den Einfluß des Christentums auf das religiöse Bewußtsein sowie die Art und Weise, in der sich das religiöse Bewußtsein zu religiösem Wissen und religiöser Lehre entwickelt hat. Damit folgt er praktisch der Standarddefinition der Vermittlungstheologie in dieser Sache. HUB Coll 127.3., [ohne Überschrift], 31.1.1845.

<sup>32</sup> August Neander, *Allgemeine Geschichte der Kristlichen Kirche und Religion*. Zweite und verbesserte Auflage. Erster Band, 1842, 1 f.

der Tat erinnert auch Lilles Beschreibung der Kirchengeschichte an Schellings Überlegungen zur Frage, wie das Verhältnis zwischen dem Absoluten und der Geschichtlichkeit zu lösen sei; die absolute Subjektivität, also in der Charakterisierung Lilles der christliche Glaube, muß Ausgangspunkt des die Welt – bei Lille der Organismus des christlichen Glaubens – beschreibenden Wissens sein. Die uns erhaltenen Vorlesungsfragmente Lilles geben keine erschöpfende Antwort auf die Frage nach seiner Einstellung gegenüber Schelling. Doch sind gewisse Gemeinsamkeiten mit Schellings Geschichtsphilosophie unverkennbar. Schelling meinte, wenn er über Religion (oder den katholischen Glauben) sprach, keine bestimmte Kirche, Religion oder in einem bestimmten Staat ausgeübten Glauben, sondern das Ganze des christlichen Glaubens in seinen unterschiedlichen Ausdrucksformen. Nach Schelling begann mit der Geburt Jesu eine neue Weltzeit; Gott wurde als Mensch geboren, damit die gesamte Menschheit zu Gott zurückkehre. Es handelt sich dabei nicht um das sog. Heil der Gläubigen, sondern um einen weltgeschichtlichen Prozeß, bei dem die gesamte Welt christianisiert wird. Schelling unterscheidet zwischen veränderlichen Erscheinungsformen der Religion und sieht die Geschichte ausdrücklich als profane Geschichte, als Geschichte menschlicher Tätigkeit. Ein wesentliches Problem für Schelling ist die Frage, wie das Absolute zugleich absolut und historisch sein kann, und verweist als Antwort auf die personale Gottheit.

Man kann auch fragen, in wie weit Lilles Gedanke vom christlichen Glauben als Organismus gerade auf Schelling zurückgeht, in dessen Geschichtsphilosophie der Gedanke einer Entwicklung des Organismus in der Geschichte eine ganz zentrale Rolle spielt<sup>33</sup>. Beide Gedanken spielen in jedem Fall eine herausragende Rolle auch in Lilles Definition von Kirchengeschichte.

Schellings Unterrichtswerk *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) und besonders die zehnte Vorlesung dieser Reihe „Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz“ befaßt sich mit der Frage, wie die Geschichtsforschung Wissenschaft sein kann. Die religiöse Betrachtungsweise der Geschichte, sagt Schelling, sieht die Geschichte als Geschehen der Vorsehung. Darin unterscheidet sie sich nicht von einer philosophischen Betrachtung der Geschichte. Doch bedeutet eine mit der religiösen Vorsehung operierende Betrachtung der Geschichte, sagt Schelling weiter, sowohl ein fehlerhaftes Verständnis von Vorsehung als auch von Geschichte. Das Gegenstück zur religiösen Betrachtung ist die zweiteilige empirische Betrachtung. Die von Lille beschriebene pragmatische Methode scheint direkt auf Schelling zurückzugehen. Nach Schelling untersucht der Geschichtsforscher lediglich vergangene Ereignisse (die reine Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen), doch Aufgabe des Forschers ist es auch, in das zu untersuchende Material seine äußere Ordnung zu bringen. Die Art

<sup>33</sup> Manfred Durner, *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung* (= EPIMELIA. Beiträge zur Philosophie 31) München 1979, 174–175, 180–190. Wilhelm G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings. Speculation und Erfahrung* (= Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus II/29), Karlsruhe 1993, 242, 247–248, 250–254, 257–259, 262, 265.

und Weise, in der er das tut, ist die Untersuchung des historischen Materials. Dies bezeichnet Schelling als pragmatische Methode wegen der empirischen Notwendigkeit, Ereignisse miteinander in Beziehung zu setzen. In der achten Vorlesung des Büchleins „Über die historische Konstruktion des Christentums“ sagt Schelling, daß der christliche Glaube in seinem grundsätzlichen Wesen geschichtlich sei. Der christliche Glaube verstehe alles als Geschichte<sup>34</sup>.

Die Anmerkungen in Lilles Vorlesungsmanuskript zeigen, wie stark er von Neander bzw. von seiner eigenen Interpretation der Ideen Neanders beeinflusst wurde. In einem Artikel über Neander aus dem Jahre 1840 beschreibt Lille dessen Vorstellung von der doppelten Aufgabe der Kirchengeschichte, der wissenschaftlichen und der praktisch-religiösen, von der unzulässigen Verankerung des christlichen Glaubens in der Geschichte, und vom Fortschreiten der Wissenschaft, auch der theologischen, zu einem immer deutlicheren Verständnis der Wahrheit. Lille findet lobende Worte für den klaren Stil Neanders. Weitere Verdienste Neanders seien seine Vorstellung von der Freiheit der Wissenschaft, sein bewundernswertes Vermögen, sich in die Zustände einer anderen Zeit hineinzusetzen und dadurch einen Zugang zu den daraus herrührenden unterschiedlichen Denkweisen zu finden, sowie seine Fähigkeit, genetische Entwicklungsbögen aufzuzeigen. Für besonders bedeutsam hält Lille Neanders Quellenforschung und Quellenkritik, die ein typischer Zug der sich im 19. Jahrhundert formierenden neuen Kirchengeschichtsforschung war<sup>35</sup>.

### 3. Die den Studenten zugängliche kirchengeschichtliche Literatur

Nach alter Sitte traten die Studenten der Universität Helsinki in unterschiedliche Landsmannschaften ein. Jede dieser Landmannschaften verfügte über eine eigene Bibliothek. Ein Teil der Bibliotheksverzeichnisse der Landsmannschaften ist erhalten und erlaubt einen Einblick in die vor 1853 angeschaffte kirchengeschichtliche Literatur. In jenem Jahr wurden die

<sup>34</sup> Schelling, *Studium generale*. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Eingeleitet und erläutert von Herman Glockner, Stuttgart 1954, 107, 109, 130, 131, 133. Schelling: „Da [Theologie] als das wahre Zentrum der Objektivwerdens der Philosophie vorzugsweise in spekulativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens ...“.

<sup>35</sup> F. Chr. Baur (1852, 201) machte die Quellenanalyse, die auf Quellen basierende Forschung und die Quellenkritik zu Merkmalen der von ihm propagierten neuen Kirchengeschichte. Die neue, nach objektiver Geschichtsschreibung strebende Richtung repräsentierten nach seiner Auffassung Marheineke, Neander, Gieseler und Hase. Es ist allerdings anzumerken, daß Neander mit seiner Interpretation des christlichen Glaubens primär als christlicher Lebensweise und nicht als Lehre („keine Doktrin, sondern Leben, ein neues Lebensprinzip“), damit auch die Stellung der Kirchengeschichte unter den theologischen Disziplinen hervorhob. Wenn man nämlich verstehen möchte, was der christliche Glaube gewesen ist, ist es nicht sinnvoll in erster Linie christliche Lehrbegriffe zu analysieren, man sollte vielmehr das christliche Leben vergangener Zeiten, d.h. die Kirchengeschichte erforschen.

Landsmannschaften aufgelöst, um so die Studenten besser unter die Kontrolle der Obrigkeit zu bekommen. Die Landsmannschaftsbibliotheken waren von zentraler Bedeutung für das Studium; durch sie erhielten die Studenten praktisch Zugang zu ihren Lehrbüchern.

Aufgrund der Angaben in den Verzeichnissen war August Neander der bekannteste Kirchengeschichtler in Helsinki. In den Bibliotheken der Landsmannschaften befanden sich laut der Verzeichnisse und der uns erhaltenen Exemplare 41 Bände von Werken Neanders sowohl auf Deutsch als auch in schwedischer Übersetzung. Die Bücher lassen sich nach ihrem Erscheinungsjahr auf die Jahre 1828 bis 1849 datieren. 26 der in den Bücherverzeichnissen aufgeführten Werke wurden nach der Ernennung Lilles zum Professor gedruckt<sup>36</sup>. Sämtliche Landsmannschaftsbibliotheken, deren Verzeichnisse erhalten sind, führten Neanders *Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion* entweder auf Deutsch oder auf Schwedisch. Von der zweibändigen *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel* waren 10 Bände vorrätig<sup>37</sup>. Auch wenn die Bibliotheksverzeichnisse nicht lückenlos erhalten sind, kann doch aus den vorliegenden Verzeichnissen und Buchexemplaren geschlossen werden, daß die Allgemeine Kirchengeschichte Neanders und sein zweibändiges, der Exegetik zuzurechnendes Werk über die Frühzeit des Christentums zum Lektürebestand für das Theologiestudium gehörten.

So waren etwa die Werke Heinrich Ernst Ferdinand Guericques in den Landsmannschaftsbibliotheken in wesentlich geringerer Zahl als die Werke Neanders vertreten. Es waren insgesamt 11 Exemplare die sich nach den Druckangaben auf die Jahre 1839 bis 1847 datieren lassen. Sein Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte gehörte in verschiedenen Auflagen zur grundlegenden Literatur für Theologen<sup>38</sup>. Nach der Stückzahl der Bände nahm Karl Hase den dritten Rang unter den in Helsinki bekannten Kirchengeschichtlern ein. Seine Kirchengeschichte stand in mindestens fünf Bibliotheken und auch seine Werke gehörten aller Wahrscheinlichkeit zur Pflichtlektüre für das Kirchengeschichtsstudium innerhalb der theologischen Fakultät<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> In der heutigen Landsmannschaftsammlung, aus der im Laufe der Jahre vieles ausgemistet wurde, gibt es 29 Bände von Werken Neanders. HUB, Studentenbibliothek, Landsmannschaftsammlung.

<sup>37</sup> Einzelne Werke Neanders waren *Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens* I-II (1846), *Das Leben Jesu Christi* sowie *Jesu Christi Iefverne i dess historiska sammanhang* 1–2 (1849), die vierte Auflage der schwedischen Übersetzung von *Das Leben Jesu Christi*. Archiv der Universität Helsinki, Buchverzeichnis der westfinnischen Landsmannschaft.

<sup>38</sup> Archiv der Universität Helsinki, Sammlung der Studentenschaft der Universität Helsinki. Bücherverzeichnisse der westfinnischen und ostbottischen Landsmannschaft. Von Guericques *Handbuch der christlichen-kirchlichen Archäologie* (1847) gab es nur ein Exemplar.

<sup>39</sup> Archiv der Universität Helsinki, Sammlung der Studentenschaft der Universität Helsinki, Bücherverzeichnisse der westfinnischen Landsmannschaften sowie der Landsmannschaften Uusimaa und Häme. HUB, Sammlung der Landsmannschaft Savo-Karelien, Bücherverzeichnis.

Es ist m.E. unbestreitbar, daß die Werke Neanders den Theologiestudenten ein weites und für die Kenntnis des Christentums wesentliches Teilgebiet, die Geschichte der alten Kirche, zugänglich machten, nicht zuletzt deshalb, weil die Geschichte der alten Kirche auch in den 1840er Jahren zum Lilles Vorlesungsprogramm in Kirchengeschichte gehörte. Die Werke Neanders beschrieben aus vielen Blickwinkeln – und selbst den der Frauen ließen sie dabei nicht aus – die Frühphase des christlichen Glaubens. Man kann zwar keineswegs behaupten, daß Neander vor 1840 in Helsinki ein Unbekannter gewesen wäre. Man hat ja wahrscheinlich schon früher Studenten auf die Kenntnis seiner Werke abprüfen können, auch wenn Kirchengeschichte noch nicht als ordentliches Lehrfach gelehrt wurde. Aber zum Beispiel aus der Bibliothek von Lilles eigener Landmannschaft konnten die Studenten die ersten Bücher Neanders erst 1843, Hases erst 1842 und Guericke erst 1850 nach Hause entleihen<sup>40</sup>. Doch bedeutete der Amtsantritt Lilles in den 1840er Jahren, daß die Geschichte der frühen Kirche zu einem wesentlichen Bestandteil des finnischen Theologiestudiums wurde. Die Studenten mußten zumindest einen Teil der frühen Kirchengeschichte beherrschen, um ihr Studium erfolgreich abschließen zu können. Man kann deshalb davon ausgehen, daß der theologische Horizont der finnischen Studenten und damit der künftigen Pfarrer mit dem Antritt Lilles erweitert wurde.

Die oben genannten Lehrbücher von Neander, Guericke und Hase basierten auf Quellenstudien und repräsentierten den aktuellen Stand der deutschen Kirchengeschichtsforschung. Sie hatten unterschiedliche Schwerpunkte, wobei das Lehrbuch par excellence in methodischer Hinsicht das von Hase war. Falls die Studenten sich diese Werke vornahmen, ist klar, daß im Kontext der Zeit die Kirchengeschichte, was die universitären Lehre anbelangt, aufgrund der verwendeten Literatur schon in den 1840er Jahren internationalen Standard erreichte. Dies ist um so beeindruckender, als ja – wie bekannt – das Ausgangsniveau in Helsinki praktisch bei null gelegen hatte. Was eigenständige Forschungsleistungen betrifft, verbesserte sich das Niveau der Kirchengeschichte in Helsinki erst später. Trotzdem scheint es auf Grund der Literatur offenkundig, daß die finnischen Theologiestudenten schon früh mit dem zentralen Paradigma der modernen Kirchengeschichts- und Allgemeingeschichtsforschung, dem wissenschaftlichen Arbeiten durch die kritische Prüfung von Originalquellen, bekannt gemacht wurden<sup>41</sup>.

In der finnischen Forschung hat man sich bislang überhaupt nicht mit Lille beschäftigt. Lille war es jedoch gewesen, der den Geschichtsunterricht für Theologen begann und wurdedamit der Schöpfer des Geschichtsbildes der finnischen Pfarrerschaft, besonders durch seinen Unterricht in finnischer Kirchengeschichte.

---

<sup>40</sup> HUB, Sammlung der Landmannschaft Savo-Karelien. Ausleihbuch der Landmannschaft.

<sup>41</sup> Lille war außerdem Mitglied in zwei ausländischen Gesellschaften, von 1846 an in der der Societas Christina Statistica (Berlin) und von 1843 an in der Nordiske Oldskriftselskabe (La Société Royale des Antiquaires du Nord, Kopenhagen).

Daß sich auch Lilles Nachfolger, Herman Råbergh, später auf Neander berief, kann also schwerlich als Novität angesehen werden, sondern muß als Fortsetzung einer langen Tradition, die bereits 1840 an der theologischen Fakultät begonnen hatte und überraschend lange bis Ende der 1880er Jahre anhielt, verstanden werden. Der Unterricht und die Literatur über die Geschichte der alten Kirche hatte m.E. auch angesichts der religiösen Situation in Finnland Bedeutung. Von den 1840er Jahren an nahmen immer mehr junge Leute das Theologiestudium auf, die ihre geistige Heimat in den Erweckungsbewegungen hatten. Ideal dieser Erweckten war die „Rückkehr“ zum einfachen und ursprünglichen christlichen Glauben. Doch die Beschäftigung mit der Geschichte der alten Kirche zeigte, daß die Rückkehr aus dem Finnland des 19. Jahrhunderts zum ursprünglichen Christentum nicht so einfach und problemlos war, wie man sich das im religiösen Sprachgebrauch vorstellte.

Was Lille über die Bedeutung von Quellen für die historische Forschung, die Arbeit mit Quellen und die Quellenkritik oder auch über die Notwendigkeit einer kirchengeschichtlichen Analyse dachte, hatte er nicht an der theologischen Fakultät der Universität Helsinki gelernt. Er übernahm diese Ideen von der deutschen Kirchengeschichte und Schelling, nicht von Hegel, dessen Ideen in Finnland ansonsten viel Anklang fanden. Lille band die frühe finnische Kirchengeschichte an die deutsche Kirchengeschichte seiner Zeit und vermittelte deren Tradition nach Finnland. Auch die Literatur, die den Studenten der Universität Helsinki zur Verfügung stand, zeigt, daß August Neander einen merklichen Einfluß nicht nur auf Lille, sondern auch auf die Entwicklung des kirchengeschichtlichen Unterrichts in Finnland zu einer Zeit hatte, als dieser seine ersten Schritte an der Universität Helsinki unternahm.

## Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Professor Dr. Silke-Petra Bergjan  
Theologisches Seminar  
Universität Zürich  
Kirchgasse 9  
CH 8001 Zürich

Dr. Christoph Joest  
Gnadenthal 14  
65597 Hünfelden

Dr. Tarja-Liisa Luukkanen  
Institut für Kirchengeschichte  
Postfach 33 (Aleksi 7)  
FIN 00014  
Helsinki Universität

Dr. habil. Klaus-Peter Todt  
Erich-Ollenhauer-Straße 32A  
65187 Wiesbaden

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

*Dietrich, Walter / George, Martin / Luz, Ulrich* (Hg.): *Antijudaismus – christliche Erblast*. Mit Beiträgen von Maurice Baumann, Michel Bollag, Rudolf Dellsperger, Walter Dietrich, Martin George, Rosa Grädel-Schweyer, Emanuel Hurwitz, Ulrich Luz, Christoph D. Müller, Silvia Schroer, Samuel Vollenweider, Stuttgart/Berlin/Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1999, 192 S., ISBN 3-17-016095-8.

Der Band dokumentiert eine Ringvorlesung der Ev.-theol. Fakultät der Universität Bern im Sommersemester 1998. Die Herausgeber (der Alttestamentler W. Dietrich, der Neutestamentler U. Luz und der Kirchenhistoriker M. George) stellen den zehn Beiträgen des Bandes ein kurzes Vorwort voran und an den Schluss „Thesen und Einwürfe“, die die unterschiedlichen Standpunkte innerhalb der Fakultät bezeichnen („Christologie ohne Antijudaismus?“). Unter den Referaten finden sich auch zwei jüdische Gastbeiträge: Der des Psychiaters Emanuel Hurwitz und der des jüdischen Theologen Michel Bolag, beide Zürich. Die Veranstalter suchten den Dialog, so ist auch die Veröffentlichung „der Jüdischen Gemeinde Bern in Verbundenheit“ gewidmet. Sie schließt mit einem Verzeichnis der Abkürzungen, einem Sach- und Namenregister und einem Verzeichnis der Bibelstellen. – Die christliche Theologie müsse sich der schuldbeladenen antijudaistischen Dimension der Christentumsgeschichte stellen. Das stellt das Vorwort an den Anfang. Antijudaismus habe zur Ursprungsconstellation des Christentums gehört; sie sei ein Ausgangspunkt der furchtbaren judenfeindlichen Verbrechen in der Geschichte.

W. Dietrich („Gott der Rache versus Gott der Liebe? Wider die Verzerrung biblischer Gottesbilder“) tritt der seit Marcion immer wieder vertretenen Kontrastierung zwischen dem jüdischen Schöpfergott und dem christlichen Erlösergott entgegen. In beiden Testamenten habe der Gott der Bibel „dunkle und harte Züge“, hier wie dort zeige er sich aber zugleich als „Gott der Lie-

be“. – Auch in der feministischen Bibelexegese habe sich ein antijudaistisches Erbe ausgewirkt, legt die Alttestamentlerin S. Schroer („Feminismus und Antijudaismus. Zur Geschichte eines konstruktiven Streits“) dar. Die notwendige Wende verbindet sich ihr mit einer Abwendung von dem „vertikalen Offenbarungsverhältnis“ der Dialektischen Theologie. Es müssten die „natürlichen, menschlich vermittelnden Weisheiten und Gesetze“ wahrgenommen werden.

Der Neutestamentler S. Vollenweider („Antijudaismus im Neuen Testament. Der Anfang einer unseligen Tradition“) stellt fest, der Antijudaismus gehe leider schon auf das Neue Testament zurück. Bei der Bewertung der entsprechenden Stellen sei allerdings zu bedenken, dass es sich im Sinne eines „Familienkonflikts“ um Texte „von gebürtigen Juden gegen andere Juden“ handle, die ihr Muster an innerjüdischen Auseinandersetzungen, ja ihre Wurzeln in der Selbstkritik Israels hätten. Das „Alte“ dürften Christenmenschen aber nicht mehr einfach auf Israel projizieren, sondern sollten es in sich selbst suchen. Juden und Christen hätten gleichermaßen die Aufgabe, „die ambivalenten Züge des biblischen Gottesbildes“ kritisch zu überprüfen. – U. Luz („Das ‚Auseinandergehen der Wege‘. Über die Trennung des Christentums vom Judentum“) führt aus, Jesus stehe grundsätzlich auf dem Boden des Judentums, sei aber „ein besonderer Jude“, indem er die jüdischen Grundüberzeugungen neu akzentuierte und im Blick auf eine Universalisierung des Heils entgrenze. In seinem Autoritätsanspruch habe das spätere Auseinandergehen von Judentum und Christentum seine Wurzel. Die Kirche habe nicht eine Rückkehr zu Israel, sondern ein geschwisterliches Nebeneinander mit Israel anzustreben.

M. George, der die Ältere Kirchen- und Dogmengeschichte vertritt, ermuntert hinsichtlich des „Antijudaismus bei den Kirchenvätern“ zu sorgfältigem Quellenstudium. Die patristische antijüdische Po-

lemik habe ihren „Sitz im Leben“ in der Religionskonkurrenz im Römischen Reich gehabt. Sie sei also nicht das Produkt „eines vermeintlich antijudaistischen Wesens der christlichen Religion“. Relativiere sich so „das Außerordentliche des Antijudaismus der Kirchenväter“, so sei auch daran zu erinnern, dass die „Kirchenväter als Verteidiger des Judentums gegen Heiden und Christen“ auftreten konnten. Zu „einem stabilen antijüdischen Ressentiment in der Kirche“ sei es erst später durch die verhängnisvolle Übernahme von Elementen „des paganen Antisemitismus“ gekommen. – R. Dellsperger (Neuere Kirchengeschichte, Theologiegeschichte und Konfessionskunde), gibt („Das Judentum in der Schweiz. Eine Leidensgeschichte mit Lichtblicken“) einen Überblick über die Geschichte der Juden in der Schweiz. Sie sei bis in die Neuzeit hinein die Geschichte einer Minderheit mit eingeschränkten Rechten gewesen. Die reformierte Theologie sei zwar aufgrund des Bundesgedankens immer durch eine gewisse Nähe zum Judentum gekennzeichnet gewesen; aber der Philosemitismus sei in der Schweiz begrenzt gewesen. Erst das 19. Jh. habe Emanzipation und Assimilation gebracht. In der Zeit des Nationalsozialismus habe erst die zunehmende Bedrängnis der Juden zu Nachdenklichkeit und Hilfsbereitschaft geführt. Der offiziellen restriktiven Flüchtlingspolitik sei nur partiell deutlich begegnet worden. D. erinnert an H. Kocher: „Rationierte Menschlichkeit“. *Schweizerischer Protestantismus im Spannungsfeld von Flüchtlingsnot und öffentlicher Flüchtlingspolitik der Schweiz 1933–1948*, Zürich 1996, und zitiert daraus einen bewegenden Aufruf von Paul Vogt aus dem Oktober 1942 („Wir begreifen nicht, dass es noch Menschen geben kann, die sich gar nicht kümmern um das himmelschreiende Elend ...“).

Der Psychiater E. Hurwitz („Judas und der Hass auf die Juden. Ein Beitrag zur Frage des strukturellen Antisemitismus“) versucht, tiefenpsychologische Komponenten des Antisemitismus zu erheben und gibt der Figur des Judas mit dem Motiv „Verrat“ eine zentrale Stellung. Aus der ursprünglichen Rivalität zwischen Christentum und Judentum sei später eine paranoide christliche Umdeutung der Heilsgeschichte erwachsen. Projektionen von unbewusster Wut und Trauer hätten Judas zunehmend als Gegenspieler des vergöttlichten Jesus interpretiert, so dass das Christentum in seiner Bemühung um Bestimmung seiner Identität geradezu einen „Pakt mit dem Teufel“ eingegangen sei. – Der Praktische Theologe C. D. Müller („Die

Pharisäer. Zu einem Klischee christlicher Predigtpraxis“) legt dar, dass der klischeehafte Gebrauch des Begriffs „Pharisäer“ sich einer „Kanonisierung des Antijudaismus“ verdanke. In der Predigt sei der Gebrauch von Klischees ein Zeichen für einen Mangel an überzeugenden Argumenten. Sie solle aber nicht diffamieren und ausschließen, sondern nach „Plausibilität und Evidenz“ suchen. – M. Baumann und R. Grädel-Schweyer, die ebenfalls als Professor und Lektorin die Praktische Theologie vertreten, führen („Judenbilder für Christenkinder. Das Judentum in Religionsunterricht und kirchlicher Unterweisung“) aus der Geschichte der religionspädagogischen Theorie und Praxis Beispiele antijudaistischer Motive vor Augen. Den „gefährlichen Stereotypen“ aus der Theologie stellen sie eine „humanistische Pädagogik“ gegenüber, die sich „nicht mehr als Religionspädagogik, sondern als Religionspädagogik“ zu verstehen habe.

M. Bolag („Jüdische Blicke auf das Christentum. Von Ablehnung bis Akzeptanz“) untersucht die jüdische Sicht des Christentum und sieht das Judentum trotz der Belastungen aus der geschichtlichen Erfahrung und trotz der Glaubensdifferenzen auf dem Wege zur Toleranz. Gegenwärtig überschreite namentlich der in Israel lebende Rabbiner David Hartmann die Schranken eines partikularistischen Erwählungsglaubens, indem er von der Universalität der Schöpfung ausgehe. – Der Schlussteil des Buches zeigt, dass die Auffassungen innerhalb der Fakultät deutlich auseinandergehen. So steht der „These“, das Erste Testament dürfe nicht durch „das christologische Nadelöhr“ gefädelt werden und „ohne die Fülle des Alten Testaments drohte das Neue zu einem blassen Dokument frommer Geistigkeit zu verkümmern“, als „Einwurf“ eine Verteidigung der interpretatio christiana des Alten Testaments gegenüber. Aber auch in dem Nebeneinander der Beiträge selbst wird deutlich, dass grundsätzliche Fragen noch offen sind, etwa in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen christlichem Antijudaismus und neuzeitlichem Antisemitismus. Gerade durch das Unabgeschlossene des Büchleins ist der Leser angeregt, und im ganzen gibt es eine übersichtliche Zusammenfassung der wichtigsten Gesichtspunkte. Vieles ist das Fazit theologischer und kirchlicher Bemühungen um eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Israel, die in der Schweiz und in Deutschland zwei Generationen weit zurückreichen. Eine Einbeziehung der neuesten Theologie- und

Kirchengeschichte wäre also wünschenswert gewesen und hätte – wie vielleicht auch eine Beteiligung der Systematiker – zeigen können, dass die Theologieschelte, wie sie sich bei den Religionspädagogen (155ff) findet, zu relativieren ist. – Eine Kleinigkeit zum Schluss: Ein Namen- und Sachregister hat nur Sinn, wenn es nicht gar zu willkürlich angelegt ist.

Bonn

Stephan Bitter

*Kretschmar, Georg: Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, hg. v. Dorothea Wendebourg, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1999, 355 S., geb., ISBN 3-525-55436-2.*

Zwölf Aufsätze, die zwischen 1975 und 1995 erschienen waren, werden hier „in unveränderter Gestalt“ wieder publiziert. Hinzu kommt ein persönlich formuliertes Nachwort des Vf.s, der mitteilt, dass das Thema mit seiner Biographie eng verbunden sei: G. Kretschmar hatte sich als Hochschullehrer intensiv mit ökumenischen Fragen befasst. Dass der Theologe später in einem kirchenleitenden Amt gebraucht werden würde, war damals nicht abzusehen. Aber seine Forschungsschwerpunkte haben ihm offenbar den Weg nach St. Petersburg erleichtert, wo er – obwohl Emeritus – als Erzbischof der „Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten“ arbeitet.

Um es vorweg zu nehmen: Nicht alle Aufsätze sind der Frage nach dem Amt gewidmet. So steht an zweiter Stelle eine Studie über den „Frühkatholizismus. Die Beurteilung theologischer Entwicklungen im späten Ersten und im Zweiten Jahrhundert nach Christus.“ Hier werden die negativen Urteile benannt, die mit dem Begriff „Frühkatholizismus“ verbunden waren und es häufig noch sind. Der Vf. fragt aber, wie das Evangelium „in veränderte Situationen“ hinein übertragen wurde, und stellt fest, „die ins Auge gefaßte Epoche sei auch als Neuanfang zu begreifen... nicht nur als Nachklang des Urchristentums und nicht nur als eine Zeit des Übergangs.“ Immerhin habe „das Ausbleiben der... Parusie... nicht zu erkennbaren Brüchen, geschweige denn Katastrophen geführt.“ Man müsse jede Epoche aus sich heraus deuten – das gilt dann auch für den Frühkatholizismus. Zwar wird hier die Thematik des Amtes gelegentlich gestreift, aber insgesamt gesehen geht die Auseinandersetzung mit den Ver-

tretern von Verfallstheorien darüber hinaus – ein durchaus wichtiger Aufsatz in diesem Band.

Auch in dem Beitrag über „Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission“ geht es nur am Rand um Fragen des Amtes. Zentral ist hier die Problematik von Universalität und Pluralität, die durch das Römische Reich vorgegeben war. Erst seit dem 4. Jahrhundert, als die Christen geduldet oder gar bevorrechtigt wurden, war die Verbindung von „Einheit und Pluralität“ möglich. Der Vf. kommt zu dem Ergebnis: „Die Universalität des einen Christus und des von ihm gewirkten Heiles spiegelt sich in der Kirche in manchen Sprachen und Traditionen, geschart um die gleiche Heilige Schrift, das in der Lehrsubstanz gleiche Bekenntnis, in aufeinander beziehbaren Amtsstrukturen, die aber doch nicht einfach deckungsgleich sind.“ Ähnlich wie hier werden auch in dem Aufsatz über „Die ‚Selbstdefinition‘ der Kirche im 2. Jahrhundert als Sammlung um das Apostolische Evangelium“ alle drei frühkatholischen Normen behandelt: „regula fidei, Kanon und Amt“. Sie ermöglichen einen „wechselseitige(n) Konsens der Gemeinden, in der vorgegebenen Wahrheit zu stehen.“

Drei Viertel der Beiträge konzentrieren sich aber auf die Amtsproblematik. Dabei werden nicht nur patristische Fragen behandelt, sondern die gesamte Kirchengeschichte wird durchschritten. Gleichzeitig steht die moderne ökumenische Diskussion immer im Hintergrund oder sie wird sogar eigens thematisiert. In einem großen Aufsatz über „Die Ordination im frühen Christentum“ wird zunächst festgestellt, dass die Ordination „nicht... auf einzelne Gemeinden bezogen (war), sondern auf die Funktion des Klerus.“ Die „altkirchliche Gemeindeleitung“ wird folgendermaßen definiert: Sie bestand aus einem Bischof, „dem das Presbyterkollodium zur Seite steht und dem Diakone als Gehilfen zugeordnet sind.“ Als „Kriterium für die Ordination“ wird die „Beteiligung am eucharistischen Gottesdienst“ ausgemacht. Die Einsetzung „geschieht in der Regel – beim Bischof stets – durch Handauflegung... und Gebet; Ordinator ist der Bischof, bei der Bischofskonsekration ... sind es Nachbarbischöfe.“ Beim Bischof kommt „die Inthronisation“ hinzu: Er übernimmt den Predigtstuhl und damit die Aufgabe zu predigen. Die Inthronisation unterstreiche zugleich „die Sukzession“. Auch die Frage nach dem „Ursprung des Bischofsamtes“ wird diskutiert.

Die altkirchlichen und die reformatorischen Weihegebete für das Bischofsamt werden in einer aufschlussreichen Studie miteinander verglichen. Für die Alte Kirche gilt, dass dieses Amt „durch Ordination übertragen (wird), deren wesentliche Elemente die Epiklese und die Auflegung der Hände sind; sie (die Ordination) wird in der Mitte eines eucharistischen Gottesdienstes gefeiert, dort, wo die Gemeinschaft der Kirche gründet.“ Aus dem Bischof, der der Leiter einer Gemeinde ist, wird vom 4. Jahrhundert an ein Diözesanbischof, während die „Gemeinden unter presbyterialer Leitung“ stehen. In der Reformation geht zwar der Bischofstitel verloren, aber „das Superintendentenamtsamt war von Anfang an als regionales Bischofsamt konzipiert.“ Zwischen einer Theologie des Wortes und einer Theologie der Mysterien könne kein fundamentaler Unterschied ausgemacht werden. Vielmehr müsse „zwischen dem episkopalen Amt und dem Namen für dieses Amt“ unterschieden werden. Grundsätzlich gelte: „dem Wirken des Geistes (ist) Raum zu geben, der seit apostolischer Zeit die Kirche des Dreieinigigen Gottes durch den geistlichen Dienst des bischöflichen Amtes geführt hat.“

Den Besonderheiten des „orthodoxen Amtsverständnisses“ wird in einem eigenen Beitrag nachgegangen und unterstrichen, dass „in den meisten orthodoxen und orientalischen Kirchen ein kräftig akzentuiertes plebiszitäres Moment bei der Wahl der Bischöfe“ eine Rolle spielte. Die Ordination musste nicht einmalig sein, sondern beim Wechsel eines Presbyters in eine andere Diözese konnte sie wiederholt werden. Vor allem aber wurden „alle Amtsstrukturen und konkreten Ordinationen auf den Heiligen Geist direkt zurückgeführt.“ Die Eigenart der orthodoxen Tradition wird durch einen Vergleich mit dem abendländischen und besonders dem lutherischen Verständnis herausgearbeitet.

Die Frage, ob es eines Amtes in der Kirche bedürfe, wurde in Deutschland seit einem Menschenalter immer wieder gestellt. Der Vf. untersucht „Das Gegenüber von geistlichem Amt und Gemeinde“. Er verweist auf das Mittelalter, wo sich seit der cluniazensischen Reform durchsetzte, dass „die wahre Kirche... durch den Klerus repräsentiert“ werde. Diese „Konzeption eines geistlichen Standes mit besonderen gesellschaftlichen Privilegien hat sich durchgesetzt.“ Dies hat die Reformation nicht mehr vertreten. Aber sie habe doch Wert gelegt auf „die Berufung in das

Amt“, die „Sendung Christi und Berufung durch die Kirche zugleich“ sei. Nach Kretschmar genügt es nicht, den Amtsträger nur als einen theologischen Fachmann zu verstehen – „doch auch in Zukunft sollte eine Gemeinde von ihrem Pfarrer erwarten können, daß er sie über die Heilige Schrift und die Lehre der Kirche klar und sachgerecht unterrichtet.“ Wenn dem Amtsträger auch administrative Aufgaben obliegen, so sei er doch nicht nur „Funktionär der als Behörde verstandenen Kirche.“ Der Vf. spricht sich statt dessen für ein „Zusammenwirken von Amt und Gemeinde“ aus: „der geistliche Dienst des Amtsträgers (ist)... auf die Gemeinde... bezogen.“ Dieses „spannungsvolle Gegenüber von Amt und Gemeinde“, das in der Reformation begann, weise hin auf „den Weg, den Christus mit seiner Kirche geht, der im Heiligen Geist durch den Amtsträger wirkt und in der Gemeinde der Getauften und Glaubenden lebt.“ Auch in einem weiteren Beitrag über „Das Priestertum des Getauften und des Amtsträgers im Neuen Testament und in der Alten Kirche“ spricht sich der Vf. für das Miteinander beider aus: „Als Priester stehen die Getauften wie die Amtsträger unter ihnen unmittelbar vor Gott. Das ist für den Getauften Ermächtigung zum Gotteslob, für den Bischof geht es um die Vollmacht, für andere da zu sein und zu handeln, in der Fürbitte – die aber auch allen aufgetragen ist – und in vielfältigen gottesdienstlichen Vollzügen.“

Klar wird das Verständnis der „Ämter und Dienste im ganzen Gottesvolk im Dialog mit der orthodoxen Kirche“ herausgearbeitet. Der Vf. verweist im Hinblick auf unterschiedliche Akzente auf die „unterschiedliche Geschichtsverarbeitung“. Während die Reformation die Lage der Kirche durch die „Verdunklung des Evangeliums selbst bedroht“ sah, gibt es für die Orthodoxie kein dramatisches Auf und Ab in der Geschichte der Kirche. Nicht einmal die Bilderstreitigkeiten werden als Zäsur verstanden. Vielmehr gilt: „Der Segenstrom, von dem die Kirche lebt, ist stärker als alle Schwäche, ja auch als alles, was wir Abendländer als Entartung beschreiben können.“ Ein weiteres Kontrovertethema „zwischen Orthodoxie und Protestantismus“ ist das Verständnis des Bischofsamtes. Es wird nachgewiesen, daß es im 16. Jh. noch keine Rolle spielte. Erst in der zweiten Hälfte des 17. Jhs beginnt in den orthodoxen Kirchen die Kritik an der protestantischen Deutung dieses Amtes.

Zwei Studien sind speziell der Reformation gewidmet. In einer wird „Die Ordina-

tion bei Johannes Bugenhagen“ untersucht. Bugenhagen legte das Fundament für seine Deutung der Ordination in seinen exegetischen Untersuchungen. Indem er zwischen „Würde (dignitas) und Amt (officium)“ unterschied, „steht Bugenhagen auf gutem patristischem Grund“. In seinen Kirchenordnungen für Hamburg und Lübeck sah er „einen Ritus der Amtseinführung für einen neuen Pfarrer... vor.“ Dieser wird als „eine Ordination ohne Ordinator“ verstanden. Bugenhagen war der erste Reformator, der „ein... Formular für die Aufnahme eines zum Amt der Kirche erwählten getauften Christen in der Gemeinde seines Dienstes“ geschaffen hat. Schließlich wird auch „Die Wiederentdeckung des Konzeptes der ‘Apostolischen Sukzession’ im Umkreis der Reformation“ untersucht. Zunächst muß konstatiert werden, dass „die Wittenberger Reformatoren“ die Apostolische Sukzession „zumindest bis zum Reichstag von Regensburg 1541... weder bejaht noch abgelehnt (haben), sie kannten das Konzept ebensowenig wie ihre Zeitgenossen.“ Allerdings sei Luther davon ausgegangen, „daß in der Regel diese Berufung weitergegeben wird durch Menschen, die selbst in dieses Amt berufen worden sind... Das ist gewiß nicht ‚Apostolische Sukzession‘...“, aber es ist eine Konzeption, in die sich Luthers eigene Ordinationspraxis einzeichnen läßt.“ Beim Wormser und beim Regensburger Buch 1540/41 seien „Spuren der Wiederentdeckung des Konzeptes der apostolischen Sukzession in der evangelischen Theologie und Kirche der frühen Neuzeit in Deutschland“ feststellbar. Diese „Wiederentdeckung“ blieb jedoch ohne Folgen. Aber es wird darauf verwiesen, weil im heutigen ökumenischen Gespräch die Frage nach der apostolischen Sukzession aktuell ist.

Geschichte und Gegenwartsfragen werden in diesem Band in geglätteter Weise miteinander verbunden. Das liegt am kirchenhistorischen Engagement des Vf.s, der sich zugleich der ökumenischen Verständigung verpflichtet weiß. Dass er dabei besonders das Erbe der orthodoxen Kirchen einzubringen bemüht ist, ist gewiß deutlich geworden – es sind nicht viele bei uns für das Gespräch mit der Orthodoxie gerüstet. – Das Buch wird von einem Schriftenverzeichnis abgeschlossen, in dem G. Kretschmars Arbeiten aus den Jahren 1986 bis 1998 zusammengestellt worden sind.

Erlangen

Gerhard Müller

*Klueting, Harm: Geschichte Westfalens. Das Land zwischen Rhein und Weser vom 8. bis zum 20. Jahrhundert.* Paderborn (Bonifatius) 1998, 493 S., 32 S. mit s/w Abb., geb., ISBN 3-89710-050-9.

Harm Klueting (= K.), der in Köln Neuere Geschichte lehrt, hat sich mit der Aufgabe, allein 1200 Jahre Geschichte Westfalens darzustellen, selbst eine große Aufgabe gestellt. Üblicherweise werden solche Unternehmungen im heutigen Wissenschaftsbetrieb im Team bewältigt. Die Ergebnisse sind von unterschiedlicher Qualität, und zu Recht weist er im Vorwort darauf hin, als alleiniger Autor größere Chancen eigener Gestaltung zu haben, freilich immer wieder auch an die Grenzen der eigenen Fachkompetenz zu stoßen. K. allerdings ist für dieses Mammutprojekt bestens gerüstet, denn erstens ist er selbst Westfale und zweitens durch zahlreiche Publikationen zu fast allen Abschnitten der westfälischen Geschichte als deren Kenner bestens ausgewiesen. So greift man mit wohlwollender Erwartung zu dem umfangreichen Band und wird bei der Lektüre auch nicht enttäuscht. Das verlegerisch gut betreute und mit klug ausgewählten Abbildungen, genealogischen Übersichten, Personenlisten, Karten und Tabellen sowie umfassenden Registern ausgestattete Werk ist kenntnisreich und durchaus gut lesbar geschrieben, wenn auch der Nichtwestfale bisweilen vor der Fülle der Namen und Orte etwas zurückschrecken mag.

Eine gewisse Schwierigkeit bestand zu Anfang in der Klärung dessen, was mit ‚Westfalen‘ eigentlich bezeichnet wird. Denn der mit diesem Raum verbundene Landschaftsname war immer wieder Veränderungen unterworfen, die K. im Verlauf seiner Darstellung sorgfältig ausleuchtet. Für das 10. bis 13. Jh. ergibt sich ein „kulturell-literarisch-historische(r) Westfalen-Begriff, der sich mit politisch-rechtlichen Kategorien nicht deckte... Als fester Bestand des kulturellen Westfalen-Begriffs des 13. bis 19. oder 20. Jahrhunderts erscheint ... das Gebiet des Münsterlandes, Minden-Ravensbergs, Lippes, Paderborns und Corveys, des märkischen und des kölnischen Sauerlandes, des Osnaabrücker Landes, des Emslandes und der Grafschaft Bentheim und des Oldenburger Landes“ (13). Daneben gab es den politischen Begriff, der „für ein sehr viel kleineres Gebiet Geltung besaß und an die Übertragung der Herzogswürde in Westfalen auf den Kölner Erzbischof von 1180 anknüpfte“ (ebd.). Das Herzogtum West-

falen blieb als rechtsrheinisches Nebenland des rheinischen Erzstiftes Köln und Bestandteil des Kölner Kurstaates bis zum Reichsdeputationshauptschluß von 1803 bestehen. Danach bildete es bis 1816 eine Provinz der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt bzw. ab 1806 des Großherzogtums Hessen und fiel dann an Preußen, wobei die Perspektive der Reichskreise wieder ein anderes Bild ergibt (14). „1816 entstand die preußische Provinz Westfalen mit Münster als Provinzialhauptstadt, das damit zum erstenmal eine gesamtwestfälische, über das Hochstift Münster hinausreichende Funktion erhielt... Seit 1817 haben sich die Grenzen der Provinz Westfalen ... nur geringfügig im Rahmen von Eingemeindungen oder örtlichen Grenzkorrekturen verändert“ (17). Mit der Gründung des Landes Nordrhein-Westfalen endete 1946 die Existenz der Provinz Westfalen, so dass Westfalen heute die drei Regierungsbezirke Arnsberg, Münster und Detmold (ohne den Kreis Lippe) umfasst, deren ca. 7,6 Millionen Bewohner rund 10 % der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland ausmachen (19). Für die Verortung des Raumes Westfalen kann es demzufolge ganz unterschiedliche Lösungen geben, und K. berücksichtigt konsequenterweise verschiedene Zugänge.

Auf dieser Basis wird nun die Geschichte Westfalens in all ihren Ausprägungen und Verästelungen detailliert in chronologischer Abfolge beschrieben, beginnend mit der Zeit der Christianisierung durch die Franken. Im Hoch- und Spätmittelalter ging es um die Spannung zwischen regionalen Gewalten und großräumigen Lösungsversuchen im 9. bis 12. Jh., die Stellung zur Kölner Kirche (Soester Fehde 1444–1449) sowie die Territorialisierung vom 14. bis 16. Jh. Eingehend werden Reformation und Konfessionalisierung in Westfalen beschrieben, sodann das 17. und 18. Jh. bis zum Ende des alten und der Grundlegung des modernen Westfalen im Umfeld der Französischen Revolution und der Epoche Napoleons. Mehr als ein Drittel des Bandes ist der Schilderung des 19. und 20. Jh.s gewidmet. Das alles geschieht in kompetenter Darstellung, wobei K. immer wieder auf eigene Arbeiten zurückgreifen kann, wie aus den jeweils am Ende der zwanzig Kapitel abgedruckten Literaturlisten ersichtlich ist. Anmerkungen zur Diskussion mit der Forschung gibt es übrigens nicht, der Autor beschränkt sich auf Stellennachweise.

Aus der Sicht der Kirchengeschichte ist zunächst hervorzuheben der Abschnitt

über Reformation und Konfessionalisierung in Westfalen (104–139), in dem es K. wie auch sonst gut gelingt, die allgemeine Entwicklung mit den regionalen Gegebenheiten zu verbinden. Auf knappem Raum wird hier zunächst über die Lehre Luthers informiert, die „erhebliche Sprengkraft für Kirche und Gesellschaft (gewann), weil sie die von der gesteigerten Frömmigkeit jener Zeit erfassten Menschen von dem Druck der Hölle Angst und der Furcht vor den Sündenstrafen befreite, die zu den Auswüchsen des Ablasshandels geführt hatten“ (106f.). Danach wird über Erfolg und Misserfolg der Reformationen in Minden, Herford, Lippstadt, Soest, Münster, Paderborn, Rheda und Siegen sowie die Geschichte des Münsteraner Täuferreiches informiert. Zu Recht wird deutlich gemacht, dass der Verzicht Hermann von Wieds auf die erzbischöfliche Würde und der Ausgang des Schmalkaldischen Krieges zugunsten des Kaisers im Jahre 1547 auf lange Sicht dafür sorgten, dass „der katholische Charakter des größeren und nach außen hin das Westfälische repräsentierenden Teiles Westfalens bis ins 20. Jahrhundert gewahrt blieb“ und andernfalls Westfalen ähnlich wie Brandenburg oder Mecklenburg ein „fast völlig evangelisches Land geworden“ wäre (123). So aber ging mit Ausnahme der speziellen reformierten Prägung in Tecklenburg, Steinfurt, Wittgenstein und Siegen der Neuanfang weithin wieder verloren, wozu die Aktivitäten der Jesuiten, die 1544 in der Reichsstadt Köln ihre erste Niederlassung in Deutschland fanden, nachhaltig beitrugen.

Unter der Überschrift ‚Hexenglauben, Pietismus und Aufklärung‘ wird präzise über die kirchlich-religiöse Entwicklung im Westfalen des 17. und 18. Jh.s berichtet (193–212). Sie vollzog sich mühsam bis schleppend, denn ohne intellektuellen Mittelpunkt blieben „Weltbild und Denkformen der voraufklärerischen Zeit in Westfalen auch bei Gebildeten noch weit ins 18. Jh. hinein und teilweise noch bis ins 19. Jh. lebendig. Dazu gehörte die Dominanz des Konfessionellen und die Schärfe des konfessionellen Gegensatzes zwischen Katholiken und Protestanten, aber auch innerhalb des Protestantismus zwischen Lutheranern und Reformierten, der über den Binnenraum von Kirche und Theologie hinaus das gesamte Bildungswesen und die gesamte Gesellschaft prägte“ (195). Deshalb konnte auch der Pietismus nicht wirklich Fuß fassen, obschon einige Kreise und pietistisch gestimmte Pfarrer namhaft gemacht werden kön-

nen. Ganz im Gegenteil ist die Fortdauer des magischen Weltbildes zu registrieren, das unter anderem zu dem letzten nachweisbaren Todesurteil in einem Hexenprozess 1728 in Winterberg führte. Die katholische Aufklärung hatte schließlich doch einige Erfolge zu verzeichnen, so unter dem Generalvikar Franz von Fürstenberg 1780 die Gründung der Universität Münster.

Auch für das 19. und 20. Jh. werden Religion und Kirche in einem gesonderten Kapitel behandelt (346–376). Zu registrieren sind zunächst die Verschiebungen der konfessionellen Verhältnisse durch Bevölkerungsanstieg, Urbanisierung und Migration (die dazu gebotenen Zahlen wären in Tabellenform übersichtlicher zu gestalten). Die Entwicklung des Katholizismus ist anfänglich bestimmt durch die Säkularisation, die 1803 die weltliche Herrschaft der Bischöfe aufhob und überdies zur Auflösung fast aller Klöster führte. Damit war zwar die politische und wirtschaftliche Stellung der Kirche in Westfalen beendet, nicht aber ihre Einflussnahme, da die Pfarreien davon nicht betroffen waren. Die Lebendigkeit des Katholizismus zeigte sich nicht zuletzt daran, dass im 19. Jh. sogar wieder neue Klöster entstanden. Natürlich werden auch die „größte Krise im Verhältnis von preußischem Staat und katholischer Kirche während des ganzen 19. Jahrhunderts“ geschildert, der sog. Kulturkampf (354), und deren Rolle im Dritten Reich, die sich bis heute mit dem Widerstand des Münsteraner Bischofs Clemens August Graf von Galen namentlich gegen die Euthanasie verknüpft. Was den Protestantismus anbetrifft, so „gab es zur Zeit der Grün-

dung der Provinz Westfalen, 1816, weder eine evangelische preußische Landeskirche noch überhaupt eine evangelische Kirche, wie man sie heute kennt“ (357). Sie entstand erst ab 1817 durch die Initiative von König Friedrich Wilhelm III., dessen unstrittene Einigungsbemühungen allerdings den nicht gewollten Effekt hatten, dass bis heute unierte, lutherische und reformierte evangelische Gemeinden in Westfalen existieren. Daneben werden hervorgehoben der Einfluss der Erweckungsbewegung vor allem in Minden-Ravensberg und dessen sozialfürsorgerische Seite, die sich mit Namen wie von der Recke-Volmarstein und von Bodelschwingh (Bethel) verbindet. Aus dem 20. Jh. wird schließlich die Situation im Dritten Reich mit der Spannung zwischen ‚Deutschen Christen‘ und ‚Bekennender Kirche‘ hervorgehoben.

„Mit dem 23. August 1946 endete die Geschichte der preußischen Provinz Westfalen. Mit demselben Tag begann die Geschichte des Landes Nordrhein-Westfalen“ (422). Damit endet auch Kluetings kompetenter und interessanter Überblick über die 1200jährige Geschichte einer Kulturregion Deutschlands, nicht ohne einen letzten Hinweis auf die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen vom 1. Dezember 1953, die danach das Gebiet der früheren Kirchenprovinz Westfalen der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union umfasst. „Damit ist die Evangelische Kirche von Westfalen die einzige Körperschaft des öffentlichen Rechts, deren Gebiet sich bis heute mit dem der alten preußischen Provinz Westfalen deckt“ (423).

Paderborn

Lutz E. v. Padberg

## Alte Kirche

*Förster, Hans: Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche.* Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfests (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 4), Tübingen (Mohr Siebeck) 2000, X, 218 S., kt., ISBN 3-16-147291-8.

*Klaus, Bernhard: Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst.* Eine kulturgeschichtliche Spurensuche, Stuttgart (calwer) 1998, XIII, 232 S., kt., ISBN 3-7668-3562-9.

Die Wiener, von A. Raddatz betreute, kirchengeschichtliche Dissertation von H.

Förster ist eine kritische Bestandsaufnahme einer intensiven, oft divergierenden, internationalen Forschung seit dem 19. Jh. und eine erneute, nüchterne Befragung der antiken Quellen zu einer komplizierten Thematik, die auch diese Studie bei allem Erkenntnisfortschritt – erwartungsgemäß, quellenbedingt und vom Autor selbst erkannt – in manchen Punkten nicht endgültig klären kann.

Zur Entstehungsgeschichte des Weihnachtsfestes am 25. Dezember und von Epiphanie am 6. Januar wurden verschiedene Hypothesen entwickelt, die F. einleitend charakterisiert. Die religionsge-

schichtliche Hypothese rechnet mit Anstößen paganer Feste, die infolge von Konkurrenz und Überbietung Christen dazu veranlaßt haben könnten, die zwei genannten Festtage zu schaffen. Die sog. apologetische Hypothese, die manchmal mit der erstgenannten zusammengefaßt wird, möchte den Ursprung des Weihnachtsfestes aus einer antiarianischen Tendenz des 4. Jh.s erklären, während die sog. Berechnungshypothese ebenso innerkirchlich argumentiert und auf chronologische Überlegungen zum Geburtsdatum Christi abhebt. Der Überprüfung dieser dritten Hypothese anhand einer sorgfältigen Interpretation der zu berücksichtigenden Quellentexte (biblische Zeugnisse, Clemens von Alexandrien, *De pascha computus*, Hippolyt von Rom, die Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomus, *De solstitiis et aequinoctiis*) widmet der Autor sodann den ersten Teil seiner Untersuchung, der hier unmöglich im einzelnen nachgezeichnet werden kann. Besondere Bedeutung kommt der Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomus zu, weil sie zeigt, daß die Berechnungen zum 25. Dezember die Existenz des Festes an diesem Termin voraussetzen. Die Tatsache, daß nizänisch gesinnte Gemeinden nach Regionen verschieden die Geburt Christi am 25. Dezember oder am 6. Januar feierten, spricht dagegen, daß eine antiarianische Zielsetzung bei der Einführung des 25. Dezembers leitend war. Im Anschluß an die Behandlung des Traktats *De solstitiis et aequinoctiis* und der entsprechenden Datierungsfrage formuliert der Autor ein klares und plausibles Urteil: „Die Notwendigkeit, den Traktat frühestens in das fünfte Jahrhundert datieren zu müssen, ohne daß noch spätere Jahrhunderte ausgeschlossen werden können, macht jedoch auch diesen Traktat zu einem untauglichen Argument dafür, daß aufgrund exakter Berechnungen das Weihnachtsfest in der Alten Kirche eingeführt worden sei. Auch dieser Zeuge der Berechnungshypothese ist nur ein Zeuge dafür, daß man nach der Einführung der Feste versucht hat, sie durch Berechnungen zu rechtfertigen, nicht jedoch dafür, daß man aufgrund von Berechnungen das Weihnachtsfest oder das Epiphaniestag eingeführt hätte“ (87).

Der zweite Teil der Studie behandelt sodann „die geschichtliche Entwicklung des Epiphaniestages und des Weihnachtsfestes“ und dabei zunächst „die zeitliche Eingrenzung der Einführung von Epiphanie und Weihnachten“ (= Überschriften auf S. 88f.); der Verf. verläßt also die Linie,

entsprechend der Forschungsgeschichte nun die religionsgeschichtliche Hypothese einer eigenen Überprüfung zu unterziehen. Als das früheste datierbare Zeugnis einer schon bestehenden kirchlichen Feier des 6. Januar bestimmt er die Notiz des Ammianus Marcellinus, wonach Kaiser Julian 360 oder 361 in Gallien zum Epiphaniestag die Kirche aufgesucht habe; das erste Zeugnis für die Feier des Weihnachtsfestes am 25. Dezember sei die Weihnachtspredigt des Optatus von Mileve 362 oder 363 in Nordafrika, die ebenfalls eine schon gängige Praxis voraussetze. Die zuletzt wiedergegebene Äußerung des Autors erklärt sich daher, daß er die bekannte Notiz zum 25. Dezember der römischen *Depositio martyrum* im Chronographen von 354, die meist ebenso wie die entsprechende (später bis 354 fortgeführte) *Depositio episcoporum* auf vor 336 datiert wird, für eine nachträgliche, sehr viel jüngere Interpolation hält (natus Christus in Betleem Iudeae). Insgesamt hat mich die Argumentation des Verf. in diesem Punkt nicht überzeugt. Das Fehlen einer römischen Ortsangabe zum 25. Dezember wie auch zum 22. Februar (*natale Petri de cathedra*) kann man anders erklären, wenn man sieht, daß die topographischen Angaben der Liste den römischen außerstädtischen Sepulchralbereich betreffen, der 25. Dezember und der 22. Februar aber wohl innerstädtisch begangen wurden. Auch im Fall von Perpetua und Felicitas fehlt übrigens eine römische Ortsangabe, die im Fall des Cyprian sehr wohl angegeben ist. Doch unabhängig von der Frage des Zeugniswertes der genannten Notiz der *Depositio martyrum* rechnet F. mit der Möglichkeit der Einführung des Weihnachtsfestes „in der Zeit zwischen dem Beginn und der Mitte des vierten Jahrhunderts in der römischen Kirche“ (114); das Epiphaniestag könne gut in der ersten Hälfte des 4. Jh.s im griechischen Osten entstanden sein, eher in Palästina als im bisher favorisierten Ägypten.

In der Fortführung der historischen Fragestellung seines zweiten Teils behandelt der Autor anschließend die Praxis ausgewählter kirchlicher Orte und Landschaften: Rom, Nordafrika, Jerusalem, Ägypten und Mailand, abgeschlossen durch eine schöne Zusammenfassung der ganzen Arbeit: „Ergebnis und Ausblick“ (193–198), Literaturverzeichnis und Register (Stellen; Personen und Sachen). Zu der im Gang der Untersuchung öfter berührten religionsgeschichtlichen Fragestellung sei ein größerer Abschnitt aus dem Schlußwort zitiert (196): „Im Rah-

men der Untersuchung von Weihnachtspredigten aus Rom und Nordafrika konnte gezeigt werden, daß ein großer Rechtfertigungsbedarf dafür bestand, daß nicht der Geburtstag der Sonne, sondern der Geburtstag der ‚Sonne der Gerechtigkeit‘, die Christus ist, von der Kirche begangen wurde. Gleichzeitig finden sich in Weihnachtspredigten aus Rom Hinweise auf eine noch im fünften Jahrhundert existierende pagane Sonnenverehrung. Diese Hinweise zusammen mit der Argumentation des Augustinus ... deuten auf einen sehr engen Zusammenhang zwischen dem Natalis Christi, dem Weihnachtsfest, und dem Natalis solis invicti, dem Fest der unbesiegten Sonne. Eine systematische Untersuchung der Frage, wie man dieses Phänomen einer ‚Christianisierung‘ der heidnischen Feste zu deuten hat, böte sich aufgrund der jetzt gewonnenen Forschungslage an.“ Es ist zu wünschen, daß der Autor dieser gescheiterten Studie, die eine Fülle von präzisen Beobachtungen, Ergebnissen und Anregungen enthält, dieses Thema und weitere von ihm aufgeworfene Fragen nach der Festpraxis anderer, von ihm nicht ausführlich behandelte Regionen und dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Epiphaniestestes selbst weiterverfolgt, wie er es auf S. 198 auch ankündigt.

Der Hinweis auf das o.a. Buch von B. Klaus sei hier angeschlossen, weil es sich inhaltlich teilweise mit der Studie von F. überschneidet, insofern zwei große Teile Weihnachten und Epiphanie behandeln. Im Unterschied zu F. präsentiert B. Klaus keine eigenständigen Forschungsleistungen, sondern eher Zusammenfassungen nach ausgewählter Literatur, gelegentlich harmonisierend und vereinfachend. Leitend ist eine aktuelle Intention, heutigen Menschen die Liturgie verständlich zu machen, und wohl auch, sie durch Hinweis auf antikes Erbe gegen subjektive und zeitgeistbedingte Veränderungen zu immunisieren. Der Duktus ist dabei durchaus ökumenisch, insofern die Breite der konfessionellen Traditionen berücksichtigt wird. Bezeichnend dafür ist gerade das letzte Kapitel, das einen geschickten Überblick über die Geschichte des Kultes und der Legenden des heiligen Nikolaus enthält. Das erste Kapitel behandelt jüdisches Erbe und pagane Einflüsse im Wortgottesdienst der Kirche (Einzugsriten und Introitus, Gesang und Musik, Kyrie und Gloria). Ein weiteres Kapitel ist der Marienverehrung gewidmet, wobei neben der Religionsgeschichte auch das reformatorische Anliegen besprochen wird.

Dem Buch sind instruktive Abbildungen in Schwarz/Weiß und Farbe beigegeben. Speziell zu Weihnachten und Epiphanie müßte vieles nach der Studie von Förster neu geschrieben werden.

Mainz

Theofried Baumeister

*Thümmel, Hans Georg: Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom: Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 76), Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1999, X, 102 S. + 66 Tafeln, geb., ISBN 3-11-016642-9.*

Wer heute durch die Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom geführt wird und sich an den im Rahmen des Jubeljahres wunderbar neu ausgeleuchteten antiken Mausoleen entlang der Stelle nähert, die seit dem frühen 4. Jh. Brennpunkt einer monumentalen Kirchenanlage ist, wird nicht selten einigermaßen enttäuscht den Ort wieder verlassen, an dem er einen Höhepunkt des Besuches erwartet hatte. Dort nämlich, wo Kaiser Konstantin die Apsis seiner großartigen Basilika für Petrus bauen ließ und wo später Papst Julius II. eine unübertroffene Kuppel vor sich sah, die das Apostelgrab überragen sollte, bleibt eine befriedigende Erklärung seitens der heutigen Wissenschaft aus. Die Grabungen, die seit 1940 hier vorgenommen wurden, haben entgegen den Erwartungen der Initiatoren nicht zur Entdeckung des Petrusgrabes führen können. Zwar hängt von den jeweiligen Fremdenführern ab, was der von Frömmigkeit, Neugier oder archäologischem Interesse geleitete Besucher zu hören bekommt, die meisten aber fassen heutzutage klar den Stand der Wissenschaft zusammen: hier gab es, zumindest seit dem späten 2. Jh. eine Stelle, wo das Gedenken an Petrus gepflegt wurde, unsicher ist aber, ob hier jemals sein Grab gewesen ist.

Die Frage, welches nun eigentlich die ältesten literarischen und archäologischen Zeugnisse für die Wirksamkeit und den Tod der Apostel Petrus und Paulus in Rom sind, hat der renommierte Kirchenhistoriker Thümmel in der vorliegenden Arbeit noch einmal angeschnitten. Es geht ausdrücklich nicht um die *Gräber der Apostelfürsten* (Titel des bekannten Buches von E. Kirschbaum, 1957), denn die sind – so unterstreicht Thümmel – weder archäologisch identifiziert noch literarisch dokumentiert –, sondern um die ‚Memorien‘, die Gedenk- und Kultstätten für Pe-

trus und Paulus. Er beschränkt sich mit Recht auf das vorkonstantinische Zeitalter, denn seit Konstantin wurde nur noch – in Denkmälern sowie im Kult – auf damals schon auskristallisierten Traditionen weitergebaut.

Das Buch hat einen klaren, aber asymmetrischen Aufbau. Zunächst wird die literarische Tradition dargestellt: diese ist beschränkt, und über ihre Deutung besteht weitgehend Einigkeit. Das kurz gefasste erste Kapitel führt zum Ergebnis, dass das Martyrium Petri und Pauli in Rom unter Nero wahrscheinlich ist und dass ihre Gedenkstätten im Vatikan und an der Via Ostiense seit dem späten 2. Jh. belegt sind. Die archäologischen Kapitel sind ausführlicher und teilweise äußerst detailliert. Sie gelten den Grabungen unter St. Peter (Kap. 2) und unter San Sebastiano (Kap. 3). St. Paul wurde ausgelassen, denn diese Kirche „harrt noch des Spatens“ (1). Auf ein kurzes abschließendes Kapitel folgen 66 Tafelseiten. Die Abbildungen sind den älteren archäologischen Publikationen entnommen und dokumentieren (wegen Auswahl und Format nicht immer zureichend) Thümmels Analysen der Grabungsberichte.

Die Arbeit reflektiert eine lange Forschungsgeschichte: mehr als ein Jahrhundert, was die behandelten Denkmäler, mehr als zwanzig Jahre, was die Beschäftigung des Autors damit anbetrifft. Was hat Thümmel dazu gebracht, diese Studie der kaum überschaubaren Bibliographie von Peter und Paul in Rom noch hinzuzufügen? Er wollte das bekannte Material „in neuer Weise“ (2) angehen. Sein Hauptanliegen, und das zeigt der Umfang des diesbezüglichen Kapitels, war es, den Grabungsverlauf unter St. Peter rekonstruierend darzustellen und aus der „kritischen Sichtung“ (96) das hervorzuheben, was als einigermaßen gesicherter Bestand gelten darf. Dass hierbei zahlreiche Aussagen der Grabungspublikationen als vermutet, falsch oder sogar *post factum* erfunden identifiziert werden sollten, wundert den Spezialisten nicht. Thümmel gebührt das Verdienst, diese Aufgabe als erster systematisch angegangen zu sein. Er geht auf sachliche und unpolemische Weise vor, zeigt aber gnadenlos die wissenschaftliche Schwäche der Grabungstechnik und die Unzulänglichkeiten der Publikation von 1951 (die in diesem Sinne für die damalige Zeit aber keineswegs eine Ausnahme darstellt). Im Falle San Sebastianos ist die Situation günstiger, und demgemäß kann die kritische Überprüfung der Grabungsberichte milder ausfallen. Die Lektüre

wird leider erschwert durch die etwas un- ausgeglichene Logistik der Anmerkungen, unter denen häufig interessante und manchmal essentielle Erläuterungen eher unauffällig vermerkt sind. Zwei Zeichnungen geben das Ergebnis der Sichtung Thümmels graphisch wieder (Taf. XLV u. LVIII): sie hätten es verdient, weniger versteckt zwischen den übrigen Abbildungen zu erscheinen.

Thümmel will den Versuch angehen, aus den häufig widersprüchlichen Aussagen heraus zu neuen archäologischen Ergebnissen zu kommen. Die methodische Beschränkung ist damit vorgegeben: nicht der Befund selber wird überprüft (soweit noch vorhanden), sondern die Angaben darüber in den Publikationen, wodurch die Abhandlung auch Züge einer Forschungsgeschichte bekommt.

Was ist das wissenschaftliche Fazit dieser Annäherung? Der Leser wird eingeweicht in Einzelheiten des Befundes, die, mit kritischer Nüchternheit analysiert, manchmal etwas anderes oder etwas mehr sagen, als bis jetzt angenommen (zum Beispiel im Falle des Grabes  $\eta$  vor der Petrusmemoria, im Falle der relativen Chronologie der roten Mauer und der unterschiedlichen Teile der Memoria). Thümmel zieht aus den archäologischen Daten den Schluss, dass die petrinische Memoria im Vatikan um 160–165 angelegt wurde, was die literarische Tradition um 200 bestätigt. Er weist auf die Möglichkeit hin, dass die Gründer um 160 noch von ihren Großeltern über den Ort von Petri Märtyrertod (oder doch auch von seinem Grab?) unterrichtet waren (14). Diesen Gedanken sprach übrigens schon L. Reekmans aus. Im Falle Pauli an der Via Ostiense wäre eine parallele Geschichte anzunehmen. Die Entstehung der monumentalen Zeugnisse der apostolischen Präsenz in Rom verbindet der Autor mit dem erst im fortgeschrittenen 2. Jh. aufkommenden Märtyrerkult und dem wachsenden Bedürfnis der christlichen Gemeinden und ihrer Bischöfe, ihre Tradition explizit auf die Apostel zurückzuführen. Die Kultanlage an der Via Appia entstand erst kurz vor 260. Ihr wurde eine Verehrung für Petrus und Paulus übertragen, nach Thümmels Überzeugung aber ohne Translozierung ihrer Gebeine. Er meint, der Hof mit Triklia sei bis zum Bau der Sebastiansbasilika in unfertigem Zustand geblieben und habe wie der Kult selbst etwas Provisorisches gehabt.

Diese Schlussfolgerungen mögen überzeugen, weil sie auf einer vernünftigen und ausgeglichenen historischen Denk-

weise beruhen. Ich bezweifle jedoch, ob sie ohne die hier unternommene archäologische Kritik ganz anders ausgefallen wären. Tatsächlich dürfen neue Einsichten eher von archäologischer als von historischer Seite zu erwarten sein. Dafür ist aber die rein philologische Vorgehensweise in Thümmels Buch grundsätzlich zu beschränkt. Unter dem Hauptaltar St. Peters ist zwar einiges während der Grabungen zerstört worden oder verlorengegangen, aber auch hier ist – wie unter San Sebastiano – noch viel Befund vor Ort nachprüfbar. Ein Grabungstagebuch wird entgegen Thümmels stiller Hoffnung wohl nie auftauchen, weil es – wie bei etlichen anderen Grabungsprojekten der Zeit – nie existiert hat (Ferrua, zitiert S. 19 Anm. 79, spricht nur über die Publikation von 1951). Dagegen bleibt eine neue Überprüfung des Befundes und seine kritische Konfrontation mit den Veröffentlichungen der Ausgräber ein wissenschaftliches Desiderat. Die hier besprochene Abhandlung hat dazu zumindest einen Ansatz geleistet.

Der Autor erweist sich bezüglich der vatikanischen Memoria Petri weniger minimalistisch als E. Dinkler, der annahm, dass der Peterskult erst kurz vor Konstantin auf das vatikanische Tropaion projiziert wurde (S. 6 Anm. 22). Thümmel meint sogar, dass das Apostelgrab sich in nächster Nähe der um 160 gebauten Memoria befunden haben kann, nur nicht darunter (97). Die (guten) Führer unter St. Peter brauchten ihre Erläuterungen nicht wesentlich zu ändern, könnten sie aber besser begründen, wenn sie Thümmels Arbeit lesen würden. Michelangelos Kuppel erhebt sich über einer uralten Kultstätte, die wohl in direktem Bezug zum überlieferten Todes- oder Grabesort des Apostels entstanden ist.

*Nijmegen*

*Sible de Blaauw*

*Jahrbuch für Antike und Christentum Bd. 41, Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1998, 251 S., geb., ISBN 3-402-08132-6.*

Mit 7 Aufsätzen, 29 Besprechungen, einem Bildteil sowie Berichten aus der Arbeit des Franz Joseph Dölger – Institutes liegt der 41. Band des JAC vor, der in bewährter Tradition einen informativen und interessanten Ausschnitt aus dem Arbeitsfeld Antike und Christentum bietet.

Marco Frenschkowski legt mit seinem Aufsatz *Traum und Traumdeutung im*

*Matthäusevangelium (5–47)* eine Vorstudie zu einer geplanten Monographie über den Traum in Spätantike und frühem Christentum vor. Hier herrscht in der Forschung noch ein Defizit, das um so erstaunlicher ist, da das frühe Christentum eine sehr visionär geprägte Religion war, in der durch Träume und Visionen entscheidende Botschaften vermittelt wurden. Ein wesentlicher Unterschied zum Umgang mit Träumen im paganen Umfeld liegt allerdings im Verzicht der neutestamentlichen Berichte auf eine explizite Traumdeutung. Bevor sich der Verf. den sechs im Matthäus-Evangelium überlieferten Traumerlebnissen zuwendet, weist er auf die bei Matthäus verwendete Einleitungsformel  $\kappa\alpha\tau' \ \delta\upsilon\alpha\theta\omicron\varsigma$  hin, die andersorts im NT nicht bezeugt ist und die von ihm nach eingehenden vergleichenden Untersuchungen der judenchristlichen Tradition zugeordnet wird. Die Reihe der Einzeluntersuchungen beginnt mit Mt 1, 20, wobei in diesem Fall die Tradition eindeutig ist, *der Traum Mt. 1, 20 ist integriert in die aus dem AT und der haggadischen Überlieferung wohlbekannte Gattung „Geburtsankündigung“* (22). Beim Traum der Magier in Mt 2, 12 geht es dem Verf. vor allem um eine mögliche Einordnung dieser Erzählung auf dem Hintergrund des Besuches Tiridates VI von Armenien im Jahr 66 bei Nero. Nach kurzen Hinweisen auf Mt 2, 13; 2, 19 und 2, 22 wird die Mosestypologie behandelt, die in Mt 1 f. zugrunde liegt, und auf die Zusammenhänge mit Midrasch und Haggadah hingewiesen. Ein letzter Traum wird in Mt. 27, 19 berichtet. Diesmal ist es die Frau des Pilatus, die Mt. in seinem Sondergut zu Wort kommen läßt. Auch hier lehrt ein Blick in die nichtchristliche Literatur der Zeit, daß solche warnenden Träume dem antiken Leser vertraut waren. Nach profunden Ausführungen zur religionsgeschichtlichen Relevanz von Doppelträumen, Traumwiederholungen und Offenbarungen, die Träume bestätigen, versucht der Verf. die Einordnung des Phänomens Traum in die matthäische Theologie. Dazu gehört auch die Beobachtung, daß die Träume bei Mt. nicht gedeutet werden müssen. Daher gibt es in der matthäischen Gemeinde keine Traumdeuter. Als Ergebnis bleibt, daß die matthäischen Träume an die Vorbilder der Genesis anknüpfen und Jesus als den neuen Moses aufzeigen sollen. Die Träume sind klar und bedürfen keiner Deutung. Der Evangelist bedient sich dabei generell der Erfahrungswelt, die seinen Lesern geläufig und selbstverständlich ist. Aber gerade solche Selbstverständlichkeit

ten sind es wert, daß ihnen nachgegangen wird.

*Christoph Marksches* geht in seinem Aufsatz der Frage nach: *Kerinth: Wer war er und was lehrte er?* (48–76). Es handelt sich dabei um eine Vorstudie zum Artikel *Kerinth* im RAC. In einer Vorbemerkung beschreibt der Autor die Forschungslage aus seiner Sicht: *Es ist wohl kaum übertrieben zu sagen, daß gegenwärtig nahezu die gesamte Landkarte der christlichen Kirchen- und Theologiegeschichte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts neu gezeichnet wird* (48). Aus einer Fülle von Einzeluntersuchungen entwickelt sich für den Verf. ein neues Gesamtbild, in dem das 2. Jh. als eine Art *Laboratorium der christlichen Theologie* erscheint (49). Vertraute Gewißheiten sind für ihn hinfällig geworden; Begriffe wie Orthodoxie und Haeresie müssen neu bestimmt werden. Dieser Prozeß betrifft auch die Gnostizismus-Forschung. – Mit seinem Beitrag zu *Kerinth* möchte Marksches zur Erforschung dieses „Laboratoriums“ beitragen. Grundschwierigkeit bleibt die Quellenlage. Schriften oder Fragmente von *Kerinth* sind nicht erhalten, und vor der Mitte des 2. Jh.s findet sich in der Literatur kein Hinweis auf ihn. Der Verf. referiert mit äußerster Gründlichkeit die Belegstellen in den griechischen und lateinischen Kirchenvätern, in den Schriften von Nag Hammadi und den orientalischen Kirchenvätern, dazu noch die indirekten Quellen, die Auskunft über *Kerinth* geben oder geben könnten. Für die Datierung schlägt er den Beginn des 2. Jh.s vor. *Kerinth steht also am Anfang der christlichen Theologiegeschichte* (70). – Beim Versuch einer Doxographie geht der Verf. davon aus, daß zum Kernbestand aller *Kerinth*-Berichte der Hinweis auf eine Trennungschristologie gehört, bei der Jesus und Christus voneinander getrennt werden. Die Frage der Verbindung von Gott, Christus und Jesus aber ist ein Schlüsselproblem kleinasiatischer Theologie des 2. Jh.s mit sehr vielen Lösungsvorschlägen. *Kerinth*s Anschauung beschreibt eine, wenn auch extreme Position, deren anderes Extrem ein radikaler Monarchianismus gewesen sein wird. Auf eine entwickelte und verbreitete Schule des *Kerinth* darf daraus nicht geschlossen werden. Daraus ergibt sich für den Verf., daß *Kerinth* sich einer genaueren Einordnung entzieht. *Wirkliche Sicherheit über das theologische Profil Kerinth's läßt sich nicht mehr gewinnen* (75). Es bleibt die Vermutung, daß es sich bei *Kerinth* um einen kleinasiatischen Lehrer gehandelt hat, dessen provokante Äußerungen für Un-

ruhe in den Gemeinden gesorgt haben. – Wenn „Laboratorium“ bedeutet, daß alte Wege der Zuordnung und Klassifizierung verlassen werden, um neue Wege zu suchen, dann ist dieser Aufsatz ein gelungenes Beispiel für die Arbeit in einem solchen Versuchslabor. Dem Verf. ist zweifellos zuzustimmen, daß statt einer Aufgliederung in orthodoxe und häretische Schulrichtungen, die Theologiegeschichte des 2. Jh.s vielmehr unter dem Gesichtspunkt einer *Theologie im Werden* zu sehen ist, in der sich aus vielen Anstößen heraus Neues entwickelt, das sich dann häufig zur eigenen Selbstbehauptung für orthodox erklärt hat.

In seinem Aufsatz *Pseudepigraphie und Apostolizität im apokryphen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus* (77–117) befasst sich *Alfons Fürst* mit einem Beispiel pseudepigraphischer antiker Literatur, jenen 14 kurzen Briefe zwischen *Seneca* und *Paulus*, die schon von *Erasmus* als Fälschung entlarvt wurden, ohne daß die Frage der Intention damit geklärt wurde. Der Verf. geht davon aus, daß es darauf keine pauschal gültige Antwort geben kann, sondern jede einzelne pseudepigraphische Schrift auf ihre spezielle Intention hin untersucht werden muß. Für den vorliegenden Briefwechsel kommt *Fürst* zu dem Ergebnis: *Im Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus geht es also nicht um Aussagen oder Lehren, die unter einem berühmten Patronat propagiert werden sollen, sondern um die Namen der angeblichen Verfasser als solche und nur um diese. Das ist die auffällige Eigenheit dieser Fälschung* (88). Personen sollen miteinander in Beziehung gebracht, *Seneca* und *Paulus* zu Freunden gemacht werden. Hintergrund ist die hohe Wertschätzung *Senecas* bei den lateinischen Kirchenvätern. Mag auch die Legende vom *Christen Seneca* erst sehr viel später entstanden sein, so wird doch hier schon eine Tradition begründet, die *Seneca* in ganz enge Nähe zum Christentum rückte. *Der Fälscher hat Seneca also nicht zum Christen gemacht, sondern das Ansehen, das er bei den Christen genoß, dadurch zementiert und gesteigert, daß er keinen Geringeren als den Apostel Paulus Seneca engste Nähe zur christlichen Wahrheit bescheinigen ließ* (111). Abschließend fragt der Verf. nach dem Denkmuster, das ein solches Werk entstehen ließ. Zwei Erklärungen werden komplementär dazu angeboten. Zum einen ist es die verständliche Neigung, das *Paulus*-Bild biographisch auszuschnürceln, wie es im Umfeld apokrypher Literatur auch sonst üblich war. Zum anderen ist es das Prinzip der Apostolizität, nach dem das den höch-

sten Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit in der Kirche hat, was auf die Apostel zurückzuführen ist. Ein für die Christen im lateinischen Sprachraum wichtiger nichtchristlicher Philosoph wird im 4. Jh. auf diesem Wege apostolisch legitimiert.

Gleichfalls ins 4. Jh. führt der Aufsatz von Michael Durst, *Das Glaubensbekenntnis des Auxentius von Mailand* (118–168). Auxentius war der Amtsvorgänger des Ambrosius auf dem Mailänder Bischofsstuhl und gehörte zu den Anhängern des Eusebius von Nikomedien, die nach 325 die im Osten dominierende Kirchenpartei bildeten. Von nizanischer Seite als Arianer abgelehnt, waren die Anhänger dieser Gruppe eher Konservative und Hüter einer subordinatianisch denkenden Schule, die eine Mittelstellung einnahmen und von daher eher mit dem Namen Homöer zu kennzeichnen sind. Auxentius wurde 355 vom Kaiser, ohne Beteiligung der Mailänder Kirche, zum Bischof dieser Stadt ernannt und hatte von Anfang an die Mehrheit der homousianisch gesinnten Bischöfe unter Führung des Hilarius von Poitiers gegen sich. Mehrere Synoden und Exkommunikationen waren die Folge dieses Streites. Am Ende stand ein von Auxentius schriftlich niedergelegtes Bekenntnis, in dem er über Christus bekannte *Deum verum filium ex vero Deo patre*. Die Bischöfe waren zufrieden, nur Hilarius nicht. Er sah, daß das *verum* kontextuell sinnvoll nur auf *filium* zu beziehen war und damit eine klare Subordination des Sohnes unter den Vater intendierte. Doch seine weiteren Angriffe konnten der Stellung des Auxentius nicht mehr gefährlich werden. 374 starb er als Bischof, sein Nachfolger wurde Ambrosius. – Der Verf. hat alle schriftlichen Quellen untersucht, in denen das Bekenntnis des Auxentius überliefert ist. In äußerst sorgfältiger Kleinarbeit ist so eine Übersicht über den relevanten Handschriftenbestand mit seinen verschiedenen Schichten entstanden. Sechs Anhänge vermitteln dem Leser eine Übersicht über Handschriften und Gegenüberstellungen der wichtigsten Aussagen. Am Ende erweist sich das Bekenntnis des Auxentius als *konsequenter Ausdruck homöischer Theologie* (154), in der Auxentius sich zur Subordination des Sohnes bekennt, der zwar wahrer Sohn, aber eben nicht wahrer Gott wie der Vater ist.

Der philologischen Arbeit schließen sich drei Aufsätze zur christlichen Archäologie und Kunst an. Josef Engemann berichtet über: *Ein Tischfuß mit Dionysos – Satyr-Darstellung aus Abu Mina / Ägypten* (168–

177). Es handelt sich um einen ca. 80 cm hohen Tischfuß aus Marmor, auf dem Dionysos und ein Satyr dargestellt sind. Entstanden ist das Werk wohl im zweiten nachchristlichen Jh., gefunden wurde es 1969. Der Verf. liefert eine eingehende Beschreibung des Werkes und ergänzt seine Ausführungen durch ausgezeichnetes Bildmaterial. Für die Intention des JBAC sind allerdings auch die Fundumstände von Interesse. Die Skulptur wurde in einem aus Lehmziegeln gebauten Keramikofen gefunden, der sich neben dem Südostanbau an der großen Basilika von Abu Mina befand. Die Figur lag dabei nicht achtlos hingeworfen an der Seite des Ofens, sondern war waagrecht in ein Sandbett gelegt und mit Sand zugedeckt worden, ganz in der Art eines sorgfältigen Begräbnisses. Sie könnte zu einer Ladung von Marmorstücken gehört haben, die dort im 9. Jh. angeliefert wurden, um zu Kalk verbrannt zu werden. Was aber hindert Arbeiter, dieses Werk zu verbrennen und treibt sie dazu, es statt dessen ordentlich zu bestatten? Der Verf. wagt hier eine Vermutung, auch auf dem Hintergrund, daß für einen solchen Vorgang sich in der wissenschaftlichen Literatur keine Parallelen finden läßt. So waren die Arbeiter in Abu Mina wohl Christen, schließlich handelte es sich um einen christlichen Wallfahrtsort. Trotz allen theologischen Eifers gegen das Heidentum hatte sich aber nicht nur im einfachen Volk, sondern auch im Klerus die Vorstellung gehalten, daß in den heidnischen Tempeln und in ihren Statuen Dämonen wohnten. So bleibt als möglicher Schluß, daß hier Arbeiter aus Furcht vor Dämonen, die bei der Zerstörung der Statue freigesetzt werden könnten, die Skulptur lieber beerdigten als zerstörten. Vorsicht war eben bei allem Glauben immer angesagt.

Rotraud Wisskirchen weist in ihrem Aufsatz: *Zum Gerichtsaspekt im Apsismosaik von S. Pudenziana/Rom* (178–192) auf bis heute kontroverse Fragen der Deutung hin. Im Tal zwischen Esquilin und Viminal gelegen, gehört S. Pudenziana zu den ältesten Kirchen Roms. Krönung des Innenraums ist das Apsismosaik, in dem Christus als Richter zwischen der Schar der Apostel thront, vor dem Hintergrund einer imponierenden Stadtarchitektur, in deren Mitte das Triumphkreuz steht. Eine barocke Balustrade verdeckt leider den unteren Rand und damit vielleicht auch Spuren eines ursprünglichen Zugs der Lämmer, wie er auf anderen Mosaiken zu beobachten ist. Es ist das Richterkollegium, dem Christus und die Apostel ange-

hören und das hier das endzeitliche Gericht wahrnimmt. Die Verf.n geht der Frage nach, inwieweit eine Interaktion zwischen Mosaik und feiernder Gemeinde anzunehmen ist, und kommt vor allem auf Grund von Zeugnissen der Kirchenväter zu dem Schluß, daß die Gemeinde aufgerufen ist, sich selbst als Schar der Lämmer zu verstehen, die dem Gericht entgehen wird, wenn sie sich hier und jetzt für den wahren Hirten entscheidet. Von daher bedurfte es keiner gesonderten Darstellung der geretteten Herde, sie war gleichzusetzen mit der feiernden Gemeinde.

Abschließend stellt *Claudia Flick Die Kathedrale San Sabino in Canosa di Puglia* vor (193–205). Canosa war von römischer Zeit bis zum frühen Mittelalter eine der wichtigsten Städte Süditaliens und einer der ersten Bischofssitze der jungen christlichen Kirche. Heute zu einer ländlichen Kleinstadt herabgesunken, birgt die Stadt als kostbarste Erinnerung an jene große Zeit eine Kathedrale, deren Kern bis in das 4. Jh. zurückreicht. In einer eingehenden Untersuchung stellt die Verf. die Baugeschichte dar und belegt mit ausführlichem Bildmaterial ihre Forschungen. Das Ganze ist der notwendige Hinweis, über allen großen Denkmälern der frühen christlichen Kirche nicht jene Juwelen zu vergessen, die abseits der Touristen-Wege liegen und es wert sind, besucht zu werden.

Das Jahrbuch wird beschlossen mit einer Reihe von informativen Rezensionen und dem Jahresbericht 1997 des Franz Joseph Dölger-Institutes zur Erforschung der Spätantike.

Bonn *Wilhelm-Peter Schneemelcher*

*Bienert, W. A.; Kühneweg, U. (Hg.): Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 137), Leuven (Peeters) 1999, XXV, 848 S., kt., ISBN 90-429-0680-4.

Der Ertrag des siebten Origeneskolloquiums, das im August 1997 in Hofgeismar stattfand, ist als Band der bekannten Löwener Reihe Ende 1999 erschienen und enthält die Texte von 58 Vorlesungen und Kurzbeiträgen. 80 Seiten Verzeichnis der angeführten Bibelstellen, Origeneszitate und Verweise auf antike und moderne Autoren dienen zur Auffindbarkeit der vom Leser gesuchten Themen, Querverbände und Interpretationen. Dies ist wohl unentbehrlich bei einer so breiten und tie-

fen Darstellung von Übereinstimmungen und Korrekturen, die sich bei denen zeigen, die im 4. Jh. irgendwie von dem großen Alexandriner beeinflusst worden sind. Eine noch so verfeinerte Sachordnung kann nicht verhüten, daß sich bestimmte Personen oder *Theologoumena*, wie z.B. Hieronymus oder die Christologie unter mehreren Hauptthemen einstufen ließen.

Dennoch liegt eine ebenmäßige und klare Einteilung aller Beiträge über 7 Forschungsgebiete vor. Es sind: *I. Origenes und Philosophie* – eher ein Sammelbecken von verschiedenem: Teilstudien über Auffassungen von Origenes selbst, zwei der drei Hauptvorträge (s. unten), die sich auf die (Un-)Möglichkeiten einer Fortsetzung von Origenes' offenem und weiterfragendem Bemühen beziehen; und dann auch Beziehungen zu einzelnen Philosophen. – *II. Arianismus und Origenismus* – hier setzt sich zuerst der philosophische, bes. Platonische Horizont fort in bezug auf Zeit und Ewigkeit (G. C. Stead, H. G. Thümmel); dann folgen Einflüsse von Origenes auf Verteidiger und Gegner des Arius: Euseb, Paulinus, Markell und Athanasius. – *III. Die Origenistischen Streitigkeiten im 4. Jh.* – hier handelt es sich besonders um die Kontroversen, die sich gegen Ende des Jahrhunderts um Origenes' Vermächtnis und Autorität zugespißt haben: Epiphanius, Rufinus, Hieronymus. – *IV. Die origenistische Tradition im Mönchtum* – ist zwar die kürzeste, aber in mancher Hinsicht originelle Sektion, in der die Nachwirkung von Origenes' asketischem Anliegen und seiner damit engsten verflochtenen Anthropologie bei Antonius, Evagrius Ponticus und Pelagius untersucht wird. – *V. Zur Rezeption des Origenes im Osten* – ist die längste Sektion, obwohl sie sich konzentriert auf die Zeit vor dem Ausbruch der heftigen Kontroverse im Jahre 393, d.h. auf Gregor von Nyssa und auf Didymus den Blinden. – *VI. Zur Rezeption des Origenes im Westen* – ein logisches Gegenstück zu V., in dem Ambrosius, Augustinus und Hieronymus zur Sprache kommen. Es versteht sich, daß sich Beiträge aus V. und VI. manchmal und unvermeidlich mit denen der III. Sektion überschneiden, obwohl dort die Perspektive der Kontroverse überwiegt. – *VII. Zur weiteren Wirkungsgeschichte des Origenes* – überschreitet den im Untertitel angegebenen Rahmen, weil die hier behandelte Wirkung vom 5. bis ins 16. Jh. verfolgt und am Schluß sogar ein Versuch gemacht wird, die Aktualität der zeitgemäßen Theologie des Origenes für unsere heutige Situation anzudeuten. – In

diesen Studien über die Wirkungsgeschichte des Origenes kommt die volle Breite von seinem Denken und seiner Methode, seiner schöpferischen Arbeit und dem Nachruhm seines christlichen Lebensstils zur Sprache. Der Leser gerät (wieder mal) unter den Eindruck einer so reichen und anregenden Hinterlassenschaft, daß man sich in der Folgezeit damit auseinandergesetzt hat, ja auseinandersetzen mußte.

Aus der Einteilung und dem Inhalt der Beiträge ergibt sich, daß es drei Wirkungsstufen zu unterscheiden gilt. Wie M. Wallraff im ersten unter VII. eingereihten Vortrag (647) bemerkt, tritt im zweiten Jahrzehnt des 5. Jh.s eine Ruhe ein, die etwa ein Jahrhundert dauern sollte. Im Grunde genommen verlängert sich das 4. Jh. des Kolloquiums bis 419. Trennen wir die dann anfangende „Weitere Wirkungsgeschichte“ ab, so bleiben zwei Arten von Rezeption übrig, die mit „origeneisch“ und „origenistisch“ (franz. *origénien* bzw. *origéniste*) unterschieden werden können. Ersteres wäre das, was dem großen Alexandriner zugehört oder von anderen nach ihm in selbstverständlicher Anerkennung übernommen und weitergeführt wurde. Wenn über sein Gedankengut und seine Methode reflektiert wird, diese zum Teil auch korrigiert werden, oder gar zur Opposition und Verzerrung führen, wäre von „Origenismus“ zu reden. So schließt H. Crouzel, daß die konziliäre Verurteilung nicht Origenes' eigene Lehren, sondern die seiner weitentfernten Erben betrifft, während die verurteilten Thesen sich nicht auf eine komplette und präzise Erforschung seiner Lehre stützen (315). Beide Arten sind im 4. Jh. nicht zeitlich gegeneinander abzugrenzen: man könnte sie eher mit Theologennamen kennzeichnen und dann stünden z.B. Euseb und Athanasius, Gregor von Nyssa und Ambrosius gegenüber. Aber, wie Y.-M. Duval (245.257) und C. Marksches (549–551) zeigen, finden sich beide Rezeptionsarten auch bei einem und demselben Autor, wie bei Hieronymus bzw. Ambrosius.

Ein Hauptergebnis, das aus vielen Beiträgen hervortritt, ist, daß die politischen und doktrinären Entwicklungen jenes Jh.s die besondere Unbefangenheit, die Origenes' eigene Arbeitsweise kennzeichnete, nicht länger zuließen. Sowohl die neue reichskirchliche Lage mit ihrem Einheitsstreben als auch die vom Arianischen Streit hervorgerufenen Bedürfnisse nach fixierten Formulierungen des kirchlichen Glaubens, d.h. nach Beschwörung von Unruhe und beunruhigenden Lehren,

ließen einer experimentellen und fragenden Theologie wie der des Origenes keinen Raum. Das γυμναστικὸς, welches als Arbeitsweise bei Origenes vom δογματικὸς unterschieden war, wurde im Laufe des 4. Jh.s entweder abgestreift oder als begriffliche Verfeinerung in die dogmatische Polemik hineingenommen (L. Peronne, 119–134; E. Osborn, 55). Ein anderer Faktor ist die gewachsene Wichtigkeit der Kirche als Institution und als Ort gelebter Erlösungsfrömmigkeit, auf die die Theologen und Kirchenführer Rücksicht nahmen (C. Kannengiesser, 183). So besagt Rezeption von Origenes' Erbe im 4. Jh. „sowohl Fortschritt als auch Rückschritt, oder besser, sowohl Vertiefung als auch Vergessen“ (B. Studer, 589), wobei man unter „Vergessen“ auch Verdrängung mit einbegreifen sollte.

Laut dem Vorwort haben folgende drei Vorträge die Konferenz eingerahmt: 1) „Origenes als asketischer Theologe: Rechtgläubigkeit und Autorität in der Kirche des 4. Jh.s“, von Frau J. R. Lyman; 2) „Origenes: Zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei“, von Bischof R. D. Williams; und 3) „Der Apologet Origenes und das 4. Jh.: Von der Theodizee zur Christologie“, von E. Osborn. – In dem Band steht 1) am Anfang der Sektion III. 2) und 3) befinden sich in der I. Sektion. Ihre Themen markieren die vornehmste Einfallslinie des Kolloquiums. – J. R. Lyman stellt dar, wie die Klimaänderungen des 4. Jh.s, die zu Präzisionierungen in der theologischen Terminologie und deshalb zur Einengung des theologischen Diskurses führten, am Ende die Leute an den Gedanken gewöhnt haben, daß sogar ein großer Geist wie Origenes, dessen theologische Denkarbeit dazu noch, wie man wußte, von einer tadellosen Enthaltsamkeit begleitet wurde, in Verfehlungen geraten konnte. Die Ursache, so wußte Epiphanius, müsse in seinem übermäßigen Wissensdurst liegen. – Eine interessante Ergänzung gibt Frau E. Prinzivalli, die den kontextuellen Ursachen des schon vor Epiphanius implizit im Osten vorkommenden Streit um Origenes nachgegangen ist (195–214). Sie fügt den immer schon akzentuierten persönlichen und lokalen Faktoren den der zwischen Ägypten und Asien verschiedenen Denkkultur hinzu: im „semitisch-hellenistischen“ Kontext hielte man sich bezüglich der Protologie und Eschatologie innerhalb der Schranken des Offenbarten und im Zusammenhang damit auch an eine andersartige Anthropologie als die platonisierenden Alexandriner. Überhaupt ginge wegen der gesellschaftlichen Erfolge und

der wachsenden Institutionalisierung des Christentums allmählich das Interesse an Forschung verloren. – *Williams* stellt in seinem Vortrag einander gegenüber: die Voraussetzung der Exegese und Theologie des Origenes, nämlich die allen Menschen mögliche Transformation, die die Unterschiede in dieser Welt begreiflich macht, aber wegen des pädagogischen Heilswegs Langsamkeit und Geduld impliziert, einerseits – und der Geist des 4. Jh.s, der für langsame Heilsprozesse und schrittweise Forschung keine Geduld mehr aufbringen konnte wegen a) des Zustroms der Massen, die rasch unterrichtet und getauft werden mußten, und b) der vielen Konflikte bezüglich der Christologie, die feste Glaubensdefinitionen verlangten. – *Osborn* verfolgt die Interesseverlagerung von der Theodizee zur Christologie, die parallel zu den oben erwähnten Entwicklungen verlief. Wenn Origenes eine Distanz zwischen versuchsshalber erörterten Fragen und Lösungen einerseits und festen kirchlichen Grundlehren andererseits aufrechterhielt, so war das aus pragmatischen Gründen, um auf Fragen aus seiner Umgebung zu respondieren. Seine Christologie war deswegen stark an den Begriff der Weisheit Gottes und an das Schema vom Einen zu den Vielen – von den Vielen wieder zum Einen orientiert. Das 4. Jh. engte das Forschungsfeld ein und beschränkte sich auf ‚Trinitarische Theologie‘, d.h. auf die Verankerung des verkündigten Heiles in Gottes dreifältigem Wesen. – Diese Sicht wird im Beitrag von *L. Perrone* (119–134) in soweit relativiert, daß er nicht nur das verständliche Lob des Pamphilus für die ‚gymnastische‘ Methode nennt, sondern auch darauf hinweist, daß ein gewisser Spielraum für die forschende Behandlung eines Themas weiterhin bestehen blieb, aber dann vom Dialog mit Außenstehenden in den innerkirchlichen *ἀγών* hinübergebracht wurde. So hatte Athanasius Anerkennung für Origenes‘ Auslegungsversuche und er tat Gleiches, als ihm Serapion die Auslegungsarten der frühen Pneumatomachen vor Augen führte.

Was von diesen Hauptvorträgen an Vorlesungen und Kurzbeiträgen eingerahmt wird, ließe sich wiederum auf drei Hauptnennern bringen: 1) Biblische Hermeneutik, 2) Trinitätslehre und 3) Mönchtum. – 1) Im Zusammenhang mit der Philosophie (Sektion I) zeigt *T. Kobusch*, wie Origenes die klassische Trias: Ethik, Physik, Einweihung in die höchsten Mysterien in der Reihe Sprüche, Prediger, Hohelied wiederfindet; anthropologisch gesagt im Fort-

gang von theoretischer Selbsterkenntnis der Seele zur praktischen Beherrschung ihrer Bewegungen und schließlich zur affektiven Kontemplation. Das Hohelied ist Einsatz fundamentaler Vergleiche von Origenes mit Gregor von Nyssa (Frau A. Meis, 469–496) und Maleachi ist es beim Vergleich mit Hieronymus (*Y.-M. Duval*, 233–260). Meis zieht den Schluß, daß Gregor im Paradox von Gnade und Entscheidungsfreiheit zwar Origenes treu ist, ihn aber auch korrigiert. Während z.B. bei Origenes Gottes Selbstentäußerung eine Anpassung an die ‚Kleinen‘ ist, denen es an Einsicht fehlt, die Kenosis also nur am Anfang des Heilsprozesses steht, ist sie bei Gregor ein Letztes und Höchstes, wozu alle Menschen berufen sind. Anhand der Eucharistie zeigt *R. J. Daly* (517–524), wie alle drei Kappadozierer Origenes im seinem Spiritualismus nicht folgten, weil ihr Antiarrianismus sie zu der Betonung führte, daß der Mensch in all seinen Teilen erlöst werde, das Körperliche also keine passierbare Zwischenstation sei. – Auch Ambrosius – so *C. Markschie* in einem Vergleich von dessen exegetischer Hermeneutik mit der des Origenes (545–570) – habe den Meister auf kreative Art rezipiert. Beide hätten gemeinsam das Interesse an der Gesamtintention der Hl. Schrift: Erkenntnis und moralisches Leben. Für beide ist die Schrift eine Einheit und Christus selber ihr Ausleger. Sie stelle für den Menschen eine Steigerung dar. Bei Origenes gehe der Fortschritt aber immer vom Schatten zur Wahrheit, vom Buchstäblichen zur allegorischen Wahrheit, Ambrosius betone mehr den Fortschritt vom Gesetz zum Glauben. Beide stehen damit aber „auf paulinischem Boden“. Der Unterschied zwischen Origenes und Hieronymus sei daher größer – so kann man *K. J. Torjesens* Ausführungen (633–644) entnehmen: Letzterer behauptete, daß der Schriftsinn, besonders auch der des AT, die „hebräische Wahrheit“ sei, die wortgetreue Geschichte Israels, die allenthalben auf den historischen Christus hinweise. Origenes‘ Hermeneutik dagegen verführte ihn dazu, das Historische nicht nur als Stufe zur geistlichen Wirklichkeit zu sehen, sondern damit ‚jüdisch‘ auch mit ‚oberflächlich‘ gleichzusetzen. Eine wörtliche Lektüre des AT sei ein Zeichen des Starrsinns und der Verblendung. Da liegt also ein tiefer Unterschied. Hieronymus berief sich auf seine Gelehrsamkeit, Origenes auf seine Askese und sein Eingeweihtsein. Auch bei *Duval* (233–260) kommt dieser Unterschied ans Licht. Das negative Urteil über die Juden kommt als origenei-

scher Hintergrund für Euseb in Betracht (*J. Ulrich*, 135–140). Wie Origenes sich mit einem Ausgleich zwischen dem den atl. Heiligen schon geschenkten, vollen Heil und der Notwendigkeit der Menschwerdung des Logos überworfen hat, macht *J. S. O'Leary* in einem Vergleich mit Augustin klar (605–622): das ‚unsichtbare‘ Werk des Sohnes trage bei Origenes sowohl vor wie nach der Erscheinung im Fleisch den eigentlichen Heilswert.

2) Auch im trinitarischen Erbe des Origenes hat das 4. Jh. Korrekturen und Verschiebungen gebracht. Das fängt mit Euseb an, der laut *H. Strutwolf* eine selbständige Position zwischen dem von ihm verehrten Origenes und dem von ihm unterstützten Arius einnahm. Euseb habe die Komponente des Gotteswillens zur Hervorbringung des Sohnes betont und damit die naturhafte Koexistenz, wie im Bild von Sonne und Strahlen, ersetzt: der Sohn bildet somit eine eigenständige Hypostase, und der Vater ist seine unabhängige Ursache. Dennoch ist dieser Wille Gottes Ausdruck seiner Güte, also in seiner Natur verankert (141–148). Obwohl die von Origenes introduzierte, und von Euseb pointierte, Unterscheidung von *theologia* und *oikonomia* daraufhin zielte, Ewigkeit und Zeit, den Logos-für sich und den Logos-für uns aus Respekt vor Gottes Unantastbarkeit gewissermaßen zu trennen, mußte andererseits Gottes Mitleiden mit der Welt zu seinem Wesen selbst gehören: „Die *oikonomia* der Liebe hat letztlich ihren Ursprung also in der *theologia* der ewigen Liebe“ – so B. Studer zum *mysterium caritatis* bei Ambrosius, der eben hier die Linien des Origenes fortsetzte, der ja die Sohnesqualität fest mit seiner „liebenden Hinwendung zum Vater“ verband (585f.). – *K. Anatolios* nach habe sich Athanasius stark an Origenes' Argumentation für die ewige Existenz der Schöpfung angelehnt und diese zum Beweis für die ewige Dreifaltigkeit im Wesen Gottes umgeformt. Der Gedanke: wenn es eine Weisheit Gottes gibt, muß es auch eine Außenwelt geben, sei von Athanasius auf Gottes unabänderliches Wesen, wofür das Verhältnis von Vater und Sohn konstitutiv sei, angewendet worden (165–172). So wurde die Trinität immer wieder als Urbild und Quelle der göttliche Bezogenheit zur Welt gesehen, und hat Origenes dafür die Elemente geliefert.

3) Aufbauend auf der schönen Leistung *S. Rubensons* über den origenesischen Gehalt der Antoniusbriefe und des frühen ägyptischen Mönchtums überhaupt, versucht *M. O'Laughlin* die Lücke zwischen

Antonius und Evagrius zu schließen. Daraus wird eher ein Vergleich als eine Überbrückung, denn nach Antonius klappt nach wie vor eine Lücke (345–354). Rubenson selber weiß den Leser zu überzeugen, daß es das ganze 4. Jh. hindurch in Ägypten keine antiorigenistische Stimmung gegeben hat: die mönchische Landschaft sei bis zum Ausbruch des Streites, 393, fortdauernd ‚hellenistischer Art‘ gewesen; die Apophthegmata seien in bezug auf den Streit ‚neutral‘. Der ihn auslösende Antiorigenismus komme aus Palästina, und sein Grund sei die Autoritätsfrage: Asket oder Bischof? gewesen (319–338). – Der Synergismus, eine Symmetrie zwischen dem freien menschlichen Willen und Gottes Gnaden (der auch durch das Gesetz wirksam ist), und die heilsame Einwirkung auf Menschen in Form der Überredung, verbinden Pelagius und das westliche Mönchtum aufs engste mit Origenes – so schließt *G. Bostock* (381–396) die höchstinteressante Sektion IV. ab. – Ich mußte vieles unerwähnt lassen. *Origeniana Septima* ist eine wertvolle Fundgrube für die richtige Einschätzung der mannigfachen, unentrinnbaren Nachwirkung des differenzierten origenesischen Gedankengutes im bewegten 4. Jh. Der verdiente Organisator des Kolloquiums, der Marburger *W. A. Bienert*, und *L. Perrone* (Pisa) haben jeder dem eindrucksvollen Band eine Übersicht von der aktuellen Lage der Origenes-Forschung vorangeschickt.

*Groningen*

*Johannes Roldanus*

*Zachhuber, Johannes: Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance (= Supplements to Vigiliae Christianae 46), Leiden u.a. (Brill) 2000, XII, 271 S., geb., ISBN 90-04-11530-7.*

Die in Oxford eingereichte Dissertation von Johannes Zachhuber (= Z.) hat sich ein Thema gewählt, das zu den schwierigsten der patristischen Theologiegeschichte gehört, nämlich die Frage nach Gregors Auffassung der „menschlichen Natur“. Hintergrund ist die Diskussion um die sog. „physische Erlösungslehre“ seit dem 19. Jh., also die Behauptung, es gebe in der Alten Kirche eine Tradition, derzufolge die menschliche Natur als ganze durch die Inkarnation erlöst sei, eben weil Christus die menschliche *physis* als solche (und nicht einen individuellen Menschen) angenommen habe. Für Gregor wurde dabei vor allem ein platonischer

Begriff von *physis* behauptet. Diese Diskussion hat vor mittlerweile 30 Jahren Reinhard M. Hübner in seiner Dissertation („Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa“) auf eine neue Basis gestellt. Hübner konnte zeigen, daß Gregor keineswegs über ein geschlossenes platonisches Konzept der menschlichen *physis* verfügt, das sich gleichförmig durch Trinitätslehre, Kosmologie und Soteriologie hindurchzieht. Vielmehr sind besonders für die Soteriologie die jeweiligen Kontexte der in der Diskussion relevanten Texte zu berücksichtigen, also vor allem die Auseinandersetzungen mit Eunomius und Apollinaris.

Zachhuber will diese Diskussion dadurch fortsetzen, daß er gezielter nach einem Konzept der menschlichen „Natur“ bzw. *physis* bei Gregor fragt. Dazu geht er in zwei Teilen vor: In einem ersten Teil (15–122) beschäftigt er sich mit dem Hintergrund für Gregors Aussagen über die menschliche *physis* im trinitätstheologischen Kontext. Zachhuber geht dabei zunächst ausführlich auf die Bedeutung und Verwendung des Begriffes „*homouosios*“ ab den 50er Jahren ein. Er stellt dabei die These auf, daß die Diskussion um den Begriff „*homouosios*“ von Anfang an auf die strikte Koordination ziele, was durch die Anwendung im anthropologischen Kontext deutlich werde (mehrere Menschen sind einander *homouosioi*) (19–42). Zachhuber analysiert dann Basilius, ep. 38 (ohne die umstrittene Verfasserfrage zu klären) und versteht das dort entwickelte Konzept von *physis*, *ousia* und *hypostasis* als Koordination verschiedener, zu einer Species gehörender Mitglieder sowie ihre Gesamtheit. Dieses Konzept („The Cappadocian Teaching“) ordnet Zachhuber als „aristotelisch“ ein (43–93). Erst ab S. 93 geht es explizit um Gregor von Nyssa: Das in ep. 38 sichtbare Konzept finde sich nicht nur in Gregors *Contra Eunomium* wieder, sondern liege auch den verschiedenen trinitätstheologischen *Opera minora* zugrunde (94–122).

Im zweiten Teil beschäftigt sich Z. mit Gregors Auffassung von der menschlichen Natur in der Kosmologie, Soteriologie und Eschatologie. Dazu stellt er zunächst durch einen Vergleich mit der Konzeption des Apollinaris, die Z. als „interpretation of humanity as a derivative *ousia*“ versteht, die Frage, wie Gregor in den verschiedenen theologischen Feldern den Begriff der menschlichen *physis* gebraucht (123–144). Z. kommt zu dem Ergebnis, daß sich das Verständnis der menschlichen *physis* noch am ehesten in

der Kosmologie als einheitliches Konzept verstehen lasse, während in der Soteriologie und Eschatologie verschiedene Konzepte miteinander konkurrieren, ohne zu einem systematischen Ausgleich gebracht zu werden. *Physis* meine dabei in der Kosmologie ebenso wie in den trinitätstheologischen Schriften eine Gesamtheit, also sowohl die gesamte Menschheit als auch die Summe der spezifischen Eigenschaften, die sich durch alle Mitglieder der Menschheit hindurchzieht (145–162). In diesem Sinne versteht Z. besonders auch *De hominis opificio* 16 (163–174). Der *physis*-Begriff Gregors lasse eine grundsätzliche Einbeziehung in eine Lehre vom Fall (174–186), die Soteriologie oder die Ekklesiologie nicht zu (175–200). Die Passagen, die in der bisherigen Forschung als Beleg für eine physische Erlösungslehre angesehen wurden, finden sich Z. zufolge allesamt in Schriften aus einem begrenzten Zeitraum (ca. 380–383) und sind aufgrund des Kontextes zu interpretieren. Dabei zeige sich, daß Gregor Gedanken des Origenes, Apollinaris und Athanasius aufgreift und sie für seinen Ansatz einer universalistischen Erlösung gebraucht, ohne dabei ein umfassendes Konzept der menschlichen *physis* entwickeln zu wollen (200–237).

Die Fragestellung von Z.s Arbeit ist insofern verdientvoll, als Hübner in seiner Arbeit den Gedanken des Leibes Christi in den Vordergrund gestellt hatte und daher die Frage nach dem Begriff der *physis* nur am Rande behandeln konnte. Auch die Frage, ob auf dem Hintergrund von Gregors Anthropologie und *physis*-Begriff die u. a. von Stead geäußerte Kritik an Gregors Trinitätslehre angemessen sei, ist berechtigt und bedarf m.E. einer neuen Antwort. Freilich leistet Z.s Arbeit für beide Forschungsdesiderate kaum einen Beitrag. Bei einer Dissertation über die „*physis*“ bei Gregor von Nyssa wäre eine gründliche philologische Analyse von Gregors Gebrauch dieses Begriffs zu erwarten gewesen, auch wenn das die Sichtung und Analyse von über 3.000 Belegen bedeutet hätte (wie eine philologische Begriffsanalyse aussehen kann, zeigt jetzt das von Friedhelm Mann erarbeitete „*Lexicon Gregorianum*“, Vol. I, 1999; Vol. II, 2000). Eine solche umfassende Sichtung hätte auch das Bedenken auffangen können, daß sich von der Interpretation weniger ausgewählter Texte aus kaum Rückschlüsse auf Gregors Denken insgesamt ziehen lassen. Für die Klärung und Einordnung der einschlägigen Passagen bringen Z.s Analysen zudem gegenüber dem

in der bisherigen Forschung diskutierten keine wirklichen neuen Impulse. Eine Diskussion der Sekundärliteratur unterbleibt über weite Passagen des Buches fast ganz. Im einzelnen ist kritisch zu bemerken:

– Eine Analyse der theologischen Diskussionslage in den 50er Jahren des 4. Jh.s und der „Homöusianer“ ohne Berücksichtigung der eusebianischen Tradition ist unsachgemäß; dies gilt besonders für Euseb von Cäsarea selbst (*De ecclesiastica theologia* oder *Praep. ev. XI* werden nicht einmal zitiert). Nur so scheint mir die Behauptung möglich zu sein, daß die Ablehnung des Begriffs „homöousios“ durch die sog. Mittelpartei nicht durch die Abwehr von Markell bestimmt war. Die Front gegen Markell und die Abwehr Photins ab den 50er Jahren ist für die Ausbildung der Homöusianer ebenso heranzuziehen wie die Entstehung des Neuarrianismus, der ja nicht mit Eunomius' Apologie nach 360 beginnt, sondern mit Aëtius (der wiederum bei Z. unberücksichtigt bleibt), also bereits in den fünfziger Jahren.

– Die Frage, ob Basilius von Cäsarea Homöusianer war oder nicht (50–55), läßt sich nicht ohne die Heranziehung von dessen ep.9 diskutieren, denn ep.9 ist der eigentliche Hauptbeleg für eine Nähe des frühen Basilius zur homöusianischen Position. Nur die Anfrage an Apollinaris aus ep.361 heranzuziehen, ist unzureichend. Z.s These, daß Basilius niemals Homöusianer war, läßt sich daher nicht aufrechterhalten (hier rächt sich, daß auch zitierte Sekundärliteratur nur sehr selektiv zur Kenntnis genommen worden ist). Für Z.s Bearbeitung von Basilius bleibt unverständlich, wieso Z. für *Adv. Eun.* die Migneedition und nicht die Ausgabe von Sesboué heranzieht; für *De spiritu sancto* bedürfte die Edition durch Pruche immerhin ebenso der Erwähnung wie für ep.38 die durch Forlin Patrucco).

– Die These, daß „die Kappadozier“ von einer strikten Koordination der drei Hypostasen ausgehen, wird von Z. nicht nachgewiesen, sondern nur immer wieder behauptet (43, 121 u.ö.). Eine solche umfassende These kann nicht auf der Basis von ep.38 und der selektiven Heranziehung einzelner Briefpassagen bei Basilius aufgestellt werden, vielmehr sind auch die beiden Hauptwerke des Basilius, *Adv.Eun.* und *De spiritu sancto* heranzuziehen. M.E. ist die Ansicht, „die Kappadozier“ faßten die Trinität als strenge Koordination auf, zumindest für Basilius unzutreffend, da sich dann weder der Gebrauch von *hypostasis* bei Basilius noch sei-

ne Schwierigkeiten bei der Bewältigung der pneumatologischen Frage erklären ließen. Dies ist für die These der Arbeit deswegen relevant, weil sich Z.s Einordnung des *ousia*-Begriffes in ep.38 als aristotelisch mit der Behauptung dieser strikten Koordination verbindet.

– Die Erhellung des philosophischen Hintergrundes ist größtenteils zu pauschal. So wird das Konzept, daß die Abbildhaftigkeit im Menschen erhalten bleibt und durch menschliches Bemühen wieder entdeckt werden kann (176–178), als „Neoplatonic pattern“ qualifiziert, ohne daß die entsprechende Konzeption bei Plotin oder einem anderen Neuplatoniker nachgewiesen wird, ganz abgesehen davon, daß mit dem genannten Gedanken ein spezifisch neuplatonischer Punkt noch gar nicht berührt ist. Die Behauptung in der Einleitung, daß die Kappadozier sicher mehr Quellen gekannt haben als bisher traditionellerweise angenommen (8–12), wird im Verlauf der Untersuchung kaum durch weitere Indizien bestärkt. Eine Diskussion der jeweiligen Quellenkenntnis wird, wenn überhaupt, nur aufgrund inhaltlicher Überlegungen geführt (vgl. auch die pauschalisierende Anmerkung 71 Anm.81).

– Der Begriff „humanistic solution/approach“ (190 u.ö.) ist problematisch, da hier die Bezeichnung einer späteren Geistesströmung für einen in der Alten Kirche weit verbreiteten Gedanken herangezogen wird (nämlich für die Vorstellung, daß sich der Mensch durch Unterweisung und Erkenntnis dessen besinnen kann, daß er das „Bild Gottes“ in sich trägt und sich deswegen frei entscheiden kann, vgl. 190), ein spezifisch humanistisches Thema ist damit genausowenig angesprochen wie beispielsweise ein spezifisch pelagianisches oder scholastisches. Außerdem ist fraglich, ob sich dieser Gedanke wirklich nicht bei Origenes nachweisen läßt und ob er sich von dem von Z. als „Neoplatonic pattern“ qualifizierten Gedanken unterscheidet.

– Die Diskussion um den Hintergrund und Kontext von Gregors Theologie läßt sich ohne Berücksichtigung von Markell nicht führen. Dies gilt insbesondere angesichts der Ergebnisse von Hübner. Spätestens bei der Diskussion der Soteriologie zeigt sich, daß Hübners Herangehensweise, den „Leib Christi“ als Vorstellungsmodell zu untersuchen, für die Klärung der Frage einer „physischen Erlösungslehre“ unumgänglich ist. Das biblische Fundament von Gregors Denken kommt bei Z. dagegen nur am Rande in den Blick. Auch

hier wäre eine gründlichere Beachtung der Sekundärliteratur wünschenswert gewesen.

– Eine Betrachtung der Kappadozier als eines Typs Theologie (vgl. 18f.) ist dann wenig sinnvoll, wenn es um Gregor von Nyssa und Basilius geht, Gregor von Nazianz aber fast ganz ausgeblendet bleibt. Bekanntlich unterscheiden sich die Kappadokier gerade in der Anwendung des Begriffs „*homoousios*“ auf den Geist erheblich. Damit ist aber einer der Punkte angesprochen, auf dem Z. seine Analyse aufbaut.

– M.E. kann Gregors Theologie ohne Berücksichtigung der pneumatologischen Kontroverse nicht behandelt werden. Dies gilt für den Zeitraum von 380–383 ganz besonders im Hinblick auf das Konzil von Konstantinopel von 381. Für Gregor von Nyssa insgesamt wäre wohl auch zu überlegen, ob Gregors Verhältnis zu den Messalianern sein Verständnis der menschlichen *physis* und ihrer Erlösung beeinflusst hat (der Beitrag von Staats zur „Epistola magna“ wird nicht einmal zitiert).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Z.s Arbeit für die Frage nach der „physischen Erlösungslehre“ wenig Neues austrägt, für den philosophischen Hintergrund kaum präzise Beobachtungen liefert und die theologische Bedeutung des *physis*-Begriffes nur unzureichend erhellt. Letzteres gilt besonders, weil der theologiegeschichtliche Kontext (Euseb, Markell, Basilius, pneumatologische Diskussion) nur in unzureichender Weise herangezogen wird und die entsprechende philologische Basis (die Untersuchung von Gregors Verwendung von „*physis*“) fehlt. Daß zwischen dem Verständnis der menschlichen *physis* im trinitätstheologischen und kosmologischen Kontext einerseits und im soteriologischen Kontext andererseits zu unterscheiden ist, ist gegenüber Hübners Arbeit keine neue Erkenntnis.

Münster Volker Henning Drecoll

Jeanjean, Benoît: *Saint Jérôme et l'hérésie* (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 161), Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 1999, 490 S., kt., ISBN 2-85121-172-2.

„Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. Denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie ja bei uns geblieben.“ Die zahlreichen patristischen Variationen dieses bekannten Verses aus dem ersten Johannesbrief (2,19) unter-

streichen eindrücklich, daß sich das frühe Christentum intensiv mit der Häresieproblematik befaßt hat. Um so mehr überrascht, daß die Forschung den Häresiebegriff des Hieronymus, der sich bekanntlich über Jahrzehnte hinweg als unerbittlicher Streiter wider Irrlehre und Ketzertum inszenierte, bisher nicht näher analysiert hat. Diese Lücke will die Monographie von Benoît Jeanjean (= J.) füllen, der in vier umfangreichen Kapiteln die *hérésiologie hiéronymienne* zu erfassen versucht.

Zunächst fragt J. nach dem „Sitz im Leben“ der Häresie bei Hieronymus (15–125), indem er das „persönliche Engagement“ des Kirchenvaters im antihäretischen Kampf untersucht und einschlägige Schriften gegen arianische resp. arianisierende Theologen, gegen Opponenten der asketischen Bewegung, gegen Origenes und Pelagius auswertet. Eine detaillierte Analyse der Begriffe *haereticus* und *haeresis*, die auf dem CD-Rom Index der Cetedoc Library of Christian Texts (Brepols) basiert, schließt sich an, in der nicht nur die Omnipräsenz des Häresiebegriffes im hieronymianischen Schrifttum nachgewiesen wird, sondern auch die Intensität und Frequenz des Häresievorwurfes mit verschiedenen Phasen der hieronymianischen Biographie und der zeitgenössischen theologischen Diskussion korreliert werden. J. zeigt, daß Hieronymus besonders in Briefen, die aktuelle kirchliche Debatten aufgreifen, dazu neigt, seine Gegner der Häresie zu verdächtigen, während er sich in seinen „*travaux scripturaires*“ mehr Zurückhaltung auferlegte. Unter den häufig genannten Häresien nehmen der Arianismus und der Montanismus einen prominenten Platz ein, während im Zusammenhang mit der origenistischen Kontroverse der alexandrinische Theologe oft genannt wird, dem Hieronymus allerdings seine Kenntnisse früherer, vor allem gnostischer Häretiker verdankt. – Im zweiten Kapitel traktiert J. *in extenso* die hieronymianischen Kenntnisse unterschiedlicher Häresien, nämlich des Origenismus, des Arianismus, des Monarchianismus und Adoptianismus, der „*hérésies judéo-chrétiennes*“ und des Gnostizismus (127–271). Besonderes Augenmerk gilt hier den Quellen des Hieronymus. J. warnt davor, den Einfluß des Bischofs Epiphanius von Salamis überzubewerten, der gemeinsam mit Hieronymus im origenistischen Streit gegen Origenes agitierte und in seinem Hauptwerk, *Panarion*, 80 pagane, jüdische und christliche „Irrlehren“ zu widerlegen trachtete. Statt dessen betont J. die Bedeutung der *Historia eccle-*

*siastica* Eusebs von Caesarea und der Werke Tertullians für die Exkurse des Hieronymus zu früheren Häretikern. Zu Recht verweist J. auf den exegetischen und polemischen Kontext der „doctrines hérétiques“ des Hieronymus und „son manque d'exhaustivité et sa tendance à l'amalgame“ (270). – Das dritte Kapitel ist einzelnen Elementen des hieronymianischen Häresiebegriffes gewidmet, untersucht den antihäretischen Sprach- und Motivschatz und geht Inhalten und Formen der hieronymianischen Polemik nach (273–360). Gerne wird man J. darin zustimmen, daß „le portrait moral de l'hérétique où se combinent obstination, hypocrisie, débauche, cupidité et orgueil n'est pas une invention de Jérôme qui l'hérite en grande partie de ses prédécesseurs“ (359). – Das vierte Kapitel schließlich analysiert die Strategien, die Hieronymus anwandte, um häretische Vorstellungen und Lehren zu bekämpfen (360–431). Auch hier gelingt J. der Nachweis, daß Hieronymus aus der häresiologischen Tradition schöpfte, wenn er etwa häretische Positionen schematisierte, die Irrlehren als Fortsetzung heidnischer philosophischer Konstruktionen oder satanischer Inspiration denunzierte, theologische Aussagen mit den Äußerungen früherer „Ketzer“ identifizierte und das falsche Verständnis der Heiligen Schrift bei den *haeretici* anprangerte. Ausführlich diskutiert J. in diesem Abschnitt die Bekämpfung des Pelagianismus (387–431). – Eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse (433–437), verschiedene Schaubilder über die Häufigkeit der Nennung einzelner Häresien und Häretiker in den einzelnen biographischen Phasen zugeordneten Schriften des Hieronymus (439–446), eine Bibliographie (447–456) und ausführliche Indizes (457–484) beschließen dieses Buch, das reich an Textzitate und Paraphrasen ist und dem Spezialisten ohne jede Frage hilfreiche Dienste leisten wird.

Allein, es erheben sich gewisse grundsätzliche Einwände gegen die hier anzugebende Darstellung. Man wird es J. sicher nachsehen, daß er die schwierigen theologisch-kirchengeschichtlichen Diskussionen um Rechtgläubigkeit und Irrlehre in der Alten Kirche nicht in allen Verästelungen nachzeichnet; aber eine „étude de l'héresiologie hieronymienne“ sollte sich nicht mit einigen allgemeinen Bemerkungen, die knapp eine Seite in der Einleitung (11f.) füllen, und dem Hinweis auf die „guides méthodologiques sûrs“ (12), die sich in der bedeutenden Studie

„La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II<sup>e</sup> – III<sup>e</sup> siècles“ (Paris 1985) von A. Le Boulluc finden, von der Reflexion der methodologischen Problematik des Häresiebegriffes dispensieren. Die eng an den Quellen orientierte Untersuchung schreibt letztlich das seit W. Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934 [2<sup>1964</sup>]) nicht mehr ohne weiteres rezipierbare altchristliche Modell von der Priorität der Orthodoxie und deren nachträglicher Depravation durch die Häresie fort. Es ist keineswegs überraschend, daß Hieronymus in seiner häresiologischen Polemik Schematisierungen und Typisierungen benutzte, zeitgenössische Heterodoxe durch Aufnahme in „Ketzerkataloge“ diskreditierte, sie sowohl intellektuell als auch moralisch in Verruf brachte und ihnen Positionen unterstellte, die sie nicht vertraten (zu dieser „l'induction arbitraire“ vgl. schon P. Nautin, *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris 1968). Die neuere Forschung, die J. – wie schon ein Blick in die Bibliographie zeigt – nur sehr selektiv zur Kenntnis genommen hat, konnte aufzeigen, daß ein anachronistischer Orthodoxie- und Häresiebegriff, den Hieronymus ebenso wie seine Zeitgenossen benutzte, ein theologisch probates und rhetorisch wirksames Instrument war, um bestimmte exegetische, dogmatische, sozialethische und kirchenpolitische Optionen in den Auseinandersetzungen um die *recta fides* zu legitimieren.

Da sich J. über weite Strecken mit der Deskription der hieronymianischen Terminologie und Argumentation (und ihrer Vorbilder) begnügt, vernachlässigt er (kirchen)politische, ökonomische und soziale Motive, die neben theologischen Beweggründen ebenfalls die Häresiologie des streitbaren Kirchenvaters beeinflusst haben. Drei Beispiele mögen genügen, dies zu verdeutlichen: (1) Die Fortsetzung der eusebianischen Chronik wollte den Bedürfnissen gebildeter westlicher Christen genügen, die die Position der nizänischen Orthodoxie verfochten und sich dem asketischen Ideal geöffnet hatten. Hieronymus kanonisierte daher Bischöfe, die die von ihm verfochtene Rechtgläubigkeit und Askese unterstützten, während deren Gegner als Abtrünnige stigmatisiert wurden. (2) Die Verunglimpfung anti-asketischer Gegner als Häretiker in einzelnen Streitschriften hatte durchaus einen apologetischen Impetus: Hieronymus wollte hierdurch seine literarisch propagierte Verbindung von asketischem *propositum* und *studia scripturarum* vertei-

digen und sich das Wohlwollen und die finanzielle Unterstützung reicher römischer Damen sichern. (3) Der schnell eskalierende Streit um die Rechtgläubigkeit des Origenes schließlich zeigt eindrucksvoll, daß Hieronymus selbst in das Sperrfeuer der Kritik geriet und der Häresie verdächtigt wurde. Der Häresievorwurf war austauschbar und ein wohlfeiles Mittel der Marginalisierung innerkirchlicher Gegner.

Gerade die origenistische Kontroverse offenbart zudem, daß der öffentliche Diskurs über Häresie und Orthodoxie über die Netzwerke der jeweiligen Protagonisten geführt wurde: hier Hieronymus und seine römische Clique, dort Rufin und seine Entourage. Auch in der pelagianischen Kontroverse ging es nicht allein um Rechtgläubigkeit und Irrlehre, sondern um die Verteilung ökonomischer Ressourcen und sozialer Patronage. All dies hätte J. nachlesen können in den Arbeiten von P. Brown (*Pelagius and his Supporters: Aims and Environment* [1968], in: id., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1977, 183–207; id., *The Patrons of Pelagius: the Roman Aristocracy between East and West* [1970], in: *ibid.* 208–226), E.A. Clark (*The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992) und H. Inglebert (*Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'antiquité tardive*, Paris 1996). Sie wurden nicht herangezogen.

J. hat sich durch einen methodisch nicht ausreichend reflektierten Häresiebegriff der Möglichkeit beraubt, weitergehende Fragestellungen zu verfolgen, die sowohl den Kirchen- wie den Profanhistoriker interessieren. Auch Hieronymus rezipierte und instrumentalisierte das durch die Tradition vorgegebene Konzept der Häresie; die Folge war die „Perpetuierung u[nd] Verstärkung der Differenzen“ innerhalb der Christenheit, „während die Konsensbildung nur innerhalb der ohnehin bestehenden Richtungen Fortschritte machte“ (N. Brox, s.v. Häresie, *RAC* 13, 1986, 295). Die Begriffe Häresie und Orthodoxie sind darüber hinaus geeignet, den Einfluß außertheologischer Faktoren, will sagen sozialer Gruppen, patronaler Strukturen, machtpolitischer Strategien und wirtschaftlicher Überlegungen auf die kirchliche Struktur- und Traditionsbildung nachzuweisen. Hieronymus bietet hierfür reichhaltiges Material, das erst in Ansätzen ausgewertet ist.

Mannheim

Stefan Rebenich

*Kirsten Groß-Albenhausen: Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus (= Frankfurter Althistorische Beiträge 3), Frankfurt am Main (Verlag Marthe Claus) 1999, 223 S., geb., ISBN 3-934040-00-4.*

„Die im Westen entwickelte Theokratie bedeutet die Herrschaft Gottes über das öffentliche Leben, der Staat dient Gottes Heilsplan, der östliche Byzantinismus dagegen eine unkritische, gehorsame und segnende Haltung der Kirche dem Staat gegenüber, die Kirche dient dem Staatsplan.“ Von dieser Position H. Berkhofs (Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung zur Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert, Zürich 1947) über die Entstehung unterschiedlicher Auffassungen des Verhältnisses von Kirche und Staat im Westen und im Osten des Römischen Reiches während des 4. Jh. geht Frau Groß-Albenhausen (13) aus und entfaltet das Bild des „allerchristlichsten Kaisers“ in den Äußerungen des Ambrosius als des Vertreters der Westhälftle des Römischen Reiches und des Johannes Chrysostomus als Beispiel für den Osten, um zum Schluß Berkhofs Ergebnis für die von ihr untersuchten Schriften der beiden Kirchenführer im wesentlichen zu bestätigen (vgl. 204).

Dazwischen liegen knapp 200 Seiten gründlicher historisch-philologischer Untersuchung der einschlägigen Hinterlassenschaften des Ambrosius und des Johannes Chrysostomus, wobei angesichts des auszuwertenden Materials der Ambrosiusteil doppelt so lang ausfällt wie das Kapitel über Johannes Chrysostomus. G.-A. sucht gängigen Schemata der Ambrosius-Interpretation zu enttrinnen und verfolgt die ambrosiuskritische Richtung, die in der Vergangenheit z.B. F. Kolb, *Der Bußakt von Mailand. Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike*, in: H. Boockmann u.a. (Hg.), *Geschichte und Gegenwart. Festschrift für K. D. Erdmann*, Neumünster 1980, 41–74, vertreten und jüngst N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994, eingeschlagen hat; sie unterzieht die Ambrosius wohlwollende Interpretation, die vorzugsweise von den Darstellungstendenzen in dessen eigenen Schriften ausgeht und machtpolitische Motive für sein Handeln vernachlässigt, einer genauen Überprüfung. In diesem Zusammenhang behandelt sie das Verhältnis des Ambrosius zu Kaiser Gratian, den Streit um den Victoria-Altar, den Mai-

länder Kirchenstreit mit Valentinian II., die Gesandtschaften an den Trierer Hof zu Maximus, die Affäre von Kallinikon, das Massaker von Thessalonike, das Verhalten des Ambrosius dem Usurpator Eugenius gegenüber, schließlich seine Leichenreden auf Valentinian II. und Theodosius, allesamt Themen, die gern dafür herangezogen werden, des Ambrosius geschickten Einsatz zugunsten berechtigter Kircheninteressen gegenüber dem Zugriff des Kaisers herauszustellen. G.-A. betont dagegen die Tendenz des Ambrosius, sich in politische Angelegenheiten einzumischen, die ihn eigentlich nichts angingen, und zugleich durch eigenwillige Auslegungen eine erfolgreiche Selbststilisierung zu betreiben, die ihn als am Mailänder Hof einflußreichen Berater, jederzeit aktiv für die kirchlichen Interessen streitenden und sie auch durchsetzenden Bischof erscheinen ließ. Das vorgeblich freundschaftliche Verhältnis des Ambrosius zu den Kaisern in Mailand, so stellt sie heraus, war jedoch schlecht und gespannt, und sein Wort galt bei ihnen nicht immer viel: Die Schrift *De fide* ist demnach keine Unterweisung im Glauben für den unbedarften Kaiser, als die Ambrosius sie deutet, sondern eine Darlegung, mit der er sich Gratian gegenüber theologisch zu rechtfertigen hatte. Schon in den frühen Briefen sind Grundhaltungen des Ambrosius erkennbar, die das Verhältnis von Kirche und Staat im Westen bleibend beeinflussen sollten: des Ambrosius Auffassung vom Vorrang der Kirche vor dem Kaiser und die daraus abgeleitete Folgerung, daß die Kaiser die bischöflichen Wünsche zu erfüllen hätten. Der Durchsetzung dieser Vorstellung ordnet er taktisch sein Verhalten im Umgang und in den Auseinandersetzungen mit den Kaisern unter. Dabei schießt Ambrosius nicht nur einmal über das Ziel hinaus, wenn er Tatsachen verdreht und sich unbekümmert über die Rechtslage hinwegsetzt, z.B. in der Affäre von Kallinikon, die zwar äußerlich zugunsten des Bischofs ausgeht, bei Theodosius aber gewiß keinen Meinungswandel hervorrief, wenn dieser mit CTh XVI 8,9 die Zerstörung von Synagogen verbot „und sich bei seinem Besuch in Rom 389 besonders um die Nichtchristen bemühte“ (112).

Warum aber beugte sich der Kaiser dem Bischof nach dem Massaker von Thessalonike? G.-A. schließt sich hier McLynn an, demzufolge der getaufte Christ Theodosius ein sichtbares Zeichen für die Bereitschaft, die Verantwortung für das Blutbad zu übernehmen, wichtiger als die wiederholte Einmischung des Ambrosius in

staatliche Angelegenheiten war – eine im ganzen allerdings unbefriedigende Antwort, die die Aufmerksamkeit auf die möglichen religiösen Gründe lenkt. Der Kaiser ist nicht mehr *pontifex maximus*, steht in der Kirche, nicht über ihr. Gerade deswegen können die kaiserlichen Tugenden, die Ambrosius hervorhebt (Demut, Glaube, Frömmigkeit) zugleich in die herrscherliche Legitimation durch das Gottesgnadentum integriert werden, wodurch der christliche Imperator letztlich weiter vom Volk entrückt wird, als es sein heidnischer Vorgänger war. Diese Entwicklung ging zwar in eine Richtung, an die Theodosius angesichts seiner umfassenden Stellung in der Kirche des östlichen Reichsteils, wie er sie etwa auf dem Konzil von Konstantinopel 381 ausgespielt hat, auch gewohnt war, ist aber erst in nachtheodosianischer Zeit ausgereift. Neu für ihn war, daß nach den selbstbewußten Vorstellungen des Ambrosius in religiösen Angelegenheiten zunächst Kirchenführer zu hören seien. Neben den kirchen- und vor allem machtpolitischen Vorstellungen, die G.-A. überall als Beweggründe für das Handeln des Ambrosius – großenteils durchaus überzeugend – namhaft macht, ist doch nicht abwegig, die von W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, München 1953 (SBAW 1953,2), favorisierte Interpretation des Bußakts als „Sieg der kirchlichen Bußgewalt über einen reuigen Sünder“ (Kolb 41) in ein Gesamturteil über das Verhältnis beider Beteiligten zu integrieren. Sind nicht beide Aspekte Bestandteile einer Christianisierung des römischen Kaiserbildes, das über eine scheinbare Schwächung machtpolitischer Seiten durch Einbeziehung der *humilitas* in die christliche Herrschaftsauffassung mit Hilfe alttestamentlicher Vorbilder eine Ausstattung erhielt, die den Verlust mehr als wettmachte? Vielleicht kann man im Lichte eines dialektischen Versuchs der Integration von Politik und Religion die gegensätzlichen Positionen auf anderer Ebene einander näherbringen.

Das von Johannes Chrysostomus entworfene Bild des christlichen Kaisers ist erwartungsgemäß ein ganz anderes als das des Ambrosius, auch wenn es zu einfach ist, in ihm allein den östlichen Widerpart des westlichen Bischofs zu sehen, wie G.-A. zu Recht betont. Johannes präsentiert gerade nicht, wie Ambrosius, ein fertiges System zur Einordnung des Kaisers in das Beziehungsgeflecht von Kirche und Staat; dafür zeigt er in seinen Äußerungen, anders als der geschickte, betriebsame und

verwaltungserfahrene Bischof aus dem Westen, zu sehr die Stationen einer persönlichen Entwicklung, die schließlich zu seinem Scheitern als Bischof von Konstantinopel führen und so dokumentieren, daß die Kirche hier an der Wende zum 5. Jh. in einer Abhängigkeit verharret, die nicht zuletzt dank Ambrosius im Westen zu diesem Zeitpunkt nicht mehr besteht. Darüber hinaus ist die Haltung des Johannes Chrysostomus zum Kaiser wegen seiner verstreuten Äußerungen in unterschiedlichsten Quellen sehr viel schwerer greifbar als die des Ambrosius. G.-A. stellt zunächst theoretische Ansichten des Johannes zu Kaiser und Kaisertum aus zwei verschiedenen, vorbischöflichen Phasen und praktische Überlegungen zum christlichen Herrscher in seinen Säulenhomilien anlässlich des Statuenaufstands von Antiochia im Jahre 387 gegenüber und rundet sodann das Bild durch die Interpretation der Ereignisse während seiner anschließenden Bischofszeit in Konstantinopel ab. Die anfängliche negative Haltung zum Herrscher geht auf die Hochschätzung monastischer Ideale zurück und reflektiert das Verhältnis des in die Fußstapfen des Philosophen tretenden Mönches als des *παροησία* übenden Widerparts der Herrscher in christlicher Zeit, doch spätestens 387 verändert sich die Haltung des Johannes „hin zu einem eher paulinisch geprägten Herrschaftsverständnis“ (166), das die Berechtigung staatlicher Herrschaft ausdrücklich anerkennt, und zwar, anders als Ambrosius, in rechtlicher Hinsicht unter Einschluß auch der Kleriker. Johannes rechtfertigt dies mit der Ansicht, die staatliche Gewalt entspreche Gottes Willen. Diese veränderte Grundhaltung ist Ausgangspunkt für seine verbindlich-vermittelnde Haltung im Statuenaufstand von Antiochia, indem er die Rechte des Kaisers und das Unrecht der Täter anerkennt und unter Hinweis auf die Herkunft der kaiserlichen Herrschaft von Gott Theodosius zur Milde zu verpflichten sucht. Er betont also den Anspruch des Herrschers auf Gehorsam, bemerkt aber dennoch, daß Kirche, Bischof, Priester allem Weltlichen überlegen seien, nimmt also, verglichen mit Ambrosius, in dieser Beziehung eine moderate Haltung ein.

Konkrete Folgen für den Umgang mit der Macht mußten sich aus dieser Haltung für Johannes Chrysostomus als Bischof von Konstantinopel ergeben. Die theoretischen Überlegungen und Konzepte vermochte er, anders als der gewiefte Taktiker Ambrosius, nicht in politischem Handeln zu konkretisieren, umzumünzen in aktive

Kirchenpolitik, im Gegenteil: Theoretische Elemente wie sein paulinisches Herrschaftsverständnis und sein mönchisch-asketisches Lebensideal ließen ihn situationsbezogen nach Maßgabe seiner Prinzipien, doch ohne politisches Gesamtkonzept reagieren, so daß seine innerkirchlichen Gegner leichtes Spiel hatten. Angesichts der Konstellationen des Ostens, bei denen es, anders als im Westen, für den Kirchenpolitiker darauf ankam, den Kaiser für sich zu gewinnen, um mit seiner Hilfe innerkirchliche Gegner unschädlich zu machen, konnte der Kaiser sehr viel mehr Macht über die Kirche ausüben, da die Kirche den Weg zur Aktion nicht fand.

G.-A. erkennt die Gefahr, die in dem von Berkhof 196 formulierten Urteil, „Der Ostler lebt im Denken, der Westler in der Tat“, liegt, akzeptiert es jedoch im großen und ganzen als Bestätigung für ihre Untersuchungsergebnisse. Dennoch stellt es eine eigentlich falsche Alternative dar. Den Taten des Ambrosius geht ein Denken voraus, das in einem theoretischen System mündet, dessen Tauglichkeit der erfahrene Politiker durch Umsetzung in die Praxis überprüft. Johannes Chrysostomus entwickelt sein aus heterogenen Quellen gespeistes Denken nicht zu einer geschlossenen kirchlich-politischen Konzeption weiter, sondern reagiert auf Situationen – zum Teil vielleicht kurzschlüssig – so, daß er in der Praxis scheitert. Symptomatische Beispiele für die Kirche im Westen und im Osten des Römischen Reiches sind Ambrosius und Johannes Chrysostomus durchaus, aber schon die Frage, ob sie beide in gleichem Maße repräsentativ für „ihre“ Kirche und deren Denken sind, ist kaum zu beantworten: Zu einzigartig und zu unterschiedlich ist beider Leben und Werk. Das verbietet natürlich nicht den Vergleich, den G.-A. trotz der zitierten Vereinfachungen Berkhofs mit gebotener Vorsicht angestellt hat. Das Ergebnis liegt eher auf der Linie Kolbs und McLynns als auf der Enßlins und R. Schieffers. Es lohnt sich vielleicht einmal, Synthesen zu versuchen.

Bornheim-Sechtem Ulrich Lambrecht

Courreau, Joël (Hg.): *Césaire d'Arles. Sermons sur l'Écriture*. Tome 1 (Sermons 81–105). Texte critique par G. Morin (CCL). Introduction, Traduction et Notes (= Sources Chrésiennes 447), Paris 2000, 455 S., kt., ISBN 2-204-06333-9.

J. Courreau (C.), Mönch in Ligugé, hat bereits die *Oeuvres monastiques* des Caesari-

us von Arles in den *Sources Chrétiennes* 345 und 398 veröffentlicht. Hier legt er nun eine Ausgabe des ersten Teils der exegetisch orientierten Predigten des Bischofs von Arles vor. Dom Germain Morin, der große benediktinische Herausgeber und Gelehrte, hatte die Predigten des Caesarius folgendermaßen unterteilt: *Sermones de diversis seu admonitiones* 1–80 (hg. von M.-J. Delage in *Sources Chrétiennes* 175, 243 und 330), *Sermones de Scriptura* 81–186 (C. legt hier den ersten Teil dieser Predigten vor), *Sermones de Tempore* 187–213, *Sermones de Sanctis* 214–232, *Sermones ad monachos* 233–238.

Der lateinische Text ist derjenige von G. Morin, CCL 103 und 104, Turnholt 1953, den C. unverändert übernimmt (69; 70 A. 2). Der textkritische Apparat wird um Varianten aus der *Collectio Gallicana*, einer Predigtsammlung, die in einer Pariser Handschrift aus dem 13. Jh. erhalten ist und die Morin nicht bekannt war, erweitert. Für den hier besprochenen Band sind in dieser *Collectio* die Predigten 89, 91, 94, 97, 100, 101, 102 und 103 erhalten; allerdings ist der textkritische Wert dieses Sonderzweigs der Überlieferung recht gering (69–72). Insgesamt ist zu bemerken, daß sich C. in allen textkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Fragen sehr eng an Morin und Deluge und für die *Collectio Gallicana* an Étaix anschließt, die er im wesentlichen paraphrasiert, wobei die Darstellung manchmal an Klarheit zu wünschen übrig läßt.

Die ausführliche Einleitung (1–85) beschäftigt sich mit verschiedenen Fragen der geistesgeschichtlichen Einordnung der *Sermones*. Wiederholt betont C., daß die Adressaten dieser Predigten sowohl gebildete als auch weniger gebildete Menschen darstellen, die jedoch in der Regel eine gute Bibelkenntnis besitzen haben müssen (10–13; 48; 73; 91 A. 4), geht aber nicht auf die Frage des Geschlechts der Zuhörer ein (*fratres* wird durchgängig mit *frères* wiedergegeben). Da die Predigten z.T. in der Taufkatechese verwendet wurden, ist anzunehmen, daß auch Frauen angesprochen sind. Hier wären einige klärende Erörterungen wünschenswert gewesen. Die Datierung der Predigten ist oft schwierig (11), ihre liturgische Einordnung (Fastenzeit, Ostern, Taufvorbereitung etc.) aber deutlich erkennbar (12f.; 23f.; 29; 77). Für diesen Zweck wurden die Predigten bereits von Caesarius selbst in Sammlungen für den wiederholten Gebrauch vereint, wobei er um der thematischen Konsistenz willen auch andere, nicht von ihm stammende Predigten einfügte, welche C. nicht in seine Ausgabe

übernimmt (64f.; 251). Im Laufe der Zeit wurden verschiedene solche Sammlungen angelegt, die unter dem Namen des Caesarius überliefert sind und gerade im Mittelalter eine enorme Wirkung entfalteten (68–75).

Besonders das Alte Testament betreffend war Caesarius nicht am Literalsinn interessiert, sondern an allegorischen Auslegungen und typologischen Beziehungen zum Neuen Testament (28f.; 38–43). Hierbei greift er vor allem auf seine Vorgänger Origenes und Augustin zurück (171.); es ist aber auch die Benutzung von Ambrosius, Euseb, Gregor von Elvira, Paulinus von Nola, Quodvultdeus, Cyprian, Johannes Chrysostomus u.a. erkennbar (19f.). In diesem Zusammenhang vermißt man bei C. eine Bemerkung zu den Griechischkenntnissen des Caesarius. Eigenständigkeit zeigt Caesarius vor allem in der pädagogischen Umformulierung seiner Quellen, die er im Sinne der verbesserten Klarheit vereinfacht (73; 77). Um seine Gemeinde moralisch zu bilden, verwendet er gerne Vergleiche (*similitudo*; 48–54), sowie biblische Exempla (54–57) und Bibelbelege (*testimonia*; 57–66). Seine exegetische Terminologie ist konventionell und nicht sehr spezifisch (*figura, sensus spiritualis* etc.; 31–38); er ist einer der ersten, der den Ausdruck *auctoritas* im Zusammenhang mit schriftstellerischen Autoritäten der Kirche verwendet (17; 44f.). In seiner Gnadenslehre folgt er einem gemäßigten Augustinismus (93). Seine antihäretischen Erklärungen gegen die Manichäer gehen manchmal über seine Vorgänger hinaus (26f.).

Soweit für eine Nichtmuttersprachlerin beurteilbar, ist die französische Übersetzung flüssig und korrekt. Eine knappe, aber informative Bibliographie (79–82) und nützliche Indices zu Bibelzitierten und zitierten Autoren (431–447) runden den Band ab, der abgesehen von der relativ schwachen Einleitung ein hilfreiches Arbeitsinstrument bildet, wozu auch die erläuternden Anmerkungen zur Übersetzung beitragen.

St Andrews

Karla Pollmann

*Hecquet-Noti, Nicole: Avit de Vienne, Histoire Spirituelle. Tome 1 (Chants I–III). Introduction, texte critique, traduction et notes par N. H.-N. (= Sources Chrétiennes 444), Paris (Les Éditions du Cerf) 1999, 334 S., kt., ISBN 2-204-06321-5.*

Besonders im letzten Jahrzehnt macht sich ein verstärktes philologisch-histori-

sches Interesse an der lange von der Forschung stiefmütterlich behandelten christlichen Dichtung der Spätantike bemerkbar. Gerade dem Bibelexe *De spiritalis historiae gestis* (*gest.*) von Avit, um 500 Bischof von Vienne, wurden einige neuere Untersuchungen gewidmet (die bei Hecquet-Noti, künftig abgekürzt H., nicht in der Bibliographie aufgeführt sind, z.T. wegen Überschneidung in der Veröffentlichung): A. Arweiler, *The Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung <De spiritalis historiae gestis> des Alcimus Avitus*, Berlin 1999; L. Morisi, *A. Aviti De mundi initio*, Bologna 1996 (Text/ital. Übers./Komm. von Buch 1); G.W. Shea, *The Poems of A.E. Avitus*. Translation and Introduction, Tempe (Arizona) 1997 (daher ist H.s. Bemerkung auf S. 104 überholt, es gebe bislang keine vollständige Übersetzung von *gest.*).

H. folgt in der Anlage dem bewährten Usus der Sources Chrétiennes. Nach einer Bibliographie (welche neben den oben erwähnten Werken besonders die Arbeiten von Kurt Smolak hätte erwähnen sollen) folgt auf eine ausführliche Einleitung (23–107) der Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Parallelenapparat sowie textkritischem Apparat. Während letzterer knapper gehalten ist als derjenige der wichtigen Ausgabe von R. Peiper, MGH AA 6.2, Berlin 1883, ist der Parallelenapparat bei H. erfreulich erweitert worden, wobei sowohl pagane, als auch biblische und christliche Texte berücksichtigt sind. Die von H. zu *gest.* 1.34 *praepetibus ... pennis* angegebene Parallele Verg. *Aen.* 3.361 *praepetis ... pennae* erscheint mir jedoch weniger treffend als die bei Peiper angegebene Verg. *Aen.* 6.15 *praepetibus pennis*. H.s. Material ist durch ausführliche, dankbarerweise bereits in Band 1 angeführte Indices (321–331) erschließbar. Für sprachliche Details werden aber weiterhin die entsprechenden Indices bei Peiper hilfreich sein. Sehr nützlich sind H.s. knappe Inhaltsangaben vor jedem Buch, an die sich jeweils ausführlichere Bemerkungen zu strukturellen Zusammenhängen und Querverweisen innerhalb des Gedichts sowie zu Kontrastimpositionen bzw. zur Rezeption anderer Autoren anschließen.

Soweit für eine Nichtmuttersprachlerin beurteilbar, ist die Übersetzung flüssig und exakt. Die Anmerkungen, die sich vornehmlich mit sprachlichen und literarischen Fragen beschäftigen, enthalten eine Fülle wichtiger Information. Be-

dauerlicherweise bietet H. keine Liste mit denjenigen Textstellen, an denen sie von Peipers Textfassung abweicht. Eine Kollation von Buch 1 ergibt, daß abgesehen von kleineren Divergenzen in Orthographie und Interpunktion H. hier lediglich an sechs Stellen von Peipers weiterhin benutzbarem Text abweicht (76 *opifex cui est artis in usu* der MSS statt Peipers Konjekturen *opifex quibus artis in usu est*; 79 *segni* statt *signi* bei Peiper; 202 *pullatis* statt *conlatis*; 221 *densante* statt *densente*; 292 *flamina* statt *flumina*; 293 *praelambens* statt *praelabens*), sowie einmal das Ende der direkten Rede wohl zurecht von Peiper *gest.* 1.179 auf 187 verschiebt. Z.T. werden textkritische Entscheidungen in den Anmerkungen diskutiert, die sich aber auf die Übersetzung beziehen, was zur Folge hat, daß z.B. bei *gest.* 2.309 der lateinische Text mit Apparat auf S. 226 platziert ist, die textkritische Diskussion aber erst auf S. 228 Anm. 1 zu finden ist.

H. erweist in ihrer Einleitung bislang am fundiertesten und ausdifferenziertesten die lange in Frage gestellte Einheit des Gedichts, sowohl thematisch-strukturell (45–51) als auch theologisch-typologisch, da das Alte Testament in allem auf Jesus Christus als den eigentlich zu Preisenden hinweist (35, 39, 40–45, 51–65). Überzeugend ist auch ihre Analyse, daß Avit die augustianische Gnadentheologie gegen den (Semi)Pelagianismus vertritt (42) und aus dogmatischen oder stilistischen Gründen teils der altlateinischen Bibelversion und teils der Vulgata folgt (74–77). Andere Aussagen sind m.E. noch einmal zu überdenken und sollten Anstöße zu weiteren Arbeiten auf diesem Gebiet geben: die Analyse der Bedeutung des Titels (38f.), insbesondere im Zusammenhang mit der Wesensbestimmung christlicher Dichtung als „*jeu de la métaphore et de l'allégorie*“ (36); die Funktion der Exkurse (53–55) könnte noch genauer bestimmt werden. Die Bemerkungen zu der *imitatio veterum* (65–73) mit der sinnvollen Unterscheidung zwischen „*imitations usuelles*“ und „*imitations intentionnelles*“ sowie zu Lexik und Syntax (77–83) werden gewinnbringend in Verbindung mit Arweilers Analysen gelesen. – Insgesamt ist hervorzuheben, daß diese Ausgabe die Avit-Forschung einen guten Schritt weitergebracht hat. Somit darf man dem Erscheinen von Band 2 mit freudiger Erwartung entgegensehen.

St Andrews

Karla Pollmann

## Mittelalter

*Boockmann, Hartmut: Wege ins Mittelalter. Historische Aufsätze*, hg. von Dieter Neitzert, Uwe Israel und Ernst Schubert, München (C.H. Beck) 2000, XI, 481 S., 25 Abb., geb., ISBN 3-406-46241-3.

Der Band widmet sich dem Gedenken an den allzu früh verstorbenen Göttinger Historiker Hartmut Boockmann (1934–1998), der mit ungewöhnlichem Geschick historische Forschung einem breiten Publikum zu vermitteln verstand. Aus seinem reichen Oeuvre, das in einem Schriftenverzeichnis (444–464) dokumentiert wird, sind 28 Aufsätze der Jahre 1967 bis 1995 ausgewählt worden, die hier nochmals gedruckt und durch ein Register erschlossen werden. Sie gruppieren sich nach sechs Themenbereichen, die Schwerpunkte von Boockmanns gelehrter Arbeit bildeten: Späteres Mittelalter; Deutscher Orden; Materielle Kultur im Mittelalter; Belehrung durch Bilder; zu historischen Museen, Ausstellungen und Schulbüchern; das 19. Jh. und das Mittelalter.

Unter dem Aspekt der Kirchengeschichte seien wenigstens vier dieser Arbeiten ausdrücklich hervorgehoben. In „Der Streit um das Wilsnacker Blut. Zur Situation des deutschen Klerus in der Mitte des 15. Jahrhunderts“ (17–36; zuerst 1982) zeigt der Vf. vor allem, daß der Disput über das angebliche Wunder bei aller Heftigkeit doch auf die klerikale Bildungswelt beschränkt blieb und, anders als in der Reformation ab 1517, nie versucht wurde, auch die Laien einzubeziehen. Noch viel grundsätzlicher setzt er sich in „Das 15. Jahrhundert und die Reformation“ (65–80; zuerst 1994) mit der traditionellen Neigung auseinander, das Jahrhundert vor der Reformation als deren Vorgeschichte zu begreifen, womit die prinzipielle Offenheit jeder historischen Situation verfehlt werde. „Bürgerkirchen im späteren Mittelalter“ (186–204; zuerst 1994) ist eine kritische Besinnung auf die sozialgeschichtliche Aussagekraft von Kirchengeschichte und die „mentale“ Identität von politischer Gemeinde und Kirchengemeinde. Bei „Wort und Bild in der Frömmigkeit des späteren Mittelalters“ (239–256; zuerst 1985) schließlich geht es um die Verbreitungsweg kirchenreformerischer Ideen bei Klerus und Laien vor und nach der Erfindung des Buchdrucks.

München

Rudolf Schieffer

*Vogel, Lothar: Vom Werden eines Heiligen. Eine Untersuchung der Vita Corbiniani des Bischofs Arbeo von Freising (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 77)*, Berlin, New York (de Gruyter) 2000, XI, 542 S., geb., ISBN 3-11-016696-8.

Die Vita Corbiniani, verfaßt von Bischof Arbeo von Freising (764–783), gehört zu den frühesten literarischen Werken, die auf deutschem Boden entstanden sind. Sie ist nicht bloß eine zentrale Quelle zu den Anfängen Freisingens, sondern enthält auch vielbeachtete Nachrichten zur Geschichte des agilolfingischen Bayerns samt seinen Beziehungen zum Frankenreich und zum Papsttum. Dabei wirft die Vita seit jeher erhebliche Verständnisprobleme auf, denn der Text, nach eigenem Bekunden des Verfassers vierzig Jahre nach dem Tod des Heiligen und zudem in vorkarolingischem Latein aufgezeichnet, ist nicht selten undeutlich in seiner Aussage, weist offenkundige chronologische Ungereimtheiten auf und bietet allerlei Wunderberichte und hagiographische Stilisierungen, die auch aus anderen Quellen solcher Art bekannt und daher nicht ohne weiteres glaubhaft sind. Zweifellos hat Arbeo, der Corbinians Gebeine vor 769 vom Sterbeort *castrum Maiense* bei Meran in den Freisinger Dom überführte, dessen Lebensbild ohne schriftliche Vorlagen stark nach seinen Vorstellungen gestaltet.

Der Autor der vorliegenden theologischen Dissertation aus Marburg macht es sich auf den ersten 200 Seiten zur Aufgabe, die Probleme, die die Vita aufwirft, und zugleich die facettenreiche Geschichte der Versuche zu ihrer Bewältigung seit dem 17. Jh. im einzelnen darzulegen. Dabei geht es um die schwankenden, bis zu Mabillon und Meichelbeck zurückreichenden Datierungsansätze für Corbinians Wirksamkeit im frühen 8. Jh., um die Historizität seiner beiden Romreisen und ihren Zusammenhang mit der Kirchenorganisation Bayerns, um die räumliche Herkunft des Heiligen, um die Art seiner monastischen Prägung und um seine kirchenrechtliche Stellung in Freising, nicht zuletzt aber um die Darstellungsziele Arbeos, der sich betont in eine Kontinuitätslinie zu Corbinian stellte und deswegen u.a. verdächtigt worden ist, eine irisch bestimmte sonderkirchliche Frühzeit in Bayern bedachtsam im bonifatianisch-römischen Sinne umgedeutet zu haben. All

dies wird von Vogel mit profunder Kenntnis und viel methodischem Bewußtsein einleuchtend entfaltet und wäre an sich schon einen Doktorhut wert gewesen.

Doch der Ehrgeiz des Autors reicht weit darüber hinaus. Er will die angeschnittenen, miteinander verwobenen Schwierigkeiten des Quellenverständnisses ein für allemal überwinden, und zwar durch die These, Corbinian als Bischof in Freising, Beauftragter des Papstes und Gesprächspartner des fränkischen Hausmeiers sei nichts als eine Konstruktion Arbeos, der im oberen Etschtal seine Kindheit verbracht hatte und im Bemühen um einen identitätsstiftenden Patron für sein junges bayerisches Bistum einen adligen Alpenromanen von allenfalls lokaler Bedeutung aus jener Gegend nicht nur als Reliquie nach Freising umgebettet, sondern auch mit dem in der Vita beschriebenen Lebenslauf ausgestattet habe. Den Weg zu dieser radikalen Lösung bahnt sich Vogel, indem er auf rund 300 weiteren Seiten die Erzählungen der Quelle konsequent dem Säurebad der „formkritischen Methode“ unterwirft, wie er sie im Studium der Bibelexegese erlernt hat. Der bohrende Scharfsinn und das argumentative Geschick, mit denen er immer aufs neue Traditionsstränge, Gemeinplätze und sog. Deuteabschnitte, logische Brüche und übergreifende Spannungsbögen herauspräpariert, sind nicht ohne Reiz und mitunter durchaus erhellend zum Verständnis hagiographischer Denkweisen. Dennoch verbleiben beim Rezensenten beträchtliche Zweifel, ob die Rechnung so glatt aufgeht, wie die „historische Auswertung“ am Ziel der Untersuchung glauben machen möchte. Was stört, ist ein gewisser schematischer Rationalismus, der rasch alles beiseite schiebt, wofür sich Parallelen finden lassen, „tendenzkonform“ sogleich mit unhistorisch in eins setzt und an eine „echte“ mündliche Tradition so hohe Ansprüche stellt, daß sie nirgends erfüllt werden. Das oft wiederholte Argument, vor und unabhängig von Ardeo sei keinerlei Testimonium über Corbinian erhalten, verliert sehr an Gewicht, wenn man die insgesamt zögernde Ausbreitung der Schriftkultur im agilolfingischen Bayern bedenkt, und trotz der Ausführungen S. 436ff. erscheint der Einwand nicht wirklich ausgeräumt, daß Ardeo doch eine wesentlich lattere, von Widersprüchen freie Darstellung hätte hinterlassen können, wenn sein Gestaltungsspielraum so weit gewesen wäre, wie Vogel es sich vorstellt.

Mit diesen Reserven soll indes keines-

wegs dem besprochenen Werk die Ernsthaftigkeit bestritten werden. Es gehört nicht zu den ebenso marktschreierischen wie frivolen Produkten der letzten Zeit, die möglichst das gesamte Frühmittelalter als auf fiktiven Quellen beruhend abtun möchten. Vielmehr haben wir es mit einem gründlich reflektierten Einspruch gegen jeden naiven Umgang mit der Vita Corbiniani zu tun, der auch dann seinen Wert behält, wenn er sich nicht mit allen seinen Schlußfolgerungen durchsetzen sollte.

München

Rudolf Schieffer

*Herbers, Klaus (Bearbeiter): J. F. Böhmer, Regesta Imperii, I. Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern 751–918 (926/1962); Band 4: Papstregesten 800–911, Teil 2: 844–872, Lieferung 1: 844–858, Köln-Weimar-Wien (Böhlau) 1999, XXII, 210 S., geb., ISBN 3-412-03198-4.*

Johann Friedrich Böhmer (1795–1863) hatte schon seit 1839 auch Papstregesten in seine „Regesten des Kaiserreiches“ aufgenommen. Das häufig spannungsgeladene Miteinander, Ineinander und Gegeninander der weltlichen und geistlichen Gewalt, an der Spitze repräsentiert von Kaiser und Papst, hatte schon mit der „Konstantinischen Wende“ – wie immer man sie beurteilen mag – begonnen und bald im byzantinischen Osten wie im lateinisch-abendländischen Westen seine besondere Ausprägung erfahren. Der verdienstvolle Erforscher des „Ottonisch-Salischen Reichskirchensystems“, Leo Santifaller, fand seinerzeit Kirche und Papsttum „geradezu in das System des Staates eingebaut“ (Zur Geschichte des Ottonisch-Salischen Reichskirchensystems; Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 229. Bd., 1. Abhandlung, Wien 1964). Harald Zimmermann charakterisiert in seiner Vorbemerkung zum o. g. Werk seines Schülers Klaus Herbers (S. V) die vorhergehende Karolingische Epoche sicher zutreffend als eine Periode, in der sich dieses „System“ vorbereitet hat, – wenn es überhaupt ein System gab. Das enge Miteinander und Ineinander ist jedenfalls im abendländischen Mittelalter Tatsache, ein vom Papst gelöstes Kaisertum ist schon in den Ansätzen hier gescheitert. Die Geschichte des Kaisertums und die des Papsttums können voneinander getrennt gar nicht verstanden werden.

Der hochverdiente Tübinger Mediävist Harald Zimmermann hat schon vor drei Jahrzehnten innerhalb der *Regesta Imperii* Böhmers die Papstregesten zur Ottonenzeit (911–1023) vorgelegt (Johann Friedrich Böhmer/Harald Zimmermann, *Regesta Imperii II: Sächsisches Haus 919–1024*, Bd. 5: Papstregesten 911–1024, Wien-Köln-Graz 1969, <sup>2</sup>1998). Sein Schüler, der Erlanger Mediävist Klaus Herbers (= H.), hat bereits in seiner ausgezeichneten Habilitationsschrift über Papst Leo IV. (847–855), einen der wichtigsten Päpste der Karolingerzeit, gezeigt, welche reiche Früchte eine Regestenarbeit erbringen kann. Mit dem nun vorgelegten Faszikel eröffnet er die Behandlung der Papstregesten der späten Karolingerzeit (844–911). Man kann diese 70 Jahre der Papstgeschichte als „Vielfalt“ charakterisieren. Als Untergliederung der Regesten bieten sich vier Abschnitte an: die beiden „großen“ Päpste des Zeitraums, Nikolaus I. (858–867) mit Hadrian II. (867–872), dann Johannes VIII. (872–882) als letzter bedeutender Verteidiger mit je einem Faszikel; zwei weitere Lieferungen sollen diese beiden Faszikel einrahmen.

Die 420 Regesten von 844 bis 858 umfassen die Päpste bzw. Papstprälaten Johannes (844), Sergius II. (844–847), Leo IV. (847–855), Benedikt III. (855–858), Anastasius III. (Bibliothecarius, 855). In der äußeren Gestaltung der Regesten folgt H. weitgehend dem bewährten Beispiel der von Harald Zimmermann bearbeiteten Papstregesten. Seine Intention umschreibt H. so: „Insgesamt hofft der Bearbeiter, mit seinen Papstregesten vielfältige Zugänge zu eröffnen und verschiedenen Zwecken zu dienen, dazu gehört auch die Zusammenstellung des Materials für eine wünschenswerte Edition der Papsturkunden. Deshalb ist weitere Apologetik über Sinn und Notwendigkeit von Papstregesten im Rahmen der *Regesta Imperii* unnötig. Sie bieten einerseits das oft beschwerorene notwendige Pendant zu den Reichsregesten, andererseits aber auch die für diesen Abschnitt neubearbeitete Fassung der mehr als hundert Jahre alten Papstregesten nach dem Ausstellerprinzip von Jaffé. Dabei dürfte insbesondere die breitere Auswertung der Historiographie, des Geschenkregisters im *Liber pontificalis*, der kanonistischen Überlieferung, die Zusammenstellung von Regesten, die nur aus Erwähnungen anzufertigen waren, und die Berücksichtigung der Schreiben und Bitten an die Päpste die grundsätzliche Orientierung des vorgelegten Faszikels andeuten. Die relativ umfassende

Durchsicht des Materials und die Archivreisen führten außerdem zu einigen Neufunden verschiedenster Art“ (S. XI). Außerdem wird mitgeteilt: Die Regesten von Nikolaus I. und Hadrian II. stehen kurz vor Abschluß des Manuskriptes; die Regesten Johannes' VIII. werden als weiterer Faszikel (zusammen mit Frau Dorothee Arnold, M. A.) erscheinen, und ein Faszikel zu den Jahren 882–911 wird die Papstregesten zur späten Karolingerzeit abschließen (S. XIII).

H. zitiert eingangs einen Satz A. Erlers aus dem Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte: „Regesten sind ein langwieriges und entsagungsvolles Unternehmen.“ Diesen Satz verstehe man erst richtig, wenn die Früchte mühevoller Arbeit zum Druck gebracht werden müssen. In vorliegendem Fall kann man dem Bearbeiter nur reiche Frucht bestätigen, niedergelegt in einem mit höchster Sorgfalt gearbeiteten, ausgezeichneten Quellenwerk.

München

Georg Schwaiger

*Baumgärtner, Ingrid (Hg.): Kunigunde – eine Kaiserin an der Jahrtausendwende*, Kassel (Furore) 1997, 224 S., geb., ISBN 3-927327-41-7.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes wollen „verschiedene Einblicke in das Leben und Wirken“ der Kaiserin Kunigunde († 1033) geben und „einzelne Aspekte der weiteren Rezeption im Mittelalter beleuchten“ (9). Während der erste Teil des Bandes sich mit dem Leben Kunigundes befaßt, beschäftigt sich der zweite Teil „stärker mit Wirkung und Rezeption der Kunigunde“ (10).

Die Beiträge des ersten Teiles leisten Beachtliches zur Rekonstruktion der Biographie und Chronologie Kunigundes; während der Beitrag von Ingrid Baumgärtner den – erstaunlich hoch – politischen Handlungsspielraum Kunigundes näher zu profilieren vermag, hellt der Aufsatz von Daniela Göbel manches Dunkel um die biographischen Stationen, insbesondere die konkreten Reisewege und Aufenthaltsorte Kunigundes zwischen 1002 und 1024 auf, so daß sich nun ein etwas vollständigeres Bild ihrer vita ergibt. Raffaella Camilot-Oswald schließlich stellt die heute in Bamberg und Kassel befindlichen sogenannten Gebetbücher der Kaiserin Kunigunde in den zeitlichen und regionalen Zusammenhang anderer liturgischer Musikhandschriften der Zeit.

Im zweiten Teil des Sammelbandes be-  
fassen sich die Aufsätze von Annegret  
Wenz-Haubfleisch und Tanja Michalsky  
mit dem Werden der Heiligen Kunigunde  
im Hochmittelalter. Insbesondere die Be-  
obachtungen zum Kunigundenkult um  
1200 im Spiegel der Mirakelsammlung  
entwerfen ein interessantes, wenn auch  
nicht grundsätzlich neues Bild vom Pro-  
zeß der Gestaltung einer Heiligen.

Lösen die Aufsätze den eingangs geäu-  
ßerten bescheidenen Anspruch, verschie-  
dene Einblicke zu geben und einzelne  
Aspekte zu beleuchten, inhaltlich durch-  
aus ein, so ist die Präsentation doch zu kri-  
tisieren: Die äußere Gestaltung des Ban-  
des ist wenig ansprechend; das gilt für das  
Schrift- und Druckbild, den Endnotenap-  
parat und zum Teil auch für die Abbildun-  
gen. Register fehlen ganz. Daß hier offen-  
bar am falschen Ende gespart wurde, ist  
bedauerlich. Eine große Chance, die For-  
schung zu Kaiserin Kunigunde auch einer  
etwas breiteren Öffentlichkeit näher zu  
bringen, ist auf diese Weise leichtfertig  
vertan worden. Freilich ändert dies nichts  
am wissenschaftlichen Wert des überwie-  
genden Teils der Beiträge, die der Fach-  
welt durchaus die eine oder andere neue  
und interessante Einsicht zu vermitteln  
vermögen.

Kiel

Jörg Ulrich

*Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bin-  
gen in ihrem historischen Umfeld. Interna-  
tionaler wissenschaftlicher Kongreß  
zum 900jährigen Jubiläum, 13.–19.  
September 1998, Bingen am Rhein,  
Mainz (Von Zabern) 2000, 637 S., geb.,  
ISBN 3-8053-2445-6.*

Der vorliegende Sammelband enthält  
insgesamt 19 Beiträge zu Geschichte und  
Theologie Hildegards von Bingen, die in  
ihrer überwiegenden Mehrheit beim Bin-  
gener Hildegard-Kongreß im September  
1998 als Vorträge gehalten worden sind.  
Die Kongreßbeiträge verstehen sich in ih-  
rer Gesamtheit ausdrücklich als „Zwi-  
schenbilanz“ (7), die die in den letzten  
Jahrzehnten erfolgten wissenschaftlichen  
Bemühungen um Hildegard bündelt und  
weiterführt. Der vorliegende Band ist zu-  
gleich Zeugnis einer gemeinsamen An-  
strengung international ausgewiesener  
Vertreter unterschiedlicher wissenschaft-  
licher Fachrichtungen, die anlässlich des  
900jährigen Hildegardjubiläums ihre Er-  
gebnisse zur Erforschung des Lebens und

der Wirkungen Hildegards der Öffentlich-  
keit vorgelegt haben.

Die Beiträge sind thematisch in fünf  
Gruppen aufgeteilt; freilich stellt der  
Reichtum und das breite Spektrum der  
Aufsätze die vorgenommene thematische  
Untergliederung des Bandes immer wie-  
der in Frage. Die vorgenommene Zuor-  
dnung mutet bisweilen recht artifiziell an,  
zum Beispiel wenn der wichtige Aufsatz  
von Angela Carlevaris „Hildegard und die  
Juden“ in der Rubrik „Urbane Umge-  
bung“ auftaucht. Gleichwohl enthält die-  
se erste Rubrik des Sammelbandes mit den  
Aufsätzen von Alfred Haverkamp, Rudolf  
Holbach und Dethard von Winterfeld eine  
Fülle neuer und wichtiger Beobachtun-  
gen zu dem engeren und weiteren Umfeld  
und Wirkungskreis Hildegards von Bin-  
gen, die nicht nur für regionalgeschicht-  
lich interessierte Leser lohnend sind.

In der mit „Benediktinischer Rahmen“  
überschriebenen Themengruppe II. findet  
sich ein Aufsatz von Giles Constables, der  
nichts geringeres darstellt als die erste  
wirklich gründliche Analyse der Ausle-  
gung der Benediktsregel durch Hildegard  
von Bingen (PL 197, 1053–1066). Dieser  
zu den am wenigsten bekannten Werken  
der Prophetin vom Disibodenberg zäh-  
lende Text zeigt Hildegard in den monasti-  
schen Diskussionen ihrer Zeit als konse-  
quente Vertreterin einer durch und durch  
traditionalistischen, konservativen Linie  
(186f.), ein Befund, der freilich denjeni-  
gen, der ihre sich im Briefwechsel nieder-  
schlagenden Positionen und Politik  
kennt, kaum überraschen wird. Zur Nä-  
herbestimmung der Position Hildegards in  
der monastischen Reformbewegung des  
12. Jh.s bieten auch die Aufsätze von  
Franz J. Felten und Constant J. Mews  
wichtige, weiterführende Beobachtun-  
gen.

Die Rubrik III. ist mit dem recht weit-  
läufig anmutenden Titel „Vorstellungen,  
Eingebungen, Wirkungsabsicht“ über-  
schrieben. Sie enthält insgesamt fünf Bei-  
träge zur Theologie Hildegards von Bin-  
gen. Michael Zöllner ordnet in seinem Auf-  
satz das Buch Scivias konsequenter als das  
bisher der Fall war in den geistesge-  
schichtlichen Kontext des 12. Jh.s ein.  
Bernhard McGinn unterstreicht den en-  
gen Zusammenhang zwischen den Visionen  
und der exegetischen Arbeit Hilde-  
gards und zeigt, in wie hohem Maße die  
Visionen als Exegese in Bildern verstan-  
den werden müssen (350). Die „visionäre  
Exegetin“ Hildegard kommt dabei sowohl  
in ihrer Originalität als auch in ihrer Tradi-  
tionsgebundenheit zur Geltung. In dersel-

ben Linie betont der Beitrag von Jean-Claude Schmitt, daß die Visionen Hildegards nicht als Träume mißverstanden werden dürfen; was ihre „spirituellen Visionen“ angeht, sind diese von vergleichbaren zeitgnössischen Phänomenen (etwa bei Elisabeth von Schönau und Rupert von Deutz) sorgfältig zu unterscheiden. Auf das wegen der bestehenden Fixierung auf die Visionstrilogie immer noch viel zu wenig beachtete sprachschöpferische Wirken Hildegards geht die Analyse der „ignota lingua“ durch Peter Dronke ein, die den vielleicht innovativsten Beitrag des gesamten Sammelbandes darstellt. Über Hildegard von Bingen als öffentliche Person handelt schließlich der v.a. am Briefcorpus orientierte Aufsatz von John van Engen.

Abschnitt IV. des Bandes widmet sich der Naturkunde, dem in jüngster Zeit wohl am meisten mißverstandenen und auch mißbrauchten Werk Hildegards. Irmgard Müller und Gundolf Keil geben in ihren Auseinandersetzungen mit der „Physica“ und dem „Speyrer Kräuterbuch“ der Naturkunde Hildegards den rechten Ort im Gesamtwerk der Seherin zurück und verwahren sich gegen alle Versuche, aus den Texten ein modernes, sogenanntes Naturheilverfahren abzuleiten, das sich als originale „Hildegardmedizin“ ausgibt (440); vielmehr läßt schon der komplizierte und auch keineswegs unumstrittene Handschriftenbefund fraglich erscheinen, in welchem Maße Hildegard von Bingen selbst überhaupt Anteil an den „Medizinbüchern“ des Hochmittelalters gehabt hat (440, 458), ganz abgesehen einmal von den gegenüber heutigen Naturheilkunden völlig unterschiedlichen Therapiekonzepten in der „Physica“ und im „Kräuterbuch“.

Hochinteressant für die Hildegardforschung ist schließlich der fünfte und letzte Abschnitt des Bandes, der durchweg Aufsätze enthält, die sich mit der Rezeptionsgeschichte Hildegards von Bingen befassen. Hildegards „Weg durch die Zeiten“ wird durch die Beiträge von Hans-Joachim Schmidt, Laurence Moulinier, Michael Embach und Marc-Aeilko Aris wenigstens punktuell dokumentiert: Die Bedeutung Hildegards im 13., 15. und schließlich auch im 19. Jh. geben beredtes Zeugnis von den massiven Veränderungen, denen eine Gestalt der Kirchengeschichte ausgesetzt ist, die – wie alles Geschichtliche – dem Wandel der zeitlich bedingten Perspektiven auf sie unterliegt.

Insgesamt handelt es sich um einen lohnenden Band, der zahlreiche wichtige

Themen zu Hildegard von Bingen und ihrem historischen Umfeld wissenschaftlich seriös und gründlich bearbeitet und dabei ein beachtenswert breites Spektrum verschiedener Fach- und Forschungsrichtungen abdeckt. Erfreulich ist auch, daß sich der Band auf diese Weise den problematischen Auswüchsen moderner Hildegardrezeption zu widersetzen versucht. Freilich zeigt das Buch auch, daß wissenschaftliches Bemühen ungleich anstrengender und mühsamer ist als solche „Beiträge“, in denen Leben und Werk Hildegards von Bingen bedenkenlos aus ihrem Lebensjahrhundert herausgezerrt oder in denen die Seherin vom Disibodenberg als Wegweiserin zu spirituellen Abenteuern oder als Gewährsfrau für eine Heilkunde am Rande des Okkultismus mißbraucht wird (11). Wer den vorliegenden Sammelband zur Hand nimmt, wird jedoch schnell zu dem Ergebnis kommen, daß Bemühen und Anstrengung sich gelohnt haben und eine Wirkung im Sinne des im Geleitwort der Bingerer Oberbürgermeisterin Birgit Collin-Langen avisierten „reinigenden Fegefeuers für die vielen subjektiven Hildegardbilder“ (11) entfalten. Die ansprechende Gestaltung des ganzen Bandes durch den Verlag und die durchweg gute Lesbarkeit der einzelnen Aufsätze berechtigen nämlich durchaus zu der Hoffnung, daß das Buch von einem etwas breiteren Publikum als nur dem der unmittelbar in der mediävistischen Wissenschaft Tätigen gelesen werden wird. Im Sinne der angestrebten Korrektur des landläufig-abenteuerlichen Hildegardmißbrauchs unserer Tage wäre dies der größte Erfolg, der vorliegenden Sammelband zuteil werden könnte. An einer freundlichen Aufnahme durch die gelehrte Zunft kann ohnehin kaum ein Zweifel bestehen.

Kiel

Jörg Ulrich

*Rehberg, Andreas: Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore im 14. Jh.. Eine Prosopographie (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 89), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1999, VIII, 565 S., geb., ISBN 3-484-82089-6.*

Die vorliegende, grundsätzliche Untersuchung entstand als eigenständige Studie auf dem Hintergrund der Doktordissertation des Verf.s: „Kirchen und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt

(1278–1378)“ (Tübingen 1999). Sie erfaßt, wo immer dies möglich war, sämtliche Mitglieder der beiden Klerikergemeinschaften an den Basiliken S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore, die (mit S. Pietro, S. Paolo f.l.m. und S. Lorenzo f.l.m.) zu den fünf dem Papst unmittelbar unterstehenden Patriarchalbasiliken Roms gehören. Unter den römischen Kirchen kommt ihnen eine herausragende Bedeutung zu, die lediglich noch von der Peterskirche erreicht wird. Die Kanonikergemeinschaften dieser drei Hauptkirchen erlangten, entsprechend deren hohem Rang, ein besonderes „Prestige“. Bis weit in das 16. Jh. hinein hatten Lateran- und Marienkirche über ihren liturgischen Stellenwert als Stationskirchen hinaus auch eine wichtige Funktion im kommunalen Leben Roms inne. Schon von daher ist die Beantwortung nach Herkunft, Laufbahn und Zusammensetzung der Chorherren von S. Giovanni in Laterano und von S. Maria Maggiore (nicht nur) für die Geschichte des römischen Trecento von nicht unerheblicher Bedeutung.

Mit der akribisch gearbeiteten Studie ist ihrem Verf. ein entsprechender Nachweis gelungen, und dies, wie eingangs schon gesagt, in sehr beeindruckender Weise. Die in zwei Hauptteile gegliederte Arbeit (Teil 1: Eine Sozialgeschichte der Kapitel von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore; Teil 2: Prosopographische Verzeichnisse der Kanoniker) bringt präzise erstellte Biogramme, die auch private Belege aus dem Leben dieser Kanoniker beleuchten. Sie bilden die Grundlage für einen „Querschnitt“ zu ihrer Lebenswelt, der in besonderer Weise die sozialen Bezüge (Familie, Klientel, Bildung, Karriere) dokumentiert. Daß der Verf. stets auch die politischen Größen (allen voran die Päpste) und die Machtverhältnisse der römischen Kommune, die direkt und indirekt auf die Zusammensetzung dieser beiden prominenten Gruppen im höheren römischen Klerus Einfluß nahmen, mitbedenkt, macht die Untersuchung um so wertvoller.

München

Manfred Heim

## Reformation

Jussen, Bernhard / Koslofsky, Craig (Hg.): *Kulturelle Reformation. Sinninformationen im Umbruch 1400–1600* (= MPIG 145), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, 386 S., geb., ISBN 3-525-35460-6.

Daß die Reformation nicht ohne Voraussetzung und nicht ohne Vorgeschichte war, daß sie sich anbahnte und daß sie eine Antwort auf im Spätmittelalter formulierte Desiderate (und auch Gravamina) war, ist inzwischen an vielen Aspekten, unter anderem am Themenfeld Reformation und Stadtkultur, gezeigt worden. Der vorliegende Sammelband, „ein eher monographisch angelegtes Buch“, dessen von Kirchen- und Allgemeinhistorikerinnen und -historikern verfaßte Beiträge sich um von den damaligen Zeitgenossen verwendete Begriffe gruppieren (9f.), will diesen Sachverhalt unter dem im Buchtitel genannten Deutungskonzept untersuchen und die bisherige, theologische- oder sozialgeschichtliche Fragestellung durch eine im Sinne der historischen Kulturwissenschaften formulierte überwinden (13).

Dementsprechend erläutern die Herausgeber in ihrer Einleitung, die die Er-

gebnisse der Einzeluntersuchungen ausgewertet, die zugrunde liegenden methodischen Voraussetzungen. Die zehn Kapitel des Buches sollen empirische Tests sein (15), die sich auf die Frage konzentrieren, „wie eine Kultur sich selbst handelnd und wahrnehmend permanent neu entwirft, wie sie ihre jeweils dominanten ‚Sinninformationen‘ und Zeichensysteme erzeugt, tradiert und verändert“ (14). Die Reformation wird demnach verstanden als „umfassende kulturelle Transformation zwischen etwa 1400 und 1600“ (17). Es geht, so ließe sich in anderen Worten sagen, um den Wandel im Selbstverständnis und in der Selbstverständigung einer Gesellschaft. Die positive Definition dieses Ansatzes schließt etliche negative ein, die sich vor allem gegen eine theologiegeschichtlich geprägte Perspektive wenden, namentlich gegen Berndt Hamm und seine Rede von Frömmigkeitstheologie (20) und der systemsprengenden Eigendynamik der Reformation als einem Systembruch nach einem mittelalterlichen „Vorlauf“ (23f.). – *Thomas Lentz* untersucht in seinem Beitrag „Andacht“ und „Gebärde“. Das religiöse Ausdrucksverhalten“ die Veränderungen im Verhältnis von religiö-

ser Innerlichkeit und ausdrückender Gebärde, das sich im Spätmittelalter zugunsten des Verstehens und der inneren Anteilnahme verschiebt. Wie Lentesc zeigt, hat sich der in der Reformation sichtbare veränderte Umgang mit Texten, liturgischer Sprache und Bildern seit dem 14. Jh. angebahnt. Die These „Die Transformation der religiösen Erfahrung von Außen nach Innen war eine entscheidende Voraussetzung für die Ereignisgeschichte der Reformation“ (64, vgl. 33) liest sich dann allerdings etwas zugespitzt. – *Susan C. Karant-Nunn* knüpft mit ihrem Beitrag „Gedanken, Herz und Sinn“. Die Unterdrückung der religiösen Emotionen“ daran an. Auch wenn sich zeigen läßt, daß in der Reformation Emotionen unterbunden wurden, muß die Autorin selbst zugestehen, daß diese auch umgestaltet wurden und die Resistenz emotionaler Ausdrucksformen gegen Veränderungen hoch war. Allerdings ergibt sich aus der grundsätzlich überzeugenden Feststellung, „daß das frühere Ideal affektiver Frömmigkeit nicht mehr annehmbar war“ das etwas eindimensional erscheinende Bild einer Art von reformatorischem Stoizismus, einer „Gottgefälligkeit in ruhiger Dankbarkeit und unbewegtem Gehorsam“ (91). – *Bernhard Jussen* geht in seinem Aufsatz „Jungfrauen‘ – ‚Witwen‘ – ‚Verheiratete‘. Das Ende der Konsensformel moralischer Ordnung“ auf die Veränderung des mittelalterlichen Ordo-Denkens (Gradualismus) ein: Die drei im Aufsatztitel genannten Gruppen von Menschen wurden im Spätmittelalter nicht mehr nach ihren religiösen Verdiensten klassifiziert, sondern als bloße Lebensalter angesehen, wie überhaupt der Verdienstgedanke auf Laien ausgedehnt worden (bei Bernhard) oder ganz zurückgetreten sei (bei Meister Eckhart). Schlußfolgerungen für die Reformation werden nicht gezogen. – Eine für das Städtewesen überaus interessante Gruppe nimmt *Christopher Ocker* in den Blick: „Rechte Arme‘ und ‚Bettler Orden‘. Eine neue Sicht der Armut und die Delegitimierung der Bettelmönche“. Die Gleichsetzung der Bettelmönche mit vagabundierenden Armen ermöglichte im 16. Jh. ihre Ausgrenzung aus der städtischen Gesellschaft. Diese Entwicklung hatte ihre Wurzeln im Spätmittelalter, und insofern kommt der Autor zu dem Ergebnis, Luthers Kritik an den Bettelmönchen habe nichts Neues gebracht (157). – Einen für das Selbstverständnis der Gesellschaft wesentlichen Aspekt behandelt *Mireille Othenin-Girard*: „Helfer‘ und ‚Gespenster‘. Die Toten und

der Tauschhandel mit den Lebenden“: Einzelne Elemente des durch die Totenmemoria ins Werk gesetzten Wechselgeschäfts zwischen Lebenden und Toten wurden schon vor der Reformation in Frage gestellt. Die Autorin bietet einen Überblick über die bekannten, mit diesem Thema verbundenen Sachverhalte, die zur Trennung der Sphären von Lebenden und Toten in der Reformation führten. Ob sich Luthers teilweise radikale Äußerungen und die massiven Veränderungen durch die Reformation wirklich unter dem Stichwort „Transformationsprozesse“ fassen lassen (182), mag man angesichts der eigenen Darstellung der Autorin doch in Frage stellen (187). – Der Beitrag von *Craig Koslofsky* schließt an dieses Thema an: „Pest‘ – ‚Gift‘ – ‚Ketzerrei‘. Konkurrierende Konzepte von Gemeinschaft und die Verlegung der Friedhöfe (Leipzig 1536)“. Koslofsky verfolgt die Geschichte der Friedhofsverlegungen bis vor die Reformation. Als aufschlußreiches Beispiel wird die Kontroverse um die Etablierung des Leipziger Johannisfriedhofes als des nun außerhalb der Stadtmauern liegenden Hauptfriedhofes dargestellt: Diese vom altgläubigen Herzog Georg im Sinne der Vermeidung von Ansteckungsgefahr geförderte Maßnahme konnte von ihren Gegnern als Ergebnis einer Ansteckung mit der lutherischen Lehre interpretiert werden. – *Valentin Groebner* behandelt in seinem Beitrag „Abbild‘ und ‚Marter‘. Das Bild des Gekreuzigten und die städtische Strafgewalt“, die Ambiguität und das beunruhigende Potential“ (238), welches die Zeitgenossen des 15. und 16. Jh.s in den Bildern des Gekreuzigten wahrnahmen. Dargestellt wird, welche Empfindungen und Konnotationen bei den zeitgenössischen Betrachtern freigesetzt wurden, die im Gekreuzigten einen Delinquenten ihrer Zeit und in den Passionsspielen die Inszenierung aktueller Hinrichtungen wiedererkennen konnten. So diente die religiöse Ikonographie und Dramaturgie auch der Darstellung städtischer Strafgewalt. – Der Beitrag von *Susanne Pohl* befaßt sich ebenfalls mit der Sphäre des Rechts: „Ehrlicher Totschlag‘ – ‚Rache‘ – ‚Notwehr‘. Zwischen männlichem Ehrencode und dem Primat des Stadtfriedens (Zürich 1376–1600)“. Die Reformation in Zürich wird hier als Verstärkung der vorreformatorischen Tendenz gesehen, männliche Ehrbehauptung dem Ziel des Stadtfriedens unterzuordnen. So wurde auch der „ehrlliche“, also einfache, Totschlag stärker sanktioniert und nur noch die Notwehr akzeptiert. Die

Ehre wurde nun verstärkt mit der Ehre des Gemeinwesens identifiziert, die von den Gewalttätern verletzt wurde. – Ebenfalls ein lokales Beispiel stellt *Norbert Schmitzler* vor: „Kirchenbruch‘ und ‚lose Rotten‘. Gewalt, Recht und Reformation (Stralsund 1525)“. Der Stralsunder Bildersturm erweist sich als Werk vor allem von Gesellen, die als „loses Volk“ angesehen wurden. Sie agierten aber nicht selbstständig, sondern als Werkzeug einer Gruppe des Rates, die die Reformation mit Gewaltmaßnahmen vorantreiben wollte. Konflikte im Rat und um die Durchsetzung der städtischen gegen die geistliche Gerichtsbarkeit lassen sich schon im 15. Jh. nachvollziehen. Der Beitrag bleibt im Ergebnis etwas unfertig, will aber in methodischer Hinsicht auf „die Problematik des Zusammenspiels von gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen und entsprechenden Handlungsstrategien“ hinweisen (315). – Viele Beiträge befassen sich mit ikonographischen Fragestellungen und sind entsprechend mit Bildmaterial versehen. Dies gilt besonders für den Aufsatz von *Charles Zika*: „Magie“ – ‚Zauberei‘ – ‚Hexerei‘. Bildmedien und kultureller Wandel“. Ikonographie und literarische Deutung tendieren an der Wende zum 16. Jh. dazu, übernatürliche Kräfte mit der Wirkung des Teufels zu erklären. Damit hängt der Aufschwung des Hexenwahns zusammen. Zur Darstellung der Hexenkunst wird eine eigene Bildersprache entwickelt. Der Beitrag hat keinen explizit reformationsgeschichtlichen Anknüpfungspunkt.

In der Gesamtschau bieten die Beiträge tatsächlich ein recht zusammenhängendes Panorama der „kulturellen Transformationen“. Hier und da wird man die Ausblendung der theologiegeschichtlichen Sicht als Defizit empfinden, wenn es etwa darum ginge, nach der sinnformierenden Kraft des neuen Sakramentsverständnisses zu fragen. Flugschriften, Traktate, Katechismen und das deutsche Neue Testament gelten offenbar nicht als sinnformierend; sie werden ausgeklammert. Hätten sich die semantischen Umordnungen und begrifflichen Neukonstruktionen, hätte sich also die Reformation auch vollzogen, wenn es keine Reformatoren gegeben hätte? Tatsächlich müssen „die Vertreter des kirchenhistorischen Blicks“ nicht befürchten, „daß die Bedeutung des Religiösen geschmälert wird“, doch geht es hier um Religion in der Dimension „kultureller Semantik“ und „sozialer Praktiken“ (20). Immer wieder wird sichtbar, daß es neben den Transformationen Resistenzen

gab; hier hätte die Auswertung von Kirchenordnungen, die doch Transformationsprozesse forcieren sollten, weiterführen können. Deutlich wird auch, daß eine Gesellschaft ihre Sinnformationen und Zeichensysteme nicht selbst und selbstverständlich verändert, sondern daß hier verlangsamende und beschleunigende Kräfte wirksam werden. Wie lassen sich also Phänomene wie „gescheiterte Reformation“ oder „radikale Reformation“ einordnen? Diese Fragen gehen aber schon über den selbst gesetzten Rahmen der Herausgeber und Verfasserinnen und Verfasser hinaus. Sie schmälern nicht den Erkenntnisgewinn durch die Lektüre der Beiträge, deren methodische Fragestellung im übrigen auch für andere historische Übergangsphasen fruchtbar sein könnte.

Kiel

Klaus Fitschen

*Conrad, Anne (Hg.): „In Christo ist weder man noch weyb“ – Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (= KLK 59), Münster (Aschendorff) 1999, 232 S., kt., ISBN 3-402-02980-4.*

Die in diesem Band von vier Historikerinnen sowie von vier katholischen und zwei evangelischen Theologinnen verfaßten Beiträge zum Denken und Leben von Frauen in der Reformationszeit sind ein eindrückliches Beispiel für den Gewinn sowohl geschlechterbezogener als auch vergleichender interkonfessioneller Reformationsforschung. In zehn materialreichen Aufsätzen spüren die Verfasserinnen der Frage nach, wie zumeist bürgerliche Frauen an den konfessionellen Auseinandersetzungen im 16. Jh. gestaltend oder erleidend teilhatten, von ihnen befreit oder diszipliniert wurden und in dem allen ihre oft erstaunlich eigenständigen Entscheidungen trafen. Dabei zieht sich wie ein roter Faden durch alle wiederbelebten Lebensgeschichten eine unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit bestehende erstaunliche Ähnlichkeit in bezug auf das weibliche Selbstverständnis, die von Frauen praktizierte Frömmigkeit, das Geschlechterverhältnis, die Eheinschätzung und das Engagement im sozialen und kirchlichen Raum. Ferner lassen sich in allen Lagern christozentrische, biblizistische und spiritualistische Aufbrüche unter religiös in Bewegung geratenen Frauen beobachten. Auch wenn insbesondere die letzteren von seiten der professionsbewußten männlichen Amtskir-

che in ihre Schranken gewiesen, der Häresie bezichtigt oder gar bekämpft wurden, prägen sie das religiöse Bild des 16. Jh.s. Trotz vieler durch die bisherige Frauenforschung inzwischen gewonnenen Erkenntnisse mahnt die katholische Theologin *Anne Conrad* in ihren einleitenden Ausführungen eine vertiefte geschlechterbezogene Reformationsforschung in Katholizismus, Calvinismus, Luthertum und linkem Flügel als dringende Aufgabe an.

Die katholische Theologin *Irene Leicht* beobachtet an humanistisch beeinflussten, überdurchschnittlich gebildeten Frauen (*Vittoria Colonna*, *Marguerite Navarre*, *Caritas Pirckheimer*) ein am Evangelium ausgerichtetes, undogmatisches Denken, das die Kirchenspaltung möglicherweise hätte verhindern und zu größerer Vielfalt christlicher Existenzweisen führen können. – Die evangelische Theologin *Silke Halbach* arbeitet an drei publizistisch tätigen Frauen der frühen Reformationszeit (*Ursula Weide*, *Argula von Grumbach*, *Katharina Zell*) deren Legitimation mit Hilfe des durch die Taufe und den Glauben begründeten allgemeinen Priestertums heraus und versucht deren späteres Schweigen durch die Übermacht der ausgebildeten Amtstheologen zu deuten. – Die evangelische Theologin *Antje Rüttgardt* bestätigt in ihrer Untersuchung von Flugschriften, die den Klosteraustritt von Frauen empfehlen oder ablehnen, die bekannte Einsicht, daß die reformatorische Kritik am Ideal der widernatürlichen Jungfräulichkeit als „Paradigmenwechsel“ und „konservative Revolution“ nicht nur den Monasmus im reformatorischen Raum beseitigt, sondern die Ehe zu einem exklusiven Stand aufgewertet und damit den Lebensraum von Frauen erheblich eingengt habe. Außerdem regt sie zu Recht an, den menschlichen, frömmigkeitlichen und sozialen Implikationen der Klosterreformation für ausgetretene wie klosterreue Frauen fortan mehr Aufmerksamkeit zu zollen.

Die Historikerin *Nicole Grochowina* weist am Beispiel der mährischen Hutterer sowie der Täufer in Münster, Süddeutschland und den Niederlanden die in diesen Kreisen insgesamt größeren weiblichen Aktionsräume auf, stellt eine völlige Gleichheit zwischen Männern und Frauen allerdings vornehmlich im Martyrium fest und fragt am Schluß nach den bisher noch nicht genügend erforschten emanzipatorischen Ambitionen täuferischer Frauen. – Die Historikerin *Caroline Gritschke* hat unter den schlesischen und süddeutschen An-

hängerinnen des adeligen Laien Caspar von Schwenckfeld, der das Priestertum aller Gläubigen am ernstesten von allen Reformatoren nahm, den wohl größten Spielraum für weibliche geistliche Aktivität entdeckt und als „via media zwischen Katholizismus und Protestantismus“ zu würdigen versucht. – Die katholische Theologin *Barbara Henze* kommt nach der Betrachtung des reformatorischen und des Tridentinischen Eheverständnisses zu dem Ergebnis, daß es trotz deren unterschiedlicher religiöser, gesellschaftlicher und rechtlicher Bewertung doch in den Rollenzuweisungen zwischen den Eheleuten, in der Unterordnung der Frauen unter die Männer sowie in der Diskriminierung außerehelicher Sexualität grundlegende Gemeinsamkeiten in evangelischen und katholischen Kontexten gab.

Die Historikerin *Siegrid Westphal* stößt bei der Analyse der Kirchen- und Sittenzucht im Rahmen der lutherischen Konfessionalisierung Pfalz-Neuburgs auf eine erstaunliche „Interessenallianz zwischen kirchlicher und weltlicher Obrigkeit...“, die auf eine christliche Gesellschaft zielte“. Ähnliche Beobachtungen bestätigt sie bei der reformierten und katholischen Konfessionalisierung. – Die katholische Theologin *Gisela Muschiol* meldet die wissenschaftliche Arbeit an Frauenklöstern und neuen Frauenorden im Zeitalter der Reformation und der katholischen Reform völlig zutreffend als bedauerliche Forschungslücke an. – Die Historikerin *Lucia Koch* liefert einen Beitrag zu der bisher gleichfalls nur sehr unzureichend in den Forschungshorizont getretenen Besonderheit reformierter wie lutherischer Damenstifte, welche sie nicht unpassend als „dritten Weg zwischen Kloster und Welt“ charakterisiert.

Die Summe aller Beiträge dieses Buches stellt m.E. einen zutreffenden Spiegel der bisherigen geschlechterbezogenen Reformationsforschung dar und regt darüber hinaus in einer unaufdringlichen Eindringlichkeit zu weiteren Studien im Dialog mit ForscherInnen anderer Konfessionen wie im Vergleich mit deren Forschungsergebnissen an.

Hamburg

Inge Mager

*Bei der Wieden, Susanne: Luthers Predigten des Jahres 1522. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung* (= Archiv zur Weimarer Ausgabe 7), Köln u.a. (Böhlau) 1999, X, 475 S., geb., ISBN 3-412-12298-X.

Die komplexe Überlieferungsgeschichte von Luthers Predigten des Jahres 1522 ist in der primär systematisch-theologischen Lutherforschung lange Zeit ausgeblendet worden, bis es dann dazu kam, daß auf diese Predigten ganz verzichtet wurde. Die vorliegende Arbeit, eine Göttinger Dissertation, hat es sich zum Ziel gesetzt, die Berücksichtigung von Luthers Predigten auf eine überlieferungsgeschichtlich gesichertere Basis zu stellen, um von daher ihren theologischen Ertrag zu bemessen. Von besonderem Interesse ist dabei die Einbettung der Predigten in den reformatorischen Kommunikationsprozeß, der von den beiden Grundelementen, der städtischen Predigt und dem Buchdruck, bestimmt wurde (3f.). Damit verbunden ist eine neue Einschätzung der Predigt, die nicht nur als ein einseitiger Kommunikationsakt zu verstehen ist, sondern als ein Kommunikationsgeschehen, das auch Hörer und Nachschreiber sowie Drucker und deren Auftraggeber umfaßte. Von daher ist der Vervielfältigung der Nachschriften und Drucke sowie ihren Verbreitungswegen nachzugehen und eine genaue Bestimmung der Druckfolge anzustreben, die verschiedene Verfahren und Kriterien impliziert. Die Verf. in folgt dabei dem Ansatz der analytischen Druckforschung. Diese „ermittelt durch einen photomechanischen Vergleich scheinbar satzidentischer Druckexemplare typographische Varianzen und erklärt deren Entstehung aus den technischen Bedingungen des jeweiligen Drucks“ (75). Dazu bedarf es genauer Kenntnisse der Arbeit einer Druckerei resp. eines Setzers zu Beginn des 16. Jh.s. Eine besondere Rolle spielten dabei die Begrenzungen hinsichtlich des Papiers sowie der Typensätze und deren genaue Kalkulation. Hinzu kam der Zeitfaktor nicht nur aus wirtschaftlichen Überlegungen heraus, sondern auch auf Grund der mit dem Wormser Edikt verbundenen Gefahr, daß ein Druck beschlagnahmt werden konnte. Unter Berücksichtigung dieser Faktoren lassen sich drucktechnische Verfahren ermitteln, aus denen sich wiederum Konsequenzen für die Bewertung der einzelnen Drucke einer Predigt ergeben.

In literaturgeschichtlicher Hinsicht sind Luthers Predigten vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Predigtlehre und

-praxis zu betrachten, um so auch deren Spezifikum zu erfassen. Das Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit verdient hier besondere Beachtung, denn bei den überlieferten Predigten des Spätmittelalters handelt es sich nicht um die Dokumentation der Kanzelworte, sondern um eigens angefertigte volkssprachliche Erbauungsschriften, während der Überlieferung von Luthers Predigten ein höherer Aktualitätswert und eine „Quasiauthentizität“ (K. Ruh) zukommt (31). Die Formanalyse rückt nun insoweit in den Hintergrund, als sich feste Formen der Predigtüberlieferung bei Luther nicht sicher zuordnen lassen (37). Für die Einordnung von Luthers Predigten in ihren historischen Kontext sind sowohl das Wirken des Reformators in Wittenberg als auch seine Predigtreisen ins Wittenberger Umland und durch die kursächsischen Städte von Interesse. Kommen dabei schon die jeweiligen Hörer in ihren sozialen Lebenszusammenhängen und ihren seelsorgerlichen Anliegen in den Blick, so lassen sich von daher auch die Bedingungen, unter denen Luthers Predigten rezipiert worden sind, näher erfassen. Angesichts der Auseinandersetzung mit den Predigten Karlstadts und Zwillings gilt es hierbei auch zu berücksichtigen, daß Luther seine Predigten in zunehmendem Maße als „Richtschnur der reformatorischen Bewegung“ verstand und sie auch von seinen Rezipienten so verstanden worden sind (57). Im Blick auf die bedeutendsten Druckorte von Lutherpredigten, Nürnberg, Augsburg, Straßburg und Regensburg, läßt sich zeigen, wie sich der Wirkungskontext der Predigten und ihr Situationsbezug verschoben hat.

Im Hauptteil der Arbeit werden die einzelnen Predigten eingehend analysiert. Dabei wird zunächst die Druckfolge bestimmt, um anschließend besonderen Beobachtungen an den Texten nachzugehen und deren jeweilige theologische Thematik wiederzugeben. Hier werden wichtige Einblicke in die Überlieferungsgeschichte von Luthers Predigten vermittelt und damit der Horizont der Reformationsgeschichte insgesamt erweitert. Demgegenüber kann und will die Arbeit es nicht leisten, den ursprünglichen Wortlaut der Predigten zu rekonstruieren. So bleibt im Blick auf den Überlieferungsweg von der Predigt zur Nachschrift vieles im Bereich der Vermutungen. Demgegenüber zeigt der Vergleich der Nachschriften und der verschiedenen Predigtdrucke, wie die Predigten schrittweise in literarische Texte transformiert worden sind. Hier gab es

theologische Akzentuierungen, die auf ein bestimmtes Vorverständnis der jeweiligen Rezipienten schließen lassen. Dabei kann an der Doppelüberlieferung einzelner Predigten deutlich gemacht werden, „daß die Ausarbeitung einer Nachschrift zur Drucklegung nicht nur in räumlicher, sondern auch in zeitlicher Nähe zur Predigt vorgenommen wurde“ (384; vgl. Nr. 13, 26, 27, 29, 30, 33, 39, 40, 41, 43, 45–48). Doch auch in den Offizinen der Drucker wurden noch Veränderungen vorgenommen, wobei nicht nur gestalterische und satztechnische Mittel genutzt wurden, sondern auch ein kritischer Umgang der Drucker mit ihren Vorlagen aufzuweisen ist, allerdings nur, sofern ihnen eine bessere Vorlage zur Verfügung stand.

Mit Hilfe der Druckfolgebestimmung lassen sich die Überlieferungswege der Predigten nachzeichnen und damit eine neue Sicht der Verbreitung von Luthers Predigten gewinnen. So wurden diese nicht wahllos in einzelne Druckereien weitergegeben, vielmehr fällt eine spezifische Verteilung der Erstdrucke insbesondere in Augsburg und Straßburg auf, wobei in Augsburg eher Einzeldrucke, in Straßburg hingegen größere Predigtsammlungen veröffentlicht wurden (396f.). Auf den süddeutschen Verbreitungswegen entlang den Handelsstraßen waren die Drucker in erster Linie an den Druckvorlagen interessiert, die sie dann nachzudrucken versuchten, bevor die Buchhändler vor Ort die Drucke aus der Nachbarstadt verkaufen konnten.

Von den Themenschwerpunkten der Predigten her läßt sich eine bestimmte Konzeption Luthers erkennen. Während die Predigten im Frühjahr 1522 primär von den Ereignissen in Wittenberg und im Umland geprägt sind, wird in den Predigten, die Luther nach seiner Predigtreise gehalten hat, die reformatorische Rechtfertigungslehre entfaltet (404). Diese erfährt dadurch eine neue Akzentuierung, daß mit der Abgrenzung sowohl zu einer neuen Gesetzmäßigkeit als auch einem libertinistischen Spiritualismus die theologische Präzisierung des Verhältnisses von Glaube und Werk ebenso wie die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium einherging. Interessant ist nun, welche Präferenzen sich auf Seiten des Lesepublikums von der Verbreitung der Predigtdrucke her erschließen lassen. Hier spielte der Bezug zur Lebenswirklichkeit und Frömmigkeitspraxis der Leser eine wichtige Rolle (407f.; vgl. Nr. 39 u. 42). Insbesondere die Radikalität, mit der die Eigenverantwortlichkeit jedes einzelnen Chri-

sten von den reformatorischen Prinzipien *sola scriptura* und *sola fide* her begründet und eingefordert wird, scheint die Rezipienten angesprochen zu haben (286). Gegenüber diesem vorwiegenden Interesse an der Rechtfertigungstheologie ist die von Luther besonders hoch geschätzte Beurteilung christlicher Liebeswerke auf Seiten der Leser nicht in gleichem Maße aufgenommen worden (315ff., 409). Damit bestätigt sich B. Moellers Auffassung, daß Luthers Rechtfertigungslehre im Zentrum der reformatorischen Bewegung steht (412). Im Gesamtzusammenhang der Veröffentlichungen Luthers aus dieser Zeit knüpften die Predigtdrucke mit ihrer Konzentration auf die Rechtfertigungslehre an die Frühzeit der Reformation an und kamen damit einem Bedürfnis der Rezipienten entgegen (440). Insgesamt verloren Luthers Predigten im Zuge ihrer Verschriftlichung an Aktualität, zumal die Leser in Süddeutschland an den Wittenberger Ereignissen weniger interessiert waren.

Der Kommunikationsprozeß, der sich von der Predigt über die Nachschrift zum Predigtdruck und schließlich zum Rezipienten erstreckte, implizierte eine Diffusion sowohl im Blick auf die Wirkung der Predigten als auch die eingeschränkte Möglichkeit des Predigers, die Verbreitung des Originals noch kontrollieren zu können. Letzteres zeigt sich allein daran, daß die Predigten in den süddeutschen Druckzentren, nicht jedoch in Wittenberg erschienen (412ff.). Der Grund hierfür ist in der Person Luthers zu suchen, der einerseits auf einer detaillierten Überarbeitung seiner Predigten bestand, andererseits aber die Arbeit an seinen theologischen Schriften für wichtiger hielt (420). Demgegenüber gab es ein öffentliches Interesse an seinen Predigten und somit einen Absatzmarkt auch für nicht autorisierte Predigtfassungen. Deren Existenz blieb Luther allerdings mindestens bis zum Ende des Jahres 1522 verborgen (426). Auch aus grundsätzlich theologischen Überlegungen heraus lehnte er aber eine Verbreitung seiner Predigten ab, dienten sie doch von seinem Verständnis der *claritas scripturae* her nicht zur Erbauung der Hörer bzw. Leser, sondern zur Hinführung auf die Heilige Schrift, wie sie mit der Übersetzung des Neuen Testaments nun prinzipiell möglich war (428). Die Predigtrezeption vermied deshalb die Konfrontation mit Luther und beschritt den überregionalen Weg der Drucklegung und Verbreitung. Zugleich wurde Luther „zum Prediger der Reformation insgesamt in einer Zeit, in

der die reformatorische Predigt in vielen Städten noch an ihrem Anfang stand" (445). Damit konstituierten die Predigten eine Gemeinde, die in theologischer und politischer Hinsicht zur Partei wurde.

Diese Arbeit, in deren Anhang einzelne Textzeugen der Invokavitpredigten gegenübergestellt werden, vermittelt auf der Grundlage eines innovativen Forschungsansatzes insgesamt interessante Einsichten in den reformatorischen Kommunikationsprozeß und gibt dadurch wichtige Impulse, mit Luthers Predigten des Jahres 1522 unter Berücksichtigung ihrer komplexen und teilweise auch nicht mehr vollständig zu rekonstruierenden Überlieferungsgeschichte theologisch weiterzuarbeiten.

Bonn

Michael Basse

*Gößner, Andreas: Weltliche Kirchenhoheit und reichsstädtische Reformation.* Die Augsburger Ratspolitik des „mitlen und mitleren weges“ 1520–1530 (= Colloquia Augustana 11, hg. v. Johannes Burkhardt und Theo Stammen), Berlin (Akademie Verlag) 1999, 300 S., geb., ISBN 3-05-003413-0.

Abgesehen von vereinzelt Beiträgen und zusammenfassenden Überblicken hat es größere Arbeiten zur Augsburger Reformation in den vergangenen Jahrzehnten kaum gegeben. Das liegt sicher auch an der umfangreichen Reformationsgeschichte Friedrich Roths, die trotz der von Gößner (= G.) in seinem einleitenden Forschungsüberblick erwähnten Schwächen – im Blick auf die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte sowie konfessionelle Voreingenommenheit – sehr ausführlich und auf guter Quellengrundlage erarbeitet wurde und längst einen Nachdruck verdient hätte.

G. will in seiner Arbeit nur den in seinem Haupttitel genannten Teilaspekt der Augsburger Reformationsgeschichte untersuchen – freilich einen, der von höchster Bedeutung für das Verständnis dieser Geschichte insgesamt ist. Er deckt dabei allerdings den im Untertitel genannten Zeitraum von 1520 bis 1534 nur höchst ungleichgewichtig ab. Jedenfalls gewinnt man den Eindruck, daß die Zeit von 1520 bis 1530 (22–61) nur so etwas wie eine ausführliche Einleitung und Hintergrundherhellung darstellt, während die wirklich intensive Nutzung der Quellen und deren Analyse erst mit dem Jahr 1530 einsetzt und dann vor allem die beiden Jahre 1533 und 1534 mit dem ersten

Schub obrigkeitlicher Reformation in Augsburg thematisiert (92–212). Ebenso will auch gerade aufgrund von G.s Arbeitsergebnissen der Untertitel mit seiner Charakterisierung der Ratspolitik als des „mitlen und mitleren weges“ für den gesamten von ihm thematisierten Zeitraum nicht überzeugen. Denn mehrfach betont G. völlig zu Recht, daß diese Politik aufgrund innen- und außenpolitischer Umstände im Grunde schon 1530 an ihr Ende gekommen war. Insofern kann man auch die in der Zusammenfassung vorgeschlagene Zweiphasigkeit des Weges Augsburgs zur Reformation (1520–34, 1534–1537) in Zweifel ziehen. Vielmehr legt sich aufgrund der eindringlichen Analysen, die G. der Zeit zwischen 1530 und 1534 widmet (62–212), eine dreiphasige Gliederung dieses Weges nahe, der den von G. zu Recht herausgearbeiteten Einschnitt des Jahres 1530 nach dem Ende des Augsburger Reichstags mit Ablehnung des Reichstagsabschieds und Rück- und Neuberufung der – oberdeutsch geprägten – Prediger ernst nimmt.

Seinen ‚einleitenden‘ Teil bis 1530 beginnt G. mit einem knappen Überblick über die politische, soziale, wirtschaftliche und kirchliche Situation der Reichsstadt zu Beginn des 16. Jh.s. In einem zweiten Abschnitt wendet er sich den Maßnahmen des Rates zwischen 1520 und 1529 zu, wobei deutlich wird, daß der Rat mit den Maßnahmen gegen Provokationen jeglicher Art, mit der Neuordnung des Almosens und dem Vorgehen gegen Unruhestifter tatsächlich die wesentlich von Conrad Peutinger betriebene Politik des „mitleren weges“ einhielt und seine Politik gerade nicht von der Religionsfrage bestimmen ließ.

Wie für andere Reichsstädte gilt auch für Augsburg, daß wir kaum Einblick in die internen Debatten des Rates erhalten. Gerade deswegen ist es notwendig, die einflußreichen Kräfte in den verschiedenen Gremien prosopographisch in den Blick zu nehmen, wie es der Verf. im 5. Kapitel versucht. Freilich genügt es m.E. nicht, sich im wesentlichen auf die Ämterlaufbahn der betreffenden Personen, Ratsmitglieder und Ratskonsulenten, zu beschränken. Vielmehr müßte man deren Stellung zur Reformation vor allem auch in den 1520er Jahren nachgehen. Richtig aber wird beobachtet, daß die Rückberufung der reformatorischen Prediger 1531, das Ausscheiden der Lutheraner, das eindeutige Übergewicht der Straßburger und deren Einfluß auf die Zünfte eine neue Situation schuf, die das

Ende des „mitleren weges“ und eine bewußte Hinwendung zur Reformation bedeutete.

Deren ersten Schritt in den Jahren 1533/34, der mit einer Eingabe der Prediger begann (Kapitel 5), verfolgt G. nun ganz intensiv, wobei er sich – die ältere Arbeit von Hans überbietend – sehr ausführlich den in diesem Zusammenhang erbetenen Gutachten der städtischen Rechtskonsulenten zuwendet (Kapitel 7). Freilich hat man den Eindruck, daß der Stellenwert dieser Gutachten verkannt wird. Jedenfalls sollten sie doch offenbar weniger der Entscheidungsfindung des Rates dienen, als sie absichern. Eben deswegen holte man dann auch, als die Gutachten der Ratskonsulenten – darunter das gewichtige Peutingers – zum überwiegenden Teil gegen eine obrigkeitliche Durchführung der Reformation sprachen, weitere Gutachten in Straßburg, Ulm und Augsburg ein, bei denen man der Befürwortung sicher sein konnte (Kapitel 8). Diesen Gutachtern legte man aber nicht etwa die bereits vorhandenen vor, so daß es sich nicht eigentlich um ‚Obergutachten‘ handelt, wie G. sie bezeichnet. Es will mich auch nicht ganz überzeugen, wenn G. meint, die entgegengesetzten Stellungnahmen zum ius reformationis hätten die Zweistufigkeit des Augsburger Reformationsprozesses im Jahr 1534 und 1537 verursacht. Ursache dafür ist vielmehr die jeweils erreichte politische Absicherung und Gesamtlage der Stadt, die eben 1533/34 nicht so weit fortgeschritten war, wie nach der Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund und der Wittenberger Konkordie bei den Maßnahmen des Jahres 1537. Denn richtig wird herausgearbeitet, daß der Rat sich noch vor Abschluß der gutachterlichen Beratungen bereits durch das Städtebündnis mit Ulm und Nürnberg absicherte und auch schon die Frage der Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund ventilerte. Und es scheint doch auch ganz wesentlich die Auflösung des Schwäbischen Bundes und die Rückeroberung Württembergs gewesen zu sein, die dem Rat 1534 die ‚bürgerschaftliche‘ Reformation ermöglichte, weil sie eine unmittelbare Gefährdung reformatorischer Maßnahmen in der Stadt beseitigten, dem Bischof eine wichtige und nahe Appellationsinstanz entzogen und im Südwesten ein mächtiges neues evangelisches Territorium entstehen ließen. Dabei ist es sehr zu begrüßen, daß G. den Verhandlungen der Stadt mit dem Bischof in den einzelnen Stadien sorgfältig

nachgeht (Kapitel 9). Doch will mich die Analyse im Blick auf das vom Rat vorgeschlagene Religionsgespräch nicht wirklich überzeugen, weil der Verfasser nicht genau genug zwischen den unterschiedlichen Vorstellungen beider Seiten von einem solchen Gespräch unterscheidet. Nur deswegen kommt er auch zu dem Ergebnis, „daß eine politische Entscheidung erst durch vorherige theologische Konsensusfindung vorbereitet werden sollte“ (185–187) und das Gespräch nicht in die Tradition reformatorischer Disputationen eingeordnet werden könne. Das stimmt allenfalls für den Bischof, aber nicht für den Rat, der ja die Bedingungen des Bischofs eben nicht akzeptierte. Und darf man nicht doch vermuten, daß nach den verschiedenen gelaufenen ‚Religionsgesprächen‘ der Rat wissen konnte, daß sich der Bischof niemals auf eine Disputation unter den Bedingungen des Rates einlassen würde, so daß man sich eben damit auch die Rechtfertigung für das Verbot altgläubiger Predigt nach dem Vorbild anderer Städte verschaffen konnte?

Die nun abgesicherte politische Lage – die innenpolitische und das Drängen der Prediger sind sicher auch in Rechnung zu stellen – brachte den Rat zur Durchführung der ‚bürgerschaftlichen‘ Reformation (Kapitel 10), die für Augsburg zwar noch nicht die Einheit des Kultus und einer evangelischen Kirchenordnung brachte, da in den bischöflichen Institutionen die Messe erhalten blieb. Sie brachte aber immerhin die Einheit der Predigt, da die altgläubige Predigt in allen Kirchen verboten wurde. Mehr war – wie G. richtig feststellt – zu dieser Zeit politisch nicht machbar und abgesichert. Das zeigte sich auch in den Reaktionen des Bischofs, der Bayerns und des Königshofes, denen gegenüber man sich sofort rechtfertigen mußte. Ob man freilich die Terminierung des Predigtverbots so interpretieren kann, „daß der Rat so lange wie möglich an der Offenheit seiner Religionspolitik und einem Dialog mit der altgläubigen Geistlichkeit in der Stadt festhalten wollte“, scheint mir ebenso zweifelhaft wie die Behauptung: „Das politische und kirchliche Klima in und um Augsburg wies 1534 aufgrund zu vieler unberechenbarer Komponenten jedenfalls noch nicht eindeutig in die Richtung der gesamtstädtischen Reformation und Kirchenordnung von 1537“ (197). Das ist nur richtig, wenn man in Rechnung stellt, daß der Rat sicher äußerst sensibel auf eine sich ändernde politische Lage der Stadt reagiert hätte. Die Tendenz aber – vorausgesetzt die politische

Situation erlaubte es – ging bei den Predigern, der Bürgerschaft, dem großen Rat und wohl auch beim Kleinen Rat schon 1534 eindeutig in die Richtung der Gesamtreformation der Stadt.

G. veröffentlicht im Anhang seiner Arbeit das umfangreiche, wenn auch ziemlich wirkungslose Gutachten Konrad Peutingers, allerdings nicht die anderen in diesen Diskussionsgang gehörigen Gutachten. Die Edition erinnert aber einmal mehr daran, daß wir dringend einer Sammlung von Quellen zur Augsburger Reformationsgeschichte bedürfen. Denn die insgesamt verdienstvolle Arbeit G.s beweist immer wieder, daß eine umsichtige und die Formulierungen genau abwägende Interpretation der Quellen notwendig ist und einen differenzierteren Einblick in die Reformationsgeschichte Augsburgs erlaubt, selbst wenn ich die Phase 1520 bis 1534 nicht einheitlich in der Weise von einem dialogischen Charakter der Ratspolitik bestimmt sehe wie der Verfasser.

Heidelberg

Gottfried Seebaß

*Quilisch, Tobias: Das Widerstandsrecht und die Idee des religiösen Bundes bei Thomas Müntzer. Ein Beitrag zur Politischen Theologie (= Beiträge zur Politischen Wissenschaft 113), Berlin (Duncker & Humblot) 1999, 255 S., kt., ISBN 3-428-09717-3.*

Es handelt sich bei diesem Werk um eine in Freiburg im Breisgau approbierte juristische Dissertation (bei Alexander Hollerbach), die nach dem Zusammenhang von Theologie und Widerstandsrecht bei Thomas Müntzer fragt und der es „um die Aufdeckung des besonderen Bindegliedes, das seine Theologie politisch werden läßt und ihn zu revolutionärem weltlichen Handeln bringt“ (14), geht.

Verf. erkennt für Müntzer vor Ostern 1521 – in Zwickau – noch keine ausgeprägte Vorstellung von der weltlichen Obrigkeit. Auch in seiner Prager Zeit und im Prager Manifest sowie in Müntzers Brief an Melancthon vom März 1522 sieht er noch keine „fundamentale Kritik oder sogar Negation der weltlichen Obrigkeit“ (134). Erst in Allstedt, wohin Müntzer 1523 als Prediger berufen wurde, und in der dortigen Auseinandersetzung mit dem Grafen Ernst von Mansfeld habe er zur Reflexion über Aufgaben und Grenzen der weltlichen Obrigkeit gefunden. Verf. hebt Müntzers Bezug auf Röm 13, 3f.

– statt Röm 13, 1f. – hervor. Die Vernachlässigung der dort beschriebenen Aufgabe der Obrigkeit, „Gottes Dienerin“ (Luther) bzw. „Dei minister“ (Vulgata) zu sein, führte – Müntzer zufolge – nach Dan 7,27 zur Übergabe der Herrschaft an das Volk. Da beim Propheten Daniel aber vom „heiligen Volk Gottes“ die Rede ist, sei ihm in Allstedt der Gedanke eines tatsächlich ausübenden Widerstandsrechts noch fremd gewesen. Die „Fürstenpredigt“ von 1524 betrachtet Verf. als „Kernstück der schriftlich überlieferten politischen Theologie Müntzers“ (138). Hier seien alle wesentlichen Elemente seines Verständnisses von Obrigkeit und Widerstandsrecht enthalten. „Zwar begründet er noch keine eigentliche ‚revolutionäre Theologie‘ in dem Sinne, daß er den Auserwählten gegenüber der Amtsführung der Fürsten ein Recht zum Widerstand zubilligen möchte. Trotzdem wirken die von seinem theologischen Ansatz aus gezogenen politischen Konsequenzen eindeutig revolutionär“ (138f.). Nach seinem Verständnis hatte die Obrigkeit einen biblischen Auftrag – Röm 13,4 –, nämlich die Trennung der Auserwählten von den Gottlosen und die Verwirklichung des Evangeliums. „Den entscheidenden Schritt, der wirklich eine Neuerung für sein Verständnis von Obrigkeit bedeutet und letztlich das Widerstandsrecht des ‚Volkes‘ begründet“ (140), erklärte Müntzer aber mit Dan 7,27: „Die Legitimität der fürstlichen Herrschaft ist nur dann weiterhin gewährleistet, wenn seine Zuhörer“ – Johann der Beständige von Sachsen und sein Sohn Johann Friedrich – „auch tatsächlich in dem Sinne von Röm 13 ihr fürstliches Mandat gebrauchen. Weichen sie davon ab oder bleiben sie passiv, führt dies unweigerlich zur Übergabe des Schwertes an das ‚Volk der Heiligen des Höchsten‘“ (140).

Verf. begreift die Programmatik der Fürstenpredigt – so die angesprochenen Fürsten ihr gefolgt wären – als „ein Widerstandsrecht, das gemeinsam vom Volk und den Fürsten zur Verfolgung der Gottlosen ausgeübt wird“ (141). Fraglich ist, ob der Begriff des Widerstandsrechts hier nicht überdehnt wird – an anderer Stelle spricht er in diesem Zusammenhang von einem „Widerstandsrecht in horizontaler Ebene“ (149). Richtig ist aber, daß Müntzer in der Fürstenpredigt – aus seiner Sicht gesehen – noch immer die Hand zu den Fürsten hin ausstreckt. Richtig ist auch, daß Verfasser in Müntzers auf die Fürstenpredigt folgender Schrift „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens“ den

Abschied von der Vorstellung einer christlichen Obrigkeit sieht und – in seiner Terminologie – den Aufruf zum Widerstand in vertikaler Richtung erblickt: „Wenn es für Müntzer bis dahin noch eine christliche, nicht tyrannische Obrigkeit gegeben hat, so ist das für ihn jetzt nicht mehr vorstellbar. Er verabschiedet sich von dem Gedanken einer christlichen Obrigkeit, die gegen eine gottlose Obrigkeit vorgeht, von nun an ist für ihn alle Obrigkeit gottlos“ (148). Endgültig vollzogen wird dieser Schritt in der „Hochverursachten Schutzrede“, die gegen Martin Luther gerichtet ist – hier fällt das Wort vom „geistlosen sanftlebenden Fleisch zu Wittenberg“ –, aber den Fürsten jegliche Autorität abspricht und dem „durchleuchtigsten, erstgeborenen Fürsten und allmächtigen Herren Jesu Christo“ gewidmet ist. Verfasser geht auch noch auf die Ansprache Müntzers im März 1525 vor Bauern in Mühlhausen, die Gründung des „Ewigen Bundes“ am 9. März und die des „Ewigen Rates“ am 16. März 1525 ein und bezeichnet Müntzer hier als einen keineswegs zur Gewalt bereiten Agitator (159). Bald aber folgte der Umschlag: Wenn „Müntzers Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit tendenziell durch eine zunehmende Radikalisierung bis hin zu einer vollständig ablehnenden Haltung gekennzeichnet ist, so hat er doch nie unvermittelt zu einer gewaltsamen Beseitigung weltlicher Obrigkeit aufgerufen. Unter dem Eindruck des herannahenden Bauernkriegs wird dies anders. Hatte er sich bei seinem letzten Wirken in Mühlhausen noch von seiner gemäßigten Seite gezeigt, so schlägt er knapp sechs Wochen später einen ganz anderen Ton an. Er verlangt die Schaffung einer neuen Ordnung, die sich vollständig von der vorhandenen fürstlichen Herrschaft löst“ (160). Man kann nicht behaupten, daß das alles neue und der bisherigen Müntzer-Literatur unbekanntes Erkenntnisse sind. Verf. bietet jedoch einen diese Literatur bereichernden und in manchem Aspekt vertiefenden Beitrag.

Relativ knapp werden die Themen: „Die politisch-theologische Bedeutung des Bundes bei Thomas Müntzer“ (192–211) und: „Der Bundesgedanke als Element des Widerstandsrechts in der Theologie und im Staatsdenken des 16. Jh.s“ (213–233) abgehandelt. Ob man mit dem Blick auf die Mystik den Gedanken der „unio mystica“ – diesen Begriff kennt Verf. nicht – in der Weise föderaltheologisch verstehen kann, wie Verf. das in Anlehnung an Martin Greschat (Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters, in: ZKG

81, 1970) macht (194), scheint mir fraglich. Leider fehlt der Aufsatz von Greschat im Literaturverzeichnis. Verf. geht auf die Föderaltheologie u.a. bei Caspar Olevianus, bei Theodor Beza, in der 1574 im französischen Calvinismus entstandenen Schrift „Vindiciae contra Tyrannos“ und bei Johannes Althusius ein, dispensiert sich von einem Blick auf die katholischen Monarchomachen aber mit der Bemerkung, auf die spanische Naturrechtslehre könne hier nicht eingegangen werden (221, Anm. 908).

Der Jurist Quilisch verfügt über bemerkenswerte allgemeinhistorische und theologiegeschichtliche Kenntnisse. Einiges bleibt über die angedeuteten handwerklichen Mängel bei der Erstellung des Literaturverzeichnisses hinaus aber doch richtigzustellen. So kommt es einem völligen Mißverständnis der ersten Fassung der Genfer Kirchenordnung von 1541 und der Theologie Calvins gleich, dessen „politische Theologie“ als „ausgesprochen obrigkeitsorientiert“ (37) zu bezeichnen und Calvin und Zwingli in dieser Hinsicht gleich zu stellen. Mit dem „Wormser Edikt von 1526“ (47) meint Verf. den Abschied des ersten Reichstags von Speyer von 1526. Zu Johann Eberlin von Günzburg (195, Anm. 829) fehlt der Hinweis auf Christian Peters, Johann Eberlin von Günzburg (1994). Die Verbindung des Ausdrucks „Bundschuh“ mit dem Bundesgedanken (195, Anm. 829) ist eine ans Volksetymologische heranreichende Überinterpretation – tatsächlich bezieht sich der Ausdruck auf den mit um die Unterschenkel gebundenen Lederriemen befestigten Bauernschuh im Gegensatz zum Ritterstiefel. Unzutreffend ist auch die Bezeichnung der reformierten Hohen Schule Herborn als „Universität“ (228).

Im Literaturverzeichnis vermisste ich J. F. Gerhard Goeters, Die reformierte Föderaltheologie und ihre rechtsgeschichtlichen Aspekte (Subsidiarität, hg. v. A. Riklin / G. Batliner, 1994); Beat Hodler, Das Widerstandsrecht bei Luther und Zwingli – ein Vergleich (Zwingliana 16, 1985); Peter Hüttenberger, Vorüberlegungen zum Widerstandsbegriff (Geschichte u. Gesellschaft, Sonderheft 3, 1977); M. de Kroon, Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand und die Freiheit der Stände (Calvin. Erbe und Auftrag, FS Wilhelm Neuser, 1991); Heinrich Richard Schmidt, Bundestheologie, Gesellschaft und Herrschaftsvertrag (Gemeinde, Reformation und Widerstand, FS Peter Blickle, 1998). Ganz besonders vermisste ich Hans J. Hillerbrand, Bundesbegriff

und Bundestheologie bei Thomas Müntzer und den frühen Täufern (Wegscheidens der Reformation, hg. v. Günter Vogler, 1994).

Köln

Harm Klueting

Janssen, Heiko Ebbel: *Gräfin Anna von Ostfriesland – eine hochadlige Frau der späten Reformationszeit (1540/42–1575)*. Ein Beitrag zu den Anfängen der reformierten Konfessionalisierung im Reich (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 138), Münster (Aschendorff) 1998, VIII, 290 S., kt., ISBN 3-402-03802-1.

Die Grafschaft Ostfriesland nimmt in der Reformationsgeschichte eine Sonderstellung ein. Denn in diesem kleinen Gebiet am Rande des Reiches traten relativ früh nebeneinander Lutheraner, Anhänger Zwinglis, aber auch radikale Kräfte der reformatorischen Bewegung – wie Täufer oder Spiritualisten – auf, die alle mehr oder weniger von der Obrigkeit geduldet wurden. Von daher verdienen Studien zur Reformation Ostfrieslands weit über die Grenzen der Territorialgeschichte hinweg besondere Beachtung. Die Dissertation von Heiko Ebbel Janssen (= J.) (Osna-brück 1995) richtet den Blick vor allem auf die späteren Jahre der Reformationszeit, die Jahre der Vormund-Regentschaft der Gräfin Anna von 1540/42 bis 1558, aber auch darüber hinaus bis zu ihrem Tod im Jahr 1575.

Selbstverständlich ist die Politik jener Gräfin nur auf dem Hintergrund eines (in Ostfriesland äußerst) komplizierten Geflechts territorialer und reichspolitischer Interessen sowie der disparaten konfessionellen Situation des Landes zu verstehen. Deshalb ist es gut begründet, dass nach einem kurzen Einleitungskapitel (1–8) in zwei größeren Kapiteln zuerst in die soziale und verfassungsrechtliche Entwicklung der Grafschaft eingeführt (9–40) und dann der Einfluß der Landesherrschaft auf die Reformation in Ostfriesland bis zum Jahre 1540 dargestellt wird (41–73). Im letzteren Kapitel hebt J. zu Recht hervor, wie „das kirchenpolitische ‚Konzept‘ des ‚Gewährenlassens‘ unter Graf Edzard I. (gest. 1528) die Freiräume zu der für die ostfriesische Reformationsgeschichte typischen „Pluriformität der Konfessionen“ schuf. Edzards Sohn und Nachfolger Graf Enno II. versuchte demgegenüber der „konfessionellen Gemengelage“ (so der von J. des öfteren verwendete, sehr zutreffende Aus-

druck für die Lage in Ostfriesland) in erster Linie durch die Einführung lutherisch orientierter Kirchenordnungen im Jahre 1529/30 und wiederum 1535 ein Ende zu setzen. Jedoch scheiterte Graf Enno, wie J. überzeugend aufzeigt, aus verschiedensten innenpolitischen Gründen bei einer konsequenten Durchsetzung, so dass die ungeklärte kirchliche Situation bis zu seinem völlig unerwarteten Tod im Jahre 1540 fortbestand. Seine Frau, die Gräfin Anna, bemühte sich daraufhin um die Vormund-Regentschaft für ihre Söhne, die sie sich endgültig erst 1542 sichern konnte.

Zwei größere Kapitel (74–126 bzw. 127–174) sind der Darstellung der Kirchenpolitik der Gräfin Anna in den Jahren ihrer Regierung gewidmet. Ein erstes Zeichen der von ihr diesbezüglich verfolgten Politik sieht J. in der Berufung des Polen Jan a Lasko zum Superintendenten Ostfrieslands noch im Jahre 1542. Nicht ganz verständlich ist es, wenn J. hierin und in weiteren Ereignissen der ersten Jahre der Regentschaft Annas Elemente einer „Struktur einer konfessionsneutralen Politik“ erkennen will, denn der Großteil der Aktivitäten, die a Lasko seit 1543 entwickelte, wiesen ihn zweifellos als Anhänger der reformierten Konfession aus. Zudem – so muß J. zugeben – war es offensichtlich, dass die Gräfin „eine ausgeprägte Neigung für das reformierte Bekenntnis“ besaß. Von daher ist zu fragen, ob in diesem Zusammenhang nicht vielmehr eindeutige Ausführungen im Sinne des Untertitels dieses Buches angebracht gewesen wären. Einen Einschnitt in der Kirchenpolitik der Gräfin Anna bildet nach J. das Jahr 1548, das Jahr des Augsburger Interims. Die notwendige Stellungnahme der Regentin dazu führte zu einer neuen Ausrichtung ihrer Politik. a Lasko mußte sein Amt aufgeben und die Gräfin verfolgte nunmehr den Weg zu einem „friedlichen konfessionellen Koexistenzsystem“. Eindrucksvoll zeigt J. hier, wie bestimmend dabei für Anna die Zwänge der Machterhaltung hinsichtlich ihrer Söhne waren.

Im Jahr 1558 gab Gräfin Anna die Herrschaft an diese ab. Der Zeitraum bis zu ihrem Tod im Jahre 1575 wird in einem weiteren Kapitel beleuchtet (175–226). Indem Anna beispielsweise ihren ältesten Sohn, den Grafen Edzard II., mit der schwedischen Königstochter Katharina verheiratete und zugleich den Jüngeren, ihren Lieblingssohn Graf Johann, sich mehr an den Hof des brandenburgischen Kurfürsten orientieren ließ, machte sie unmißverständlich deutlich, dass sie auch weiterhin die Zukunft in einer „Bikonfes-

sionalität“ Ostfrieslands sah. Die Regierung ihrer Söhne freilich, die das Land unter sich aufteilten und in ihrem Teil ein streng lutherisches bzw. reformiertes Kirchwesen begründeten, zeigte dann klar die Grenzen dieses Modells auf.

Insgesamt gesehen kann der Ertrag dieser Dissertation nicht hoch genug eingeschätzt werden, auch wenn manche der Thesen J.s bezüglich der Kirchenpolitik der Gräfin Anna letzten Endes nicht voll überzeugen können. So liegen die Stärken dieser Arbeit insbesondere in den am Beispiel Ostfrieslands gezeigten detaillierten Untersuchungen zu der Verknüpfung von innen- und außenpolitischen Gegebenheiten eines kleinen Territoriums im Reich und den Gestaltungsmöglichkeiten einer eigenständigen Kirchenpolitik seiner Regierenden im Jahrhundert der Reformation. Auch die umfangreichen Erschließungen von archivalischen Quellen, die J. zu den Jahren der Regentschaft Anna bietet, sind als verdienstvoll hervorzuheben.

Greifswald

Volker Gummelt

*Sitzmann, Manfred: Mönchtum und Reformation. Zur Geschichte monastischer Institutionen in protestantischen Territorien (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 75), Neustadt a.d. Aisch (Degener & Co.) 1999, 297 S., ISBN 3-7686-4196-1.*

Ob nun „Fürsten und Reformation“ oder „Hochstift und Reformation“: Das implizite Zitat des Titels von Bernd Moellers epochemachender Studie über „Reichsstadt und Reformation“ signalisiert den hohen Anspruch, unterschätzten Themenkomplexen der Reformationsgeschichte ihren gebührenden Rang (zurück) zu geben. Daran, daß diesem Anspruch allein Eike Wolgasts Monographie über die Hochstifte gerecht zu werden vermag, ändert freilich auch die Regensburger Dissertation „Mönchtum und Reformation“ von Manfred Sitzmann nichts.

Ihr Untersuchungsgegenstand ist viel stärker begrenzt, als es Titel und Untertitel nahelegen. S. beschränkt sich, von einleitenden Ausführungen abgesehen, ganz auf monastische Institutionen im Markgrafentum Brandenburg-Ansbach/ Kulmbach und, sehr viel knapper, im Erzstift Magdeburg. Die Auswahl wird mit der Unterschiedlichkeit des jeweiligen Reformationverlaufs begründet; sie bestätigt sich im Blick auf S.s Thema dadurch, daß der

Umgang mit den Klöstern signifikant unterschiedlich ist: Während sich in Brandenburg vor allem die allmähliche Ausgliederung durch das Verbot von Neuaufnahmen beobachten läßt, führte die inhaltend-vorsichtige Politik (von S. anachronistisch verfremdend als „Toleranzlösung“ zusammengefaßt [233]) in dem komplexen Gebilde Magdeburg zur Bildung evangelischer Konvente, die ihr Ende erst im 19. Jh. fanden.

Eine zweite Einschränkung ist methodischer Art: Über die von S. festgestellte Orientierung der territorialgeschichtlichen Forschung an der „reinen Verlaufs- und Ereignisgeschichte“ (9) kommt auch er selbst mit seiner vornehmlich „faktenorientierten Darstellung“ (20) selten hinaus. S., selbst Mitglied einer evangelischen Kommunität, vermerkt dieses Defizit immer wieder ausdrücklich und mit offenkundigem Bedauern. Aber Ego-Dokumente, die eine gründlichere Berücksichtigung der Mentalitätsgeschichte erlaubt hätten, standen ihm schlichtweg nicht zur Verfügung. So bleibt es bei der weniger interessanten Verlaufsgeschichte.

Und noch eine Einschränkung ist zu vermerken: Es ist im Rahmen einer Dissertation gar nicht möglich, den Verlauf der Reformation aller Klöster in den beiden untersuchten Territorien nachzuzeichnen. S. verzeichnet allein für das Markgrafentum einundzwanzig Klöster, die in den drei von ihm nachgewiesenen Phasen der Klosteraufhebung (1528/32, 1536/7 u. 1545–1578) erloschen. Nach Darstellung der landesherrlichen Klosterpolitik konzentriert er sich in dem Kapitel über Brandenburg daher auf eine exemplarische Analyse des Klosters Heilsbrunn.

Dies ist das Herzstück der Arbeit, das mit großem Gewinn zu lesen ist. Insbesondere in den Darlegungen über den Prior und späteren Abt Johannes Schopper wird ein überzeugendes Bild eines Theologen gezeichnet, der alle Vermutungen, nach dem Auftreten Luthers seien konfessionelle Grenzziehungen rasch und durchgehend klar gewesen, konterkariert. Gerade vor diesem Hintergrund kann allerdings die Feststellung, „daß die Reform des Heilsbronner Gottesdienstes keineswegs einen interimistischen Charakter“ aufgewiesen habe (118), schwerlich überzeugen – schon gar nicht, wenn noch auf derselben Seite darauf verwiesen wird, daß zeitgleich das Verbot von Neuaufnahmen „nachhaltig eingeschränkt wurde“; eher ist hier doch wohl von einer Such- und all-

mählichen Findungsphase mit letztlich für die Beteiligten sehr unklarem Ende auszugehen.

Für die Gesamtbewertung ist freilich schon eine Einschätzung der Rolle des Landesherren entscheidend; die Darstellung der schleichenden Unterhöhnung der Autorität des Abtes durch die zunehmende Dominanz der Markgrafen gehört zu den besten Abschnitten des Buches (141–147). Vielleicht noch interessanter sind nur die Ausführungen über „Zeitgenössische Legitimation“ (156–162), auch wenn die Beobachtung, daß spirituelle Argumente von wirtschaftlichen, bildungspolitischen und karitativen Überlegungen gänzlich in den Hintergrund gedrängt wurden, nicht wirklich überraschen kann.

Über diese Dinge hätte man gerne mehr und womöglich auch Detaillierteres erfahren. Leider aber hat sich der Verfasser nicht ganz auf Heilsbronn konzentriert, sondern noch ein ganzes Kapitel über das Erzstift Magdeburg anfügt, in dem er dann nach Darstellung der allgemeinen politischen Richtlinien nicht ein Fallbeispiel in den Mittelpunkt stellt, sondern deren fünf: Berge, Hillersleben und Magdeburg als Männerklöster, Marienborn und Wolmirstedt als Frauenklöster. Auf wenigen Seiten (im Schnitt nicht mehr als acht!) wird ein Abriss der Geschehnisse der jeweiligen Konvente von der Reformation bis ins 19. Jh. geboten. Dieser Schnelldurchlauf bietet viel zu wenig für eine prägnante

Wahrnehmung der einzelnen Institutionen, aber zu viel für eine zugespitzte Deutung des Gesamtkomplexes „reformierte Klöster“. So fällt es im Blick auf das Werk von S. schwer, den abgedroschenen Satz: „Weniger wäre mehr gewesen“ zu vermeiden. Das Buch leidet unter der Spannung zwischen hohem, grundsätzlichem Anspruch, wie ihn der Titel dokumentiert, und der Notwendigkeit, permanent aus pragmatischen Gründen Einschränkungen für die Bearbeitung des Themas vorzunehmen.

Im Ergebnis gewinnt der von S. freudig zitierte Satz Walter Zieglers, das Schicksal der Klöster in der Reformationszeit sei „ein zentrales Thema der Reformationsgeschichte“ (9), weder quantitativ noch frömmigkeits- oder theologiegeschichtlich wirklich Kontur – und S. legt selbst die Spur, daß er am ehesten wirtschaftsgeschichtlich einzulösen wäre. Die interessantesten Passagen des Werkes beziehen sich auf das Kloster Heilsbronn; daher hat es zu Recht seinen Ort in einer territorial-kirchengeschichtlichen Reihe gefunden. „Im Grunde würde jeder der genannten Konvente eine eigene monographische Bearbeitung verdienen“, schreibt S. auf S. 15 im Blick auf eine Liste von Klöstern, die noch eine Generation nach der Reformation existierten. Man hätte sich gewünscht, daß er dies beherzigt und eine eigene Monographie über Heilsbronn verfaßt hätte.

Jena

Volker Leppin

## Neuzeit

*Holzem, Andreas: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1579–1800 (= Forschungen zur Regionalgeschichte 33). Paderborn (Schöningh) 2000, 570 S., geb., ISBN 3-506-79605-4.*

Die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft (dazu *H. Klüeting*, Die Reformierten im Deutschland des 16. und 17. Jh.s und die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit ca. 1980, in: M. Freudenberg [Hg.], Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten [= Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus 1] Wuppertal 1999, 17–47) hatte seit ihrem Aufkommen um 1980 das Konzept der Entstehung des „Frühmo-

dernen Staates“ und das Paradigma „Sozialdisziplinierung“ – beides 1969 von dem Historiker *Gerhard Oestreich* formuliert – zur Voraussetzung und begann mit der 1981 veröffentlichten Habilitationsschrift von *Heinz Schilling* über den Konflikt der am Luthertum festhaltenden lippischen Landstadt Lemgo und dem Grafen zur Lippe, der in Lippe das Reformiertentum einführte. Schilling nannte das „Zweite Reformation“ (Begriff später von *W. H. Neuser*, *H. Klüeting* u.a. kritisiert), die er als Teil des Prozesses der „Verdichtung der Staatlichkeit“ und der „inneren Integration der Territorialgesellschaft“ herausstellte. Gleichzeitig gelangte *Wolfgang Reinhard* in Aufsätzen von 1981 und 1983 („Zwang zur Konfessionalisierung?“) für den katholischen Bereich zu ähnlichen Ergebnissen. In dem jüngeren Aufsatz fand sich der später oft zitierte

Satz, wonach die Konfessionalisierung „in allen drei konfessionellen Bereichen, bei Calvinisten, Katholiken und Lutheranern, sachlich weitgehend und zeitlich einigermaßen parallel“ stattgefunden habe. Diese „Paralleltätsthese“ (P. Hersche 1996, kritisch) trug maßgeblich zur Einsicht in die Multikonfessionalität des – nicht auf das reformierte Segment eingrenzenden – Prozesses bei, was seinen Ausdruck in den drei Tagungsbänden „Reformierte Konfessionalisierung“ (1986, hg. H. Schilling), „Lutherische Konfessionalisierung“ (1992, hrg. H.-Chr. Rublack) und „Katholische Konfessionalisierung“ (1995, hg. W. Reinhard / H. Schilling) fand, die ihrerseits wesentlichen Anteil daran gewannen, dem Konfessionalisierungsbegriff zum Durchbruch zu verhelfen. Zugleich ergab sich eine gewisse Engführung auf den Zusammenhang von Konfessionalisierung, frühmoderner Staatsbildung und Sozialdisziplinierung, besonders in der Kleinwelt der deutschen Fürsten- und Grafenterritorien (1997 von H. R. Schmidt als Etatismus und Staatsfixierung kritisiert).

Die Aufnahme von Wort und Sache „Konfessionalisierung“ ging in der evangelischen theologischen Kirchengeschichtswissenschaft mit partiell scharfer Kritik einher (Th. Kaufmann 1996, von ihm der valide Begriff „Konfessionskultur“). Für die katholische theologische Kirchengeschichtswissenschaft rezipiert A. Holzem das Forschungsparadigma „Konfessionalisierung“ in seiner hier vorzustellenden, 1996 von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster angenommenen Habilitationsschrift (auch schon A. Holzem, *Der Konfessionsstaat 1555–1802* [= Geschichte des Bistums Münster 4], 1998), nicht ohne deutliche eigene Akzente zu setzen. Mit seiner beeindruckenden Forschungsleistung bringt er zweierlei: 1. grundlegenden und weiterführende Überlegungen und Ergebnisse zum Konfessionalisierungsparadigma und 2. reiche Erträge zur Geschichte der Religiosität und des Alltags in den ländlichen Regionen des Hochstifts Münster in der Zeit vom Abschluß des Konzils von Trient bis an die Schwelle der Säkularisation von 1803. Dabei deckt er ein breites Themenspektrum der ländlichen Sozialgeschichte ab, ohne die Bodenhaftung des Theologen in der Kirchengeschichte zu verlieren.

Um mit den Erträgen zum Hochstift Münster zu beginnen: H. wertet die Akten der Sendgerichtsbarkeit aus, die in Münster nach Trient in der Hand der Archidiacone blieb und halbjährlich oder jährlich in 38 Archidiakonatsbezirken stattfand.

Unter diesen greift er sechs große Archidiaconate heraus, mit denen er etwa 41 % der Pfarreien des auch kirchlich dem Bischof von Münster unterstehenden Oberstifts Münster erfaßt. Für drei ausgewählte Kirchspiele stellt er Mikroanalysen an, indem er die in den Sendprotokollen enthaltenen Angaben mit Steuerlisten und Einwohnerverzeichnissen abgleicht. Die Sendprotokolle erfassen nicht nur die Bevölkerung, sondern auch den *clerus secundarius*. Deutlich werden das anfangs sehr verbreitete Konkubinat, Mängel der Priesterbildung, liturgische Synkretismen und Mängel der geistlichen Lebensweise – Verzicht auf Weihwasser, Krankensalbung, Exequien für Verstorbene, das Angelus-Gebet und die feierliche Prozession und in der persönlichen Lebensführung Verzicht auf das Breviergebet, die Fastenzeiten oder die jährliche Beichte. Deutlich wird aber auch die allmähliche Disziplinierung des Klerus und das Verschwinden des Konkubinats seit der Mitte des 17. Jh.s (Konkubinariedikt Bischof Christoph Bernhards von Galen 1651), während sich die Priesterbildung grundlegend erst im Laufe des 18. Jh.s verbesserte.

In der ländlichen Gesellschaft standen – neben der Vernachlässigung religiöser Pflichten und „häretischen“ Ansichten sowie neben Streit und Gewalt – Sexualdelikte dominant im Zentrum der Sendgerichtsbarkeit. Das gilt vor allem für verschiedene Formen des vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs, während Ehebruchdelikte selten vorkamen: „Ein Blick in die Sendprotokolle könnte zu der Ansicht verleiten, es mit der Bestandsaufnahme einer promiskuen Gesellschaft zu tun zu haben. Die Abstrafung vor- und außerehelicher Sexualität stellt – vergleicht man alle Deliktgruppen durch alle Phasen der Konfessionalisierung – stets die mindestens numerische Haupttätigkeit der Sendgerichte dar“ (341). H. zeigt auf der Grundlage der modernen Forschung zur Geschichte der Sexualität, daß dieser freie Umgang mit Geschlechtlichkeit Bestandteil einer diffizilen Form der Partnersuche und Heiratswerbung war, mit unehelichen Geburten als Ergebnis mißlungener Heiratsstrategien: „Die hohen Zahlen unehelicher Schwangerschaften und Geburten gingen nicht auf eine regellose sexuelle Libertinage zurück, sondern darauf, daß das zweifelloso vorhandene gesellschaftliche Regelwerk keinen hinreichenden Schutz für die Frauen beinhaltete“ (349). H. warnt davor, die Disziplinierung der vor- und außerehelichen Sexualität, von heutigen Vorstellungen ausgehend,

als repressiv zu diffamieren und weist ihnen die gesellschaftlich wichtige Funktion der Elendsprävention zu. Gegen Ende des 18. Jh.s verschwand die uneheliche Geburt aus den bäuerlichen Ober- und Mittelschichten und wurde ein Armuts- und Frauenphänomen, während die Neigung zu Streit und Gewalt schon gegen Ende des 17. Jh.s spürbar abgenommen hatte. Im Laufe des 18. Jh.s wurde auch die Abfolge der Sendgerichte seltener, wobei es ihrer „angesichts der inzwischen eingetretenen breiten Verhaltensänderung auch immer seltener“ (150) bedurfte. Hingegen war das Sendgericht im 17. Jh. „ein intensiv erfahrenes und in seiner Strafpraxis sehr wirksames Instrument für bestimmte Teilbereiche der konfessionellen Disziplinierung“ (153).

H. bietet eine Fülle vorzüglich belegter Einblicke in das Pfarrer- wie in das Volksleben der Dörfer des Münsterlandes. Die Ergebnisse zum Hochstift Münster lassen sich darin zusammenfassen, daß „die Durchsetzung eines tridentinischen Katholizismus im Münsterland erst nach dem Dreißigjährigen Krieg einsetzen konnte und auch ein Jahrhundert danach noch nicht abgeschlossen war“ (13). H. widerspricht *Alois Schröer* mit der Feststellung, daß die Dekrete des Konzils von Trient im Hochstift Münster niemals offiziell in Kraft gesetzt und auch nicht, wie von diesem angenommen, in einer Teilpromulgation rezipiert wurden (27f.) – auch nicht mit der „*Constitutio Bernardina*“ Bischof Christoph Bernhards von Galen von 1655 (30).

Die Durchsetzung des Zölibats in der Pfarrerschaft des Bistums Münster erst seit der Mitte des 17. Jh.s wird für H. zum Ansatzpunkt seiner Akzentsetzung im Hinblick auf das Konfessionalisierungsparadigma: „Die Sendprotokolle des Fürstbistums Münster [...] verdeutlichen [...], daß die Sattelzeit einer veränderten Amtsführung und Verhaltensdisposition des Klerus deutlich nach 1650 lag und darum alle nur das späte 16. und das 17. Jh. erfassenden Studien in ihrem Periodisierungskonzept eher zu kurz gegriffen haben“ (176). H. arbeitet heraus, daß Konfessionalisierung im Hochstift Münster nicht „Zentralisierung“ und „innere Staatsbildung“ bedeutete (92). Bei der Identität von Staat und Kirche im geistlichen Fürstentum konnte das „Wachsen der Staatsgewalt kein markantes Kriterium des Konfessionalisierungsprozesses“ (182) sein. Konfessionalisierung war hier eher Herstellung eines „allumgreifenden geistlichen Klimas und einer liturgischen Pra-

xis“ (92), die Vermittlung eines Mindestmaßes an Glaubenswissen durch Katechese und notfalls die Erzwungung seiner Akzeptanz und Perzeption (111) und „Kontrolle geschlossener Katholizität“ (117). Konfessionalisierung erscheint damit als Normierung des religiösen Bekenntnisses und als Überformung des religiösen Handelns mit dem Ziel einer „durchgreifend religiös geprägten Gesellschaft“ (287) und somit als Verchristlichung: „Der durchgreifende Disziplinierungsaspekt frühneuzeitlicher Vergesellschaftung ist als religionsfernes, politisch motiviertes Säkularisat kaum zutreffend beschrieben; mit theologischen Fragen bis hin zum Gottesbild eng verklammert zielte Konfessionalisierung auf eine religiös durchformte Gesellschaft und auf eine Herrschaft, die sich aufgrund ihrer Verantwortung zum instrumentellen Gebrauch des Religiösen legitimiert fühlte“ (295). Dazu gehörten auch die liturgischen Veränderungen und die Raumstruktur der Kirchen im Zuge der katholischen Konfessionalisierung. Konfessionalisierung erscheint so als Disziplinierung religiöser Vollzüge, wobei „der äußerliche Fremdzwang durch Erziehung über Generationen hinweg in einen Selbstzwang überführt werden konnte“ (395). Wo das geschah, dort war Konfessionalisierung erfolgreich.

Ausgehend von der verspäteten und auch dann unvollkommenen Durchsetzung des tridentinischen Katholizismus im Hochstift Münster tritt H. Periodisierungen der Konfessionalisierung mit Schwerpunkt auf den 1570er/1580er Jahren als „Kernzeit“ (*H. Schilling*) entgegen: „Würde man einen solchen zeitlichen Ansatz für das Fürstbistum Münster übernehmen, müßte man für die Ebene der in Kirche und Politik dominierenden Eliten von einem über weite Strecken und für die Ebene der Pfarreien von einem gänzlich gescheiterten Konfessionalisierungsprogramm sprechen und gleichzeitig alle zeitlich späteren Wandlungsprozesse übergehen“ (456). H. arbeitet für das Hochstift Münster drei bzw. vier Phasen der Konfessionalisierung heraus: 1. Anschubphase (bis nach 1650), 2. Phase der interrelativen Konfessionalisierung (bis um 1700/1715), 3. Phase der öffentlichen Religiosität und des Institutionenwandels (bis ca. 1760/1770) und 4. Phase der institutionellen Konfrontation und der Purifikation des Alltags (bis ca. 1800) (456–470). Hier ergeben sich Verbindungen zwischen katholischer Konfessionalisierung und katholischer Aufklärung, die

zwar mit dem Blick auf das Tridentinum auch bisher schon gesehen wurden (*H. Kluetting*, Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jhs., in: ders. [Hg.], *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* [= Studien zum 18. Jahrhundert 15], Hamburg 1993, 1–35, hier 7; *H. Raab*, Die „katholische Ideenrevolution des 18. Jhs.“, ebd. 104–118, hier 104f.), von H. aber in eine griffige These gefaßt werden: „Die Aufklärung erscheint hier nicht primär als ein Vorgang der Säkularisierung, sondern im Geflecht von Sozialdisziplinierung, Verinnerlichung, ethischer Sublimierung und mental verankerter Affektkontrolle eher als ein weiterer Missionierungs- und Verchristlichungsschub“ (14).

Angesichts des Ranges seines Werkes nimmt man es hin, daß H. den großen niederländischen Historiker Johan Huizinga (1872–1945) – der solches wohl verdient gehabt hätte – nobilitiert und irrtümlich als „Johann von Huizinga“ (69) bezeichnet.

*Münster, Köln und Zürich*

*Harm Kluetting*

*Schuler, Ulrike: Die Evangelische Gemeinschaft.*

Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen (= emk-Studien 1), Stuttgart (Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche) 1998, 489 S., geb., ISBN 3-89725-002-0.

Die aus der Schule von Günther van Norden hervorgegangene Wuppertaler phil. Dissertation behandelt die Geschichte der in der wesleyanisch-methodistischen Erweckungsbewegung Nordamerikas wurzelnden Evangelischen Gemeinschaft (EG) in Deutschland, die sich 1968 mit der Methodistenkirche zur Evangelisch-methodistischen Kirche zusammenschloß. S. gliedert ihr Buch in vier Teile, wobei auf einen ersten Teil mit thematischen und methodischen Vorüberlegungen die drei Teile „Nordamerika um 1800 – Entstehung der EG“, „Deutschland um 1850 – Die Anfänge der Deutschlandmission“ und „Die EG im Nachkriegsdeutschland 1945 bis 1961“ folgen. Die Anfänge der EG lagen unter deutschen Auswanderern in Nordamerika und besonders in Pennsylvania. Am Anfang stand das Wirken Jacob Albrechts, des bekannten, 1759 als Sohn lutherischer pfälzischer Einwanderer in Pennsylvania geborenen späteren methodistischen Laienpredigers, unter den

kirchlich unversorgten deutschen Siedlern. 1807 wurde er zum Bischof der „Albrechtsleute“ gewählt, die sich 1816 den Namen „Evangelische Gemeinschaft“ gaben. „Die EG verstand sich als christliche Gemeinschaft in reformatorischer Tradition. Sie vereinigte Menschen verschiedener konfessioneller Herkunft, die sich zur Pflege des christlichen Lebens zusammenfanden und sich aus organisatorischen und praktischen Erwägungen – zur Sammlung und Betreuung von Leuten, ‚die mit Ernst Christen sein wollten‘ – zusammenschlossen. (...) Die ‚Väter‘ der Gemeinschaft waren schlichte, gottesfürchtige, bekehrte Männer, die evangelistisch predigten. Sie waren weder theologisch ausgebildet noch später selbst theologische ‚Vordenker‘, sondern eher in bezug auf ihr theologisches Wissen Autodidakten. Die Sammlung und Betreuung von Christen führte zu Gemeindebildungen und dem Bedürfnis nach einer straffen Organisation. So übernahmen die Menschen im Wirkungskreis Jacob Albrechts die in ihrem Umfeld vorfindbare und ihrem Bedürfnis entsprechende kirchliche Ordnung der Methodisten“ (78–80). Die EG in Amerika war Teil des nordamerikanischen Methodismus, hatte aber deutsche Nationalität und deutsche Sprache als „wesentliches identitätsstiftendes Merkmal“ (93); die deutsche Sprache verlor diese Funktion für die EG in Amerika erst durch äußeren Druck im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg.

Nach Deutschland kam die EG nach dem Beschluß der Generalkonferenz von Pittsburgh von 1850 über die Gründung einer Mission in Europa, der die Missionstätigkeit von Predigern anderer methodistischer Gruppierungen – Christoph Gottlob Müller von der Wesleyanischen Methodistengemeinschaft seit 1830 in Württemberg, Ludwig Sigismund Jacoby von der Bischöflichen Methodistenkirche seit 1849 von Bremen ausgehend – vorgegangen war. 1850 entsandte die EG Johann Conrad Link, einen Auswanderer aus Hessen, nach Württemberg, der im Januar 1851 in Bonlanden bei Stuttgart mit Genehmigung des Ortspfarrers seine erste Predigt in Deutschland hielt. Weitere Missionare folgten; Schwerpunkt war Württemberg, wo die EG 1862 das Recht zu öffentlichen Abendmahlsfeiern erhielt. Im gleichen Jahr wurden in der Nähe von Ludwigsburg bereits Reiseprediger der EG in zweijährigen Kursen in Bibelkunde sowie in Kirchen- und Dogmengeschichte geschult, bevor 1865 in Stuttgart die

„Deutschland-Konferenz der EG“ unter Bischof Johann Jakob Escher gegründet wurde, womit die EG als organisierte Religionsgemeinschaft in Deutschland entstand. 1866 gab es in Deutschland und der Schweiz 14 Prediger, 123 Predigtstätten, 3.015 Gemeindeglieder und 20 Sonntagsschulen mit 1.299 Kindern (140). Die Reaktion der evangelischen Landeskirchen und ihrer Pfarrer reichte von anfänglichem Zuspruch und gelegentlicher Einräumung von Kirche und Kanzel bis zur Diffamierung und zum Verbot, was mit Anzeigen, Polizeiaktionen, Verhaftungen und Landesverweisen verbunden sein konnte. Dennoch erschien seit 1863 der „Evangelische Botschafter“ der EG, der 1876 eine wöchentliche Auflage von 20.000 Exemplaren erreichte; 1877 wurde das Predigerseminar der EG in Reutlingen eröffnet; seit 1900 gab es, neben der 1879 verselbständigten Schweiz-Konferenz, statt der einen Deutschland-Konferenz bereits zwei Konferenzen für Norddeutschland und Süddeutschland, bevor 1932 eine Teilung der Norddeutschen in die Ostdeutsche und Westdeutsche Konferenz erfolgte. Auch Krankenhäuser, Altenheime, Jugend- und Freizeiteinrichtungen wurden errichtet.

Leider geht S. kaum auf die EG in der Zeit des Nationalsozialismus zwischen 1933 und 1945 ein. Hier muß man sich an den Teil „Die EG im Nachkriegsdeutschland 1945 bis 1961“ halten, in dem von der Entnazifizierung und in diesem Zusammenhang von der NS-Parteimitgliedschaft einzelner EG-Pastoren die Rede ist. Zum damaligen Direktor der Diakonissenanstalt Bethesda der EG in Wuppertal, NSDAP-Mitglied seit 1934, heißt es in diesem Zusammenhang: „Auch hier entsteht aus heutiger Sicht der Eindruck, daß selbst dort, wo die Identität des kirchlichen Werkes infragegestellt wurde und ein bekennnisthafter Widerstand am Platze gewesen wäre wie auch theologisch hätte begründet werden können, eine Politik des stillschweigenden Zurückweichens und Anpassens – auch um der Vorteile willen – betrieben wurde“ (206f.). Außerdem findet sich in diesem, der Nachkriegszeit gewidmeten Teil ein Exkurs („Exkurs 3“) über „Die Jugendarbeit der EG im Dritten Reich“ (265–274). Sehr viel erfährt der Leser hingegen über die EG im Westdeutschland der Nachkriegszeit, über die Beteiligung der EG an kirchlichen und freikirchlichen Hilfswerken und über die auch aus Zeitungsbeiträgen der letzten Jahre bekannte „Dollar-Veredelungsaktion“, über die Ju-

gendarbeit und den „evangelistischen Aufbruch“ (285) der fünfziger Jahre sowie – unter dem Titel „Identitätsfindung der Ostdeutschen Konferenz der EG im atheistischen Staat“ (294–325) – über die EG in der Sowjetischen Besatzungszone bzw. in der DDR. Hervorzuheben sind der wertvolle Dokumentenanhang und das eindrucksvolle Bildmaterial.

Die engagiert geschriebene und sehr informative Arbeit weist Mängel auf, die auf handwerklichem Feld und im allgemeingeschichtlichen Bereich liegen. Das beginnt mit den drei „Exkursen“, die, wie im Falle von „Exkurs 3“, die Gliederung stören. Die von S. angenommene Kontinuität zwischen der Entkirchlichung und Entchristlichung im Frankreich von 1792 und der Trennung von Staat und Kirche im Frankreich von 1905 (56, Anm. 96) bestand nicht. Eine „gezielte deutsche Besiedlungspolitik einzelner Kurfürsten“ (58) gab es nur in der Vermutung der Verfasserin, die als Beleg lediglich die hannoversch-britische Personalunion von 1714 anführt. Auch war der britische König in Nordamerika nicht „Kolonialherr“ (58, Anm. 107), nicht einmal in einer Kronkolonie wie Virginia und noch weniger in den Privatkolonien britischer Adelsfamilien wie Maryland oder Pennsylvania. Der zu 1734 genannte „deutsche Baron von Reck“ (61) wird nicht identifiziert und erscheint auch nicht im Personenregister. Zum Deutschen Bund gehörten 1850 nicht „28 Kleinstaaten, die relativ souverän blieben“ (113), sondern – nach dem Übergang von Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen an Preußen 1849 – 34 (33) monarchische Staaten und vier Freie Städte, darunter die beiden Großmächte Österreich und Preußen. S. verwechselt (114) die Verfassung des Deutschen Reiches (Paulskirchenverfassung) vom 28. März 1849 und die (oktrozierte) preußische Verfassung vom 5. Dezember 1848 (diese, nicht die Reichsverfassung, wurde „revidiert“ durch die preußische Verfassung vom 31. Januar 1850). Zwei Karl Marx-Zitate (118, Anm. 357) bleiben ohne Nachweis.

Köln

Harm Kluiting

*Fritsch, Friedemann: Communicatio idiomatum. Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns (= Theologische Bibliothek Töpelmann 89). Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1999, 337 S., geb., ISBN 3-11-016238-5.*

Man muss die theologische Affinität Oswald Bayers zu Johann Georg Hamann nicht teilen, um die Dissertation seines Schülers Friedemann Fritsch (= F.) mit Gewinn und Genuss zu lesen. F. ist es gelungen, eine Grundfigur Hamannschen Denkens genetisch aus seinem Werk zu entwickeln und systematisch zu entfalten – und die Ergebnisse seiner Untersuchungen in einer klaren Sprache zu präsentieren. Er macht sich dabei die Re-Konstruktion, der Hamann seine eigene Entwicklung unterzieht, zunutze: Den Angelpunkt seiner Themenstellung gewinnt er aus dem berühmten Londoner Erlebnis Hamanns, das von diesem als umstürzende Lebenswende, als Hinwendung zu Gott als „Schriftsteller“ der Bibel wie des eigenen Lebens verstanden wird; entsprechend dient der erste Teil des Werkes der Erhebung der Zentralstellung der Kategorie der *communicatio idiomatum* in den nicht zur Veröffentlichung bestimmten Londoner Schriften Hamanns; allerdings wird dabei schon in der Grundlegung deutlich, dass nicht immer im strengen Sinne an die mit diesem Begriff traditionellerweise verbundene christologische Speziallehre gedacht ist, sondern oft schlicht an die Inkarnation insgesamt. Im zweiten Teil wird dann nach dieser quasi fundamentaltheologischen Grundlegung aufgewiesen, wie eben dieser christologische Gedanke immer wieder in Hamanns Theologie und Weltdeutung zum Tragen kommt.

Die christologische Dimension des Londoner Konversionserlebnisses macht F. an der Selbsterniedrigung Gottes fest, die sich in der Offenbarung in Gestalt der menschlichen Sprache analog zum Kreuzesgeschehen äußert und letztlich in beiden Ereignissen den Menschen auf Gott bezieht, indem Gott sich ganz in die Menschlichkeit hineinbegibt und gerade darin ganz sich selbst entspricht. Die Pointe dieses Gedankens bei Hamann ist nun aber, dass macht F.s eindringliche Deutung klar, dass eben dieses Ineinander von Akkommodation und Kondsistenz (s. hierzu 15) den Schlüssel zum Verständnis von Gottes Reden und Handeln überhaupt darstellt, und damit auch zum Verständnis von Geschichte und Schöpfung insgesamt. Indem sich in ihnen die inkarnatorische Grundstruktur der „Herunterlassung“ Gottes bekundet, werden sie als Bilder des Christusgeschehens lesbar, in denen Gott selbst in Erscheinung tritt. Und da die Erlösung Ziel und Erfüllung erst in der Annahme durch den Glauben, auf der „Schaubühne“ der Seele, findet, macht F.

deutlich, wie das bei Hamann oft so irritierende komplexe Ineinander von Gott, Kosmos und Individuum theologisch sinnvoll aufzuschlüsseln ist.

Welche Folgen diese inkarnatorische Zentrierung allen Denkens im Einzelnen hat, zeigt der zweite Teil der Arbeit, der in einem darstellerischen Kunstgriff Kapitel für Kapitel jeweils eine Schrift Hamanns für einen bestimmten Themenkomplex auswertet und die jeweilige Bedeutung der Idiomenkommunikation hierfür deutlich macht. F. unterscheidet im Zusammenhang von Hamanns Stellungnahmen zum Spinozastreit ein pantheistisches Moment: „Alles ist göttlich“ (was nicht ontologisch identifizierend gemeint ist, sondern als Wirkpräsenz Gottes in der Welt) und ein (ebenfalls relational, nicht identifizierend verstandenes) anthropozentrisches Moment: „alles ist menschlich“; den Ermöglichungsgrund für das paradoxe Nebeneinander dieser Sätze sieht Hamann nun im strengen Sinne in der Analogie zur *communicatio idiomatum*. Mit dieser doppelten Beschreibung aller Wirklichkeit wird dann in der Tat nicht allein das Feld von Theologie und Ethik christologisch lesbar, sondern auch die gesamte Natur wird zum „Text“, der im Blick auf Sünde und Erlösung entschlüsselt ist. Gleiches gilt, wie F. an Hamanns Deutung des Penelope-Mythos zeigt, auch für alle menschlichen Kulturprodukte, einschließlich der vorchristlichen, die durch ihren Hinweis auf Christus geradezu prophetische Qualität gewinnen. Und es ist nicht das geringste Verdienst von F., im Rahmen seiner Darstellung auch der berühmten Kritik Hamanns an Kant ihre systematische Verankerung zu geben, da Hamann sie wiederum mit einer Idiomenkommunikation, nämlich der zwischen Anschauung und Begriff im Medium der aller philosophischen Kritik vorausliegenden Sprache, begründet.

Die Darlegungen zu diesen und vielen anderen Themen (Wirklichkeit, Geschichtlichkeit, Rechtstheorie, Geschlechtlichkeit) bietet F. im Wechsel zwischen Hamann-Zitat und -Paraphrase einerseits und distanzierter Analyse – bis hin zur vorsichtigen kritischen theologischen Wertung – andererseits; dieses Verfahren, das die Argumentationen überprüfbar macht und zugleich die hinter ihnen stehende Mühe der Übersetzungsleistung erkennen lässt, steigert sich gelegentlich zur kommentierenden Einzellexegese. Neben den erwähnten und weiteren aktuellen Streitigkeiten kommen immer wieder auch theologiegeschichtliche Hintergrundinfor-

mationen – fernere zu Nikolaus von Kues, Giordano Bruno oder Luther, nähere zu Hamanns Königsberger Lehrer Martin Knutzen – zur Sprache. Wenn man sich hier als Kirchenhistoriker gelegentlich deutlichere Konkretion gewünscht hätte, genügt dies Verfahren doch ohne Zweifel, dem Bekenntnis zur exzeptionellen Stellung Hamanns in der Theologiegeschichte (6) Kontur und nötige Relativierung zu verleihen.

Der Anlage entsprechend, ist der Gewinn dieser glänzend disponierten Arbeit daher ein doppelter: Theologiegeschichtlich wird noch einmal nachdrücklich der Facettenreichtum des ausgehenden 18. Jh.s deutlich. Hier hat Hamann, auch wenn man das von ihm pointierte Gegenüber zu Kant für Selbstüberhöhung oder -überschätzung halten mag, eine originelle und – man denke an Herder (s. 174–181) – einflussreiche Stimme. Und angesichts der Deutlichkeit, mit der ein christologischer Kerngedanke in den Mittelpunkt seines Systems gerückt wird, kann und muss er Anreger und auch Gesprächspartner für die heutige Theologie bleiben. Er bleibt freilich auch ein Autor, dessen Oeuvre dem heutigen Leser nicht ohne weiteres zugänglich ist. Um ihn zu erschließen, braucht man klare und präzise Analysen. Eine solche hat F. vorgelegt.

Jena

Volker Leppin

*Altermatt, Urs: Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945, Frauenfeld, Stuttgart, Wien (Verlag Huber) 1999, 414 S., ISBN 3-7193-1160-0.*

Urs Altermatt (= A.), Zeithistoriker in Freiburg/Schweiz, der schon mit anderen gewichtigen Arbeiten zum Schweizer Katholizismus hervorgetreten ist, versucht, in dieser mentalitätsgeschichtlichen Studie „so etwas wie eine Anatomie des katholischen Antisemitismus“ zu bieten, orientiert am „Thema von Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlicher Judenfeindschaft und modernem Antisemitismus“, dargetan „am Beispiel des Schweizer Katholizismus zwischen 1918 und 1945“ (24). Er kommt zu dem Ergebnis, dass sich im Schweizer Katholizismus aus seiner Tradition heraus eine ambivalente Stellung gegenüber dem modernen Antisemitismus ergeben habe. Einerseits habe man den rassistischen Antisemitismus aus dogmatischen Gründen (grund-

legende Bedeutung der Taufe, nicht der Rasse) abgelehnt, andererseits aber einen „erlaubten“ Antisemitismus (100ff.) vertreten, der trotz seiner sozial-kulturellen Argumentation aus einem bewussten oder unbewussten Fortwirken alter christlicher antijudaistischer „Stereotype“ erklärt werden müsse. Es habe also eine „partielle Kontinuität“ (50) zwischen christlichem Antijudaismus und neuzeitlichem Antisemitismus gegeben. Sie sei die Erklärung für das Schweigen des Katholizismus zu den Grauen des Hitlerterrors.

Sein Material findet A. vor allem in der katholischen Publizistik, geht aber zunächst von Eindrücken der eigenen Kindheit aus und erinnert sich der antijudaistischen Implikate der katholischen Karfreitagsgottesdienste. In seiner anschließenden Analyse katholischer Riten erscheint das katholische Brauchtum als ein „Lernfeld der Judenfeindschaft“. Die liturgische Bezugnahme auf Bibeltexte tradiere antijudaistische „Stereotype“, so dass man von einer kirchlichen „Kontinuität des Ressentiments“ (93f.) sprechen müsse.

Als Leitformel der „Ambivalenz“ des katholischen Antisemitismus benennt A. die Unterscheidung zwischen verbotenen und „erlaubtem“ Antisemitismus, wie sie sich zum Beispiel in dem Konversationslexikon „Der Grosse Herder“ von 1911 (verlegt in Freiburg im Breisgau) finde: Ein biologistisch-rassistischer Antisemitismus sei „verboten“ gewesen, „erlaubt“ dagegen die Abwehr eines angeblichen schädlichen Einflusses jüdischer Kreise in Literatur, Presse, Kunst, Wirtschaft und Bankwesen. Als endogenes Element der katholischen Mentalität könne man (trotz fließender Übergänge) den rassistischen Antisemitismus nicht werten. Aber es gebe im „katholischen Milieu“ (148) reiche Belege für einen Antisemitismus kultur- und gesellschaftskritischer Art („antimodernistisches Syndrom“) (126). Ferner finde sich ein Einstimmen in eine verbreitete „fremdenfeindliche Ideologie“, namentlich in dem Kampf gegen die angebliche „Überfremdung“ der Schweiz durch Immigration von „Ostjuden“. Als weiteres antisemitisches „Paradigma“ nennt A. die katholische Furcht vor einer jüdischen Weltverschwörung. 1933–1945 habe zwar eine Mehrheit der Katholiken gegen Rassismus und Judenverfolgungen votiert, gleichzeitig aber die „restriktive Flüchtlingspolitik“ (231) der Behörden unterstützt. Nur eine Minderheit habe den rassistischen Antisemitismus und die Juden-

verfolgungen deutlich kritisiert und „eine großzügigere Aufnahme von Flüchtlingen“ gefordert. Bei einem Vergleich der von A. ausgewählten „Schlüsseljahre“ 1933, 1938, 1942 und 1944 werde zwar eine zunehmende Ablehnung des Nationalsozialismus, des Antisemitismus und der Schweizer Flüchtlingspolitik deutlich; aber im Ganzen finde sich in der katholischen Publizistik der Zwischenkriegs- und Kriegszeit vor allem ein breiter Strom antijudaistisch-antisemitischen Denkens. Der These einer „Diskontinuität zwischen den beiden Typen von Judenfeindschaft“ (315) kann A. für den untersuchten Bereich aus dieser Quellenlage heraus nicht beipflichten.

Das flüssig geschriebene und offenbar auch für weitere Kreise gedachte Buch leidet an einer gewissen Unübersichtlichkeit. Es empfiehlt sich durch wohlgeählte Illustrationen, einen überschaubaren Anmerkungsstil und eine Auswahlbibliographie. Als störend empfindet der Leser dagegen, dass er nicht einer fortschreitenden Darstellung folgen kann, sondern dass sich die Kapitel wie Nachträge aneinander reihen. Als Manko empfindet er auch, dass die zahlreichen zitierten Publikationsorgane nirgends aufgelistet sind, und besonders, dass ihr Bezug zu Personen und Einrichtungen der katholischen Kirche nicht immer erkennbar ist. Dies ist um so nachteiliger, als die katholische Mentalität offenbar in manchen Ressentiments eine allgemeinere „national-schweizerische Sicht“ (136) teilte und so bei nicht ganz klarer Quellenlage das ohnehin nicht definierte „katholische Milieu“ in seinem besonderen Profil stellenweise nahezu unerkennbar wird. In der Auswahl der Quellen gibt es nicht nur den Übergang von Karfreitagsliturgie und katholischem Brauchtum zu den im Mittelpunkt stehenden Zeitungen und Zeitschriften, sondern auch verschiedentlich den Übergang von diesen zu theologischen Schriften einzelner Autoren, wenn sie eine gewisse Publizität erlangten. Die Stimmen, die nicht quantitativ, sondern qualitativ gewichtig sind, hätten möglicherweise eine stärkere Berücksichtigung verdient. Hier deutet sich die Grenze einer Fragestellung an, die mehr nach „bewusster oder unbewusster Vermischung“ (109), nach einem „Kollektivgedächtnis“, als nach theologisch profilierten Positionen fragt. A. liegt durchweg an der Feststellung einer antisemitischen Hauptströmung in der katholischen Schweiz. Kommt anderes zu kurz, etwa wenn er nach dem Bericht über eine scharfe Verurteilung der Judenverfolgungen in der Zei-

tung „Entscheidung“ zurückhaltend resümiert, es sei „gelegentlich eine gewisse moralische Nachdenklichkeit“ (235) aufgekomen. An mehreren Stellen *vermutet* er lediglich ein Fortwirken des christlichen Antijudaismus (94;115;267;294). Das Urteil „christlicher Antijudaismus“ scheint manchmal etwas schnell zur Hand. Ein Beispiel: A. erinnert an den „Weihnachtsbrief an unsere Juden“, den das Evangelische Hilfswerk für die Bekennende Kirche in Deutschland im Dezember 1942 veröffentlicht hat. In ihm legten Karl Barth, Wilhelm Visser, Gertrud Staehelin u.a. ein Schuldbekenntnis ab. Es heißt dort u.a.: „Es betrübt uns und erschreckt uns, dass das Judenvolk Jesus nicht als den im Alten Testament angekündigten Messias erkennt und als seinen Erlöser annimmt. Aber es ist zuerst an uns, Buße zu tun für alles, was von unserer Seite an den Juden gesündigt wurde“. A. findet selbst hier „Restbestände des traditionellen Antijudaismus“ und resümiert ohne eine Benennung auf das dialektische Verhältnis zwischen jüdischem und christlichem Glauben: „Zu stark war noch der christliche Absolutheitsanspruch, allein die religiöse Wahrheit zu besitzen, was konsequenterweise auf eine Verurteilung der andern Religion hinauslief“ (250f.). Für die Erhebung eines spezifisch katholischen „Koordinatensystems“ (97ff.) hätte man sich eine theologische Definition von „Antijudaismus“ sowie einen konsequenteren Nachweis des substantiellen Zusammenhangs zwischen einem traditionellem Antijudaismus und dem nach A. auf ihm fußenden modernen Antisemitismus gewünscht. Der Klarheit hätte gedient, wenn neben die mentalitätsgeschichtliche eine kirchengeschichtliche Analyse getreten wäre. – Indes wagt der Rezensent angesichts des reichen Materials des Buches kaum, solche Ausstellungen auszusprechen, und sagt vor allem Dank für diesen Beitrag zur Debatte über die christlichen Wurzeln des modernen Antisemitismus.

Bonn

Stephan Bitter

Grünzinger, Gertraud und Nicolaisen, Carsten (Bearb.): *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*. Hg. v. der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Bd. 4: 1937–1939. Vom Wahlerlaß Hitlers bis zur Bildung des Geistlichen Vertrauensrates (Februar 1937 – August 1939), Gütersloh (Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus) 2000, 476 S., brosch., ISBN 3-579-01866-3.

Von den „Dokumente(n) zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches“ erschienen die beiden ersten Bände bereits 1971 und 1975. Bd. 1 (Das Jahr 1933) konzentrierte sich auf den Kampf um die evangelische Reichskirche und den Abschluß des Reichskonkordats im Jahr der Machtergreifung Hitlers (vgl. Rez. H. Vorländer in ZKG 86, 1975, 428f.). Bd. 2 umfaßte die Zeit von Januar 1934 bis zum Erlaß über die Zusammenfassung der Zuständigkeit des Reichs und Preußens in Kirchenangelegenheiten vom 16. Juli 1935; die Betrauung von Reichsminister Hanns Kerrl mit der Kirchenfrage, die zur Bildung des Reichskirchenministeriums führte, setzt eine sichtbare Zäsur, die diese Abgrenzung rechtfertigt. Danach war die Weiterführung der Dokumentation längere Zeit unterbrochen; den Bearbeitern standen erst seit 1988 die Akten des Reichskirchenministeriums im damaligen Zentralen Staatsarchiv der DDR zur Verfügung, die mitberücksichtigt werden sollten. So kam Bd. 3 (1935–1937), der die Entwicklung der staatlichen Kirchenpolitik bis zum Rücktritt des Reichskirchenausschusses im Februar 1937 veranschaulicht, erst 1994 heraus (vgl. Rez. von H. Faulenbach, ZKG 108, 1997, 291f.). Demgegenüber erschien der vorliegende vierte Band verhältnismäßig rasch; er führt vom (Kirchen-)„Wahlerlaß Hitlers Februar 1937 bis zur Bildung des Geistlichen Vertrauensrates Ende August 1939“. Im Zusammenhang mit der eigenen Forschungsthematik konnte auch der Rezensent den Entstehensprozeß der Reihe verfolgen (vgl. K. Meier in: ThLZ 97, 1972/7, 522–525; 103, 1978/3, 198–201; ThR 46, 1981/2, 123–125; 64, 1999/1, 52f.).

Ähnlich wie bei den vorausgehenden Bänden ist die Periodisierung von Band 4, wie der Untertitel zeigt, auf die evangelische Kirche bezogen. Doch werden religionspolitische Aktivitäten des NS-Staates in dieser Phase auch gegenüber der katholischen Kirche exemplarisch berücksichtigt. So sind neben Dokumenten, die beide Kirchen betreffen, öfters auch charakteristische, meist restriktive kirchenpolitische Aktivitäten im Blick auf den Katholizismus dokumentiert, z.B. die „Reaktionen auf die päpstliche Enzyklika ‚Mit brennender Sorge‘ von 1937“ (Nr. 10), der „Aktionsplan gegen die Machtpositionen der römisch-kath. Kirche in Deutschland“ vom 7. Mai 1937, den der ehemals Münchener Kaplan und Religionslehrer Ministerialrat Joseph Roth im Kirchenministerium als Vorlage verfaßte (Nr. 22), die Frage der Weitergeltung der Länder-

konkordate (Nr. 92), die Auflösung von Ordens- und Klosterschulen (Nr. 108; 143) usw. Das freikirchliche Spektrum ist weitgehend ausgespart; der Methodistenbischof Melle kommt lediglich im Zusammenhang mit der Oxforder Weltkirchenkonferenz vor (67, 157). Entsprechende Dokumente dazu findet man bei Karl Zehrer, Evangelische Freikirchen und das Dritte Reich, Halle/S. und Göttingen 1986.

Öfters inkludieren die 157 numerisch ausgewiesenen Dokumente des Bandes jeweils mehrere Texte (Verfügungen, Korrespondenz und interne Vermerke hauptsächlich zentraler Staats- und Parteiorgane, auch der Gestapo und des Sicherheitsdienstes der SS) und verdeutlichen damit komplexe Sachverhalte, so etwa zum Presse- und Bildungswesen; Pläne, die theol. Fakultäten aus ideologischen bzw. finanziellen Gründen abzubauen (Nr. 122), Versuche, das Kirchensteuerrecht zu beschränken usw. Es entsteht ein mosaikartig verdichtetes, durch Querverweise und weiterführende Quellen- und Literaturangaben in den Anmerkungen instruktives Bild der unterschiedlichen, teilweise auch disparaten kirchenpolitischen Aktivitäten des Dritten Reiches.

Die Dokumente belegen eindrücklich das zu diesem Zeitpunkt verstärkt sichtbar werdende Vordringen der zwar miteinander rivalisierenden und ressortpolitisch auch unterschiedlich orientierten „weltanschaulichen Distanzierungskräfte“ (Heß, Bormann, Rosenberg, Goebbels, Himmler, Heydrich u.a.). Sie standen indes der von Reichskirchenminister Kerrl seit 1935 verfochtenen Synthesekonzeption von Christentum und Nationalsozialismus und seinen kirchenpolitischen Plänen mehr oder weniger konträr gegenüber und versuchten gelegentlich mit Erfolg, sie zu hintertreiben. Verschiedene Aktionen Kerrls nach dem – nie realisierten – (Kirchen-) Wahlerlaß Hitlers vom 15. Februar 1937, der – von Goebbels inspiriert – selbst schon eine Desavouierung des Kirchenministers bedeutete, wurden durch zentrale NS-Parteistellen konterkariert.

G. Grünzinger und C. Nicolaisen als Bearbeiter des Bandes zeigen in ihrer die religionspolitische Entwicklung des dokumentierten Zeitabschnitts gut charakterisierenden „Einleitung“ (S. XII–XXV), daß „Hitlers kirchenpolitischer Kurs (...), wie schon in den Jahren zuvor, weiterhin von einer gewissen Uneindeutigkeit bestimmt“ war: „Einerseits suchte er die große Konfrontation mit den Kirchen zu vermeiden, andererseits billigte er jedoch re-

strikte Aktionen der NSDAP. Sein Zurückweichen vor radikalen Eingriffen in traditionell gewachsene kirchliche Lebensbereiche hatte allerdings zur Folge, daß sich auf weiten Strecken die von Seiten der Partei erwünschte kompromißlose Linie nicht durchsetzen konnte" (XII). Doch gelang es dem weltanschaulichen Distanzierungskurs, wie er besonders intensiv von Martin Bormann, dem Stabsleiter des „Stellvertreters des Führers“, verfolgt wurde, mehr und mehr, „die kirchenfeindlichen Ambitionen der NSDAP in die kirchenpolitische Linie der Staatsführung einfließen zu lassen“ (ebd.).

Obschon in den 1938/39 annektierten Gebieten (Österreich, „Sudetenland“, Memelgebiet, Reichsprotektorat Böhmen und Mähren) sich „das Feld für eine von keinen rechtlichen Bindungen gehemmte Politik mit dem Ziel der Marginalisierung und letztlich völligen Zurückdrängung der Kirchen“ bot (XII), beschränkt sich der Band umfangs- und sachbedingt auf das Altreich in den Grenzen von 1937. Die Dokumentation der NS-Kirchenpolitik in den seit 1938 annektierten und später im Zweiten Weltkrieg besetzten Gebieten muß gesonderten Publikationen vorbehalten bleiben (XII). Es bleibt abzuwarten, inwieweit die religionspolitischen Aktivitäten in den genannten Annexionsgebieten (und später in den besetzten Gebieten während des Zweiten Weltkrieges) bei der wünschenswerten beabsichtigten Fortsetzung der Dokumentation über die Kriegszeit berücksichtigt werden können. Ersatz bieten inzwischen dokumentativ belegte ältere Arbeiten (zum Warthegau vgl. etwa P. Gürtler, M. Broszat, B. Stasiewski).

Wichtige Benutzungshilfsmittel sind: das „Chronologische Dokumentenverzeichnis“ (378–399), das drucktechnisch unterschiedlich alle vollständig oder auszugsweise abgedruckten Texte enthält sowie alle Dokumente benennt, aus denen zitiert wird bzw. die erwähnt werden. Quellen- und Literaturverzeichnis (406–423), das informativ gestaltete umfangreiche „Personenregister/Biographische Angaben“ (421–460) und ein kombiniertes Sach- und Ortsregister (461–476) entsprechen dem zeithistorischen Standard der Reihe. Auch der vorliegende Band 4 ist nicht nur für den akademischen Bereich von Belang, sondern wird auch dem zeitgeschichtlich Interessierten willkommen sein.

Leipzig

Kurt Meier

Arnold, Claus: *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 86), Paderborn-München-Wien-Zürich (Schöningh) 1999, 522 S., geb., ISBN 3-506-79991-6.

Gegenstand der bei Hubert Wolf in Frankfurt angefertigten Dissertation ist der Kraus-Schüler und Freiburger Professor für Patrologie, Kunstgeschichte und Christliche Archäologie Joseph Sauer. Ein umfangreicher, bisher nur punktuell ausgewerteter Nachlaß (allein ca. „20 laufenden Meter“ (26) Tagebücher) mußte hierfür bewältigt werden. Arnold möchte keine Gesamtbioographie bieten: Vielmehr soll S. als Bewahrer und Interpret des geistigen Erbes Franz Xaver Kraus' (1840–1901) in den wandelnden Bezügen und Situationen bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs untersucht werden.

Schon die komplexe Beeinflussung Sauers durch seine geistlichen Lehrer widerspricht der – nach dem Vf. zu reduktionistischen These – nach welcher der Freiburger Klerus im 19. Jh. ganz einfach ultramontanisiert und entbürgerlicht worden wäre. Im konkreten Einzelfall seien die Beeinflussungen und Strömungen differenzierter, als es etwa die sozialgeschichtlichen Studien Götz von Olenhagens vermuten ließen. Seit 1891 studierte Sauer an der Theologischen Fakultät in Freiburg. Auch wenn Kraus zu dieser Zeit die überragende Gestalt in der Fakultät war und später für Sauer auch das Disserstationsthema stellte, gibt es doch auch andere Lehrer und Protpektoren. Überhaupt scheint das Verhältnis Kraus' zu Sauer zu Lebzeiten des Lehrers nie ganz eng gewesen zu sein. Durch den einsamen Tod des Meisters in San Remo verlor Sauer nicht nur seinen Förderer, vielmehr fühlte er sich seither berufen als Wahrer des authentischen Kraus-Gedächtnisses.

Die nun folgende Phase der modernistischen Krise bildet (auch umfangmäßig) den Schwerpunkt der Arbeit. Sauer bezieht eine Mittelposition in der Kraus-Deutung: Er wendet sich gegen die Marginalisierung des kirchenpolitischen Engagements durch die „Altkrausianer“ in der Freiburger Fakultät einerseits, gegen die sich radikalisierenden reformkatholischen Parteien etwa eines Ernst Hauvillers andererseits. Wie ein roter Faden durch Sauers Wirken zieht sich sein – von seinem Lehrer übernommener – Glaube an das positiv-kulturschaffende und ge-

sellschaftsformende Potential des Katholizismus, – wenigstens dann, wenn derselbe nicht populistisch als politische Partei depriviert werde. Bis 1918 wächst er immer enger – wiederum wie Kraus – in großbürgerlich-adelige Kreise hinein, die ihm in ihrer konservativ-liberalen Grundeinstellung geistige Heimat werden und lange auch finanziell unterstützen. In den theologischen Konflikten dieser Zeit steht er auf Seiten Loisy, Schells und Martin Spahns. Den radikaleren Reformkatholizismus eines Josef Müller oder der Münchener Krausgesellschaft lehnt er indes ab. Seine internationalen Kontakte vermittelt v.a. Baron Friedrich von Hügel, so namentlich zu George Tyrrell, der ihn freilich als „dicken, weichlichen Deutschen“ charakterisierte, und zu Henry Bremond. Sauer's Beitrag scheint v.a. in der Öffnung des Bewußtseins der „Modernisten“ auf die historische Dimension des gegenwärtigen kirchlichen Konfliktes bestanden zu haben. Vf. fragt zurecht, ob die Monopolisierung der deutschen Kontakte etwa Hügel's auf den ängstlichen Sauer nicht zum Scheitern einer „modernistischen“ Solidarisierung mit beigetragen habe. Jedenfalls zieht sich Sauer nach der Enzyklika „Pascendi“ immer mehr auf die „positive historische Arbeit“ zurück; die Kontakte zu Hügel u.a. schlafen ebenso ein wie seine anonymen Rezensionen zu aktuellen Fragen der Kirchenpolitik.

Der Erste Weltkrieg bedeutete in vielem eine Wende für Sauer. Nicht nur erhält er 1916 endlich ein Ordinariat in der Theologischen Fakultät (hingegen schläft die von ihm redigierte „Literarische Rundschau“ ein), vielmehr wird die innerkirchliche Kritik nun völlig zugunsten der nationalen Solidarisierung der Katholiken beiseite gestellt. Wie etwa Hertling betrachtet er Erzbergers Friedensresolution als Verrat; nach 1918 – als die alten Adelseliten marginalisiert waren – wird er immer kulturkritischer, im Krausgedenken immer retrospektiver. Immerhin nimmt er immer mehr die Rolle eines Verbindungsmannes

der Fakultät zu dem der alten Zeit noch verpflichteten Universitestabliement und zur Ministerialburokratie an, ist 1925/26 und 1932/33 Rektor der Universität. Obwohl für den Antibolschewismus und partiell auch für Momente der Ideologie der NS-Bewegung anfällig, stört er sich doch von Beginn an an deren Brutalität und findet zu einer Haltung des vorsichtigen (sicher nicht heroischen) Widerstandes, so vor allem in der Wahrung der universitären und fakultären Autonomie gegen die Gleichschaltungsversuche unter dem Rektorat Martin Heidegger. Nach 1945 sieht er das Ende des glaubenlosen Liberalismus, der im NS-Staat seine letzten Konsequenzen gezeigt habe, gekommen. Es sei nun die Stunde, wo der religiöse Katholizismus in einer geistigen Erneuerung seine Kulturmachtigkeit erweisen werde. Auch das Krausbild wird nun dahingehend aktualisiert. Gegen den politisch-konfessionellen Katholizismus des alten Zentrums steht er so für die Formierung der CDU.

Die gut lesbare Studie bringt eine Fülle von Informationen, auch zur Geschichte der Freiburger Theologischen Fakultät. Ihre Bedeutung liegt nicht nur in der weiterführenden, da nicht zuletzt in Bezug auf Einordnungen und Wertungen differenzierenden – partiellen – Kritik der Standardwerke zur Modernismusforschung von Thomas Michael Looome und Otto Weiß. Vor allem warnt sie vor den viel zu vereinfachenden diachronen Traditionslinien, die oft gezogen werden. Vom Reformkatholizismus führt kein schnurgerader Weg zur Kollaboration mit dem NS-Regime, da Handlungsspielräume und Situationen sich wandeln, geistige Strömungen und Beeinflussungen aber vielschichtiger sind. Kann so die biographische Fragestellung das Individuelle in seiner Komplexität aufzeigen, so ist sie ein unverzichtbares Korrektiv zu der notwendigerweise mit größeren Rastern arbeitenden sozialgeschichtlichen Methode.

München

Klaus Unterburger

## Notizen

*Minette de Tillesse, Caetano (Hg.): Revista Bíblica Brasileira (RBB). Apócrifos do Antigo Testamento*, Fortaleza, Ceará, Brasilien (Editora Nova Jerusalém). 15 H.4 – 17,1–3, 1998–2000 (Sammlung außerkanonischer Schriften übersetzt nach H. F. D. Sparks, *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1983 und anderen englischen Übersetzungen). Vertrieb in Europa: Verlag Peeters, Bondgenotenlaan 153; B-3000 Leuven.

Die 1984 erstmalig erschienene Zeitschrift lebt vom Genius und der Gelehrsamkeit des Ordenspriesters Caetano Minette de Tillesse in Fortaleza, Ceará. Geboren 1925, studierte und lehrte er zwischen 1946 und 1968, mit Ausnahme einer Studienphase an der Gregoriana in Rom (1952–1956), in seiner Zisterzienserabtei Orval, Belgien. Dann entschloß er sich, nach Brasilien auszuwandern, weil er meinte „daß die aufstrebenden Länder eine besondere Botschaft aus der Lektüre und Interpretation der Bibel gewinnen“ (briefliche Mitteilung an den Rezensenten). Der Herausgeber und Hauptautor dieser betont historisch-kritischen und der Mission verpflichteten Zeitschrift hat es sich zum Ziel gesetzt, die europäische und nordamerikanische bibelwissenschaftliche Fachdiskussion in der brasilianischen Welt sichtbar zu machen. Dazu dienen vor allem schwerpunktmäßig Buchbesprechungen des belesenen und sprachgewandten Editors, gelegentliche Beiträge von Fachkollegen (z.B. in RBB 7, 1990; 8, 1991; 11, 1994) oder kommentierte Nachdrucke ihrer Arbeiten (z.B. RBB 2, 1985; C.H. Dodd, *Primitive Kerygma*). Die drei Hefte des Jahrgangs 1995 sind z.B. der „narrativen Theologie“ des Alten Testaments, Teil 1 gewidmet. Padre Caetano diskutiert darin ausgiebig relevante wissenschaftliche Veröffentlichungen zum Pentateuch und dem deuteronomistischen Geschichtswerk, angefangen mit den Nothschen Thesen von 1943 (M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*). Diesem Themenband folgte dann 1998 als zweiter Teil (Bd. 15 Hef 1–3 der RBB) eine ähnlich gestaltete Sammelbesprechung von Publikationen über die exilisch-nachexilischen Geschichtsentwürfe, hauptsächlich die chronistischen Schriften.

Die hier anzuzeigenden Jahrgangsbände von 1999 und 2000 – es sind jeweils wieder drei Hefte zu einer übergreifenden

„Sonderausgabe“ der RBB vereint – haben nur einen einzigen Zweck und Inhalt. Sie bieten – selbstverständlich von der Hand des unerermülichen Herausgebers – eine brasilianische Übersetzung der Ausgabe zwischentestamentlicher Schriften von H. F. D. Sparks (Hrg.), *The Apocryphal Old Testament*. Außerdem liegt dem Rezensenten noch ein viertes Heft von RBB 15, 1998 vor, das in bewährter Weise zahlreiche, nach Sachgebieten geordnete Besprechungen alttestamentlicher Monographien, Kommentare etc. enthält. Die von H. F. D. Sparks verantwortete Übersetzung der Apokryphen hat sich zweifellos (neben den von J. H. Charlesworth herausgegebenen „Pseudepigrapha“) einen festen Platz in den Handbibliotheken vieler an biblischer Literatur Interessierter erobert und ältere Übersetzungen (z.B. E. Kautzsch; R. H. Charles) teilweise ersetzt. Caetano Minette de Tillesse hält eine dem Bibelleser (er spricht ausdrücklich von „Laien“, und das schließt an dieser Stelle die Priester ein! RBB 16, 1999, 5) in der eigenen Sprache zugängliche Sammlung jüdischer Dokumente für derart wichtig, daß er viel Zeit und Energie aufwendet, eine brasilianische Ausgabe zu bewerkstelligen, dafür zwei ganze Jahrgänge seiner Zeitschrift „opfert“ und es in Kauf nimmt, nicht von Originaltexten, sondern von einer englischen Übersetzung auszugehen. Über die erste Prämisse sind sich wohl alle Sachkenner einig: Zum Studium der Bibel gehört heute unabdingbar auch die Kenntnis der zeitgenössischen außerbiblischen Literatur. Und bei diesem Hintergrundmaterial nehmen die zwischentestamentlichen jüdischen Schriften, die sich motivlich, oft auch formal, auf das Alte Testament beziehen, einen hervorragenden wichtigen Platz ein. Die andere Annahme, die Übersetzung einer Übersetzung ergebe einen brauchbaren Referenztext, erscheint uns jedoch suspekt. Die brasilianische Realität aber läßt die Dinge vielleicht in anderem Licht erscheinen. Bei der Knappheit von (abkömmlichen) Fachleuten und von relevanten Bibliotheksressourcen in Brasilien ist der Versuch, aus Sekundärquellen zu schöpfen, nicht so abwegig. Man denke auch an das Gros der lateinischen Übersetzungen des Alten Testaments in der frühen Christenheit.

So geht also Caetano Minette de Tillesse voll Schaffenskraft an die Arbeit, übersetzt, „adaptiert, aktualisiert leicht“ (Titel-

blatt) die englische Vorlage, leitet sein Werk kommentierend und belehrend ein und bringt der brasilianischen Öffentlichkeit auf 484 und 254 Seiten eine überwiegend getreue, nur durch Untertitel lesbare gemachte Übersetzung des Werkes von Sparks u. a., dem er dann auf weiteren 331 Seiten außerkanonische Schriften „aus anderen Quellen“ (vor allem aus J. H. Charlesworth, *Pseudepigrapha*; Revised Standard Version) anschließt. Es sind die folgenden 13 Schriften: 3 und 4 Esra; die Sybillinen (in Auswahl); Pseudo-Philo; 3 und 4 Makkabäer; Psalm 151–155; das Gebet des Manasse; der Aristeebrief; das Achtzehnbittengebet; Ahikar; das Leben der Propheten; die Rechariter.

Insgesamt ist eine gut lesbare, zweifellos als Informationsquelle für die nachexilische, frühjüdische Zeit bedeutsame Sammlung entstanden, die jeder Fremdsprachenkenntnis entbehrenden brasilianischen und portugiesischen Bibellesern und Bibelleserinnen einen guten Einblick in die außerkanonische Literatur vermitteln kann.

Giessen

Erhard Gerstenberger

Vogt, Hermann-Josef / Bedouelle, Guy: *Kirchengeschichte / Patrologie* (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen, Bd. 8), Paderborn (Bonifatius) 2001, 95 S., kt., ISBN 3-89710-187-4.

Dieses Bändchen aus einer Reihe, in der die Fächer der katholischen Theologie sich kurz vorstellen, will Interesse und Neugier an der Theologie wecken. Dem-

entsprechend werden Kirchengeschichte und Patrologie dezidiert als *theologische* Fächer behandelt, wobei Kirchengeschichte verstanden wird als „das Erforschen und Darstellen jener Geschehnisse, die gläubige Christen mit Gott und miteinander in der Kirche betreffen“ (19). Das vorliegende Büchlein bietet keinen Überblick über die Kirchengeschichte und versteht sich auch nicht als Compendium kirchengeschichtlicher Themen, sondern behandelt in zehn Abschnitten grundlegende Probleme des Verständnisses und des Zugangs zur Kirchengeschichte, wobei die Darstellung jeweils mit einigen kurzen Merksätzen abgeschlossen wird. Auffallend ist das besondere Gewicht, das der Alten Kirche beigelegt wird. Die Hälfte des Büchleins ist – offensichtlich wegen der Bedeutung dieser Epoche – diesem Bereich gewidmet. Die internationale Ausrichtung des gesamten Werkes zeigt sich nicht nur an der Auswahl der Autoren. Im vorliegenden Bändchen sind dies der französische Dominikaner Guy Bedouelle, der Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Fröbich / Schweiz lehrt, und der bekannte und renommierte, inzwischen emeritierte Tübinger Patrologe H.-J. Vogt. Sie zeigt sich auch daran, daß die Reihe ab Herbst 2001 ebenso in italienischer und französischer Sprache erscheint. – Obwohl es sich bei dem Werk ausdrücklich um eine Einführung in Fragen und Problemfelder der *katholischen* Theologie handelt, zeichnet sich das vorliegende Bändchen aus durch eine bemerkenswerte ökumenische Weite, die sich auch, aber nicht nur an den Literaturhinweisen (92ff.) zeigt.

Marburg

Wolfgang Bienert

# UNTERSUCHUNGEN

## „Doch wegen der Ehre des Kreuzes standen wir zusammen ...“

„Östliches Christentum im Itinerar  
des Wilhelm von Rubruk (1253–1255)\*

Von Peter Bruns

### 1. Die ersten Begegnungen

Am 9. und 11. April des Jahres 1241 erlitten christliche Ritterheere bei Liegnitz in Schlesien und bei Mohi am Sajò-Fluß in der ungarischen Theiß-Ebene zwei vernichtende Niederlagen gegen ein fürchterliches Reitervolk, das zuvor ganz Osteuropa verheert hatte und nun auch das Abendland bedrohte. Die Ankunft der Mongolen oder Tataren<sup>1</sup> – von manchen Chronisten auch Tartaren (von griech.-lat. tartarus für „Hölle“ abgeleitet)<sup>2</sup> genannt, löste bei nicht wenigen Theologen geradezu apokalyptische Stimmungen aus, schien es nämlich, als ob die in der Apokalypse des Johannes prophezeiten eingeschlossenen Endzeitvölker Gog und Magog<sup>3</sup> ihr Berggefängnis durchbrochen hätten, um mit dem Antichrist zusammen die Erde zu verwüsten.

---

\* Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine überarbeitete und erweiterte Fassung der Antrittsvorlesung, die am 10.11.2000 an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg gehalten worden ist. Lat. Ausgabe der Reiseberichte mit ausführlicher Kommentierung bei Anastasius van den Wyngaert, *Sinica Franciscana I. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, Quaracchi-Firenze 1929.

<sup>1</sup> Vgl. Gian Andri Bezzola, *Die Mongolen in abendländischer Sicht [1220–1270]*, ein Beitrag zur Frage der Völkerbewegungen, Bern/München 1974; Michael Weiers (Hrg.), *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*, Darmstadt 1986; Axel Klopprogge, *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jh. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters*, Wiesbaden 1993; Michèle Gueret-Laferté, *Sur les routes de l'Empire Mongol, ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris 1994.

<sup>2</sup> Belege dazu bei Klopprogge, *Mongolenbild* (wie Anm. 1) 155–159.

<sup>3</sup> Zur Rolle der Nomadenvölker in der christlichen Eschatologie vgl. ebd., 39–69. 162–165; Harald Suermann, *Pseudomethodius. Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jh.*, Frankfurt 1984. Ausgabe bei: Gerrit J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius (CSCO 540 f.)*, Louvain 1993.

Die zeitgenössischen abendländischen Chronisten wußten nicht viel von dem brodelnden Völkerkessel Innerasiens. Der Gürtel islamischer Reiche an den Rändern des Mittelmeeres hatte die lateinische Christenheit lange Zeit von den alten orientalischen Kirchen<sup>4</sup>, die bis dahin nicht nur existierten, sondern sogar florierten – die syrisch-nestorianische Kirche hatte im 13. Jh. ihre größte räumliche und zahlenmäßige Ausdehnung<sup>5</sup> – abgeschnitten. Erst Kreuzzüge<sup>6</sup> und Mongoleneinfall brachten neue Begegnungsmöglichkeiten zwischen den Christen in Ost und West. Weit im Osten Asiens war seit der zweiten Hälfte des 12. Jh. in den Mongolen<sup>7</sup> eine expansive Macht entstanden, die innerhalb weniger Jahrzehnte fast den ganzen Orient unterwarf. Als Dschingis-Khan 1227 verstarb, hinterließ er seinen vier Söhnen ein gigantisches Reich, das sich vom Pazifik bis zum Schwarzen Meer erstreckte. Zwei Jahre später wurde Ögedei Großkhan; er regierte von 1229 bis 1241 und vollendete in dieser Zeit die endgültige Unterwerfung Nordchinas, des Chin-Reiches und des islamischen Persiens. Im Westen des Reiches herrschte Batu, ein Enkel Dschingis-Khans, zusammen mit dem greisen Feldherrn Sübüei. Nach der Inbesitznahme Nordchinas wurden gewaltige Heeresmassen frei, mit denen sich Batu nach Europa wandte. In der bereits erwähnten Schlacht von Liegnitz erreichte dieser Vorstoß seinen Höhepunkt. Ende des Jahres 1241 starb Ögedei, damit war der Eroberungsschwung der Mongolen vorerst gebrochen. Die Khane der Teilreiche hatten nur noch den eigenen Vorteil im Sinn, die Festigung ihrer Hausmacht. Der Großkhan Güyük, der von 1246 bis 1248 regierte, konnte in dieser kurzen Zeit das Auseinanderbrechen der Teilreiche nicht verhindern. Mangukhan, ebenfalls ein Enkel des großen Dschingis, sicherte sich die Unterstützung Batus und sollte als neuer Großkhan über die Mongolen herrschen.

Die Mongolenexpansion hatte aber keineswegs nur militärische Konsequenzen. Unter den orientalischen Christen, namentlich den Syrern<sup>8</sup>, kam

<sup>4</sup> Einen groben Überblick bietet C. Detlef-G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, in: Kurt D. Schmidt (Hrg.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Göttingen 1981, D269–D367. Aufschlußreich sind auch die englischen Expeditionsberichte des 19. Jh., vgl. George P. Badger, *The Nestorians and their rituals I–II*, London 1852 (repr. 1987).

<sup>5</sup> Vgl. dazu Wolfgang Hage, *Der Weg nach Asien. Die ostsyrische Missionskirche*, in: Knut Schäferdiek, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II*, München 1978, 360–393.

<sup>6</sup> Die Kreuzzüge in der Sicht der orientalischen, nichtchaldäonischen Quellen behandelt Annemarie Lüders, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen*, Berlin 1964.

<sup>7</sup> Vgl. Desmond Martin, „The Mongol Army: *JRAS* (1943) 47–85; ders., „Chinghiz Khan's first invasion of the Chin Empire: *JRAS* (1943) 182–216; D. Morgan, „Who ran the Mongol Empire: *JRAS* (1982) 124–136; David O. Morgan, *The Mongols*, Oxford 1986.

<sup>8</sup> Eine wichtige zeitgenössische Quelle aus der Feder eines Orientalen bildet das Geschichtswerk des Gregor Barhebräus (Abu-l-Faraj): Ernest A.W. Budge, *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj 1225–1286, the son of Aaron*, 2 Bde., (London 1932) repr. Amsterdam 1976 (enthält Faksimile eines syr. Manuskripts mit engl. Übersetzung). Vollständiger syr. Text bei Paul Bedjan, *Barhebraei Chronicon syriacum*, Paris 1890. Eine kalligraphische Abschrift wurde von J. J. Čiček, Glane (Holland) 1987, be-

eine geradezu emphatisch-apokalyptische Stimmung auf. Die von Ps-Methodius<sup>9</sup> geweissagte Vernichtung der Muslime schien angesichts der mongolischen Siege in Erfüllung zu gehen. Der 1222 geborene Bischof Salomon von Basra deutete in seinem exegetischen Sammelwerk *Liber apis*<sup>10</sup> die alten Prophezeiungen über Gog und Magog<sup>11</sup> auf die Ankunft der neuen Herrscher als Vorboten der Endzeit. Als 1258 Bagdad an die Mongolen fiel, erhielt der nestorianische Patriarch einen der ehemaligen Kalifenpaläste als Residenz zugewiesen<sup>12</sup>. Für einen Augenblick schien die kulturelle und religiöse Hegemonie des Islam im Nahen Osten erschüttert, die orientalischen Christen erfreuten sich einer bis dahin nicht gekannten religiösen Freiheit. Eine völlig neue Situation war im Vorderen Orient entstanden, wo sich die Mongolen als Freunde der Christen und damit auch als mögliche Bundesgenossen der geschwächten Kreuzfahrer im Kampf gegen die Muslime anboten. Im Jahre 1245 sandte daher Papst Innozenz IV. von Lyon zwei Gesandtschaften aus, um mit den Mongolen Kontakte zu knüpfen<sup>13</sup>. Die erste

---

sorgt, eine kritische Ausgabe ist freilich noch immer Desiderat. Die Ausgabe von Paulus I. Bruns/G.G. Kirsch, Gregorii Abulpharagii sive Bar-Hebraei Chronicon Syriacum, Leipzig 1789, ist mit einigen Mängeln behaftet, die Edition von Jacobus A. Abbeloos/T.J. Lamy, Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, Louvain-Paris 1872–1877, enthält über den weltgeschichtlichen Teil hinausgehend eine Chronologie der monophysitischen Patriarchen Antiochiens von den Anfängen bis 1285, ist aber schwer zugänglich.

<sup>9</sup> Vgl. dazu im einzelnen Reinink, Ps-Methodius (wie Anm. 3) XXX–XLV.

<sup>10</sup> Ausgabe, basierend auf den englischen Manuskripten bei Ernest A. W. Budge, The Book of the Bee, Oxford 1886; lat. Übersetzung bei Joseph M. Schönfelder, Salomo Basorensis Liber apis, Bamberg 1866, basierend auf dem Münchener Codex Syr. 7.

<sup>11</sup> Kap. 53 behandelt die Endzeit und die damit verbundenen eschatologischen Drangsale, Kap. 54 die Befreiung der eingeschlossenen Völker Gog und Magog, welche auf die zeitgenössischen Mongolen gedeutet werden können, Kap. 55 die Ankunft des Antichristen und seine Überwindung durch Elias und den wiederkommenden Christus. Diese Textpassagen [Schönfelder, Liber apis (wie Anm. 10) 87–92] sind wortwörtliche Zitate aus Ps-Methodius. Die daran anschließenden Ausführungen beschäftigen sich hingegen mit Fragen der Individualeschatologie (Zustand der Seele nach dem Tod, Qualität des Auferstehungsleibes etc.), die im Stile nestorianischer Schultheologie abgehandelt werden.

<sup>12</sup> Barhebräus, Chron. (Budge I, 429–431; Bedjan 503–506) nennt besonders die iberischen (georgischen) Hilfstruppen, welche die in der Kathedrale des Katholikos zusammengepferten Christen bewußt schonten, während sie in aller Härte gegen die verhaßten Muslime vorgingen. Die Situation der Christen verbesserte sich spürbar, selbst in reinen Muslimstädten konnte christliche Propaganda entfaltet werden. Übertritte zum christlichen Glauben konnten von den Muslimen nicht mehr mit der Todesstrafe wegen Apostasie geahndet werden. Die entehrende Kopfsteuer entfiel, da die Anhänger aller Religionen im mongolischen Machtbereich gleich behandelt wurden. Christen traten in der Öffentlichkeit durch neue Kirchbauten, Prozessionen und Glockengeläut hervor, vgl. Jean Marie Fiey, Chrétiens syriaques sous les Mongoles (= CSCO 362), Leuven 1975.

<sup>13</sup> Zu den legationes et missiones s. van den Wyngaert, Sinica Franciscana (wie Anm. 1) LIX–XC; Igor de Rachewiltz, Papal envoys to the Great Khan, London 1971; Jean Richard, La papauté et les missions d’orient au Moyen Age (XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles), Rom 1977. Auf dem zweiten Lyoner Konzil (1274) waren denn auch „Tartaren“ zugegen, vgl. Burkhard Roberg, Die Tartaren auf dem 2. Konzil von Lyon 1274: AHC 5 (1973) 241–

Delegation, welche der Franziskanermönch Lorenz von Portugal<sup>14</sup> leitete, zog über Syrien nach Persien, führte aber zu keinem konkreten Ergebnis. Eine zweite Delegation unter dem Franziskaner Giovanni de Plano Carpini<sup>15</sup> brach am 16. April 1245 von Lyon aus mit einem päpstlichen Brief „An König und Volk der Tataren“<sup>16</sup> auf, nahm die Route durch Süddeutschland, Polen und Rußland und erreichte schließlich im Sommer 1246 den Großkhan Güyük, den Enkel Dschingis-Khans, in seiner Residenz Karakorum. Benedikt von Polen<sup>17</sup>, ein Begleiter Carpinis, hat in seiner *Ystoria Mongolorum* einen ausführlichen Bericht über diese Reise der Nachwelt hinterlassen. Im Herbst 1247 kehrte die Gruppe wieder zurück und übergab dem Papst ein Schreiben des Großkhans, in dem dieser jenen sowie alle Fürsten Europas zu Verhandlungen in seine Residenz einlud<sup>18</sup>. Seine und seines Volkes vom Papst gewünschte Unterwerfung unter den Glauben mußte Güyük jedoch energisch ablehnen, da er sich keineswegs als „Ungläubiger“ empfand und dank der ihm von Gott geschenkten Siege im Recht wußte<sup>19</sup>. Der syrische Chronist Barhebräus († 1286) nennt Güyük-Khan einen aufrechten Christen, der sich mit christlichen Beratern umgab und gute diplomatische Kontakte zu den christlichen Armeniern, Georgiern und Franken pflegte, während er die Muslime als Rebellen bekämpfte<sup>20</sup>. Im lateinischen Westen ermutigte Carpinis Bericht Papst Innozenz, seine diplomatischen

302. Zum Einfluß der Gesandtschaften auf die Kunst im allgemeinen vgl. Lauren Arnold, *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and its Influence on the Art of the West 1250–1350*, San Francisco 1999.

<sup>14</sup> Vgl. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* (wie Anm. 1) LXs.

<sup>15</sup> Vgl. die Zusammenstellung der Dokumente bei A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* (wie Anm. 1) 3–26, sowie den lat. Text der *Ystoria Mongolorum* 27–130. Dt. Übersetzung und Kommentar: Felicitas Schmieder, Johannes von Plano Carpini. Kunde von den Mongolen, Sigmaringen 1997; Johannes Giessauf, *Die Mongolengeschichte des Johannes von Piano Carpine*, Graz 1995; Ital. Übersetzung und Ausgabe des lat. Textes (unwesentliche Änderungen gegenüber van den Wyngaert) bei Enrico Menestò, *Giovanni di Plano Carpini. Storia dei Mongoli*, Spoleto 1989.

<sup>16</sup> Die Korrespondenz zwischen Mongolen und Papst wurde zusammengetragen bei Paul Pelliot, *Les mongols et la papauté*: ROC 23 (1922/3) 3–30; 24 (1924) 225–333; 28 (1932) 3–84.

<sup>17</sup> Vgl. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* (wie Anm. 1) 133–143; A. Önnersfors, *C. de Bridia Monachi Historia Tartarorum*, Berlin 1967.

<sup>18</sup> Text bei A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* (wie Anm. 1) 142 f.

<sup>19</sup> *Sed vos homines occidentis solos vos christianos esse creditis et alios despicitis. Sed quomodo scire potestis, cui Deus suam gratiam conferre dignetur? Nos autem Deum adorando in fortitudine Dei ab oriente usque in occidentem delevimus omnem terram.* (A. van den Wyngaert 143) Güyüks Kritik am westlichen Dünkel wird verständlich, wenn er, wie Barhebräus sagt, (nestorianischer) Christ war. Als solcher unterstand er auch nicht der päpstlichen Jurisdiktion, sondern stand in Obödienz zum Katholikos von Bagdad.

<sup>20</sup> „So sandte er (Güyük-Khan) Haitum (den armenischen König von Cilicien) ehrenvoll zurück, ebenso auch die Iberer (Georgier) und die Franken. Den Kalifen aber übersandte er Drohungen wie Rebellen, die Abgesandten der Ismaeliten (Muslime) entließ er unter Spott und Schimpf. Und da der Christ Qadaq von Anfang an in seinen Diensten stand, wurde er auch Ratgeber und Gouverneur. Güyük-Khan selbst war ein aufrechter Christ, und in seinen Tagen wurde das Horn vieler Nachfolger Christi erhoben,

Anstrengungen fortzusetzen. Er initiierte verschiedene Gesandtschaften, darunter auch solche, die nicht zum Großkhan, sondern nach Persien geschickt wurden.

Neben dem Papst hatte mit dem König Ludwig IX. von Frankreich<sup>21</sup> ein weiterer Interessent an Kontakten mit den Mongolen die politische und diplomatische Bühne betreten. Im Sommer 1248 bestieg er zu einem Kreuzzug gegen die Muslime in Südfrankreich ein Schiff, nachdem er sich durch Plano di Carpini zuvor über die Situation im Osten informiert hatte. Im darauffolgenden Winter nahm Ludwig mit seinen Truppen auf Zypern Quartier. Über verschiedene armenische Mittelsmänner erfuhr der König dort von der weiten Verbreitung des Christentums unter den Mongolen. Diese gute Nachricht wurde bestätigt, als kurz vor Jahresende 1248 in Nikosia auf Zypern eine Gesandtschaft der Mongolen eintraf, um König Ludwig eine Botschaft des Khans Iltschikadai, des Herrschers von Persien und Armenien<sup>22</sup>, zu überbringen. Die Gesandten waren die beiden nestorianischen Priester David und Markus<sup>23</sup>. Ziel der Korrespondenz war nicht zuletzt ein Militärbündnis zwischen den Militärmächten: Mongolen und Kreuzfahrer sollten in einer gemeinsamen Zangenoperation die muslimische Heere einkreisen und aufreiben. Es kam freilich anders. Ludwigs IX. Ägyptenfeldzug (1249–50) war ein einziger Fehlschlag, zwar konnten die Kreuzfahrer Damiette einnehmen, doch geriet der französische König in muslimische Gefangenschaft und mußte gegen hohes Lösegeld freigekauft werden, und der mit der Christianisierung der Mongolen beauftragte Dominikaner Andreas von Longjumeau kehrte 1251 nach erfolgloser Mission zu König Ludwig, der nunmehr in Cäsarea weilte, zurück<sup>24</sup>.

---

und sein Lager füllte sich mit heiligen Männern, Priestern und Mönchen.“ (Budge I,411: Bedjan 481)

<sup>21</sup> Vgl. Gérard Sivéry, *Les Capétiens et l'argent au siècle de Saint Louis*, Lille 1995; Jacques Monfrin (ed.), *Jean de Joinville. Vie de Saint Louis*, Paris 1995; Jacques LeGoff, *Saint Louis*, Paris 1996, dt. Übers. Stuttgart 2000; Ludwig Vones, *Louis IX.*, in: Joachim Ehlers u. a. (Hrg.), *Die französischen Könige des Mittelalters*, München 1996, 176–193.

<sup>22</sup> Auch Iltschikadai findet als Günstling Güyük-Khans viel Lob im Munde des Barhebräus (Budge I,411: Bedjan 481).

<sup>23</sup> Von diesen Gesandtschaften hat sich in der syrischen Literatur kein Niederschlag gefunden. Bekannt wurden hingegen die späteren Reisen nestorianischer Mönche zu Papst Nikolaus IV. Nach dem Tode des Katholikos Mar Denḥa (Epiphanius) im Jahre 1281 wurde der Mongole (Uigur) Markos sein Nachfolger und regierte als Jahbala III. bis 1317 die Geschicke der nestorianischen Kirche. Im Auftrag Kubilai-Khans unternahm er Reisen in den Westen zunächst nach Palästina, dann zum Papst und zum französischen König, um dort für eine neuerliche Allianz zwischen den Christen in Ost und West zu werben, engl. Übersetzung bei Ernest A.W. Budge, *The Monks of Kublai Khan, Emperor of China*, 1928, basierend auf der älteren Übersetzung von James A. Montgomery, *History of Jabalaha III. nestorian patriarch*, New York 1927, syr. Ausgabe bei Paul Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha*, Paris <sup>2</sup>1898, frz. Übersetzung von Jean Baptiste Chabot, *Histoire de Mar Jabalaha III. patriarche des nestoriens (1281–1317)*, Paris 1895. Russ. Übersetzung mit umfangreicher Einleitung von Nina V. Pigulevskaja, *Istoria Mar Jabalaha III i Rabban Saumij*, Moskau 1958.

<sup>24</sup> Ohne sonderlich viel Pathos berichtet Barhebräus von den Kalamitäten des fran-

## 2. Wilhelm von Rubruk<sup>25</sup>

Eine weitere Gesandtschaft wurde zusammengestellt, an deren Spitze der Franziskanermönch Wilhelm von Rubruk berufen wurde. Mit seinen Leuten brach er am 7. Mai 1253 in Konstantinopel auf. Am Hochfest der Assumptio, am 15. August 1255, befand er sich wieder in Tripolis am Mittelmeer<sup>26</sup>. Alles, was wir von diesem Franziskaner wissen, kann fast nur den Aufzeichnungen über die Reise, seinem *itinerarium*, entnommen werden<sup>27</sup>. Wilhelm war *Flandricus lector*, wie sein Ordensbruder Iacobus de Iseo bestätigt, und stammte aus Rubruk (Rubrouck bei St. Omer im heutigen französischen Department du Nord)<sup>28</sup>. Als Muttersprache nennt er das Flämische (Niederdeutsch), sein Geburtsjahr ist unbekannt. Wilhelm war von robuster Gesundheit und äußerlich von imponierender Gestalt; denn er verweist auf sein erhebliches Körpergewicht, das stets ein recht starkes Reitpferd für ihn erforderlich machte<sup>29</sup>. Zum französischen Königshaus unterhielt er die besten Kontakte<sup>30</sup>, mit Ludwig IX. und der Königinmutter Blanche stand er in reger Korrespondenz<sup>31</sup> und wurde von ihnen mit kostbarem Evangeliar und Brevier und vielen Gastgeschenken für seine Expedition ausgestattet. Die *Ystoria Mongolarum* des Giovanni von Plano Carpini war ihm bekannt und vielleicht auch literarisches Vorbild<sup>32</sup>. Über die Lage der orientalischen Christen war er durch die nestorianischen Priester David und Markus, die die Gesandtschaft des Khans Iltschikadai auf Zypern anführten, unterrichtet. Eigene Eindrücke, die auf der Reise gewonnen wurden, vervollständigten dieses Bild<sup>33</sup>. Ob Wilhelm Ludwig IX. auf seinem Kreuzzug nach Ägypten begleitet hat, ist ungewiß. Das Debakel von La Damiette war ihm jedenfalls bekannt. Im Heiligen Land traf er mit dem Do-

zösischen Heeres in Ägypten und seinem Rückzug nach Akkon: Budge I, 414–416 (Bedjan 484–487).

<sup>25</sup> Lat. Text bei A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* (wie Anm. 1), 145–332; Dt. Übersetzungen bei Hermann Herbst, *Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253/1255*, Leipzig 1925; Friedrich Risch, *Wilhelm von Rubruks Reise zu den Mongolen*, Leipzig 1934; Taeke Jansma, *Oost-westelijke verkenningen in de XIII eeuw. De reizen van de franciscaan Willem van Rubroek naar Mongolië in de jaren 1253–1255 en van de nestorianse prelaat Rabban Sauma naar Europa in de jaren 1287–1288*, Leiden 1959; Hans D. Leicht, *Reisen zum Großkhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum*, Stuttgart 1984; engl. bei Peter Jackson/David Morgan, *The mission of Friar William of Rubruc. His journey to the court of the Great Khan Möngke 1253–1255*, London 1990.

<sup>26</sup> Die Eckdaten ergeben sich aus *Itinerarium* 1, 6. 10 und dem Epilog.

<sup>27</sup> Vgl. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* (wie Anm. 1) 147 f.

<sup>28</sup> Nicht zu verwechseln mit Ruisbroek in Brabant.

<sup>29</sup> *Itinerarium* 21, 6: *Omnes enim accipiebant ante nos equos meliores, mihi semper providebant de forti equo, quia eram ponderosus valde.* (A. van den Wyngaert 220 f.)

<sup>30</sup> S. das *Incipit des Itinerar* (A. van den Wyngaert 164).

<sup>31</sup> Vgl. dazu A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* (wie Anm. 1) 156 f.

<sup>32</sup> Vgl. *Itinerarium* 19, 5. Zu den Quellen allgemein vgl. ebd., 149–151.

<sup>33</sup> Daß unser Autor über eine gute Beobachtungsgabe verfügte, hebt auch A. van den Wyngaert, ebd., 150, hervor.

minikaner Andreas von Longjumeau<sup>34</sup> und Ritter Balduin von Hennegau, der bis nach Karakorum, der mongolischen Hauptstadt, gekommen war, zusammen<sup>35</sup>.

Ausgangspunkt der Mission sollte Konstantinopel sein. Mit einem Schreiben König Ludwigs an Khan Sartach<sup>36</sup>, das er ins Türkische und Arabische<sup>37</sup> hatte übersetzen lassen, begab sich Wilhelm im Jahre 1252 in die Hauptstadt am Bosphorus, um dort die nötigen Vorbereitungen für die Expedition zu treffen. Zur Delegation<sup>38</sup> des Wilhelm von Rubruk zählten neben einigen Bediensteten, die für den Troß zuständig waren, der Ordensbruder Bartholomäus von Cremona, der Kleriker Gosset, ein in Konstantinopel gekaufter Sklave namens Nikolaus und ein Dolmetscher, den Wilhelm *turgemanus* nennt und dessen Namen er mit *Homodei* (Gottesmann)<sup>39</sup> wiedergibt. Dieser Mann sollte sich jedoch bald als Versager entpuppen, der, selbst wenn er einmal nüchtern war, was allerdings selten vorkam, kaum sein Handwerk verstand und immer mehr zu einer Belastung für die Gesandtschaft wurde<sup>40</sup>.

Am 7. Mai 1253 stach Wilhelm von Rubruk mit seiner Begleitung in See<sup>41</sup>. Über das Schwarze Meer erreichte er die Krim, wo er mit dem Tatarenfeldherrn Scatatai zusammentraf, dem er ein Schreiben Kaiser Balduins II. von Konstantinopel überreichte. Auf dem Landweg ging es nun durch Südrußland bis zum Lager Sartachs (am Don?), der die Delegation zwar freundlich empfing<sup>42</sup>, sich aber in bezug auf den Inhalt des königlichen

<sup>34</sup> Vgl. Itinerarium 17,2; 18,5; 23,2; 27,6; 35,3.

<sup>35</sup> Vgl. Itinerarium 29,44.

<sup>36</sup> An die Person Sartachs knüpften die Kreuzfahrer große Hoffnungen, da er wohl Christ und daher als Bundesgenosse höchst willkommen war, vgl. Itinerarium I,6 f. Barhebräus berichtet, daß Sartach, der Sohn Batus, die christliche Religion liebte und auch getauft war. Er sei sehr gelehrt gewesen, konnte lesen und schreiben und wurde schließlich Diakon (Budge I,398; Bedjan 465).

<sup>37</sup> Vgl. A. van den Wyngaert, ebd., 153 f, vgl. bes. Itinerarium 15,7. Zum Dolmetscherwesen allgemein vgl. Bertold Altaner, Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jh.: ZMRW 23 (1933) 233–241; ders., Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland und Orient im 13. und 14. Jh.: ZKG 55 (1936) 83–126; ders., Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jh.: ZMWR 21 (1931) 113–135.

<sup>38</sup> Vgl. Itinerarium I,10: A. van den Wyngaert 170.

<sup>39</sup> Es könnte die lat. Übersetzung des arab. „Abd-ullah, also „Gottesknecht“, sein, vgl. A. van den Wyngaert, Sinica Franciscana (wie Anm. 1) 170, Anm. 3. Bei *turgemanus* handelt es ebenfalls um ein Lehnwort aus dem Arabischen.

<sup>40</sup> Gerade für die Glaubensgespräche erwies er sich als völlig ungeeignet. Wilhelm nennt ihn einen *interpres nullius ingenii nec alicuius eloquentiae* (Itinerarium 10,5: A. van den Wyngaert 191). Im strengen Winter sprach er gerne dem Reisschnaps zu und war dann für subtilere Dialoge nicht mehr zu gebrauchen, vgl. Itinerarium 28,15 f. Das religiöse Vokabular des Dolmetschers war zudem recht begrenzt, vgl. Itinerarium 13,6. Als hilfreich erwiesen sich hingegen die nestorianischen Schreiber und Mönche.

<sup>41</sup> Zur Reiseroute vgl. auch A. van den Wyngaert, Sinica Franciscana 148 f.

<sup>42</sup> Die Verhandlungen mit Sartach wurden über den nestorianischen Sekretär Coiak geführt, der die Reisenden einem aufwendigen diplomatischen Protokoll unterzog (Iti-

Schreibens für nicht kompetent erklärte und sie an Batu Khan, den Herrscher der Goldenen Horde, in Sarai verwies. Doch auch dieser zeigte sich für die franziskanische Mission nicht aufgeschlossen. Wiederum wurde Wilhelm weitergereicht, diesmal an den Großkhan in Karakorum. So wurde aus dem sehr begrenzten Auftrag letztlich eine Weltreise.

Zustatten kam der Gesandtschaft, daß sie immer wieder von einem Herrscher zum anderen verwiesen wurde und dadurch, gleichsam in diplomatischem Status<sup>43</sup>, die gut organisierten Einrichtungen der Mongolen auf der großen Strecke in Anspruch nehmen konnte. So durften Wilhelm und seine Begleiter die offiziellen Gesandtenstraßen benutzen. Sie konnten regelmäßig ihre Pferde wechseln, erhielten bisweilen eine kleine Eskorte und wurden mit Lebensmitteln versorgt. Trotz solcher Unterstützung waren die Strapazen noch ganz erheblich, wie Wilhelm sie dem Leser recht anschaulich zu schildern weiß<sup>44</sup>.

Schließlich erreichte die Gesandtschaft nach mehreren Stationen das Hauptlager der Mongolen in Karakorum, wo sie sich ein halbes Jahr aufhielt<sup>45</sup>. Wilhelm von Rubruk bot sich dadurch die Möglichkeit, Land und Leute, Sitten und Gebräuche, vor allem aber die verschiedenen Religionen und Konfessionen näher kennenzulernen. Was er daraus an Eindrücken und Erkenntnissen gewann und seinen Zeitgenossen vermittelte, trug dazu bei, den Gesichtskreis der abendländischen Christenheit wesentlich zu erweitern<sup>46</sup>. Wilhelm äußerte den Wunsch, noch länger im Lande der Mongolen verbleiben zu dürfen, um dort das Evangelium predigen zu können. Doch Großkhan Mangu, der ihm durchaus wohlwollend gesonnen war, erteilte ihm einen abschlägigen Bescheid<sup>47</sup>.

So mußte der Franziskaner wieder die Rückreise<sup>48</sup> antreten, diesmal war es die Nordroute, die ihn am Kaspischen Meer vorbei durch die „Eiserne Pforte“ in den Kaukasus und die Türkei (Kleinarmenien und Kilikien) führte. Im Sommer 1255 traf er in Syrien ein. Doch befand sich König Ludwig IX., dem er Bericht erstatten wollte, längst wieder in Frankreich. Auf einer Tagung des Provinzialkapitels seines Ordens in Tripoli erhielt er den Auftrag, sich nach Akkon zu begeben, wo er von den Strapazen seiner Reise erholte und die gewonnenen Erkenntnisse und Eindrücke niederschrieb<sup>49</sup>. Wilhelms Niederschrift wird zu einer sachlichen und exakten Quelle für die

---

nerarium 15,1): *Accessit autem ductor noster ad quendam nestorinum (sic!), Coiac nomine, qui est unus de maioribus curiae suae. Ille fecit nos ire valde longe, ad domum iam. Iam vocat illum qui habet officium recipiendi nuncios.* (A. van den Wyngaert 200).

<sup>43</sup> Das Anliegen Wilhelms war zweifellos ein religiöses und missionarisches, doch konnte er ohne diplomatische Rückendeckung durch den französischen König nicht handeln, vgl. ebd. 153–158.

<sup>44</sup> Vgl. bes. Itinerarium 22.

<sup>45</sup> Vgl. bes. Itinerarium 32.

<sup>46</sup> Zum Wert des Reiseberichtes im allgemeinen vgl. A. van den Wyngaert 151 f.

<sup>47</sup> Vgl. Itinerarium 34.

<sup>48</sup> Vgl. Itinerarium 37,1: *Reversi sumus in magna parte per eundem populum, et omnino per alias regiones. Ivimus enim in hieme et reversi sumus in aestate.* (A. van den Wyngaert 312).

<sup>49</sup> Vgl. Itinerarium 38,18 sowie den Epilog 1 (A. van den Wyngaert 329).

Kenntnis innerasiatischer Verhältnisse seiner Zeit. Man vergegenwärtige sich, daß er als erster Ursprung und Verlauf von Don und Wolga beschreibt<sup>50</sup>. Auch die bei Isidor von Sevilla vertretene und bis dahin noch gültige Meinung, daß das Kaspische Meer ein Teil der Ozeane sei, wird bei Wilhelm korrigiert<sup>51</sup>. Neben Karakorum<sup>52</sup> und der Mongolei erfährt man durch ihn erstmals etwas von Korea, den Tungusen und anderen Volksstämmen<sup>53</sup>.

Die Spanne der Erkenntnisse reicht von der Geographie bis hin zur Ethnologie. Wilhelm unterscheidet etwa zwischen Tataren und Mongolen<sup>54</sup>. Näheres über die Kumanen<sup>55</sup>, die gotischen Reste auf der Krim, die sich mit den Völkern der russischen Steppe<sup>56</sup> vermischt haben, teilt er seinen Zeitgenossen ebenfalls mit. Besondere Aufmerksamkeit widmet Wilhelm jedoch den anderen Religionen<sup>57</sup>, dem zentralasiatischen Islam, den Lamas und Buddhisten und nicht zuletzt den christlichen Konfessionen, darunter besonders den „Nestorianern“.

#### *Exkurs: Die nestorianische Mission in Asien*

Auf dem Weg in das Hauptlager der Mongolen – nördlich der traditionellen Seidenstraße – begegnet Wilhelm dem ganzen Spektrum der versprengten orientalischen Christenheit: Griechen, Russen, einige Katholiken<sup>58</sup> des lateinischen Ritus, die von den Mongolen als Kriegsgefangene verschleppt worden waren, die Manichäer<sup>59</sup>, die man durchaus als eine Spielart des

<sup>50</sup> Vgl. Itinerarium 13,10; 14,2.

<sup>51</sup> Vgl. Itinerarium 18,5: Habet ergo illud mare tria latera inter montes, aquilonare vero habet ad planitiem... et non est verum quod dicit Ysidorus quod sit sinus exiens ab oceano. Nusquam enim tangit oceanum, sed undique circumdatur terra. (A. van den Wyngaert 211).

<sup>52</sup> Die Hauptstadt der Mongolen wird detailliert beschrieben, vgl. Itinerarium 32,1.

<sup>53</sup> Vgl. besonders Wilhelms Ausführungen in Itinerarium 26,3–7. Itinerarium 26,8 f. behandelt magna Cataia, also Großchina, was der Franziskaner mit den antiken Serern identifiziert.

<sup>54</sup> Der Lebensweise der Tataren sind mehrere Kapitel gewidmet, vgl. Itinerarium 2–8. Die innere Mongolei, die eigentliche Heimat der Tataren, wird in Itinerarium 29,45 erwähnt.

<sup>55</sup> Vgl. Itinerarium 1,11 f.; 8,4; 12,6; 13,3. Aufgrund seiner flämischen Herkunft verstand Wilhelm das mit dem niederdeutschen verwandte Idiom der Goten recht leidlich, vgl. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* (wie Anm. 1), 170, Anm. 7.

<sup>56</sup> Zur Herkunft der Hunnen, Ungarn, Bulgaren und der verschiedenen slawischen Völker vgl. Itinerarium 21,1–5.

<sup>57</sup> Sehr instruktiv für das Zusammenleben der Religionen sind die Kapitel 24–25.

<sup>58</sup> Ein berühmtes Beispiel ist der Silberschmied Wilhelm Buchier, der es aufgrund seiner hohen künstlerischen Qualitäten zu einigem Einfluß am Hofe Mangu-Khans gebracht hat, vgl. Itinerarium 29,2–4. 62; 30,1 f.

<sup>59</sup> Die Manichäer gehörten von Anfang zu den ärgsten Konkurrenten der syrischen Christen und besaßen ein ebenso weit gespanntes Missionsnetz, wie die Turfan-Funde belegen. Wilhelm erwähnt mehrfach die manichäische Ketzerei, die im Gewand armenischer Mönche ihr Unwesen treibt, doch ist unklar, ob es sich hierbei um Manichäer im strengen Sinne oder lediglich um dualistische Anschauungen eines etwas extravagan-

orientalisch-syrischen Christentums ansehen kann, Armenier und schließlich die Mehrheitskonfession der sog. „Nestorianer“<sup>60</sup>. Die Nestorianer oder die „Kirche des Ostens“ wie sich selber nannten, hatten bereits seit dem 5. Jh. ein weitgespanntes Missionsnetz über den asiatischen Kontinent ausgebreitet<sup>61</sup>. Die Vorbedingung für jene Mission war der gut entwickelte Handel. Der christliche Kaufmann<sup>62</sup> zog voran, gründete Handelsniederlassungen und erschloß neue Märkte, während der eigentliche Missionar, der Mönch oder Bischof nachrückte und die Hierarchie installierte. So geht das nestorianische Christentum im Osten nicht vorwiegend auf berufsmäßige Missionare zurück, sondern auf Reisende und Handelsleute, die bei ihren Ortsveränderungen auch in der Fremde am angestammten Glauben ihrer mesopotamischen Heimat festhielten und ihn dort fortpflanzten. Nicht sel-

ten Asketen handelt, vgl. *Itinerarium* 29,56. Dualistische Konzeptionen wirken in der orientalischen Religionsgeschichte des 13. Jh. offenkundig weiter, vgl. *Itinerarium* 33,14.

<sup>60</sup> In der Christologie der persischen Kirche ist zumindest, was die Frühzeit angeht, der Einfluß Theodors von Mopsuestia größer gewesen, weshalb man auch von einem „milden Nestorianismus“ sprechen kann, vgl. Wilhelm de Vries, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*, in: Alois Grillmeier/Heinrich Bacht (Hrg.), *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg 1951, 603–635. Neuere Einsichten bei Sebastian P. Brock, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh Centuries*; ders., *Studies in Syriac Christianity*, London 1992, 125–142 (= Aufsatz XII). Jedoch spielten zur Zeit Wilhelms von Rubruk diese altkirchlichen Kontroversen keine Rolle mehr, jedenfalls fanden sie keinen Niederschlag im *Itinerar*. Anders verhält es sich jedoch bei den Unionsverhandlungen von Jahballaha III. mit Rom, bei denen die christologische Frage keineswegs ausgespart werden konnte, vgl. Budge, *Monks of Kubbilai Khan* (wie Anm. 23) 96–100.

<sup>61</sup> Für einen ersten Überblick über die nestorianische Missionstätigkeit sei auf die älteren Darstellungen verwiesen: Eduard Sachau, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien* (= APHW.PH), Berlin 1919; J. Stewart, *Nestorian missionary Enterprise*, Edinburgh 1928; Alphonse Mingana, *The early spread of Christianity in Central Asia*: BJRL 9 (1925) 297–371 (mit häufigem Rekurs auf die historisch nicht sehr zuverlässige Chronik von Arbela); G. Rosenkranz, *Die älteste Christenheit in China in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie*, Berlin 1938; P. Pelliot, (*œuvres posthumes*)/ Jean Dauvillier, *Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*. Paris 1984. Die archäologischen Zeugnisse anhand nestorianischer Grabsteine sind gesammelt bei: Dimitri Chwolson, *Syrisch-nestorianische Grabsteine*, St. Petersburg 1890. Vgl. auch Wassilios Klein, *Die ostsyrische Mission*, in: K. Müller/W. Ustorf (Hrg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*, Stuttgart 1995, 121–130. Neuere Einsichten unter Berücksichtigung des archäologischen Materials bietet Ian Gilman/Hans Joachim Klimkeit, *Nestorian Christianity in Asia Major*, Cambridge 1994.

<sup>62</sup> Der Zusammenhang von Handel und Mission im frühen Christentum ist noch nicht hinreichend erforscht, vgl. allgemein Per Beskow, *Mission, Trade and Emigration in the Second Century*: SEÅ 35 (1970) 104–114; Norbert Brox, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, in: Ders., *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, Freiburg 2000, 337–373. In den syr. Thomasakten etwa wird der Apostel an einen indischen Kaufmann verkauft, wodurch das Christentum Eingang nach Parthien und Indien findet. Man denke ferner an Frumentius, der in Äthiopien wirkte, oder an den nestorianischen Gewürzhändler Cosmas Indikopleustes, der eine wichtige Quelle für das orientalische Christentum im 6. Jh. darstellt.

ten kam es zu problematischen Synkretismen, so daß Mönchtum und Hierarchie schwer gegen häretische Strömungen (Manichäer u. a.) zu kämpfen hatten. Dennoch ist die rasche geographische Verbreitung der Kirche des Ostens ein erstaunliches Phänomen. Bereits im fünften Jahrhundert war das Christentum unter den Turkstämmen am Oxus verbreitet, im sechsten Jahrhundert wurden Bischöfe für die äußerste Provinz des persischen Reiches, für Baktrien, geweiht. 781 weihte Timotheus I., der Katholikos-Patriarch der Nestorianer, einen eigenen Metropolitan für die zahlreichen türkischen Christen. Gleichzeitig hören wir von dem Plan, Metropolen in Tibet und China<sup>63</sup> einzurichten. Die 781 in Schianfu, in der Provinz Schensi, also im Herzen des Chinesischen Reiches errichtete, etwa drei Meter hohe Marmorsäule<sup>64</sup> mit ihrer chinesischen und syrischen Inschrift belegt einwandfrei die Existenz von Christen in dieser Gegend. Demnach wäre im Jahre 635 der erste syrische Missionar namens Alopen<sup>65</sup> als der „wahre Erleuchter“, wohl in Konkurrenz zu Buddha<sup>66</sup>, auf dem Landweg von Merw aus nach China gelangt. Das nestorianische Christentum hatte sich seitdem im Osten fest etabliert<sup>67</sup>. Der Katholikos Theodosius (852–58) erwähnt in der Liste der Metropolen, die nicht regelmäßig die Synoden in Bagdad besuchen können, auch den Vertreter des chinesischen Stuhles. Bei einem Massaker in Kanton 877/78 werden unter den Getöteten ausdrücklich Christen genannt, wohl persische Kaufleute<sup>68</sup>. Trotz der Ausbreitung des Islam in Transoxanien hielt sich das nestorianische Christentum in Zentralasien zäh<sup>69</sup>. Für die Christen im Tarim-Becken blieb weiterhin der Metropolitan von

<sup>63</sup> Eine brauchbare Zusammenfassung der nestorianischen China-Mission bietet Robert Mehlhose, *Der Niedergang der nestorianischen Kirche in China*, in: Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte, Göttingen 1968, 135–149. Vgl. auch Arthur C. Moule, *Christians in China before the year 1550*, London 1930. Es entstand eine eigene christliche Propagandaliteratur, die ältere buddhistische Traditionen aufnahm, vgl. Yoshiro Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokio <sup>2</sup>1951.

<sup>64</sup> C.Y. Hsü, *Nestorianism and the Nestorian Monument in China: Asian Culture Quarterly* 14 (1986) 41–81; Peter Kawerau, *Das Monument von Schianfu*, in: U. Fabricius/R. Volp, *Sichtbare Kirche*, Gütersloh 1973, 39–43. Übers. des chinesischen und syr. Textes bei Saeki, *Nestorian Documents* 53–112.

<sup>65</sup> So wird er in chinesischen Quellen genannt. Sein christlicher Name war Theodor. Jürgen Tubach, *Die Heimat des China Missionars Alopen: OrChr* 76 (1992) 95–100, vermutet, er sei sogdischer Kaufmann gewesen, der über gute Kontakte zu hohen chinesischen Hofbeamten verfügte.

<sup>66</sup> Die Stele in Schianfu zeigt das nestorianische Kreuz über der Lotusblüte als Zeichen des christlichen Triumphes über den Buddhismus, vgl. Budge, *Monks of Kublai Khan* (wie Anm. 23), Abb. 10.

<sup>67</sup> Vgl. Giovanni M. Allegra, *Due testi nestoriani Cinesi: ED* 26 (1973) 300–319. Syr. Texte und Belege bei Y. Saeki, *Nestorian Documents* (wie Anm. 63).

<sup>68</sup> Nach Mehlhose, *Niedergang* (wie Anm. 63) 142 f., führte die wachsende Fremdenfeindlichkeit und die katastrophale Wirtschaftslage des chinesischen Reiches zu massiven Verfolgungen. Die Regierung hoffte, der Geldnot durch Verstaatlichung von ausländischen Kontoren und Klöstern Herr werden zu können. Buddhistische Tempel und nestorianische Klöster verloren ihre Steuerprivilegien, Mönche und Nonnen wurden zu einem weltlichen Leben gezwungen, das kirchliche Vermögen konfisziert, ein Schlag, von dem sich die nestorianischen Gemeinden kaum noch erholten.

<sup>69</sup> Die ersten Muslime kamen 705 nach Transoxanien, die Islamisierung wirkte sich

Kaschgar zuständig, ein Bischofssitz, der von Katholikos Elias III. (1176–1190) gegründet worden war<sup>70</sup>. Die in Turkestan ansässigen Uiguren mit ihrem Zentrum in der Hauptstadt Tangut waren in großer Zahl Christen und bildeten im elften und zwölften Jahrhundert das Rückgrat der nestorianischen Gemeinden in Zentralasien. Als sich dann 1209 die Uiguren dem Schutz der Mongolen unterstellten, konnte nestorianisches Christentum in China wiederum Eingang finden<sup>71</sup>.

### 3. Wilhelm von Rubruk und die orientalischen Christen

Auf allen Stationen seiner Reise begegnet Wilhelm nestorianischen Christen in einflußreicher Position. Im Lager des Sartach westlich der Wolga finden wir einen nestorianischen Priester als Sekretär des Mongolenfürsten, der die Korrespondenz des Königs von Frankreich entgegennimmt und den gesamten Schriftverkehr regelt<sup>72</sup>. Die Sprachbegabung der orientalischen Christen kam Wilhelm dabei zugute. Armenische Priester in Akkon hatten eine syrische und türkische Übersetzung des ursprünglich lateinischen Briefes besorgt, der Nestorianer Markos, der Leiter der mongolischen Delegation, auf Zypern noch zusätzlich die arabische Version<sup>73</sup>. Nestorianische Mönche waren auch jetzt als Dolmetscher tätig und erklärten dem Mongolenfürsten anhand der mitgebrachten Evangelienhandschrift das Leben Jesu<sup>74</sup>. Ein kleines Gefäß mit heiligem Öl wechselte als Gastgeschenk seinen Besitzer<sup>75</sup>. Auch der nestorianische Mönch verlangte seinen üblichen Anteil

---

aber erst im 9. Jh. nachteilig für Buddhismus und Christentum aus, vgl. Edgar Blochet, *La conquête des états nestoriens de l'Asie Centrale par les Shiïtes*: ROC 25 (1925/26) 3–131. Vor allem die Islamisierung der Turkvölker bedrohte den Bestand der nestorianischen Gemeinden in Zentralasien massiv.

<sup>70</sup> Leider setzt gerade in dieser Zeit bei der Kirchenrechtsliteratur ein gewisser Niedergang ein, so daß über das Verhältnis von der Peripherie der Missionsgebiete zum nestorianischen Zentrum Mesopotamiens wenig auszumachen ist, vgl. Walter Selb, *Orientalisches Kirchenrecht I. Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer von den Anfängen bis zur Mongolenzeit*, Wien 1981, 223–226.

<sup>71</sup> Vgl. dazu Mehlhose, *Niedergang* 144 f. (wie Anm. 63).

<sup>72</sup> Vgl. *Itinerarium* 15, 1 f.

<sup>73</sup> Vgl. *Itinerarium* 15,7: *Tunc optuli ei litteras vestras cum transcriptis in arabico et siriano. Feceram enim eas transferri in Acon in utraque lingua et littera; et ibi erant sacerdotes Hermeni (= Armeni) qui sciebant turcum et arabicum, et ille socius David qui sciebat syrianum et turcum et arabicum.* (A. van den Wyngaert 203)

<sup>74</sup> Vgl. *Itinerarium* 15, 1–5.

<sup>75</sup> Vgl. *Itinerarium* 16, 1. Es handelt sich hierbei sehr wohl um geweihtes Öl, das man vom profanen Olivenöl zu unterscheiden hat (anders A. van den Wyngaert, aaO., 203, Anm. 4.), auch wenn es nicht mit dem *Chrisma* (*oleum infirmorum*) der lat. *unctio extrema* identisch ist. Seit der Spätantike bestand in Syrien der Brauch, geweihtes Öl als Kontaktreliquie von den Gräbern der Märtyrer, die sog. *Eulogia*, mitzunehmen, vgl. Wilhelm Gessel, *Die Ölsarkophage von Apamea*: *OrChr* 72 (1988) 183–202. Das Öl von Lampen, die an den *loca sancta* brannten, war besonders begehrt und diente als *Hagiasma* zur Linderung von Krankheiten und zur Abwehr von Dämonen, hatte also eine vergleichbare Funktion wie das Weihwasser der Lateiner.

für die Vermittlung, der mongolische Lokalfürst darüber hinaus noch die Stellung von Geiseln und die Überlassung zweier Wagenladungen als Tribut<sup>76</sup>.

Von Batu, dem Führer der Goldenen Horde, wird die Gesandtschaft in das Gebiet von Organum, so die syrische Bezeichnung für die Gegend um den Balkaschsee, umgeleitet, wo Wilhelm in einer heute nicht näher bestimm- baren Stadt namens Kailac auf eine größere nestorianische Gemeinde trifft, welche, wie er erstaunt feststellt, die Liturgie noch immer in der alten syri- schen Kirchensprache zelebriert<sup>77</sup>. Von dem benachbarten Land der Uiguren sagt Wilhelm, daß ein Großteil der Bevölkerung nestorianisch bzw. muslimisch sei<sup>78</sup>. Zugleich ist der buddhistische Einfluß sehr beträchtlich<sup>79</sup>. Die Religionsgemeinschaften unterscheiden sich durch ihre jeweiligen Gebetsrichtungen<sup>80</sup> und ihre Gestik. Im Gegensatz zu den Buddhisten, die ihre Hände zum Gebet falten, halten die Nestorianer an der traditionellen Orante fest<sup>81</sup>. Wilhelm berichtet ferner von riesigen vergoldeten Buddha-Statuen, von Aszeten in safrangelben Gewändern und rosenkranzähnlichen Gebetsketten<sup>82</sup>. Auch linguistische Beobachtungen teilt er dem Leser mit. So hätten die Tataren die Schrift der Uiguren übernommen<sup>83</sup>. Sie fangen oben an zu schreiben und führen die Linie senkrecht nach unten. Fast alle Nestorianer, sagt Wilhelm, können die uigurische Schrift, die gewisse Ähn-

<sup>76</sup> Vgl. *Itinerarium* 16,1–4.

<sup>77</sup> Vgl. *Itinerarium* 23,7. Wilhelm referiert eine volksetymologische Deutung des Namens „Organum“, wonach die Leute dieser Gegend besonders musikalisch gewesen seien. Doch kann eine solche Angabe kaum Anspruch auf Richtigkeit erheben, vgl. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* (wie Anm. 1) 226, Anm. 4.

<sup>78</sup> Vgl. *Itinerarium* 24,1: *Et in omnibus civitatibus eorum sunt mixti nestorini et saraceni, et ipsi etiam sunt diffusi versus Persidem in civitatibus saracenorum.* (A. van den Wyngaert 227). Auf Grund des hohen christlichen und muslimischen Bevölkerungsanteils ist der Monotheismus unter den Uiguren sehr verbreitet, vgl. *Itinerarium* 26,1. Als Besonderheit der Nestorianer, die Wilhelm an den Kreuztätowierungen ihrer Hände erkennt, hält er fest, daß sie das Kreuz ohne Korpus verehren (vgl. ebd.).

<sup>79</sup> Vgl. *Itinerarium* 24,2. Offensichtlich sind tibetanische Lamaisten gemeint, die in einem spannungsreichen Verhältnis zu den Muslimen standen.

<sup>80</sup> Die Buddhisten beten nach Norden (vgl. *Itinerarium* 24,5), die Muslime gen Mekka und die nestorianischen Christen versus orientem, vgl. *Itinerarium* 28,12. Die nestorianischen Kirchen sind in der Regel geostet mit dem Altar in der Apsis, vgl. Badger, *Nestorians I* (wie Anm. 4) 94 f. Zur Symbolik vgl. auch das „Buch der Perle“, eine Art nestorianischer Katechismus, verfaßt von Ebedjesu um 1298 (Badger, *Nestorians II* (wie Anm. 4) 413).

<sup>81</sup> Vgl. *Itinerarium* 24,5: *Omnes adorant ad aquilonem complois manibus et prosternentes se genibus flexis ad terram, ponentes frontem super manus. Unde nestorini in partibus illis nullo modo iungunt manus orando, sed orant extensis palmis ante pectus.*

<sup>82</sup> Zu den vergoldeten Buddha-Statuen vgl. *Itinerarium* 24,5. Von den buddhistischen Mönchen sagt Wilhelm: *Item omnes sacerdotes eorum radunt totum capud (!) et barbam, et sunt vestiti de croceo, et servant castitatem ex quo radunt capud... Habent etiam quocumque vadunt semper in manibus quandam cestam C vel CC nucleorum sicut nos portamus pater noster, et dicunt semper haec verba, on man baccam hoc est: Deus tu nosti.* (*Itinerarium* 25,1 f.: A. van den Wyngaert 229 f.).

<sup>83</sup> Vgl. *Itinerarium* 25,5. Proben bei Carl Faulmann, *Das Buch der Schrift*, (Wien 1880) repr. Augsburg 1995, 115.

lichkeiten mit der alten persischen hat, lesen<sup>84</sup>. Ein Glaubensgespräch mit den Buddhisten kam wegen der schlechten Übersetzungskünste des Dolmetschers nur schwer in Gang<sup>85</sup>. Man erfährt lediglich etwas von der Geistigkeit buddhistischer Gottesvorstellung und der Unmöglichkeit einer Menschwerdung Gottes.

Ergiebiger sind die Ausführungen des Franziskaners zur Ausbreitung des nestorianischen Christentums in China. Ganze Dörfer seien bei den Uiguren christlich. Hier vermutete er auch die Heimat des legendären Priesterkönigs Johannes<sup>86</sup>. Wilhelm hält zwar selbst die ganze Geschichte für ziemlich aufgebauscht<sup>87</sup>, doch darf als historischer Kern der auch bei Barhebräus bezeugten Tradition die Existenz von christlichen Volksstämmen (Keräit) unter Führung eines Königs Johannes<sup>88</sup> mit gutem Grund angenommen werden. Die Hoffnung lateinischer Christen, in Innerasien auf einen mongoli-

<sup>84</sup> Vgl. Itinerarium 26,1.

<sup>85</sup> Vgl. Itinerarium 25,7 f. Wilhelm berichtet ausführlich von dem Ahnenkult der Buddhisten, auch von Bestattungsriten ist die Rede. Der Glaube an etwas „Göttliches“ und „Geistiges“ ist zwar gegeben, doch sind damit keine personalen Qualitäten verbunden.

<sup>86</sup> Vgl. Itinerarium 17,2 f.; 26,1. Es kann hier nicht in extenso auf die mit dieser Legende verbundene historische Problematik eingegangen werden. Vgl. im einzelnen die Quellensammlung und Auswertung bei Friedrich Zarncke, *Der Priester Johannes I-II*, (Leipzig 1876–1879) repr. Hildesheim 1980; Klopprogge, *Mongolenbild* (wie Anm. 1) 71–152; Wilhelm Baum, *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes*. Rom, Byzanz und die Christen des Orients im Mittelalter, Klagenfurt 1999. Baum, *Priesterkönig* 172, hält die Erzählung bei Wilhelm von Rubruk für „eine Mischung von Realität und Phantasie“. Das Wissen um die Existenz orientalischer Christen schlug sich in diesem Mythos nieder und wurde im Zeitalter der Kreuzzüge durch Handel- und Pilgerreisen wachgehalten. Die Reisenden suchten den Priesterkönig als potentiellen Bundesgenossen gegen die Muslime in Asien wie auch in Äthiopien. Klopprogge, *Mongolenbild* 152, hält die Legende vom Priester Johannes für ein west-östliches Mißverständnis, doch kann er damit die Konstanz des Mythos über die Jahrhunderte schlecht erklären.

<sup>87</sup> Vgl. Itinerarium 17,2: *Et in quadam planicie inter illas alpes erat quidam nestorinus, pastor potens et dominus super populum qui dicebatur Naiman, qui erant christiani nestorini. Mortuo Coirchan, elevavit se ille nestorinus in Regem et vocabant eum nestoriani Regem Iohannem, et plus dicebant de ipso in decuplo quam veritas esset. ita enim faciunt nestoriani venientes de partibus illis, de nichilo enim faciunt magnos rumores... Sic ergo exivit magna fama de illo Rege Iohanne. Et ego transivi per pascua eius, nullus aliquid sciebat de eo, nisi nestoriani pauci.* (A. van den Wyngaert 206 f.).

<sup>88</sup> Barhebräus berichtet in seiner Chronik für das Jahr 1203 (Budge I, 352 f.: Bedjan 409 f.) von Unk Khan mit dem christlichen Namen Johannes, einem König der Hunnen, welcher ein Komplott gegen Dschingis Khan schmiedete, dann aber selbst in einen Hinterhalt geriet und im Kampfe unterlag. Barhebräus führt Johannes' Niederlage auf dessen Apostasie zurück. Er habe sich eine Chinesin zur Frau genommen, Christus verleugnet und wie seine Väter die heidnischen Götzen verehrt. Ähnlich enttäuscht äußert sich auch Wilhelm von Rubruk, *Itinerarium* 17,3: *Huic Iohanni erat frater quidam, potens pastor similiter, nomine Unc: et ipse erat ultra alpes ipsorum Caracatai distans a fratre suo spacio trium ebdomadarm, et erat dominus cuiusdam villulae quae dicitur Caracaro, populum habens sub se qui dicebantur Crit et Merkit, qui erant christiani nestorini. Sed ipse dominus eorum, dimisso cultu Christi, sectabatur idola, habens secum sa-*

schen „Konstantin“ zu stoßen, wurde arg enttäuscht, nachdem die Kunde von der Apostasie des Johannes sich bei Nestorianern wie den Lateinern gleichermaßen verbreitete. Über die nestorianische Hierarchie in China führt der Franziskaner aus:

„Bis nach Cathai (China) leben Nestorianer und Sarazenen als Fremdlinge unter ihnen (den Mongolen). In fünfzehn Städten Chinas gibt es Nestorianer. Sie haben dort in der sogenannten Stadt Segin einen Bischofssitz, sind aber im übrigen reine Götzenanbeter. Die Götzenpriester der besagten Nationen tragen weite, safrangelbe Gewänder (cucullas). Wie ich erfahren habe, hausen sogar einige Einsiedler in Wäldern und Bergen, die ein seltsames und streng asketisches Leben führen.“<sup>89</sup>

Wilhelm konstatiert eine gewisse Nähe des nestorianischen Klerus zu safranfarbigen buddhistischen „Götzenpriestern“<sup>90</sup>, eine unleugbare Tendenz zum religiösen Synkretismus<sup>91</sup>. Mit den *hermitae in silvis et montibus* sind wohl nestorianische Mönche, die sogenannten *ihidâyê*, gemeint. So werden in der Vita des Mar Jahballaha III. und seines Begleiters Rabban Sauma nestorianische Reklusen in der Gegend von Khan Baligh (Peking) ausdrücklich erwähnt<sup>92</sup>. Bevor die jungen Männer vom Turkstamm der Öngüt ihre geistliche Laufbahn beschritten, begaben sie sich in die Obhut eines bewährten Altvaters, der sie in der kirchlichen Lehre unterwies. Eine solide theologische Grundausbildung des nestorianischen Klerus scheint aber recht selten gewesen zu sein, will man den Ausführungen des Franziskaners über den deploralen Zustand der dortigen Gemeinden Glauben schenken:

„Die Nestorianer sind hierzulande unwissend. Sie leiern nämlich ihre Liturgie und haben ihre heiligen Bücher in syrischer Sprache, die sie aber nicht verstehen. So singen sie wie bei uns die Mönche, ohne die Grammatik zu kennen, und daher sind sie ganz und gar verdorben. Vor allem sind sie Wucherer und Trunkenbolde. Einige von ihnen, die bei den Tartaren leben, haben so wie diese gleich mehrere Frauen. Wenn sie die Kirche betreten, so waschen sie sich wie die Sarazenen ihre unteren Gliedmaßen. Ebenso essen sie nach Art der Muslime freitags Fleisch und nehmen an diesem Tag auch ihre Mahlzeiten ein. Nur selten besucht ein Bischof diese Gegend, in fünfzig Jahren kaum einmal. Dann lassen sie alle Knaben, selbst solche, die noch in der Wiege liegen, zu Priestern weihen. Daher sind fast alle Männer bei ihnen Priester. Dennoch heiraten sie später, was doch völlig wider das Gebot der Väter ist. Sie heiraten sogar nach dem Ableben der ersten Frau ein zweites Mal, weil selbst die Priester nach dem Tod der ersten Frau eine andere nehmen. Auch sind sie allesamt Simonisten;

---

cerdotes ydolorum: qui omnes sunt invocatores daemonum et sortilegi. (A. van den Wyngaert 207).

<sup>89</sup> Itinerarium 26,11: A. van den Wyngaert 237. Segin ist wohl mit Hsian-Fu oder Hsi-Ching identisch, vgl. A. van den Wyngaert, ebd., Anm. 4.

<sup>90</sup> Vgl. auch Itinerarium 25,7 f., wo der Lebenswandel der Buddhisten beschrieben wird.

<sup>91</sup> Der religiöse Synkretismus zeigt sich wiederum in der Eschatologie. Selbst gebildete nestorianische Priester vertraten bisweilen rechte krause Vorstellungen bezüglich der Seelenwanderung, vgl. Itinerarium 33,15: *Etiam sapientior sacerdos inter nestorios quaesivit a me de animabus brutorum, utrum alicubi possent fugere quod non cogentur ad laborem post mortem.*

<sup>92</sup> Vgl. Budge, *Monks of Kubilai Khan* (wie Anm. 13) 124–132; syr. Text bei Bedjan, *Histoire de Mar Jabalah* 3–8.

denn sie spenden kein Sakrament unentgeltlich. Ihre Sorge gilt den Frauen und Kindern, so daß sie ihr Augenmerk nicht auf die Ausbreitung des Glaubens, sondern nur auf die eigene Bereicherung richten. So geschieht es, daß einige von ihnen als Erzieher von Söhnen vornehmer Mongolen wirken, diese wohl das Evangelium und das Glaubensbekenntnis lehren, sie aber doch durch ihren schlechten Lebenswandel und ihre Habgier der christlichen Religion eher entfremden, weil die Lebensweise der Mongolen und selbst die der Buddhisten, der Götzendiener, unbescholtener als ihre eigene ist.“<sup>93</sup>

Sind Wilhelms Einzelbeobachtungen gewiß nicht frei von konfessioneller Polemik, so stimmen sie doch in vielen Punkten mit dem, was sonst über die Nestorianer aus eigenen Quellen bekannt ist, überein. Das Festhalten an der altehrwürdigen syrischen Kirchensprache<sup>94</sup> auch und gerade in den fernöstlichen Missionsgebieten kann als Kennzeichen des nestorianischen Christentums gelten, es barg Chancen und Gefahren zugleich. Die Unkenntnis der Sakralsprache, die damit gegebene Verständnislosigkeit der Liturgie und die mangelnde Bildung von Kirchenvolk und Mönchen erinnern den Franziskaner an vergleichbare Erfahrungen mit dem Kirchenlatein der Katholiken. Andererseits war es gerade die syrische Kirchensprache, die als einigendes Band die Gemeinden des Fernen Ostens mit denen des mesopotamischen Mutterlandes zusammenhielt. Deshalb ist es auch kein Zufall, wenn Wilhelm das diplomatische Schreiben König Ludwigs IX. von Frankreich an den Mongolenfürsten Sartach nicht nur ins Arabische, sondern vor allem auch ins Syrische, in die Kanzleisprache der persischen Christen, übertragen ließ. Mit der Kenntnis der syrischen Kirchensprache war es selbst bei Klerikern nicht weit her. Als zwei Generationen später ein Mongole, ein Zentralasiate aus dem Stamme der Öngüt und Sohn eines Archidiakons, als Jahballaha III. den Patriarchenstuhl bestieg, mußte er zunächst einmal sein Syrisch vervollkommen, um Messe und Stundenliturgie feiern zu können<sup>95</sup>.

Die vom Franziskaner beklagte Vielweiberei<sup>96</sup> war unter den Mongolen weit verbreitet. Die Rückkehr zur Einehe war für viele potentielle Konvertiten sicherlich ein Grund, den christlichen Glauben erst gar nicht anzunehmen. Der missionarische Erfolg des Islam unter den Mongolen dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, daß er die Polygamie nicht nur nicht ablehnte, sondern auch religiös sanktionierte. Das strenge Fasten<sup>97</sup>, d. h. die Enthaltensamkeit von tierischer Nahrung, stößt in einem Umfeld, das keine

<sup>93</sup> Itinerarium 26,12–14: A. van den Wyngaert 238.

<sup>94</sup> Vgl. dazu Wolfgang Hage, *Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission*, in: *Erkenntnisse und Meinungen II* (= GOF.S 17), Wiesbaden 1978, 131–160.

<sup>95</sup> Von den mangelnden Sprachkenntnissen erfahren wir in der Vita freilich nichts, vgl. Budge, *Monks of Kubilai Khan* (wie Anm. 23) 150–157. Die Synode ließ sich vor allem von politischen Erwägungen leiten, da die Herrscher Mongolen seien, wünschte man sich einen Mongolen zum Katholikos. Daß die syrische Kirchensprache dem neuen Katholikos weitgehend verschlossen war, behauptet Barhebräus, *chron. eccl.* 3,453 f.

<sup>96</sup> Vgl. Itinerarium 7,4.

<sup>97</sup> Berühmt ist das sog. Nivive-Fasten der Nestorianer, vgl. dazu Jakob Vellian, *Fast in the East Syrian Church*: OstKSt 21 (1972) 29–38; Itinerarium 29,24.

pflanzliche Ernährung<sup>98</sup> kennt, auf unüberwindliche Schwierigkeiten<sup>99</sup>. Wilhelm erwähnt selbst, daß es ihm häufig unmöglich gewesen sei, das Fastengebot am Freitag zu halten<sup>100</sup>. Für die orthodoxen Christen bestand generell das Problem, daß mangels eines exakten Kalenders die Fastenzeit nicht eingehalten werden konnte<sup>101</sup>. Leider ist von den Nestorianern nicht bekannt, ob ihre Dispenspraxis im Osten entsprechend großzügiger gehandhabt wurde<sup>102</sup>.

Was schließlich die katechetische Unterweisung anbelangt, so war sie bei den Katholiken und Orthodoxen keineswegs besser als bei den Nestorianern. Wilhelm berichtet von Ruthenen im Dongebiet, die außer dem Christennamen von nichts eine Ahnung hatten<sup>103</sup>. Einigen exilierten ungarischen Katholiken mußte der Franziskaner Teile des Meßbuches und der Stundenliturgie exzerpieren, um wenigstens den Grundbedarf an religiöser Literatur sicherzustellen<sup>104</sup>. In ähnlicher Lage befanden sich auch die meisten nestorianischen Gemeinden. Die schlechte Versorgung mit Geistlichen, die vom persisch-mesopotamischen Kernland aus nach China geschickt wurden, war den Katholiki durchaus bekannt<sup>105</sup>. Auf die üblichen *ad-limina*-Besuche – ein syrischer Metropolit mußte alle sechs Jahre beim Katholikos in Bagdad vorstellig werden – wurde daher seit dem achten Jahrhundert ebenso verzichtet wie auf die aufwendigen Visitationsreisen<sup>106</sup>.

<sup>98</sup> Über Eßgewohnheiten und Tischsitten der Mongolen schreibt Giovanni di Piano Carpini: *Cibi eorum sunt omnia quae mand(ucar)i possunt. Comedunt enim canes, lupos, vulpes et equos, et in necessitate carnes humanas manducant... Vidimus etiam ipsos comedere mures. Mensalibus et manutergiis non utuntur. Panem non habent nec olera nec legumina nec aliquid aliud, nisi carnes...* (*Ystoria Mongolorum* 4,7f.: A. van den Wyngaert 47f.)

<sup>99</sup> Vgl. *Itinerarium* 24,58–61. Manche armenische Mönche lebten streng vegetarisch; einer von ihnen bewahrte daher eine Kiste mit Dörrobst hinter dem Altar auf, vgl. *Itinerarium* 24,60.

<sup>100</sup> Vgl. *Itinerarium* 22,1.

<sup>101</sup> Vgl. *Itinerarium* 11,2. Die Abneigung der Orthodoxen gegen Pferdefleisch und Stutenmilch hängt wohl mit einer generellen Ablehnung tatarischer Bräuche zusammen, vgl. auch *Itinerarium* 10,5. Die Angelegenheit wurde von einigen griechischen Mönchen zu einer grundsätzlichen Frage der Kirchenzugehörigkeit aufgebauscht, während die Lateiner sehr milde urteilten, vgl. *Itinerarium* 12,1.

<sup>102</sup> Tierische Fette waren in der Fastenzeit verboten, auch der Genuß von Fisch, so daß es häufig bei Wasser und Brot blieb, vgl. *Itinerarium* 24,58 f.

<sup>103</sup> Vgl. *Itinerarium* 11,1.

<sup>104</sup> *Itinerarium* 20,3 f. schildert eindringlich die Sorgen und Nöte einer ungarisch-katholischen Exilgemeinde, die vorwiegend aus Deportierten bestand und zu der noch einige Kleriker zählten. Es fehlte jede theologische und liturgische Literatur. Gleichsam als eiserne Ration kopierte Wilhelm das marianische Offizium und die Meßtexte für Verstorbene.

<sup>105</sup> Zur Situation der persisch-nestorianischen Hierarchie vgl. Jean Dauvillier, *Les provinces chaldéennes de l'extérieur au moyen âge*, in: *Mélanges offerts au Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, 260–316.

<sup>106</sup> Der Katholikos Timotheus I. († 823) sicherte seine primatiale Stellung vor allem durch eine ausgedehnte Korrespondenz, vgl. Raphaël J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. (= StT 187)*, Rom 1956. Ein Großteil der Briefe an die indi-

Ferner moniert Wilhelm die Zweitehe (bigamismus) und die Kleriker-ehe der Nestorianer. Was der Franziskaner als *contra statuta patrum* brandmarkt, war freilich im Osten seit den Tagen des Barsauma (5. Jh.) die gängige Praxis geworden<sup>107</sup>. Man kann in dieser Entwicklung eine gewisse Anpassung an die damaligen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse im Sassanidenreich (Abkehr vom Manichäismus, Entstehung einer autochthonen Staatskirche mit eigener Klerikerdisziplin etc.) erkennen<sup>108</sup>. Das fünfte Jahrhundert leitete für das persisch-nestorianische Mönchtum, das seit den Tagen Aphrahats des Persischen Weisen (4. Jh.) im Osten heimisch war, eine Phase des Niedergangs ein; erst im 6. Jahrhundert unter Katholikos Sabrischo<sup>109</sup> hat es dann wieder zu einer neuen Blüte gefunden. Dieser suchte zumindest für den höheren Klerus die Enthaltensamkeit verbindlich zu machen. Unterstützt wurde er in seinem Bemühen nicht zuletzt auch durch die stete Ausbreitung des monophysitischen Mönchtums, das von Westen her das Zweistromland unterwanderte und ganze nestorianische Gemeinden unter die westsyrische Hierarchie brachte. Die konfessionelle Polemik nahm in jenen Tagen auch auf die Klerikerehe Bezug<sup>110</sup>. Sie wurde im Mittelalter<sup>111</sup> von Lateinern wie Wilhelm von Rubruc erneuert und ebenso in der Neuzeit<sup>112</sup> wieder aufgegriffen. Arthur Vööbus hat in seiner Darstellung des orientalischen Mönchtums auf den Buddhismus als religionsgeschichtlichen Hintergrund verwiesen<sup>113</sup>. Doch ist ein solcher Einfluß für die Frühzeit (Aphrahat, Ephräim) kaum anzunehmen. Anders war allerdings die spätere Situation in Zentralasien, wo sich das nestorianische

---

schen und chinesischen Bischöfe, die z. T. auch ins Arabische übersetzt wurden, ist unediert. Zu seiner Zeit bekehrten sich die Türken zum Christentum, wurden Metropolen in Indien, China, Tibet und Turkistan errichtet, vgl. Bidawid, ebd. 85.

<sup>107</sup> Vgl. Stephen Gerö, *Barsauma and Persian Christianity*, Louvain 1981. Die zoroastrische Religion stand dem christlichen Asketentum eher ablehnend gegenüber, vgl. ders., *Die antiasketische Bewegung im persischen Christentum – Einfluß zoroastrischer Ethik?*: OCA 221 (1980) 187–191.

<sup>108</sup> Die Texte, welche die Klerikerdisziplin betreffen finden sich bei Jean Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris 1902, 525–539.

<sup>109</sup> Martin Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrischo I. und das Mönchtum*, Frankfurt 1988.

<sup>110</sup> Vgl. dazu Siegbert Uhlig, *Ein syrisches Fragment über die „Nestorianisierung“ Persiens in Mingana Syr. 548: OrChr 72 (1988) 68–81, bes. 78–80.*

<sup>111</sup> Im *Liber apis cap. 50 f.* (wie Anm. 10) nennt Salomon von Basra (Schönfelder 83–85) die Namen verheirateter Apostel, darunter merkwürdigerweise auch Paulus, und fügt bei den Patriarchen des 5. Jh. hinzu, daß Babai und Silas verheiratet gewesen seien. Von den anderen ist ihm derartiges nicht bekannt, ein Großteil wird vielmehr explizit unter die Mönche gerechnet.

<sup>112</sup> Vgl. Badger, *Nestorians II* (wie Anm. 4) 178–181. Er konstatiert für das 19. Jh., daß die alten Kanones (*Synodicon Orientale*) längst außer Kraft seien. Die Zweitehe für Kleriker ist strikt verboten, der höhere Klerus lebt ehelos, eine Praxis, die durch die unierte Chaldäer unter Leitung von französischen Lazaristen und Dominikanern noch gefördert wurde.

<sup>113</sup> Vgl. Arthur Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm 1951; ders., *History of Ascetism in the Syrian Orient I–III* (= CSCO 184.197.500), Louvain 1958–1988.

Mönchtum sehr stark an die buddhistische Ascese, der Wilhelm hohes Lob zollt, assimiliert hatte. Das Beispiel des Jahballaha III. zeigt, daß einem Mönch selbst aus dem fernen China alle Türen in der nestorianischen Hierarchie offenstanden.

Auf die gehobene Stellung von nestorianischen Mönchen und Priestern als Sekretäre und Prinzenerzieher ist bereits oben hingewiesen worden. Sehr häufig traten sie als Berater des Khans in allen religiösen Angelegenheiten auf, was auf die hohe Qualität der ostsyrischen Schulen schließen läßt<sup>114</sup>. Sicherlich war das Christentum jener Tage äußerlich, waren viele Nestorianer, wie Wilhelm bemerkt, insgeheim „Götzendiener“ geblieben. Doch dürfte dies mit der Eigenart der mongolischen Religiosität zusammenhängen. Die meisten Mongolen huldigten nämlich einem diffusen Schamanismus und praktizierten in ihrem Synkretismus unterschiedliche Riten und Religionen nebeneinander<sup>115</sup>. In einem solchen Kontext wird auch die christliche Religion vor allem als Ritus wahrgenommen. Die zahlreichen Konvertiten beeindruckte man durch prächtige Taufzeremonien und feierliche Prozessionen. Auf diesem Gebiet konnte das Christentum neben der *caritas*<sup>116</sup> die größten Missionserfolge verbuchen. Das religiöse Denken der Mongolen zeichnet sich durch prinzipielle Offenheit für das Transzendente und einen mangelnden Absolutheitsanspruch aus<sup>117</sup>. Nach den Aussagen Mangu Khans, die von Wilhelm referiert werden, glauben die Mongolen an

<sup>114</sup> Vgl. Peter Bruns, Art. „Schulen“, in: LACL, Sp. 546b-549a (dort weitere Literatur). Die Syrer des Zweistromlandes hatten noch weit bis in die islamische Zeit das Bildungsmonopol inne. In Zentralasien, östlich von der Metropole Merw, dürfte die Situation schlechter gewesen sein.

<sup>115</sup> Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang ein Kapitel in Barhebräus' Chronicon über die Religion der Mongolen (Budge 355 f.; Bedjan 412 f.). Diese kenne keine heiligen Schriften, ihre Grundlage sei der Glaube an ein einziges göttliches Wesen, welches auch Himmel genannt werde. In ihrer Berührung mit den Uiguren hätten sie dann den Schamanismus (syr. *qâmâyê*) und seine magischen Praktiken übernommen. Feiner Spott des aufgeklärten Theologen klingt an, wenn über die Schamanen gesagt wird, sie würden in jedem Windhauch ihrer zugigen Zelte die Stimmen von Dämonen vernehmen. Ferner, führt Barhebräus aus, sei der Schamanismus der Mongolen nach der Eroberung Chinas durch einströmende Weisheitslehrer, die heilige Schriften, Götzenbilder und diverse Formen von Libationen eingeführt hätten, zurückgedrängt worden. Doch würden alle Riten und Religionen gleichermaßen geachtet. In der buddhistischen Lehre von der Palingenese erblickt der syrische Kirchenvater eine Reminiscenz an Platon. Vieles könne man von den östlichen Weisheitslehrern auch als Christ akzeptieren, manches wie Versöhnungs- und Vergebungsbereitschaft gemahne an die Bergpredigt oder die Kirchenväter, anderes aber wie die Schonung von Läusen und Mücken sei übertrieben und Ausdruck eines übersteigerten Animismus.

<sup>116</sup> Die kirchliche Ökonomie war wie die gesamte christliche Wohltätigkeit in die Hand begüterter Kaufleute gelegt, vgl. dazu Hage, Weg nach Asien (wie Anm. 5) 367 f.

<sup>117</sup> Vgl. dazu Hage, Weg nach Asien (wie Anm. 5) 388 f. Hage führt aus, daß die religiöse Offenheit der Mongolen dem Christentum auf Dauer mehr geschadet als genützt habe. Zum einen seien dadurch auch die mit dem Christentum konkurrierenden Hochreligionen (Buddhismus, Islam) begünstigt worden, zum anderen habe die dem Schamanismus einwurzelnde Toleranz den Absolutionsanspruch des Christentums derart relativiert, daß die nestorianische Mission dadurch gänzlich zum Erliegen gebracht worden sei.

ein höchstes Wesen, zu dem die Menschen auf verschiedenen Wegen der Erleuchtung kommen können<sup>118</sup>. Von daher konnten sie bestimmte rituelle Praktiken des orientalischen Christentums wie die Kreuzverehrung, verschiedene apotropäische Riten und Speisesegnungen übernehmen, ohne explizit zu konvertieren<sup>119</sup>. Umgekehrt griffen die Nestorianer sehr häufig zum Mittel der Akkomodation, indem sie schamanistische Reinigungsriten wie etwa das Durchschreiten von Feuer oder Weidenruten durch das Absingen syrischer Psalmen verchristlichten<sup>120</sup>.

Die Nestorianer, welche das Christentum als erste durch Zentralasien nach China getragen haben, blieben auf Dauer nicht die einzigen Repräsentanten dieser Hochreligion. Neben den anderen altorientalischen Gemeinschaften erscheinen im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert verstärkt die Lateiner auf der Bühne der christlichen Mission in Asien. Sie traten mit dem nicht gerade sehr bescheidenen Anspruch auf, „daß die römische Kirche das Haupt aller Kirchen sei.“<sup>121</sup> Wie gestaltet sich nun das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander?<sup>122</sup> Zunächst einmal ist festzuhalten, daß das Christentum trotz aller beachtlichen Missionserfolge der Nestorianer nur eine verschwindende Minderheit war. Für die mongolische Hauptstadt Karakorum bezeugt Wilhelm die Existenz von zwölf „Götzentempeln“ (buddhistische Heiligtümer), zwei Moscheen und einer Kirche am Rande des Heerlagers<sup>123</sup>, welche ständig überfüllt war und die sich alle christlichen Riten teilen mußten. Dies spiegelt in etwa die zahlenmäßigen Verhältnisse wider. Mehrheitlich blieben die Mongolen Buddhisten, das Christentum, das in Mesopotamien noch im zehnten und elften Jahrhundert durchaus die Mehrheit stellte, war in Innerasien eine marginalisierte Erscheinung. Die größte und auch politisch einflußreichste christliche Konfession war im Osten die der Nestorianer. Gleichwohl genossen auch die Armenier eine privilegierte Stellung bei Hofe<sup>124</sup>. Der größte Widersacher der christlichen

<sup>118</sup> Itinerarium 34,2: *Deinde cepit michi confiteri fidem suam: „Nos Moal“, inquit, „credimus quod non sit nisi unus Deus, per quem vivimus et per quem morimur.. Sed sicut Deus dedit manui diversos digitos, ita dedit hominibus diversas vias. Vobis dedit Deus Scripturas, et vos christiani non custoditis eas.“* (A. van den Wyngaert 298)

<sup>119</sup> Beispiele für das Nebeneinander von schamanistischer Beschwörung und christlicher Frömmigkeit, vgl. Itinerarium 29,15.35 f.42 f; 30,7 f; 32,2 f.

<sup>120</sup> Die Kreuzesprozessionen hatten apotropäischen Charakter, vgl. Itinerarium 39,43. Religionsgeschichtlich sehr interessant sind ferner die Ausführungen über den mongolischen Schamanismus in Itinerarium 35,3–13. An den allgemeinen Tiersegnungen nehmen auch christliche Priester mit Weihrauch rege teil. Wilhelm vergleicht diese Sakramentalien mit den verschiedenen Formen christlicher Volksfrömmigkeit am Jakobs- und Christopherustag.

<sup>121</sup> Vgl. Itinerarium 30,10.

<sup>122</sup> Vgl. dazu Wolfgang Hage, *Das Nebeneinander christlicher Konfessionen im mittelalterlichen Zentralasien*, in: ZDMG Suppl. 1,2 (1969) 517–525.

<sup>123</sup> Itinerarium 32,1: *Sunt ibi duodecim ydolatriae diversarum nationum, duae mahunneriae in quibus clamatur lex Machometi, una ecclesia christianorum in extremitate villae.* (A. van den Wyngaert 286) Die Kirche wurde freilich sehr zum Mißfallen der Mächtigen stark frequentiert, vgl. Itinerarium 29,52.

<sup>124</sup> Die Armenier waren nicht unvermögend und besaßen prächtig ausgestattete Kirchen, vgl. Itinerarium 28,6.

Asienmission war allerdings der Islam<sup>125</sup>, der, wie Wilhelm feststellt, in Zentralasien stark verbreitet war, und auch in Karakorum mit zwei Moscheen stärker als alle Christen zusammen vertreten war. Trotz ihrer zahlenmäßigen Differenz behandelte Mangu Khan die ihm unterworfenen Völker gleichberechtigt<sup>126</sup>. Als sich die Armenier über die Zerstörung von Kirchen in der Türkei durch die Muslime beschwerten, verfügte der Khan die sofortige Wiedergutmachung und stellte einen größeren Betrag aus der öffentlichen Kasse zur Verfügung<sup>127</sup>. Den nachdrücklichsten Einfluß bei Hofe besaßen allerdings die Nestorianer in Gestalt der zahlreichen Gemahlinnen und Nebenfrauen der Großkhane<sup>128</sup>. Diese zeigten sich für die Klerikerbesoldung<sup>129</sup> zuständig, organisierten die christliche Wohltätigkeit und pflegten ein ausgeprägtes Mäzenatentum.

Spannungen zwischen den einzelnen Konfessionen blieben dennoch nicht aus. Am größten waren sie – und das hängt mit der traditionellen Dogmatik zusammen – zwischen Armeniern und Nestorianern, die als Vertreter der vorchalzedonischen Gemeinschaften gleichsam Gegenpole bildeten<sup>130</sup>.

<sup>125</sup> Wilhelm schreibt über die Muslime zwischen Kazan und Simbirsk, daß sie besonders fanatisch am Gesetz Mohammeds festhielten, vgl. *Itinerarium* 19,3: *Et miror quis diabolus portavit illuc legem Machometi... et illi Bulgari sunt pessimi sarraceni, fortius tenentes legem Machometi quam aliqui alii.* (A. van den Wyngaert 212). Vgl. zu den christlich-muslimischen Spannungen auch Hage, *Weg nach Asien* (wie Anm. 5) 389 f. Vor allem die zum Islam abgefallenen Turko-Tartaren, deren Vorfahren seit dem 7. Jh. Christen waren, erwiesen sich als besonders fanatische Verfechter ihres neuen Bekenntnisses. In einem Nachtrag zur Lage im Orient weist Wilhelm darauf hin, daß die Türkei ein christliches Land sei, in dem die Muslime nicht einmal zehn Prozent ausmachen. Für den Fall ihres Sieges aber hätten die Christen um ihr Leben zu fürchten, vgl. *Itinerarium* epil. 2f.

<sup>126</sup> Barhebräus rühmt im *Chronicon* (Budge I,418: Bedjan 489) die weise Steuerpolitik der Mongolen unter der Herrschaft Mangu Khans, der den Götzenpriestern (buddhistischen Mönchen), den christlichen Geistlichen (Priestern, Diakonen und Mönchen) sowie den Schriftgelehrten und Juristen der Muslime Steuerfreiheit gewährt. Damit war auch die von den Muslimen eingeführte Schutzsteuer für die Schriftbesitzer abgeschafft. Einzig die Juden waren von dem Steuerprivileg der Mongolen ausgenommen.

<sup>127</sup> Vgl. *Itinerarium* 29,34. Die von den Türken angerichteten Verwüstungen in Armenien waren erheblich. *Itinerarium* 38,1 f. spricht von achtzig Kirchen, die in Naxua (Nadjivan) der Brandschatzung zum Opfer fielen. Die Armenier kennen auch eine modifizierte Form der Methodius-Apokalypse (*Itinerarium* 38,3; s. o. Anm. 3) und setzen ihre Hoffnung auf einen endzeitlichen Kaiser, der als fränkischer Kreuzfahrer von Konstantinopel ausziehend die Muslime vertreibt und die Heilige Stadt zurückerobert.

<sup>128</sup> Hage, *Der Weg nach Asien* (wie Anm. 5) 379 f., nennt eine Reihe von berühmten mongolischen Prinzessinnen, die sich sehr um die Verbreitung des Glaubens verdient gemacht haben. Einige von ihnen, wie Sarkûtânî Bâgî, die Mutter Kubilai Khans, standen im Ruf der Heiligkeit und wurden lange über ihren Tod hinaus verehrt. Barhebräus, obwohl Monophysit, nennt die Nestorianerin eine wahre, aufrechte Christin wie Kaiserin Helena (Budge I,398: Bedjan 465).

<sup>129</sup> *Itinerarium* 29,19–23 handelt von Kokoktai Katen, der ersten Frau Mangu Khans, und ihrem Besuch in einer nestorianischen Kirche. Sie spendete dort Silber, kostbare Seidenstoffe und verköstigte den Klerus.

<sup>130</sup> Eine tiefe Abneigung gegen nestorianische Priester läßt der armenische Mönch Sergius erkennen, vgl. *Itinerarium* 31,7 f.

Die Lateiner standen sowohl von ihrer Dogmatik her als auch von ihrem Status als Fremde in einer fremden Kultur eher in der Mitte. Es ist bezeichnend, daß der Franziskaner stets um Ausgleich bemüht war. Er war vorsichtig genug, keinen Ritenstreit vom Zaun zu brechen. Im Gegenteil: die Riten bestanden nebeneinander, und ein katholischer Priester wie Wilhelm konnte ohne Schwierigkeiten an armenischen oder nestorianischen Altären zelebrieren<sup>131</sup>. Mehrmals wohnte der Franziskaner der feierlichen Taufzeremonie<sup>132</sup> der Nestorianer im Lager der Mongolen bei. Gleichfalls half man sich mit Paramente, liturgischem Gerät etc. gegenseitig aus<sup>133</sup>. Am weitesten gedieh die Kirchengemeinschaft zwischen Lateinern und Nestorianern. Das Klima war für Kirchenunionen im Reich der Mitte besonders günstig. Hier und da kam es dann auch zu einzelnen Übertritten, wenn mongolische Fürsten die Kirchengemeinschaft mit Rom anstrebten<sup>134</sup>. Doch blieben solche Unionen nur kurze Episoden. Recht vielversprechend waren hingegen die Kontakte zwischen dem bereits erwähnten Katholikos Jahballaha III. und Papst Nikolaus IV., der den mongolischen Gesandten Rabban Sauma<sup>135</sup> in Rom empfing und ihm am Palmsonntag nach Beichte und Absolution die Kommunion reichte<sup>136</sup>. Lateiner wie Nestorianer respektierten wechselseitig ihre Riten<sup>137</sup> und waren von der substantiellen Einheit in Glaubensange-

<sup>131</sup> Vgl. Itinerarium 30,14: ein österliches Triduum der Lateiner, gefeiert an dem Altar einer nestorianischen Taufkapelle. Wilhelms Freude war grenzenlos, im fernen China in einem christlichen Dorf auf eine Kirche zu stoßen, in der er das *Salve Regina* anstimmen konnte.

<sup>132</sup> So zu Ostern in Karakorum und zuvor zu Epiphanie in einer schlichteren Form im Lager Mangu Khans. Bei der feierlichen Form wurde das Taufbecken festlich geschmückt, vgl. Itinerarium 29,20; 30,10. Die Spendung des Sakraments dürfte in einem Ritus, ähnlich dem des *Ischojabb*, erfolgt sein, vgl. Gustav Diettrich, *Die nestorianische Taufliturgie*, Gießen 1903. Die Zahl der Täuflinge wird von Wilhelm mit 60 angegeben, vgl. Itinerarium 30,14.

<sup>133</sup> Auch die Nestorianer machten eifrig Gebrauch vom Kirchenschatz der Lateiner, vgl. Itinerarium 37,10.

<sup>134</sup> 1289 trat der Mongolenfürst Georg zum katholischen Glauben über und förderte die Franziskanermission unter der dortigen Bevölkerung. Nach seinem Tod kehrte jedoch die Familie sehr zum Leidwesen des Franziskaners Johannes von Monte Corvino zum traditionellen Nestorianismus zurück, vgl. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana I*, 348 f.

<sup>135</sup> Der Sonderbeauftragte des Großkhan Argun und persönliche Sekretär des nestorianischen Katholikos-Patriarchen sollte in Frankreich, England, Deutschland und Italien beim Papst für einen neuen Kreuzzug zur Befreiung der Heiligen Stätten werben. Der politische Aspekt der Reise dominiert, auch wenn der Papst seine religiösen Interessen an einer Kirchenunion schwerlich verheimlichen konnte. Rabban Sauma zeigte sich enttäuscht über die römische Hinhaltenaktik. Man sei nicht den weiten Weg aus Fernost angereist, um sich in Rom Kontroverstheologie anzuhören, vgl. Budge, *Monks of Kubilai Khan* (wie Anm. 23) 177.

<sup>136</sup> Vgl. Budge, *Monks of Kubilai Khan* (wie Anm. 23), 191 f., syr. Text bei Bedjan 79 f.

<sup>137</sup> Vgl. das Gespräch zwischen Rabban Sauma und dem Papst: „Nach einigen Tagen sprach Rabban Sauma zu Mar Papa (Papst Nikolaus): ‚Ich möchte das heilige Opfer darbringen, damit auch ihr das unsrige seht.‘ Dieser trug ihm auf, so zu zelebrieren, wie er verlangte, und an jenem Tage versammelte sich viel Volk, um dem Gesandten der Mongolen bei der Feier des Opfers zuzusehen. Und als sie es sahen, waren sie voller Freude

legenheiten überzeugt, während Einzelheiten z. T. recht lebhaft diskutiert wurden.<sup>138</sup> Dennoch läßt sich zwischen beiden Gemeinschaften eine ständige *communicatio in sacris* beobachten. Diese war im fernen China nicht nur das Gebot eines halbwegs friedlichen konfessionellen Miteinanders, sondern eine schlichte Notwendigkeit überall dort, wo ein Christ in persönlicher Not den Beistand des Geistlichen der eigenen Konfession entbehren mußte. So berichtet Wilhelm von Rubruk, wie ein nestorianischer Priester auf dem Sterbebett nach den Sakramenten verlangte. Da nun kein Geistlicher der eigenen Konfession zugegen war, spendete der Franziskaner selbst nach römischem Ritus – aber mit dem Märtyreröl der Orientalen – die *unctio extrema* und reichte dem Todkranken die konsekrierte Hostie als Wegzehrung<sup>139</sup>. Doch zuvor nahm er dem Pönitenten mit Hilfe eines Dolmetschers die Beichte ab und gab mit einiger Verwunderung zu Protokoll, die Ohrenbeichte sei bei den Nestorianern aus der Übung gekommen<sup>140</sup>. Überhaupt stellte er fest, daß außer dem Universalprimat des römischen Papstes kein nennenswerter theologischer Kontroverspunkt zwischen Katholiken und Nestorianern vorhanden sei<sup>141</sup>.

Neben diesen Formen der *communicatio in sacris* gab es auch von allen Christen gemeinsam durchgeführte Aktionen. Nicht nur, daß man an den Hochfesten wie Ostern und Pfingsten wechselseitig an der Liturgie der anderen Konfession teilnahm, die häufig veranstalteten Kreuzesprozessionen wurden vielmehr von allen Christen gemeinsam wahrgenommen. So hatten die Nestorianer von Mangu Khan die Erlaubnis erhalten, das Kreuz an einer Fahnenstange anbringen und in feierlicher Prozession durch das Heerlager der Mongolen tragen zu dürfen<sup>142</sup>. Wilhelm bemerkt zwar kritisch an, daß das Kreuz keinen Korpus habe, und wittert dahinter eine versteckte Häresie<sup>143</sup>, doch unterdrückt er seine Bedenken zugunsten des gemeinsamen Zeugnisses. Er schreibt: „Vierlei Tand entdeckte ich bei ihm (dem orientalischen Mönch), was mir nicht behagte. Doch der Ehre des Kreuzes

---

und sagten: „Die Sprache ist verschieden, der Ritus (taksâ = ordo) aber ein- und derselbe.“ (Bedjan 77 f.).

<sup>138</sup> Vgl. das Credo des Rabban Sauma bei Budge, Budge, Monks of Kubilai Khan (wie Anm. 23) 175–177 (syr. bei Bedjan 58–62). Seltsamerweise spielte die christologische Frage (hypostatische Union) keine Rolle, dafür aber das leidige Filioque.

<sup>139</sup> Vgl. Itinerarium 31,4–6. Zur Krankensalbung in den altorientalischen Riten vgl. auch Ernst C. Suttner, Das Öl des Gebets: EL 89 (1975) 371–396; speziell zur Krankenölung bei den Nestorianern vgl. Wilhelm de Vries, Sakramententheologie bei den Nestorianern (= OCA 133), Rom 1947, 281–283.

<sup>140</sup> Vgl. ders., aaO., 265–280 (Buße und Beichte bei den Nestorianern).

<sup>141</sup> Die Unterwerfung unter die päpstliche Autorität war die Vorbedingung für die Annahme des katholischen Glaubens, vgl. Itinerarium 31,4.

<sup>142</sup> Vgl. Itinerarium 29,43. Die Kreuzprozessionen fanden vorwiegend in der Passionszeit statt, aber auch am Fest der Kreuzerhöhung, das von Lateinern und Orientalen am gleichen Termin (14. September) gefeiert wurde. Verbunden war damit immer auch die Flursegnung.

<sup>143</sup> Die Lateiner entfalteten auch im Fernen Osten eine rein westliche Frömmigkeit, wenn sie etwa Kruzifixe mit Korpus anfertigten (vgl. Itinerarium 29,62) oder nach französischer Art vollplastische Madonnen schnitzten (vgl. Itinerarium 30,13), was bei den orientalischen Christen nicht üblich war.

wegen hielten wir zusammen. Denn wir trugen das erhöhte Kreuz durch das ganze Lager und sangen dabei das *vexilla regis prodeunt*, worüber sich die Muslime empörten.“<sup>144</sup>

#### 4. Ein Religionsgespräch am Hofe des Großkhans<sup>145</sup>

Am Sonntag vor Pfingsten (24. Mai 1254) forderte der Großkhan die anwesenden Vertreter aller Religionen in seinem Lager zu einem offiziellen Religionsgespräch<sup>146</sup> auf, das am Vorabend des Pfingstfestes stattfinden sollte. Franziskaner und Nestorianer übernahmen dabei die Regie für die christliche Seite. Sie arbeiteten eine gemeinsame Predigt aus, die Wilhelm mit Hilfe eines nestorianischen Dolmetschers vortragen sollte. Die Nestorianer verlangten eine ausführliche Darstellung der Heilsgeschichte von der Erschaffung Welt bis zur Passion, der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi<sup>147</sup>. Der Franziskaner wollte eher eine allgemeine *demonstratio religiosa*, welche die Einzigkeit, Weltüberlegenheit und Schöpfertätigkeit Gottes zum Inhalt hatte. Nachdem man sich auf eine Grundlinie verständigt und die Zahl der Sprecher festgelegt hatte, wurde am 30. Mai mit der Disputation begonnen. Der Großkhan legte die Regeln fest, setzte eine Schiedskommission ein, die paritätisch mit je einem Christen, einem Muslim und einem Buddhisten besetzt war. Verbalattacken sollten unterbleiben, eine jede Partei habe Gelegenheit zur Vorstellung ihrer Positionen. Zu mehr als einem bloßen Meinungsaustausch kam es allerdings nicht. Christen und Muslime stellten die Weltüberlegenheit und Schöpfertätigkeit Gottes heraus, die Buddhisten beharrten auf ihrer Vorstellung von der Seelenwanderung. Als Wilhelm die Frage der Dreifaltigkeit und die Passion Christi ins Spiel brachte, brachen die Muslime den Dialog sofort ab. Das Ergebnis war ernüchternd. Der Franziskaner stellte enttäuscht fest, daß die christlichen Positionen zwar widerspruchslos angehört wurden, daß aber kein einziger sich zum christlichen Glauben bekehrte. Nestorianer wie auch Muslime stimmten einen nicht näher zu identifizierenden religiösen Gesang an. Ein allgemeines Zechgelage bildete den krönenden Abschluß dieser Religionsdisputation.

<sup>144</sup> Itinerarium 29,43: A. van den Wyngaert 268. Zur theologischen Begründung der nestorianischen Kreuzverehrung vgl. das „Buch von der Perle“ 5,2 [Badger, Nestorians II (wie Anm. 4) 414 f.]. Das Kreuz wird bei den Nestorianer zu den sieben Sakramenten der Kirche gerechnet, vgl. Badger, aaO., II,404. Das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen war gespannt, und es kam regelmäßig zu Tötlichkeiten, vgl. Itinerarium 32,7 f.

<sup>145</sup> Vgl. hierzu und im Folgenden Itinerarium 33,4–23.

<sup>146</sup> Nach Barhebräus, chron., hatten diese öffentlichen Disputationen eine lange Tradition bei den Mongolen (Budge I,355: Bedjan 412 f.).

<sup>147</sup> Etwa in der Art des exegetischen Sammelwerkes *Liber apis*, vgl. oben Anm. 10.

## Schlußbemerkung

Der Reisebericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk zeigt die ostsyrische Missionskirche Mitte des dreizehnten Jahrhunderts im Zenit ihrer Macht und ihrer größten Ausdehnung. Bereits eine Generation später, als sich Rabban Sauma auf seine beschwerliche Reise in den Westen machte, um den Papst und die europäischen Fürsten um Hilfe für die bedrängte Christenheit des Ostens zu bitten, wendete sich das Blatt. Als Argun, der als Freund des Katholikos Jahballaha III. bisher seine schützende Hand über die orientalischen Christen gehalten hatte, verstarb und sein Sohn Ghâzân 1295 nach einigen Wirren den Thron bestieg<sup>148</sup>, zum Islam abfiel und die Dynastie der Ilchane im Iran begründete, begann für die Nestorianer und die anderen christlichen Gemeinschaften des Nahen und Fernen Ostens eine bis heute anhaltende Zeit des Niedergangs. Viele Christen sahen sich nun vor die Wahl zwischen Glaubensabfall und Martyrium gestellt<sup>149</sup>. Der rapide Zerfall des Mongolenreiches beraubte die für die Kontakte mit den chinesischen Nestorianergemeinden so wichtigen Handelsstraßen Zentralasiens ihres Schutzes und schnitt so die christliche Diaspora von ihrem mesopotamischen Mutterland ab. Die Pest, die von 1337 bis 1339 Zentralasien heimsuchte, tat ihr Übriges, um die Nestorianer zu dezimieren<sup>150</sup>. Mit dem Sturz der Mongolen 1368 kam in China die Ming-Dynastie an die Macht, welche in ihrer Aversion gegen alles Fremdländische auch gegen die christlichen Gemeinden Front machte<sup>151</sup>. Ab diesem Zeitpunkt hören wir in den europäischen Berichten von keinen nestorianischen Christen in China mehr. Die Gewichte innerhalb der Christenheit hatten sich verlagert; die Mission ging nun über den Seeweg vom Abendland aus.

<sup>148</sup> Der Katholikos versuchte noch zu retten, was kaum noch zu retten war. Er suchte zum neuen Herrscher gute Kontakte, wurde zunächst auch freundlich empfangen, vgl. Budge, *Monks of Kubilai Khan* (wie Anm. 23) 249–254, doch hören wir wenig später (1297) von Massakern an der christlichen Bevölkerung von Arbela (vgl. aaO., 261–302).

<sup>149</sup> Die einsetzende Verfolgungswelle traf Lateiner wie Nestorianer gleichermaßen, vgl. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* (wie Anm. 1) 510 f. Doch auch die Westsyrier wurden schwer in Mitleidenschaft gezogen, vgl. Barhebräus, *chron.* (Budge I, 505–509; Bedjan 595–599). Der Syrer, ein Schüler des großen Kirchenvaters, berichtet von Kirchen- und Klosterplünderungen in Bagdad, Arbela, Mossul und Amida, wo die große Muttergottes-Kirche schließlich ein Raub der Flammen wurde.

<sup>150</sup> Vgl. dazu Chwolson (wie Anm. 61), *Grabinschriften*, passim, mit einer auffälligen Häufung für den genannten Zeitraum.

<sup>151</sup> Dauvillier, *Provinces chaldéennes* (wie Anm. 105) 316.

# „Es ist warlich eyn geringe lust darbey“

## || Erasmus als Eheberater im Luthertum

Von Angelika Dörfler-Dierken

### I. Reformation der Lebensweise\*

„Es ist warlich eyn geringe lust darbey“<sup>1</sup> versicherte der Lutheranhänger Stephan Roth<sup>2</sup> dem Bürgermeister und den Ratsherren in seiner Heimatstadt Zwickau, und er meinte damit die Ehe. „Geringe lust“ haben seiner Meinung nach – er selbst hatte erst kürzlich geheiratet – die in den Ehestand

---

\* Gastvortrag, gehalten im Januar 2000 auf Einladung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

<sup>1</sup> „Ein gesprech zway//er Ehelicher wey=//ber / die eyne der andern vber den man klagt / von Eras//mo roterodamo latey=//nisch beschrieben allen // eheleutten / zu merck//lichem nutz, vnn fro=//mmen / gedeut=//schet. MDCCV.“ Wittenberg: Josef Klug 1524, Bl. Aiiir. Bibliographische Beschreibung VD 16 E 2450 = Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel N 92.4<sup>o</sup> (8). Das Vorwort ist unterzeichnet mit: „Geben zu Wittenberg am tage der erhebung Bennonis / des newen Abgotts Zu Meyssen Nach Christi vnsers Herrn geburt / Im 1524 Jar“. Tag des Hl. Benno war der 16. Juni. Seine Heiligsprechung wurde 1523 von Luther kritisiert. Roth ließ seine Schrift ein zweites Mal drucken. Weil der das Werk einführende Brief unterzeichnet ist „Geben zu Leypczic am tage der Heyligen dry Konigk [...] 1525“ erschließt man als Druckort Leipzig. Bibliographische Beschreibung VD E 2451 = Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 187. 6 Theol. 4<sup>o</sup> (9). Eine niederdeutsche Bearbeitung dieser Übersetzung wurde 1527 gedruckt in Lübeck bei Hans Arndes unter dem Titel „Eyn schone ghesproken bokelin“. Bibliographische Beschreibung VD E 2456 = Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel Li 2220. Aber auch andere Übersetzungen waren verbreitet: „Wie ain weib // iren man ir freundt-//lich soll machen // gesprech: // Eulalia vnd Xantippen // Durch herr Erasinum von // Rotterdam neulich in Latein // außgangen.“ Augsburg, 1524. Bibliographische Beschreibung VD E 2447 = Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel YP 4<sup>o</sup> Helmst. Kapsel I (1) und Bayerische Staatsbibliothek München 4<sup>o</sup> Mor. 171. Abbildung dieses Titelblattes in Willehad Paul Eckert, Erasmus von Rotterdam. Werk und Wirkung II, Köln 1967, 311. Die Übersetzungen gehören zu der im Reformationszeitalter besonders beliebten literarischen Gattung der Dialogflugschriften. Vgl. dazu Alejandro Zorzin, Einige Beobachtungen zu den zwischen 1518 und 1526 im deutschen Sprachbereich veröffentlichten Dialogflugschriften, in: ARG 88 (1997) 77–117.

<sup>2</sup> Zur Biographie vgl. knapp Paul Mitzschke, Roth, Stephan, in: ADB 53 (1907) 564–567. Gustav Buchwald, Stadtschreiber Stephan Roth, in: Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels 16 (1893) 6–247. Der 1492 in Zwickau geborene Roth studierte ab 1512 in Leipzig, war dann Schullektor in Zwickau bis 1517, hatte eine ähnliche Stelle bis

getretenen Mönche und Nonnen. Deren Kritikern, die mutmaßen, die Religiösen täten das nur „aus lautter furwicz vnd fleyschlicher lust halben“<sup>3</sup> hält Roth entgegen, wer jemals für eine Familie arbeiten müßte, dem würde die Lust bald vergangen sein<sup>4</sup>. Allein ‚große Hansen‘ könnten es sich erlauben, aus Wollust zu heiraten. Für alle anderen sei die Ehe ein Joch, zumal „vnser haubtfeind der tuffel / viel vnglucks vnd herczenleydt / vnder denn ehelichen anrichtt / also das mancher / auch Christlich vnn aus gutter wolmeynung / sich heutthe ynn ehelichenn stand begibt vnnnd morgen des weybs gerne los wehre. / Daraus denn notthalben / zanck / hadder / keyffeln / rauffen / schlahen vnd alles vngemach volgen mus / dis alles kan der teuffel meysterlich zu wegen bringen“<sup>5</sup>.

Gerade aus diesen Angriffen des Teufels auf die Verheirateten ist nun nach Roth zu schließen, daß der eheliche Stand wirklich Gottes Werk und derjenige selig ist, dem Gott zum Ehestand verhilft.

„Den da ist nu, Gott lob, bey vns gewis war, was Gott ordent vnn thut, kan der Satan vnangefochte nichtt lassen. Also auch hie, sucht er alle lyst vnd kunste, das ehr dis werck / den ehestand, vnbeschmuczt nicht lasse / greyfft ynn tapffer an / mit ganzem ernst / an ane seyten / iczt zur lincken / balde zur rechten, so das ehr, wo nicht glaub vnd der geyst Gottes ist / bald zu wegen bringt / allen widderwillen / vordris vnd vnlust“<sup>6</sup>.

Diese Äußerungen des Zwickauer Lehrers und Wittenberger Studenten Roth sind ein Beispiel für die Wirkung von Luthers Schriften zu jungfräulichem Stand, Gelübden und Ehe auf die Zeitgenossen. Sie stehen in einem breiten Überlieferungsstrom: In der reformdiskutierenden Öffentlichkeit erschienen in den Anfangsjahren der Reformation in schneller Folge Flugschriften, Traktate, Predigten und sogar Liedblätter, die für die Eheschließung warben und ein evangelisches Eheverständnis verbreiteten. So heißt es etwa in dem „schön new Lied vom Eelichen sta[n]dt“ in der zweiten Strophe:

---

1520 in Joachimsthal inne und ging 1523 nach Wittenberg. Ab Herbst 1527 war er Stadtschreiber in Zwickau. Dort verschied er als Ratsherr am 8. Juli 1546. Roth übersetzte Schriften von Luther und Bugenhagen und unterhielt einen florierenden Buchvertrieb.

<sup>3</sup> Wie Anm. 1, Bl. Aiiir.

<sup>4</sup> Es handelt sich hier weniger um ‚Erfahrungswissen‘ Roths als um, wie Luther in seiner Auslegung von I Kor 7 sagt, aus der Schrift gewonnene Einsichten (vgl. Gen 3,17): „[...] ym schweys deyns angesichts solltu deyn brod essen“, und ‚Mit kummer solltu dich neeren von der erden deyn lebenslang‘. Da ist dem man auffgelegt der iamer, sich und seyn weyb zurneeren, da leydet der glaube nott, denn ‚armut wehe thutt‘. Hieher gehoertt das ungluock mit dem hausgesind, ferlikeyt des viehs und der gueter, zu letzt die list und untrew der menschen, mit den er leben und umbgehen muos. Denn er mues sich gar tieff stecken und offt stil halten und verbeyssen boeße tueck, umb des willen, das er am weybe gebunden ist, die er sonst nicht ansehe, wo er los were.“ WA 12, 136,22–29. Nach Luther (ebd. 13f.) sagt Paulus in I Kor 7,28: „Die ehlichen muossen truobsal ym fleysch haben.“

<sup>5</sup> Wie Anm. 1, Bl. Aiv.

<sup>6</sup> Wie Anm. 1, Bl. Aiiir.

„Die geschriftt zaigt an / das Gott dem mann /  
 des weyb zuohilff erschaffen hat /  
 Sze zway verayndt / in lieb vermayndt / gesegnet hoch eelichen sta(n)dt /  
 dz er sich meer / zuo seiner eer ziech leylich frucht / in aller zucht /  
 der standd ist rayn / wie ich es mayn / so ains seyns gmachels lebt allein  
 unnd hatt mit im lieb, layd gemayn“<sup>7</sup>.

Diese und ähnliche Äußerungen spiegeln den Gemeinplatz, daß der Wittenberger Mönch die Lebensweise im Reformationszeitalter revolutioniert hat. Meinte man im Spätmittelalter entsprechend dem geltenden Kirchenrecht, daß derjenige Gläubige eine höhere Sprosse auf der Leiter zum Himmel erklimme, der lebenslange Keuschheit gelobte, so kam es seit 1521 zu aufsehenerregenden Heiraten: Priester ‚inszenierten‘ ihre Eheschließung unter großer Beteiligung der Öffentlichkeit bewußt als provokative Zeichenhandlungen<sup>8</sup>. In einer öffentlich anerkannten Ehe zu leben, war für sie ein Bekenntnis zur reformatorischen Bewegung, ein Bekenntnis zu Gottes Wort. Heiraten hieß, dem Schöpfungsauftrag Gottes nachzukommen. Luther formulierte die Forderung Gottes an einen jeden Menschen programmatisch folgendermaßen:

„Darumb alßo wenig als ynn meyner macht steht, das ich keyn manß bild sey, alßo wenig stehet es auch bey myr, das ich on weyb sey. Widderumb auch, alßo wenig als ynn deyner macht stehet, das du keyn weybs bild seyst, alßo wenig stehet es auch bey dyr, das du on man seyst. Denn es ist nitt eyne frey wilkoere oder radt, ßondern eyne noettig naturlich ding, das alles, was eyne man ist, muß eyne weib haben, und was eyne weyb ist, muß eyne man haben“<sup>9</sup>.

Die religionssoziologische Forschung hat die von Luther ausgelöste Revolution des religiösen Systems deutlich herausgestellt. Die einschlägige Literatur betont, und zwar übereinstimmend von Ernst Troeltsch bis hin zu Werner Elert<sup>10</sup>, daß das reformatorische Eheideal der Wurzelboden aller protestantischen Ethik sei. Zwar habe Luther, so argumentiert Troeltsch, „das katholische Familienideal fortgeführt“, aber doch zugleich durch die Steigerung der Bedeutung der Ehe als der einzig gottgemäßen Lebensweise

<sup>7</sup> Ein schön new Lied vom Eelichen Stadt. Faks.-Abdr. in: Stefan Rhein (Hg.), Philipp Melanchthon in Südwestdeutschland. Bildungsstationen eines Reformators. Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe u.a. zum 500. Geburtstag Philipp Melanchthons, Karlsruhe 1997, 225.

<sup>8</sup> Bernd Moeller, Wenzel Lincks Hochzeit. Über Sexualität, Keuschheit und Ehe in der frühen Reformation, in: ZThK 97 (2000) 317–342. Stephen E. Buckwalter, Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation (= QFRG 68), Gütersloh 1998. Man wird allerdings sagen müssen, daß die Priesterehe zwar die entscheidende Zeichenhandlung war, in der sich die lutherische Lehre zu Ehe, Mönchsgelübden und Zölibat verdichtete, daß aber das Ehe Thema eine viel breitere Dimension als die Frage der Priesterehe hat. Wenn nämlich der Ehestand die einzige genuin religiöse Lebensform ist, werden neue und größere Anforderungen an die Gatten gestellt als wenn sie als eine minderwertige religiöse Lebensform wahrgenommen wird.

<sup>9</sup> WA 10.2, 276, 14–20.

<sup>10</sup> Werner Elert, Morphologie des Luthertums II, München <sup>2</sup>1958, 80–124.

und durch das Verständnis des ehelichen Lebens als Amt beziehungsweise Beruf die Ehe zum „Inbegriff und Symbol protestantischer Kultur überhaupt“ gemacht<sup>11</sup>. Eine Ehe einzugehen und in ihr ‚in guten wie in schlechten Tagen‘ gebunden zu bleiben, ist nach Luther für Mann und Frau sowohl von Gott herkommende und in der eigenen Natur zu erfahrende geistliche Berufung wie auch das erste und entscheidende Amt des Dienstes am Nächsten, sein erster und nächstliegender weltlicher Beruf.

Bei dieser Bedeutung der Ehe liegt es nahe, daß auch ‚Berufswissen‘, Anleitung dazu, wie eine Ehe am besten zu führen ist, in der reformatorischen Bewegung ausgebildet und tradiert wurde. Anleitung zur Eheführung vermittelte den Lutheranern – aber nicht nur ihnen – vor allem Desiderius Erasmus von Rotterdam. Diese Beobachtung erstaunt in zweierlei Hinsicht: Bekanntlich war der Humanistenfürst niemals verheiratet und sein Ideal bestand angeblich darin, die Welt zum Kloster umzuformen. Überdies hat er sich in keiner der europäischen Volkssprachen jemals literarisch geäußert. Was sollte er also mit dem Gros illiterater und verheirateter Lutheraner zu schaffen haben? Und die Verwunderung steigt, wenn an den Streit zwischen Luther und Erasmus um den freien Willen erinnert wird. Warum sollte gerade der „sich windende Lukian“ und „Epikuräer“, wie Luther ihn nannte<sup>12</sup>, zum Berater verheirateter Lutheraner werden? Beide Fragen werden im folgenden Beantwortung finden.

Im Mittelpunkt meiner Untersuchung steht ein von Erasmus verfaßter ‚Ehespiegel‘, einer der einflußreichsten Texte dieser Literaturgattung in der Reformationszeit. Er wurde in den „Colloquia“<sup>13</sup> veröffentlicht, der berühmten Sammlung verbildlicher Dialoge, mit denen Erasmus seine Zeitgenossen zu erziehen trachtete.

<sup>11</sup> Ernst Troeltsch, Protestantismus: II. P. im Verhältnis zur Kultur, in: RGG 4 (1920), 1912–1920, hier 1917 f.

<sup>12</sup> So nannte ihn Luther in „De servo arbitrio“ einen „Lucanum spiras“ (WA 18, 609,21) und Epikuräer (ebd. 605,28). Gleichwohl empfahl er im „Unterricht der Visitatoren“, man solle aus den „Colloquia“ nützliche auswählen und im Lateinunterricht einsetzen (WA 26, 237,33). 1538 forderte er jedoch zusammen mit den von Paul III. eingesetzten Reformkardinälen – und das ist einer der wenigen Punkte der Übereinstimmung zwischen den Altgläubigen und Luther –, daß man die „Colloquia“ verbieten solle, weil sie vieles enthielten, „das die junge und unberichte gemuet Gottlos wesen unterweiset“ (WA 50, 304,7–11). Vgl. zum Verhältnis von Luther zu Erasmus Cornelis Augustijn, Erasmus und seine Theologie. Hatte Luther Recht?, in: Jean-Pierre Massaut (Hg.), Colloque Érasmien de Liège. Commemoration du 450e Anniversaire de la Mort d'Érasme (= ThZ.S 3 u. 8), Paris 1987, 49–68. Cornelis Augustijn, Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung, München 1986, 108–120. Ernst-Wilhelm Kohls, Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus, 2 Bde., Basel 1972 u. 1978. E. Gordon Rupp, Martin Luther, in: Peter G. Bietenholz (Hrg.), Contemporaries of Erasmus II, Toronto-Buffalo-London 1986, 360b-363a.

<sup>13</sup> Literatur zu den „Colloquia“ ist nachgewiesen in der Einleitung von Léon-E. Halpin u.a. zu Desiderius Erasmus, Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata I.1 ff., Amsterdam 1969ff, hier I.3, Amsterdam 1972, 20–23.

## II. Der Humanistenfürst als Eheberater

Bald nach seinem ersten Erscheinen im August 1523 wurde dieser ‚Ehespiegel in Gesprächsform‘ mehrfach an verschiedenen Orten in die Volkssprache übersetzt und gedruckt. Erasmus wollte mit diesem Colloquium dasselbe bewirken wie mit den übrigen, nämlich nicht nur den sprachlichen Ausdruck sondern auch die ‚mores‘ befördern<sup>14</sup>. Der ‚Ehespiegel‘ trägt den Titel „Coniugium“<sup>15</sup>. Damit wird nicht nur die physische und psychische Verbindung von Mann und Frau in der Ehe bezeichnet, sondern auch auf das Zusammenspannen von zwei Ochsen in einem Joch angespielt. Gemeint ist also ein Zusammengebundensein der Gatten in demselben Geschirr. Sie müssen einen gemeinsamen Takt finden, um ihre Aufgabe zu erfüllen<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> So verspricht der 1522 dem Werk erstmals beigelegte Untertitel, daß das Studium der „Colloquia“ auch „ad vitam instituendam“ Hinweise biete. Im August 1523 veröffentlichte Erasmus zum wiederholten Male eine erweiterte Ausgabe seiner Gesprächssammlung. Hier tauchen erstmals fünf Dialoge zum Thema Ehe auf; vier davon richten sich an Unverheiratete, ein Colloquium thematisiert die Probleme von Eheleuten. Wie alle früheren erscheint die Erstausgabe auch dieser Kolloquiensammlung bei Erasmus' Freund und Drucker Johannes Froben in Basel. Zusammenfassung der Entstehungsgeschichte der „Colloquia“ von Halkin u.a. (wie Anm. 13), I. 3, 3–20. Englische Übersetzung des Gesprächs mit guter Kommentierung in Desiderius Erasmus, *Collected Works of Erasmus* XXXIX, Toronto – Buffalo – London 1997, 309–327. Vgl. a. Franz Bierlaire, *Érasme et ses Colloques: Le Livre d'une Vie*, Genève 1977 (= THR 159), 61–70. Preserved Smith, *A Key to the Colloquies of Erasmus* (= HThS 13), Cambridge 1927, 13–15. Elisabeth Schneider, *Zum Bild der Frau im Werk des Erasmus* (= BBGW 55), Basel – Stuttgart 1955. Letztgenannte betont (ebd. 58) – und das entspricht der opinio communis –, daß Erasmus dem weiblichen Geschlecht „viel Sympathie zugewende“ und das Eheleben als „eine religiöse Aufgabe“ dargestellt habe, „in der die treue Erfüllung der Pflichten, die Ehe und Mutterschaft für die Frau mit sich bringen, dieselbe Rolle spielt wie im Kloster das Stundengebet.“ Vgl. a. Dora Schmidt, *Die Frau in den Gesprächen des Erasmus von Rotterdam*, in: BZGAK 44 (1945) 11–36.

<sup>15</sup> Nicht untersucht werden die von Erasmus aufgrund eigener Erfahrung eingefügten Beispielerzählungen sowie die in dieses Gespräch eingebaute volkstümliche Schnurre von der Ehefrau, die ihrem untreuen Mann ein weiches Bett in das Haus seiner Geliebten bringt. Vgl. dazu Desiderius Erasmus, P. S. Allen (Hrg.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami Iff.*, Oxford 1906 ff., hier IV, 18, 168–19, 175 (= Ep. 999, am 23. 7. 1519 an Ulrich von Hutten). Vgl. a. unten Anm. 34.

<sup>16</sup> In späteren Ausgaben wurde der Titel in „Uxor mempsigamos“ geändert. Moderne Übersetzungen nehmen den neuen lateinischen Titel auf und verschärfen ihn; aus der tadelnden Ehefrau wird „Der Hausdrache“. So z.B. in Werner Welzigs Übersetzung in Desiderius Erasmus, *Ausgewählte Schriften VI*, Darmstadt 1967, 144. Das ist gewiß wider die Intention des Erasmus. Dem geht es nicht darum, eine gräßliche Ehefrau vorzuführen, sondern darum, einen Weg zu befriedeten ehelichen Verhältnissen vorzuschlagen. Bei ihm liegt ein Stück Ironie gerade darin, daß Frauen ihre Männer erziehen. Adressaten dieses Colloquiums sind nämlich Männer. Auch wenn die frühneuzeitliche Rezeption die Titel so gestaltete, als ob hier eine Anleitung speziell für Frauen vorliege (vgl. beispielsweise die in Anm. 1 zitierten Titel), werden in der Widmungsvorrede von Stephan Roth doch ausschließlich Männer angesprochen: der Bürgermeister und der Pfarrer von Zwickau sowie einige andere ehrbare Herren. Frauen werden dagegen überhaupt nicht erwähnt.

Seine Ratschläge an Eheleute verpackt Erasmus in einem fiktiven sokratischen Dialog, der gebaut ist wie eine kleine Komödie für zwei Frauen in einem Akt: Xanthippe klagt ihrer Freundin Eulalia ihr Leid mit dem Ehemann. Hinter den Namen der beiden Frauen verbirgt sich schon das Programm: Die nach der zänkischen Ehefrau des Sokrates benannt ist, wird von der Wohlredenden (von *eu-lalein*) erzogen<sup>17</sup>. Die jung verheiratete Xanthippe schimpft, ihr Mann verbringe seine Tage und Abende in Wirtshaus und Bordell, erbreche sich danach ins Ehebett und verspiele ihre Mitgift. Er habe versucht, sie zu verprügeln, – was ihm aber nicht gelungen sei, weil sie sich mit einem umgedrehten Stuhl zu verteidigen wußte. Eulalia bringt ihre wütende Freundin zu der Einsicht, daß man Männer besser zähmt als schlägt. Seine Ratschläge für die rechte Gestaltung des Verhältnisses zwischen den Ehegatten entnimmt Erasmus der literarischen Tradition.

### III. Inszenierung antiker Ehe- und Haushaltslehren

Das Gespräch zwischen Eulalia und Xanthippe ist nicht die nette literarische Fiktion als die es beim ersten Lesen erscheint, sondern bietet eine Zusammenstellung von Lehren der wichtigsten antiken Ehe- und Haushaltsratgeber<sup>18</sup>. Erasmus' Gewährsmann ist vor allem Plutarch. Dessen Ratschläge

<sup>17</sup> Das Verfahren, mit dem Namen das Wesen einer Sache auszudrücken, findet sich schon in Platons „Kratylos“. Zu Xanthippe vgl. Diogenes Laertios, Leben und Meinungen berühmter Philosophen I, übers. von Otto Apelt, Berlin 1955, II, 92, Nr. 36 f. Erasmus nannte seine Basler Haushälterin Marguerite Busslin im Jahre 1529 ironisch „*mea Xanthippe*“ und belegte sie mit unfreundlichen Attributen; sie lasse ihn sich, so wendete er es in Anlehnung an das von Diogenes Laertios geschilderte sokratische Eheleben positiv, in Duldsamkeit üben. Vgl. Erasmus (wie Anm. 15) 8, 248, 41 (= Ep. 2202, am 7. 8. 1529 an Nicholas Episcopius); ebd. 347, 25 (= Ep. 2897, am 23. 1. 1534 an Gaspar Schets); ebd. 10, 124, 50 f. (= Ep. 2736, am 31. 10. 1532 an Quirinus Talesius). Bei dem Erasmus gewiß bekannten Xenophon findet sich ein Hinweis darauf, warum der friedliebende Philosoph Sokrates gerade mit der widerspenstigen Xanthippe verheiratet ist: „Im Gastmahl wird Sokrates gefragt, warum er denn mit einem Weib lebe, das ‚von allen, die es jemals gegeben hat und jemals geben wird, das widerspenstigste ist?‘ – ‚Weil ich sehe‘, antwortete Sokrates, daß auch diejenigen, welche Pferdebändiger werden wollen, nicht die folgsamsten, sondern die wildgearteten Pferde nehmen. Sie glauben nämlich, wenn sie diese im Zaume zu halten wüßten, vermöchten sie auch mit den anderen leicht fertig zu werden.“ Zitiert nach Bertram Schefold, Xenophons ‚Oikonomikos‘. Der Anfang welcher Wirtschaftslehre?, in: Ders. (Hrg.), *Vademecum zu einem Klassiker der Haushaltsökonomie*, Düsseldorf 1998, 5–49. Zur Bedeutung des Gedankens der Tierbändigung in diesem Gespräch zwischen Eulalia und Xanthippe vgl. a. unten Anm. 26. Zur Rezeption klassischer Autoren im Humanismus und bei Erasmus vgl. Charles Béné, *Les Pères de l'Église et la Réception des Auteurs Classiques*, in: August Buck (Hrg.), *Die Rezeption der Antike. Zum Problem der Kontinuität zwischen Mittelalter und Renaissance* (= WARF 1), Hamburg 1981, 41–53.

<sup>18</sup> Zur Antikerezeption im deutschen Humanismus vgl. Franz Josef Worstbrock, *Deutsche Antikerezeption 1450–1550 I* (= Veröffentlichungen zur Humanismusforschung 1), Boppard a. Rh. 1976, Nr. 306 f.: volkssprachliche Übersetzungen von Plutarch in den Jahren 1519 beziehungsweise 1521/22; Nr. 313–317: volkssprachliche

werden in einer von Lukian inspirierten Verfremdung den Lesern dargeboten<sup>19</sup>. Mit beiden Autoren hatte Erasmus sich schon lange beschäftigt: So übersetzte er während seines dritten Aufenthaltes in England, im Herbst 1512, die „Moralia“ Plutarchs aus dem Griechischen ins Lateinische<sup>20</sup>. Er schätzte den am Ende des ersten und im ersten Viertel des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts tätigen Schriftsteller, weil er die Philosophie nicht nur wie Sokrates vom Himmel auf die Erde gebracht habe, sondern sie sogar „in die Schlafgemächer und Wohnzimmer der Leute“ eingeführt und Dinge gelehrt habe, „die ein jeder zu jeder Zeit auf sein eigenes praktisches Leben anwenden“<sup>21</sup> könne. Plutarch forme den Charakter<sup>22</sup>. Auszüge aus seinen an ein Brautpaar adressierten „Coniugalia praecepta“ gibt der Humanist als direkte Rede Eulalias wider<sup>23</sup>. Ein Beispiel: Gerade am Beginn einer Ehe – so heißt es in Anlehnung an Plutarch – müsse Streit vermieden werden, damit die beiden durch keine Lebenserfahrung miteinander verschmolzenen Gat-

---

Übersetzungen von Plutarch aus den Jahren 1535, 1545 und 1546; Nr. 432: eine volkssprachliche Übersetzung von Xenophons „Oeconomicus“ aus dem Jahr 1525 durch Hieronymus Emser.

<sup>19</sup> Vgl. unten Anm. 30.

<sup>20</sup> Erasmus, *Opus epistolarum* (wie Anm. 15) I, 517,24–518,27 (= Ep. 264, Herbst 1512 an Peter Gilles). Die ‚editio princeps‘ der Werke Plutarchs hatte Aldus Manutius 1509 in Venedig angefertigt, als sich Erasmus dort gerade aufhielt. Erasmus half dem Herausgeber Demetrius Ducas bei der Vorbereitung des Textes zum Druck. Seine lateinische Übersetzung von Plutarchs „Opuscula“ erschien im Herbst 1514 bei Froben (VD 16 P 3713). Vgl. Erasmus, *Opera omnia* (wie Anm. 13), IV.2, 101–162. Die „praecepta coniugalia“ gehörten nicht zu den aus den „Moralia“ übersetzten Passagen in des Erasmus Ausgabe (ebd. 106), weil aber das Interesse an den hier verhandelten Fragen groß war, ging Erasmus in den „Colloquia“ auf das Thema ein. Für die Bedeutung der Rezeption antiker Lebenshilfe-Literatur sprechen auch die zahlreichen Ausgaben und Übersetzungen von Werken Plutarchs (VD 16 P 3675–3687; vgl. a. oben Anm. 18).

<sup>21</sup> Erika Rummel, *Erasmus and His Catholic Critics II*, Nieuwkoop 1989, 75 Anm. 33. Lobend zu Plutarch äußert sich Erasmus, *Opus epistolarum* (wie Anm. 15) VI, 72,65–71 (= Ep. 1572, am 30. 4. 1525 an Alexius Turzo als Vorwort zu zwei kleinen Stückchen aus Plutarchs „Moralia“); ebd. I, 530,41–44 (= Ep. 272, Juli 1513 an Heinrich VIII. als Vorwort zu Plutarchs „De discrimine adulatoris et amici“ im Rahmen der „Opuscula Plutarchi“); vgl. oben Anm. 20. Vgl. a. Erasmus, *Opus epistolarum* (wie Anm. 15) I, 548, 7–9 (= Ep. 284, am 4. 1. 1514 an Thomas Wolsey als Vorrede zu einer handschriftlichen Übersetzung von Plutarchs „De utilitate capienda ex inimicis“).

<sup>22</sup> Rummel, Erasmus (wie Anm. 21) II, 75 Anm. 34. Die hier von Rummel gemachten Angaben konnten in Erasmus, *Opus epistolarum* (wie Anm. 15) nicht verifiziert werden.

<sup>23</sup> Die Merksätze und Beispielgeschichten Plutarchs sind alle aus älterer Tradition übernommen und in sich vielfach widersprüchlich. Zusammenfassen kann man das Argumentationsziel folgendermaßen: Höchster Wert ist eheliche Harmonie. Diese wird erreicht durch Anpassung der Ehefrau an ihren Ehemann, der sie nicht wie seine Sklavin, sondern wie die Seele den Körper behandeln und sich um ihre ständige Erziehung bemühen soll. Eine Frau, die nämlich beispielsweise Geometrie lernt, würde sich schämen zu tanzen. Plutarch, *Moralia* in Ffteen Volumes II, übers. von Franck Cole Babitt, Cambridge MA 1962, 145D (praec. coni.). Vgl. Lisette Goessler, *Plutarchs Gedanken über die Ehe*, Diss. phil. Basel 1958, Zürich 1962, 40 42.

ten nicht wie ein frisch gekittetes Gefäß an den Verbindungsstellen gleich wieder auseinanderplatzen<sup>24</sup>.

Dabei verändert sich der ‚Ton‘: Während der antike Autor als erfahrener Mann mit seinen erprobten Ratschlägen dem jungen Mann seine Verantwortung für das Gelingen der Ehe deutlich macht, überträgt Erasmus die Verantwortung scheinbar den Frauen. Indem er aber den Eindruck erweckt, männliche Zuhörer beziehungsweise Leser des Dialogs würden heimlich zwei Frauen belauschen, werden gerade diese Schüler des Erasmus zu geistiger Selbsttätigkeit angeregt. Was Frauen über Menschenführung wissen, kann Männern zu wissen nicht schaden. Philosophierende Ehefrauen lehren sie, Grundsätze der antiken Morallehre auf das eigene Leben zu übertragen. Philosophie ist die beste Eheschule. Sie lehrt diejenige Nachgiebigkeit, die Voraussetzung eines freundlichen und liebenswürdigen Umgangs der Gatten ist.

Die Geschlechtsgenossen des Autors und seine imaginierten Leser werden sowohl von Eulalia wie von Xanthippe als wilde Tiere gezeichnet, die nur mit viel Geduld und Einfühlungsvermögen gezähmt werden können. Xanthippe nennt ihren Mann kurzerhand ein „Schwein“, in der christlichen Tradition ein Sinnbild des Bösen<sup>25</sup>. Männer, die „Coniugium“ lesen, dürften also wissen, wie das Urteil über Xanthippes Ehemann, Nikolas, zu lauten hat. Frauen können, so lautet des Erasmus' Botschaft, solche Männer kultivieren; durch ihre sanfte Lenkung machen sie aus rohen Bestien kluge Haushaltsvorstände<sup>26</sup>. Hier spiegelt sich das Erziehungspathos des Humanismus. Wenn aber Frauen verantwortlich für die Erziehung ihrer Männer sind – traditionellerweise sind nur jene verantwortlich für ihre Frauen –, dann sind beide Gatten Gefährten und Partner.

Literarische Parallelen zu diesem Dialog zweier Frauen sind rar<sup>27</sup>. Zwar haben immer wieder Dichter und Theologen auch Frauen sprechen lassen, aber Dialoge zwischen zwei weiblichen Akteuren gibt es vor Erasmus meines Wissens nur in Lukians Hetärengesprächen<sup>28</sup>. Der von dem aus Samosa-

<sup>24</sup> Plutarch, *Moralia* (wie Anm. 23) 138E. Vgl. Erasmus, *Opera omnia* (wie Anm. 13) 304, 102 f. mit Anm.

<sup>25</sup> Der Ursprung der Vorstellung einer Verwandlung von Männern in Schweine liegt in der Zauberei Circes in Homers „Odysee“. Vgl. a. Sigrid Braunfels, *Schwein*, in: *LCI 4* (1972) 134–136. Vgl. a. zur Darstellung von Lastern durch Tiere M. Evans, *Laster*, in: *LCI 3* (1971) 15–27.

<sup>26</sup> Die Frauen werden als Tierbändiger vorgestellt und ihnen wird empfohlen, sich ihren Männern gegenüber wie jene den wilden Tieren gegenüber zu verhalten: so solle man keine hellen Kleider bei einem Elefanten und keine roten bei einem Stier anziehen, um diese Tiere nicht unnötig zu reizen. Plutarch, *Moralia* (wie Anm. 23) 144E. Zur Tierbändigung vgl. a. oben Anm. 17.

<sup>27</sup> In Paul Gerhard Schmidt (Hrg.), *Die Frau in der Renaissance* (= WARF 14), Wiesbaden 1994, findet sich kein einziges Beispiel dafür. Erwähnt wird allerdings in dem Beitrag von Bodo Guthmüller, *Nicht länger schweigen. Moderata Fontes Dialog „Il merito delle donne“* [1600], ebd. 157–177, hier 157 Anm. 2, ein im Jahre 1555 von einem Mann abgefaßter Dialog, in dem nur Frauen auftreten.

<sup>28</sup> Seit 1499 hat Erasmus Lukian aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen, allerdings vorerst noch nichts in den Druck gegeben. Die erste Werkausgabe wurde 1496

ta stammenden griechischen Sophisten des zweiten Jahrhunderts vermittelte Katalog der Hetärentugenden gleicht den von Erasmus vermittelten Ehetugenden: Anpassungsbereitschaft, Freundlichkeit, Zurückhaltung und Verständnis für alle Probleme des Mannes sollen die Frau auszeichnen. Sollte es einmal stürmisch zugehen, so wird sie die klügere sein, welche die Wogen wieder glättet. Die Frau ist verantwortlich für die eheliche Harmonie und ihr wertvollstes Hilfsmittel zu deren dauerhafter Befestigung ist ihr Körper. Entsprechend empfiehlt Eulalia ihrer Freundin, den ‚Gürtel der Venus‘ anzulegen. Damit ist ein Schmuckband gemeint, das die Frauen zu jener Zeit um den Unterleib schlangen. Es bauchte die weiten Röcke und betonte so die Hüftregion<sup>29</sup>.

Erasmus schätzte Lukian als Stilmodell und beerbte ihn mit der Schilderung der Menschen als Schauspieler, die verschiedene Masken auf der Bühne des Lebens tragen<sup>30</sup>. Eulalia rät beispielsweise Xanthippe, ihre Gefühle zu beherrschen und sich ihrem Mann gegenüber taktisch zu verhalten, weil „die häusliche Gemeinschaft zwischen Mann und Frau (...) durch Schmei-

---

in Florenz veranstaltet; um 1500 war eine ansehnliche Anzahl von lateinischen Übersetzungen in Umlauf, darunter eine von Agricola, und nach 1503, nach dem Erscheinen der ersten Lukian-Ausgabe bei Aldus Manutius in Venedig, wurden Lukians Werke auch nördlich der Alpen populär. Erasmus übersetzte dann mit seinem Freund Thomas Morus zusammen Auszüge aus Lukians Werken ins Lateinische bei seinem zweiten Aufenthalt in dessen Haus im Jahre 1505/06. Die Druckgeschichte ist kompliziert. Vgl. Christopher Robinson, Einleitung zu Luciani Opuscula, in: Erasmus, Opera omnia (wie Anm. 13) 361–627, hier 367 f. Ebd., 367, zur begeisterten Aufnahme dieser Übersetzungen. Unter dem Titel „Dialogi amatorii“ hat Erasmus auch Hetärendialoge veröffentlicht (ebd. 370). Zu Erasmus und seinem Freund More vgl. Joseph B. Trapp, Erasmus, Colet and More. The Early Tudor Humanists and their Books (= The Panizzi Lectures 1990), London 1991, 52. Vgl. a. Craig R. Thompson, Erasmus' Contacts with Tudor England, in: Cornelis Reedijk (Hg.), Actes du Congrès Érasme, organisé par la Municipalité de Rotterdam sous les auspices de l'Académie Royale Néerlandaise des Sciences et des Sciences Humaines, Amsterdam 1971, 29–68. Martha Heep, Die Colloquia familiaria und Lucian (= Hermaea 18), Inaugural-Diss. Halle/S. 1927, ist zu dem Schluß gekommen, daß Lukian Erasmus nicht besonders tief beeinflusst habe. Das ist falsch. Hinweise auf die Geschichte der Lukian-Rezeption finden sich in der von Robinson erwähnten Literatur und bei der dort nicht erwähnten Olga Gewerstock, Lucian und Hutten. Zur Geschichte des Dialogs im 16. Jahrhundert (= GS 31), Berlin 1924, 23–28.

<sup>29</sup> Der Gürtel der Aphrodite ist beschrieben in Homer, Illias, übers. von Hans Rupé, München 1990, 14, 308, 214–221. Vgl. a. Christiane Andersson, Das Bild der Frau in der oberrheinischen Kunst um 1520, in: Schmidt, Die Frau in der Renaissance (wie Anm. 27) 243–259, hier 247.

<sup>30</sup> Erasmus liebte Lukian, der den antiken philosophischen Dialog regenerierte, indem er ihn mit der Komödie verband. Er schätzte seinen boshaften Witz und seine satirischen Künste beim Portrait menschlicher Schwächen. Lukian ermutigte zum moralischen Urteil, so des Humanisten Einschätzung. Deshalb empfahl Erasmus in „De ratione studii“ Lukian als Schulautor, stieß damit aber wegen dessen angeblichem Skeptizismus auf Ablehnung. Vgl. Rummel (wie Anm. 21) 50. Allerdings hatte Erasmus auch Kritik an Lukian: Chrysostomus sei jenem vorzuziehen, weil er dieselbe sprachliche Gewandtheit, denselben Reiz und den Reichtum der Formulierungen wie jener habe, aber nie der Seele schade und allein dem Verstand nütze. Erasmus, Opus epistolarum (wie Anm. 15) VI, 50, 251–255 (= Ep. 1558, am 14. 5. 1525 an Willibald Pirckheimer).

chelei, Scherz, Gefälligkeit, Irreführung und Inkonsequenz (...) aufrechterhalten und gefördert w(i)rd. (... Diese) Torheit gewährleiste, daß der Mann der Frau, die Frau dem Mann gefällt, daß der häusliche Friede gewahrt und die Verwandtschaft erhalten bleibt“<sup>31</sup>.

Niemand kann in völliger Wahrhaftigkeit mit anderen Menschen auskommen. Wenn ein Mann beispielsweise der Überzeugung ist, seine ganz alltägliche Frau sei einzigartig, dann dient diese Selbsttäuschung dem Eheglück. Entsprechend schlägt Eulalia vor, Nikolas zu positiven Gefühlen gegenüber Xanthippe anzuregen, indem sie ihm erzählt, wie nett diese von ihm gesprochen habe – und Christus wird angerufen, diesen ‚Schwindel‘ zu segnen.

Die Mehrschichtigkeit des erasmischen Dialogs wird noch augenscheinlicher, wenn man seine Darstellung der guten und der schlechten Ehefrau mit der eines anderen Humanisten vergleicht: Der Straßburger Jurist Sebastian Brant etwa stellt die fromme Frau und die böse in seinem Narrenschiff schroff gegeneinander und zwingt den Lesern die Erkenntnis des Guten plump-didaktisch auf<sup>32</sup>. In seinem Gedicht „Von bösen Weibern“ heißt es beispielsweise:

„(...) die klagt, die klappert, diese lügt,  
die richtet aus, was stiebt und fliegt,  
die andre zanket in dem Bett,  
der Ehemann selten Fried da hätt,  
muß hören oft noch Predigt an,  
wenn ein Barfüßer schlafen kann“<sup>33</sup>.

Während Brant durch die Darstellung der verkehrten Welt die Erkenntnis des Richtigen und Guten zu befördern suchte, löst Erasmus apodiktische Überzeugungen und Ansprüche gesprächsweise auf. So ist seine Xanthippe nicht einfach eine ‚böse‘ Frau, sondern vor allem ein von seiner Ehe enttäuschter Mensch.

#### IV. Debatten um die Ehe

Die Wiederbelebung antiker Haushalts- und Ehelehren geschieht in einem geschichtlich bedeutsamen Moment, in den Anfangsjahren der Reformation. Ein spezieller Anlaß für die Abfassung von „Coniugium“ ist nicht bekannt. Die Erklärung dafür, daß Erasmus im August 1523 die Zeit reif schien, sich zum Thema Ehe zu äußern, dürfte im Stand der reformatori-

<sup>31</sup> Desiderius Erasmus, Lob der Torheit, mit den Handzeichnungen von Hans Holbein d.J., übers. u. hg. von Uwe Schultz, Bremen 1966, 29.

<sup>32</sup> Georg Baschnagel, ‚Narrenschiff‘ und ‚Lob der Torheit‘. Zusammenhänge und Beziehungen (= EHS.DS 283), Frankfurt a.M. 1979, 213 223.

<sup>33</sup> Sebastian Brant, Das Narrenschiff. Text und Holzschnitte nach der Erstausgabe 1494, Zusätze der Ausgaben 1495 und 1499, Frankfurt a.M. 1980, 179,25–30.

schen Diskussion<sup>34</sup> begründet sein: Luthers Schrift „Vom ehelichen Leben“ wurde im Wintermonat 1522<sup>35</sup>, also wohl im Dezember, in Basel nachgedruckt. Auch wenn Erasmus behauptete, volkssprachliche Schriften nicht lesen zu können, hatte er gewiß nicht nur Kenntnis von Luthers Meinung, sondern auch von den ersten Heiraten von Priestern und Mönchen<sup>36</sup>. Liest man nun die Schrift des Wittenbergers zusammen mit dem Colloquium des Wahlbaslers, dann wirkt das Gespräch der beiden Frauen wie ein Kommentar zu der Bemerkung Luthers, wenn die Frauen ihre Meinung über die Männer aufschrieben, dann würden sie „von mannen auch der gleychen schreyben“<sup>37</sup> wie die heidnischen Philosophen über sie. Während aber Luther die Lästerung von Gottes Geschöpfen durch antike Philosophen, „die heyden“ und „die kluge hure, die natürliche vernunft“<sup>38</sup> beklagt, macht Erasmus darauf aufmerksam, daß aus der Antike nicht nur ‚Weiberschelte‘ überkommen ist. Und während Luther die Geschlechterordnung im Glauben anschaut, löst Erasmus sie von innen her auf. Um Gottes Wohlwollen am ehelichen Stand zu veranschaulichen, stellt der Reformator beispielsweise einen Mann vor, der die Windeln wäscht, weshalb jedermann über ihn als „frawen man“<sup>39</sup> spotten würde. Über den freue sich jedoch Gott mit allen Engeln, „nicht das er die windel wescht, sondern das erß ym glawben thut“<sup>40</sup>. Luther verkehrt also die geschlechtsspezifische Arbeitsverteilung aus religiös-pädagogischen Gründen. ‚In Christus ist nicht Mann noch Weib‘ (Gal 3,28) ist gewissermaßen sein Motto. So will er den religiösen Vorzug der Ehe mitsamt ihren Schwernissen vor dem jungfräulichen Stand anschaulich machen. Erasmus lehrt in „Coniugium“, daß es ein friedliches eheliches Leben gibt, wenn beide Gatten sich an bestimmte Grundregeln des zwischenmenschlichen Verkehrs halten. Er fragt nicht wie Luther

<sup>34</sup> Vgl. zu den Diskussionen um Ehe und Priesterheiraten in der Schweiz, zu öffentlichen Diskussionen um bestimmte Ehezuchtsfälle und zur Durchsetzung protestantischer Ehelehre in Basel Susanna Burghartz, *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn 1999. Erasmus hatte beispielsweise an Ostern 1522 eine Schrift „Epistola de interdicto esu carnum“ an den Bischof von Basel gerichtet, Christoph von Utenheim, in der er die Freigabe der Priesterhehe forderte. Der Brief wurde in diesem und dem folgenden Jahr zwölfmal gedruckt und erschien auch in deutscher Übersetzung. Kritische Ausgabe von Cornelis Augustijn in Erasmus, *Opera omnia* (wie Anm. 13) IX, 1, 1–50.

<sup>35</sup> WA 10.2, 269 Nr. F.

<sup>36</sup> Erasmus hat Luthers „De votis monasticis“ gelesen. Erasmus, *Opus epistolarum* (wie Anm. 15) V, 427,4–6 (= Ep. 1436, am 2. 4. 1524 an Gerard Geldenhauer (?); ebd., 607,232 (= Ep. 1526, am 12. 12. 1524 an Herzog Georg den Bärtigen: „Accepi libellum De votis, et cepi legere.“).

<sup>37</sup> WA 10.2, 293,11.

<sup>38</sup> WA 10.2, 295,16.

<sup>39</sup> WA 10.2, 296,27.

<sup>40</sup> WA 10.2, 296,31–297,1. Dasselbe Argument, verbunden mit einem Verweis auf Gal 3,28, bringt Luther in seiner Auslegung von I Kor 7: „Hie ist keyn Jude, keyn Heyde, keyn Knecht, keyn Freyer, keyn Man, keyn Weyb, sondern alles und eyttel Christus“. Denn es ist da gleicher glaub, gleich gutt, gleich erbe, und ales gleich. Also moechtistu auch sagen: Wer eyn man beruffen ist, der ist eyn weyb fur Gott. Und wer eyn weyb beruffen ist, der ist eyn man fur Gott.“ WA 12, 130,20–24.

nach der religiösen Bestimmung des Verhältnisses von ehelichem zu zölibitärem Leben beziehungsweise: Soll ich zur Ehe greifen? Er fragt vielmehr: Wie führe ich meine Ehe richtig? „Civilitas“ wollte der Humanistenfürst mit seinem Wirken vermitteln, und damit meinte er: richtiges Verhalten in Gemeinschaft. So hatte er es schon 1520 an Johannes Reuchlin geschrieben<sup>41</sup>.

Luthers Frage nach dem ‚Was tun?‘ und Erasmus‘ Frage nach dem ‚Wie tun?‘ ergänzen einander; sie schließen sich nicht gegenseitig aus. Das ist deutlich daran zu erkennen, daß Erasmus und Luther in der Bewertung der Ehe sachlich völlig einig sind. Der ältere Humanist hat dem jüngeren Reformator das rechte Verständnis der biblischen Grundlagen vermittelt, die zur Neubewertung der Ehe führten. Erasmus war Luther in der Neuformulierung einer biblisch begründeten Ehelehre vorangegangen. Der erste und wichtigste Satz einer solchen Ehelehre lautet nach Erasmus, daß es keine Ehescheidung mehr geben solle entsprechend Christi Wort von der Unauflöslichkeit der Ehe (Mt 19,9), Eulalia in den Mund gelegt und von Xanthippe beklagt<sup>42</sup>. Dazu tritt als zweiter, unangefochten in Geltung stehender Grundsatz, daß der Ehemann das Haupt der Frau sei, wie es Paulus (vgl. Kol 3,18; Eph 5,23; vgl. a. I Petr 3,3f.6) vorgeschrieben habe. Das sind auch die Grundsätze Luthers. Für beide Autoren gilt zudem, daß sie die Frau nicht als ‚ancilla‘ ihres Eheherrn zeichnen, sondern als ‚ancilla Domini‘<sup>43</sup>.

Schon seit 1518 war Erasmus als Lobredner der Ehe öffentlich hervorgetreten<sup>44</sup>. Seine bei Dirk Martens in Löwen gedruckte „Declamatio in genere suasorio de laude matrimonii“<sup>45</sup> wurde sofort in Basel, Köln, Straßburg und

<sup>41</sup> Am 8. 11. 1520 schreibt Erasmus an Reuchlin, daß in den „Colloquia“ den Deutschen „civilitas“ vermittelt werden solle. Das bedeutet neben der „elegantia latini sermonis“ die Unterweisung über das richtige Verhalten in der Gemeinschaft. Erasmus, *Opus epistolarum* (wie Anm. 15) IV, 372,29 (= Ep. 1155). Am 17. 5. 1529 schreibt Erasmus an Emilio Migli, daß seine Schriften zur christlichen Ehe ein zur Übersetzung geeignetes Thema seien. Ebd., VIII, 176,40 (= Ep. 2165). Zu Übersetzungen von Erasmus‘ Schriften vgl. Heinz Holeczek, *Erasmus deutsch I*, Stuttgart – Bad Cannstadt 1983. Holeczek hat die Schriften zur christlich-bürgerlichen Lebensführung nicht behandelt.

<sup>42</sup> Erasmus, *Opera omnia* (wie Anm. 13) I. 3, 303,79–84.

<sup>43</sup> Ebd. 303,63: Xanthippe klagt: „Si modo ille maritus est appellandus, qui me habet pro ancilla.“

<sup>44</sup> Zur Ehelehre des Erasmus vgl. die klassische Studie von Emile V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le Septième Sacrement. Étude d’Évangélisme Matrimonial au XVIIe Siècle et Contribution à la Biographie Intellectuelle d’Érasme*, Genève 1954. Zur Priesterehe bei Erasmus vgl. Léon-E. Halkin, *Érasme et le Célibat Sacerdotale*, in: RHPR 57 (1977) 497–511. Zum Verhältnis von Erasmus zu Luther in Fragen der Priesterehe vgl. Stephen E. Buckwalter, *Die Priesterehe in Flugschriften* (wie Anm. 8), dort auch kritische Einwände gegen Telle, 43 Anm. 3. Zum Thema Ehe bei Erasmus und Luther vgl. a. Maurice Schild, *Marriage Matters in Erasmus and Luther*, in: RTR 39 (1980) 65–72.

<sup>45</sup> Dieses Stück war zwischen April 1498 und April 1499 zur Freude seines Lateinschülers William Mountjoy verfaßt worden. Vgl. Erasmus, *Opus epistolarum* (wie Anm. 15) I, 207 f. (= Ep. 79, im November 1498 (?) an William Blount). Kritische Ausgabe unter dem bekannteren Titel „*Encomium matrimonii*“ von Jean-Claude Margolin in Erasmus, *Opera Omnia* (wie Anm. 13) I. 5, 333–416. Der erste Nachdruck erschien nur zwei Monate nach dem Erstdruck in Köln bei Nikolaus César (20. Mai 1518) und die Ausgabe vom August d. J. bei Froben trägt den neuen Titel „*Encomium matrimonii*“. Die erste

Mainz nachgedruckt, insgesamt zehnmal<sup>46</sup>. 1522 veröffentlichte er dieses „Encomium“ in seiner Anleitung zum Briefeschreiben „De conscribendis epistolis“ als „epistola suasoria“<sup>47</sup>; fünf Nachdrucke folgten<sup>48</sup>. Erasmus' Haltung in der Ehefrage war also wohlbekannt, als Luther mit seinen Eheschriften auf den Plan trat, auch wenn der Humanist sich Kritikern seiner ehefreundlichen Äußerungen entzog, indem er darauf hinwies, daß es sich hier nur um ‚Übungen‘ in der literarischen Gattung der Lobrede beziehungsweise des brieflich erteilten Ratschlags gehandelt habe.

Auch das Ideal des Ehelebens beider unterscheidet sich nicht grundsätzlich. Beide teilen die Vorstellung, daß die Ehe vor allem eine Liebesgemeinschaft sein soll. Nach Luther ist der Ehestand eine „lust“ – und diesen Begriff benutzt der Wittenberger Mönch tatsächlich –, „wenn (...) man und weyb sich lieb haben, eynes sind, eyns des andern wartet, unnd was mehr guttis dran ist.“<sup>49</sup> Erasmus lobt die gegenseitige Zuneigung zwischen den Ehegatten. Er nannte in „Coniugium“ die Ehe zwar nicht „ein eusserlich weltlich ding“<sup>50</sup>, wie das Luther in seiner Schrift „Von Ehesachen“ tat, behandelte sie aber faktisch so.

Erasmus' ‚Ehespiegel‘ ist ebenso wie Luthers Eheschrift eine Stimme zu einem entscheidenden Signaltheema in den Jahren der reformatorischen Bewegung. Eine Diskussion um den Stellenwert der Ehe hatte sich schon im Spätmittelalter angebahnt, im Humanismus wurde sie weitergeführt<sup>51</sup>. Das Aufkommen der Verehrung einer Heiligen, von der es hieß, daß sie in sukzessiver Polygamie drei verschiedenen Männern drei Töchter geboren hatte, der Hl. Anna, war symptomatisch für diesen Prozeß, der in einer neuen religiösen Bewertung der Ehe gipfelte<sup>52</sup>. Daß daneben im Zeitalter von Humanismus und Reformation auch die ältere ehe- und frauenfeindliche Strö-

---

Attacke gegen die hier vorgetragene Hochschätzung der Ehe kam von Jan Briart, dem Dekan der Theologischen Fakultät in Löwen, am 21. Februar 1519. Der Dekan erklärte Erasmus' Ehelehre für häretisch, allerdings verschwie er zu dem Zeitpunkt noch den Namen des Kritisierten. Der Gemeinte schrieb sofort seine Apologie, die angeheftet an die „Paraphrasis in duas epistolas Pauli ad Corinthios“ wenige Tage später, am 1. März 1519, erschien. Auch diese Schrift wurde mehrfach wieder aufgelegt.

<sup>46</sup> Buckwalter, Die Priesterehe in Flugschriften (wie Anm. 8) 49.

<sup>47</sup> Opera omnia (wie Anm. 13), T. 1.2, 400–429. Auch hier wird Xanthippe erwähnt: 413, 14 f.

<sup>48</sup> Buckwalter, Die Priesterehe in Flugschriften (wie Anm. 8) 49.

<sup>49</sup> WA 10.2, 299, 7 f.

<sup>50</sup> WA 30.3, 205, 12.

<sup>51</sup> Richard Koebner, Die Eheauffassung des ausgehenden deutschen Mittelalters, in: AKuG 9 (1911) 136–198, 279–318. August Buck, Die ‚ottima madre di famiglia‘ in L. B. Albertis Libri della Famiglia, in: Schmidt, Die Frau in der Renaissance (wie Anm. 27) 9–20, hier 19 f.: „So konservativ dieses Bild der ‚ottima madre di famiglia‘ auch wirken mag, ist doch ihre Ehe weitgehend aus der klerikalen Bevormundung entlassen und erscheint im Zuge der mit der Renaissance einsetzenden Säkularisierung – um es mit Luthers Worten zu sagen – als ‚ein eusserlich weltlich ding ... wie kleider und speise, haus und hoff‘.“ Vgl. a. Aloys Bömer, Die deutschen Humanisten und das weibliche Geschlecht, in: ZKuG 4 (1897) 94–112, 178–197.

<sup>52</sup> Angelika Dörfler-Dierken, Die Verehrung der Hl. Anna in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (= FKDG 50), Göttingen 1992.

mung Aufschwung erfuhr, ist unübersehbar. So muß der Hinweis auf des Sokrates Ehefrau Xanthippe immer wieder als Beleg dafür herhalten, daß ein weiser Mann und Priester sich von den Frauen fernhalten sollte<sup>53</sup>. Es gab aber im Reformationszeitalter auch Tendenzen der Frauenverherrlichung, von denen nicht mit Gewißheit gesagt werden kann, ob sie denn ernstgemeint waren: Agrippa von Nettesheim beispielsweise hielt die Frau für das dem Mann überlegene Wesen, weil sie aus beseeltem Leib, er dagegen nur aus Erde geschaffen sei<sup>54</sup>.

Der Vergleich mit diesen Positionen bestätigt die bisherigen Beobachtungen: Zwischen Luther und Erasmus bestehen in den Anfangsjahren der reformatorischen Bewegung große Gemeinsamkeiten und kleine Unterschiede. Sie gelten in der Öffentlichkeit als Häupter derselben Bewegung. Deshalb kommt es dort, wo Luther gedruckt wird, auch zu volkssprachlichen Ausgaben von „Coniugium“. Die Drucke aus Wittenberg<sup>55</sup>, Leipzig<sup>56</sup>, Speyer<sup>57</sup>, Augsburg<sup>58</sup> und Straßburg<sup>59</sup> lassen erkennen, daß des Erasmus Name in den Jahren 1524/25 in reformorientierten Kreisen viel gilt: auf dem Titelblatt wird er jeweils angegeben. Auffällig ist beim Blick auf die Druckdaten dieser Einzelausgaben seines ‚Ehespiegels‘, daß dieser Dialog nirgendwo in Europa so früh übersetzt wurde wie im deutschen Sprachraum. Im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts kam es dann zu Übersetzungen in fast alle europäischen Volkssprachen: Spanisch, Englisch, Französisch, Italienisch, Tschechisch und Niederländisch<sup>60</sup>.

---

<sup>53</sup> Beispielsweise begründet der bischöfliche Vikarius Johann Faber in seiner antilutherischen Schrift „Opus adversus [...] dogmata Martini Lutheri“ aus dem Jahr 1522 mit Hinweis unter anderem auf des Sokrates Xanthippe diese Forderung. Waldemar Kawerau, Die Reformation und die Ehe (= SVRG 39), Gütersloh 1892, 23. Zur Ikonographie der ‚Weibermacht‘ vgl. András Vizkelety, Minnesklaven, in: LCI 3 (1971) 269 f.

<sup>54</sup> Kawerau, Die Reformation und die Ehe (wie Anm. 53) 7.

<sup>55</sup> Vgl. oben Anm. 1.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> VD E 2448.

<sup>58</sup> Vgl. oben Anm. 1.

<sup>59</sup> VD 16 E 2449.

<sup>60</sup> Vgl. Johannes Beumer SJ, Erasmus der Europäer. Die Beziehungen des Rotterdammers zu den Humanisten seiner Zeit unter den verschiedenen Nationen Europas (= FrF 22), Werl/Westf. 1969, 71 f. Henry Vocht (Hrg.), The Earliest English Translations of Erasmus' Colloquia, Louvain 1928, 57–93. Simon Willem Bijl, Erasmus in het Nederlands tot 1617 (= BBN 10), Nieuwkoop 1978, 273–299. Vgl. a. Thompson, Erasmus' Contacts (wie Anm. 28), 42. Marcel Bataillon, Érasme et l'Espagne, Paris 1937, 691 f. Vgl. a. unten Anm. 74. Das Colloquium ist für die abendländische Kulturgeschichte von großer Bedeutung: Es inspirierte Shakespeares „Der Widerspenstigen Zähmung“ (Taming of the Shrew, um 1593) und Molières „Schule der Frauen“ (L'école des femmes, 1662).

### V. Stephan Roths Übersetzung

Stephan Roth, der eingangs genannte Lutheranhänger, ist der erste namentlich bekannte Übersetzer von „Coniugium“ ins Deutsche. Er hatte sich als gestandener Schulrektor im Alter von 31 Jahren in die Fortbildung bei Luther und den anderen Wittenberger Reformatoren begeben; später sollte er Stadtschreiber und Ratsherr in seiner Heimatstadt Zwickau werden<sup>61</sup>. Luther bescheinigt ihm nicht nur, daß er „bey uns lange gewest“ sei, sondern auch, daß er „alle unsere weisse zu leren und reden erfahren und ynn unser Theologia geuebt ist“<sup>62</sup>. Roth war ein Popularisator der Reformation; er übersandte den Bürgern in seiner Heimatstadt Zwickau eine Abschrift des Briefes, mit dem Luther den Humanistenfürsten Mitte April 1524 aufforderte, keine Rücksicht mehr auf die Papisten zu nehmen<sup>63</sup>, und er übermittelte ihnen auch eine Abschrift von des Älteren formal-freundlicher Antwort<sup>64</sup>. Bald darauf muß es zur Übersetzung des Colloquiums „Coniugium“ gekommen sein, und zwar – so führt Roth aus –, weil Erasmus lehre,

„wie eheleut / wen zu zeytten zorn / zwytracht vnnd vneyngkeyt vnter sie kommet / sich mogen verschonen / Vnd wie vngeschliffene / grobe menner / darzu vngezogene / halsstorige weyber, zu eym friedlichem leben zu bringen sind etc.“<sup>65</sup>.

Erasmus' praktische Ratschläge werden also von diesem Lutheranhänger als willkommene Hilfestellung bei der individuellen Lösung desjenigen Problems angesehen, das durch die reformatorische Ethik geschaffen war. Selbst wer die Ehe als religiöse Lebensform begriff, wer die Auffassung teilte, daß sie die einzige gottgewollte Lebensform sei, der stand vor der Aufgabe und Frage, Hilfe zur Bewältigung der Alltagsprobleme zu bieten, die sich aus dem jeweiligen Charakter der beiden Ehepartner ergaben. Roth sah Erziehung und Einsicht für entscheidend an. Deshalb übersetzte er Erasmus' Eheratgeber.

Roths Übersetzung von „Coniugium“ gehört in einen weithin unbekanntenen, aber deshalb nicht minder bedeutsamen Literaturstrom: Erasmus war der nach Luther und vor Melanchthon meistgelesene Autor seiner Zeit im deutschen Sprachbereich. Über 100 volkssprachliche Drucke zur christlichen und bürgerlichen Lebensführung sind von ihm bekannt, dazu kommen noch etwa 175 volkssprachliche Drucke zu anderen Fragen<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Vgl. oben Anm. 2.

<sup>62</sup> WA 23, 389.

<sup>63</sup> WA.Br 3, 268–271, hier 270,1 f. (= Ep. 729, am 18. 4. (?) 1524 an Erasmus); vgl. a. ebd. 284–287.

<sup>64</sup> Erasmus, *Opus epistolarum* (wie Anm. 15) VI, 451–453 (= Ep. 1445, am 8. 5. 1524 an Martin Luther).

<sup>65</sup> Wie Anm. 1, Aiv.

<sup>66</sup> Holeczek, *Erasmus deutsch* (wie Anm. 41) 1, 22.

## VI. Dialog in der Ehelehre

Offen ist bisher die Frage, ob es eine sachliche Notwendigkeit gab, Erasmus im Luthertum zu rezipieren. Aus den Übersetzungen von dessen Dialog dürfte sich schließen lassen, daß Luthers Eheschriften als nicht ausreichend praktisch empfunden wurden. Deshalb griffen in der Nachfolge Roths viele Lutheraner auf Erasmus' Vorschläge zur Gestaltung einer vorbildlichen Ehe zurück. Hinzuweisen ist etwa auf den gnesiolutherischen Pfarrer Erasmus Alberus<sup>67</sup>, der – freilich ohne dies kenntlich zu machen<sup>68</sup> – aus dem Ehe-spiegel des Humanisten zitierte. Rückgriffe darauf finden sich übrigens auch in der reformierten Tradition, etwa bei Johann Fischart<sup>69</sup> und Heinrich Bullinger<sup>70</sup>.

Möglich waren diese Rückgriffe, weil Luther wie Erasmus das spätmittelalterliche Ideal harmonisch gestalteter bürgerlicher Lebensverhältnisse teilten. Statt Geschlechterkampf sollte befriedete Ordnung walten. Individuelle Selbstreflektion sollte die Beseelung der Berufs- und Alltagskultur mit christlicher Gesinnung fördern. Innerweltliche Askese, Selbstverleugnung, relative Weltbejahung statt ungebrochener Weltfreude – das waren die entscheidenden Werte, die von beiden hoch geschätzt wurden. Ehehliche Harmonie sollte jeweils gewonnen werden durch das Festhalten an den paulinischen Haustafeln. Streit um die Hose, abgebildet etwa auf einem hölzer-

<sup>67</sup> Zu seiner Biographie vgl. Wilhelm Gass, Alberus, Erasmus, in: ADB 1 (1875) 219 f. Vgl. a. Ilse Günther, Alberus, in: Bietenholz, *Contemporaries of Erasmus I* (wie Anm. 12) 22a-b. 1524 hatte Alberus gegen Erasmus sein „*Judicium Erasmi Alberi de Spongia Erasmi*“ in Hagenau veröffentlicht. Er ist der Nachwelt vor allem als Fabel- und Liederdichter in Erinnerung geblieben.

<sup>68</sup> Die Schrift heißt: „Das Ehbuechlin. // Ein gesprech zweyer weiber / mit na//men Agatha vnd Barbara / vnd // einst mancherley vom Ehestand / Ehe=//leuten / vnnnd jederman nützlich zulesen / An die Durch=//leuchtige Hochgeborne Fürstin / Fraw Catharina // geborne Hertzogin von Braunschweig / ...“ (s.l. 1539). Bibliographische Beschreibung in VD 16 A 1487, spätere Ausgaben: VD 16 A 1488 (Straßburg, um 1545) und VD A 1489 (Frankfurt a.M., 1656). Die Widmung an eine Frau deutet an, daß sich der Adressatenkreis der Schrift verändert hat: Ehefrauen werden als Leserinnen angesprochen, allerdings ist die Ehelehre nicht für sie allein bestimmt. Bezeichnenderweise wird auf dem Titelblatt kein Bezug auf Erasmus genommen. Agathe nennt Alberus die Eulalia und Barbara, die Wüste, nennt er Xanthippe, wohl wegen der Erwartung, daß sein Lesepublikum mit dem Namen der Ehefrau des Sokrates nichts verbindet. Im Vorwort nennt Alberus seinen Gewährsmann Erasmus, gibt aber zugleich an, daß er „unterweiln etwas auffgelassen, unterweiln etwas dazu gesetzt [habe], dann das Eheleut sollen vnsern Herrn Gott anrufen etc. steht nicht im lateinischen Dialoge.“ Zit. nach Emil Körner, Erasmus Alber. Das Kämpferleben eines Gottesgelehrten aus Luthers Schule, nach den Quellen dargestellt (= QDRG 15), Leipzig 1910, 47.

<sup>69</sup> Adolf Hauffen, Johann Fischart. Ein Literaturbild, 2 Bde., Berlin 1921f. Bibliographische Beschreibung der Eheschrift in VD 16 E 2455. Zur Ehelehre Fischarts vgl. Maria E. Müller, Schneckengeist im Venusleib. Zur Zoologie des Ehelebens bei Johann Fischart, in: dies. (Hg.), *Eheglück und Liebesjoch. Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts*, Weinheim – Basel 1998, 155–201.

<sup>70</sup> Jutta Eming, Ulrike Gaebel, Wie man zwei Rinder in ein Joch spannt. Zu Heinrich Bullingers ‚Der christliche Ehestand‘, in: Müller, *Eheglück* (wie Anm. 69) 125–154.

nen Chorstuhl aus der Mitte des 16. Jahrhunderts in der Stiftskirche St. Katharina zu Hoogstraten, galt als einer Christin nicht würdig; schließlich habe ihr Lehrmeister selbst den Frauen Gehorsam befohlen. Daß Gehorsam in Christus auf die Überwindung von einlinigen Über- und Unterordnungen zielt, macht Erasmus mit diesem Dialog klar. Er löst den paulinischen Satz, daß der Mann des Weibes Haupt sein solle (Eph 5, 22–24) in der Forderung auf, in der Ehe miteinander statt gegeneinander zu arbeiten. Auch Luther löst die Vorstellung männlicher Vorherrschaft auf, indem er Gott zum einzigen Herrn des Mannes wie der Frau macht und das Verhältnis beider zueinander als Gottes-Dienst bestimmt. Das Gottesverhältnis realisiert sich seiner Meinung nach zuerst und zuvörderst im Gattenverhältnis.

Luther lehrt die göttliche Berufung in den Beruf des Ehegatten; Erasmus bietet ‚Berufswissen‘. Das ist in einer Zeit, die der Ehe einen hoch gesteigerten religiösen Wert zuspricht, von besonderem Interesse. Beider sachliche Übereinstimmungen lassen sich dahingehend zusammenfassen, daß der Liebende nicht sich selbst, sondern den anderen liebt, also nicht auf sein Wohl, sondern auf das des Nächsten schaut. Er ist kein ‚homo incurvatus in seipsum‘ sondern lebt dem anderen.

Das Verhältnis der humanistischen Ehelehre zur reformatorischen wurde als das einer Kontinuität, nicht eines Bruches dargestellt. Das ist die Folge der methodischen Grundentscheidung, Gesprächszusammenhänge in den Anfangsjahren der Reformation zu rekonstruieren. Damit konnte gezeigt werden, daß die Reformation als Kommunikationsprozeß zwischen sich gegenseitig ergänzenden Theologen und ihren Theologien gesehen werden kann. Ausgangspunkt dieses dialogischen Prozesses war eine sich schon im Spätmittelalter anbahnende Umwertung religiöser Werte. Religiöses Lebensideal und Lebenswirklichkeit wurden einander angeglichen, die Ehe galt zunehmend als der jungfräulichen Lebensweise vergleichbarer ‚Orden‘. Die Reformation verstärkte und beschleunigte diesen Prozeß ‚normativer Zentrierung‘<sup>71</sup>.

Die Betonung des dialogischen Charakters der Reformation hat Konsequenzen für die Wahrnehmung Luthers, seiner Freunde und Feinde. Diese Betrachtungsweise hat aber auch Folgen für die Konfessionalisierungsforschung, denn die Rezeption von Erasmus' Ehelehre im Luthertum macht aufmerksam auf die konfessionsspezifische Prägung der Lebenswelten. Das Luthertum betonte die Gleichwertigkeit des Amtscharakters des hausväter- und hausmütterlichen Tuns<sup>72</sup>. Da verwundert es dann nicht mehr, daß „Coniugium“ gerade in diesen Kreisen weiter rezipiert wurde. Hier wurde also eine spätmittelalterlich-humanistische Traditionslinie weitergeführt, die das Tridentinum mit seinen exkludierenden Bestimmungen zur Jung-

<sup>71</sup> Berndt Hamm, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84 (1993) 7–82.

<sup>72</sup> Luise Schorn-Schütte, Bikonfessionalität als Chance? Zur Entstehung konfessionsspezifischer Soziallehren am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts, in: Hans R. Guggisberg (Hrg.), Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten (= ARG Sbd.), Gütersloh 1993, 305–324.

fräulichkeit abgebrochen hat<sup>73</sup>. Paradoxerweise überdauerten also Lebenslehren des bewußt in der Papstkirche verbleibenden Erasmus im Luthertum die Zeiten<sup>74</sup>.

## Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Peter Bruns  
Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie  
Fakultät Katholische Theologie  
Otto-Friedrich-Universität  
96045 Bamberg

Privatdozentin Dr. Angelika Dörfler-Dierken  
Achtern Diek 16  
22927 Großhansdorf

Dr. Martin Arndt  
Schützenstraße 3  
48143 Münster

Dr. Peter Gemeinhardt  
Niederrheinische Straße 13  
35274 Kirchhain

Dr. Michael Knüppel  
Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde  
Georg August Universität Göttingen  
Papendiek 16  
37073 Göttingen

---

<sup>73</sup> Papst Paul IV. verbot 1559 die Lektüre der „Colloquia“, weil der Autor zur ersten Klasse der indizierten Autoren gehörte. Auch das Tridentinum verbot explizit die „Colloquia“. Vgl. Smith, *A Key to the Colloquies* (wie Anm. 14), 422. Dasselbe hatte schon vorher die spanische Inquisition getan. Vgl. Rummel (wie Anm. 21) 81–106.

<sup>74</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis ist auch Christine Christ-von Wedel, *Die Perikope von Martha und Maria bei Erasmus und den Reformatoren*, in: *Zwing 27* (2000) 103–115, hier 115, gekommen: „Zwar wird Erasmus von keinem der Ausleger an dieser Stelle als Vorlage oder Vorbild angegeben, seine Interpretation hat sich indessen zusammen mit seiner Übersetzung im Protestantismus durchgesetzt.“



hauptung und der Negation der Religion als einer Kulturmacht. Hier bilden sich epistemologische Antinomien, deren jeweilige Positionen konsistent entwickelbar und empirisch unwiderlegbar, allerdings auch unbeweisbar sind. Overbeck ist in der ihm eigenen selbstaufgelegten Anstrengung zur Bescheidenheit ein Weltkind, dem die Welt ist, wie sie ist, nämlich wunderschön und grauenvoll zugleich. Er möchte erinnern an eine *coincidentia oppositorum* i. S. einer unentwirrbaren Verflechtung der Gegensätze im Phänomen des Lebens<sup>1</sup>, nach der man im Tod den Vorläufer des Lebens und im Leben den Vorläufer des Todes sieht, ohne der an seinem Freund Nietzsche gesehenen Magie der Extreme zu verfallen. Overbeck reiht sich in die Familie der Großen Dissidenten aus dem philosophisch-theologischen mainstream ein (K. Marx, S. Kierkegaard, Donoso Cortés, L. Feuerbach, A. Schopenhauer, M. Stirner, P. J. Proudhon, E. Zeller, D. Fr. Strauß u.a.m.), als er mit dem Eingeständnis (1903) des Scheiterns einer kritischen Theologie sein Amt als Theologieprofessor an der Basler Universität aufgibt (1897) und damit dem gerecht wird, was nach Max Weber geistige Arbeit ausmacht: Ein entsagungsvolles, nicht versöhntes Leben zu führen, das deswegen auch wie Schopenhauer offen ist für die nicht-arrivierten Philosophen jenseits der offiziellen Katheder-Universität. Die aphoristische Notatensammlung des späten Overbecks verweist auf ein weiteres Scheitern, nämlich das des aporetischen Nichtgelingens eines Bekenntnisses aufgrund des eigenen Skeptizismus, den er in einer bestimmten Todesbetrachtung des Memento Mori auszuhalten sucht. Mit dem sukzessiv aus dem Betrieb der Theologie ausscheidenden Overbeck macht man es sich nicht einfach. Eine sich sicher wahnende Zeit und Leserschaft werden Overbeck nicht verstehen, sondern nur eine solche, die zwischen den Zeiten steht, also Nonkonformisten und Individualisten. Der Ausschluß eines einfachen Entweder-Oder wird von Overbeck gerne in das Bild gebracht, man müsse sich manchmal agnostizistisch in die Luft stellen, um so zum Ausdruck zu bringen, daß man nicht weiß, was man gerne wüßte. Overbeck eignet sich nicht zu einem reformerischen Propheten. Wie nimmt man Abschied vom Christentum, ohne daß man entweder in einem öden, selbstzerstörerischen Ahnenkult erstarrt oder sich in einen fremdzerstörerischen Eliminationskrieg stürzt? Beidem ist nach Overbeck auszuweichen: Dem Christentum gebührt ein ehrenvolles Ende. Die Anamnese Overbecks und sein Nekrolog einer einst lebendigen Größe tragen einen melancholischen Zug, dem die Verzweiflung über das endogene Scheitern des Christentums eingeschrieben ist. Seine jenseits von Bekämpfung und Rettung vorgenommene retrospektive Auseinandersetzung hat den Stellenwert einer Trauerarbeit (Wehrli<sup>2</sup>), die im Prozeß protokollarischer Registrierung den Schmerz über den Verlust abzarbeiten und zu einer Position der Gleichgültigkeit<sup>3</sup> zu kommen sucht,

<sup>1</sup> Siehe das Zitat bei John Elbert Wilson, Die Zweideutigkeit in Franz Overbecks Aussagen über seinen Unglauben, in: Theologische Zeitschrift Basel 40 (1984) 135.

<sup>2</sup> Rudolf Wehrli, Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck, Zürich 1977, 204.

<sup>3</sup> Franz Overbeck, Werke und Nachlaß Kirchenlexicon Materialien Christentum und Kultur Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, Basel 1996, 62.

freilich, als Symptom des Leidens an der Übermacht der Geschichte über das Leben, oft mit zusammengekniffenen Mundwinkeln. Es wird eine Grundeinfahrung Overbecks sein, daß der Mythos diese Gleichgültigkeit kompensieren kann, die Wissenschaft jedoch dazu nicht in der Lage ist.

## 2. Die Antinomie von Glaube und Wissen

Nach einem Wort des Philosophen Max Scheler hat jeder Denker durch seine Antinomien hindurchzugehen. Die Zeit der nachidealistischen Philosophie, wie sie durch A. Schopenhauer, J. Burckhardt, F. Overbeck und F. Nietzsche repräsentiert wird, ist durch die Antinomie von weltwollendem Demos der Moderne, einerseits, und von kulturförderlicher Bildung und Askese, andererseits, bestimmt. Overbeck durchkämpft diese Antinomie im Medium einer Auseinandersetzung mit der modernen Theologie. Overbeck leidet unter der Antinomie von Glaube und Wissen, die die Moderne zu kachieren sucht. In Religion und Kultur werden nach Overbeck konkurrierende Wahrheitsansprüche gestellt. Statt wie Schleiermacher und Hegel das Programm Christentum in der Moderne zu formulieren, neigt Overbeck zu der Formel *Christentum statt Moderne*, die er bei seinem Meister der Philosophie, nämlich bei Arthur Schopenhauer, vorformuliert findet. *Overbeck stellt eine für die Moderne typische Analyse ihrer Konfliktsituation dar.* Er erlebt eine Zeit der Modernisierung der bürgerlichen Gesellschaft, der breitenwirksamen Popularisierung der Aufklärung im Glauben an Fortschritt, der technischen Weltbeherrschung, des Siegeszuges der Naturwissenschaften, der Zerstörung agrarischer Lebensformen durch industrielle Dauerrevolution und durch kapitalistische Zweckrationalität, der Erosion überkommener Sitte und altehrwürdiger Werte; er erlebt den Verlust tragender kollektiver Gewißheiten, die Genesis einer fragmentierten Klassengesellschaft, die Suche nach einem neuen verbindlichen Wertkonsensus zwischen den bekämpfenden Klassen, die Zerschlagung der tradierten feudal-ständischen Gemeinwesen, die Urbanisierung der Kultur und last, but not least die Entstehung des prussifizierten Deutschen Reiches. Die Intellektuellen der Zeit geben sich angesichts dieser Verluste auf die Suche nach neuen Formen gesellschaftlicher Synthesis und des Trostes *post finem christianismi*: Ist z.B., wie es Rudolf Virchow unterstellt, die Wissenschaft (der Szientifismus) die Instanz, die die integrierende Funktion der Religion übernehmen kann? Ist es eher die an der griechischen Archaik des 6. vorchristlichen Jahrhunderts geschulte neopagane und remythisierende Bildungs- und Kunstreligion eines Friedrich Nietzsche oder eines Richard Wagner? Oder kann eventuell die Nationalreligion (Zivilreligion) eines Paul de Lagarde (alias Paul A. Bötticher) oder, wie es z.B. David Friedrich Strauß erhofft, eine ästhetische Bürgerreligion (Ich bin ein Bürgerlicher, und ich bin stolz darauf, es zu sein) die Nachfolge der christlichen Religion antreten? Das Leben der Moderne wird nach Overbeck vom Christentum augenscheinlich nicht beherrscht. Prometheus hat das Feuer vom Himmel geholt, es der vernünftig gewordenen und sich der Welt akkommodierenden Theologie in die Hände gelegt, die das Feuer zu einer gemütlichen Kerze zu domestizieren sucht. Die Mo-

derne lebt mit der Emanzipation der Neuzeit von der Kirche, mit der Erosion der mythenbildenden Kraft<sup>4</sup> durch die freie und voraussetzungslose Wissenschaft (*si Deus non daretur*) unter dem Vorzeichen der *finis christianismi*, das durch das Denken nicht aufgehalten werden kann, weil es keine Mythen produzieren kann. Der religiöse (d.h. nicht-theologisierende) Mensch lebt in einer den Gegensatz (den Staat, die bürgerliche Ordnung, die Gesellschaft, die Arbeit, den Krieg, die Kultur) nicht perzipierenden Einheit mit sich. Der ursprüngliche Glaube ist eine Größe *sui generis*. Er ist kein erkämpfter und das Andere überwinden wollender Glaube. Der authentische Glaube läßt sich nicht auf die Vermittlung mit der Welt ein. Die Vermittlung zwischen Religion und Kultur mißlingt: Für Overbeck ist z.B. das (apologetische) Verfahren der rationalistischen Theologie inkonsistent, die die Schöpfungsgeschichte *ad acta* legt, die Auferstehungserzählungen aber zu retten sucht, und so die für die Geschichtswissenschaft notwendige Annahme der Gleichartigkeit und Analogizität der Wirklichkeit verletzt. Das freie Verhältnis zu den Mythen, wie es sich in einer Auslegung bekundet, die sie destruiert, um den bewahrenswerten Kern zu eruieren, oder die sie als überwundene Denkform beiseite zu schieben versucht, wertet Overbeck als Indiz der Entfremdung der Moderne vom Christentum. Die Reanimationsversuche qua entmythologisierender Interpretation sind Versuche der Selbststabilisierung der Moderne, sich die Behaglichkeit in der Welt nicht durch fremde Gäste stören zu lassen. Wie Nietzsche und, wie seine *Collectaneen* ausweisen, in direkter Übernahme seiner Mythos-Analysen aus der Geburt der Tragödie (1872) sieht Overbeck den Anfang vom Ende gegeben mit der Erschöpfung der mythenschaffenden Kraft und des mythenbildenden Geistes in einer Gelehrtenreligion. Wie Nietzsche ist auch Overbeck durch die Wissenschaft irritiert worden, die Overbeck vor allem in der Gestalt der Geschichtswissenschaft begegnet, die die Religion nicht mehr als göttliche Offenbarung anzuerkennen bereit ist und sie als Gebilde menschlicher Erzeugung begreift. Das Licht der Offenbarung bedarf der Dunkelheit. Das historisierende Reflexivwerden von Religion ist deren Tod. Wo Geschichte geschrieben wird, beginnt die Selbstrelativierung einer Identität, die ursprünglich *sub specie aeterni* lebt und deshalb wie z.B. das Urchristentum gerade keine schriftlichen Dokumente hinterläßt. In die Sphäre der letzten Dingen versetzt, entwickelt der Mensch nach Overbeck kein Bewußtsein von der Notwendigkeit von Geschichte. *Overbeck ist der Exponent einer Theorie der Vermittlungslosigkeit zwischen Religion und Kultur, zwischen Glaube und Wissen und zwischen Mythos und Wissenschaft.* Glauben und Mythos gehören für Overbeck zusammen. Sie beweisen nur ihre Kraft, wenn sie unmittelbar akzeptiert und hingenommen werden. Der Mythos ist nur im direkten Erleben lebendig. Wird er zum kognitiven Gehalte objektiviert, ist seine Kraft und Bedeutung dahin. Es heißt die Eigenart des Glaubens verkennen, wollte man ihn von Gründen herleiten. Er ist nicht grundlos, kann aber nicht begründet werden. Religion und Kultur sind für Overbeck wie Schaf und Wolf. Sie vertragen sich nicht im selben Käfig, d.h. in demselben Kopf: Und zwar ist in der bilderreichen Sprache Schopenhauers, eines der

<sup>4</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 180.

Ahnherrn Overbecks, das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht<sup>5</sup>. Overbeck glaubt nicht an die Verheißung, daß beide brüderlich in einem Reich des Friedens zusammenleben könnten. Die Exegese (z.B. des Johannes-Evangeliums und der Apostelgeschichte) und Theologie erhöhen nicht das Ansehen der Heiligen Bücher und gehören einer ganz anderen Betrachtungsweise an als die gläubig-gemütvolle und praxisrelevante Würdigung der Bibel. Können der Wolf der Wissenschaft und das Schaf des Glaubens zusammenkommen? Overbeck warnt davor zu glauben, daß die Wölfe Vegetarier werden, und fürchtete gleichzeitig, daß die Wölfe in Schafspelzen daherkämen und die Schafe Wolfscharakter annähmen in dem Stall der Wissenschaft. *Die Theologie versucht durch ein hermeneutisches engineering diese Mutation und sitzt damit parasitär am Tisch der Wissenschaft zum Schaden sowohl der Religion als auch der Wissenschaft*. Sie kann auch das dezidiert Irreligiöse vereinnahmen zum Zweck der eigenen Selbstbehauptung und zur, in the long run, die Weltentsagung konterkarierenden Weltherrschaft. Die Schafe werden oral gefräßig und verschlingen das dem Christentum Fremdeste, also die weltliche Bildung, um sich zu erhalten. Die Theologie beruft sich z.B. bei Schleiermacher auf Spinoza, bei anderen Theologen auf Goethe, Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche (ergänze: Marx, Benjamin, Adorno u.a.m.). Theologen sind, wie Overbeck an der theologisierenden Goethemanie seiner Zeit demonstriert, in diesem unredlichen Geschäft die aufgeklärtesten Leute und zugleich die erklärten Finsterlinge zugleich<sup>6</sup>. Die Theologen verderben der Religion den Magen. In der Gestalt der Theologen erzeugt sich die Religion ihre eigenen Verräter. Die Theologie ist der Satan und der Totengräber der Religion. Der christlichen Religion ergeht es wie der Mücke, die unwiderstehlich von der Flamme angezogen und dann verbrannt wird. Sie wird auf das Terrain der Vernunft gebracht, auf dem sie nur verlieren kann. Aus einem Brief seiner ehemaligen Wirtin entnehmen wir, daß Overbeck ihr Nietzsche nicht zum Lesen gegeben habe, da sie glauben solle, so viel sie könne, da das Zweifeln nicht glücklich mache. Was wir glauben, sollen wir immer, so Overbeck, wie Kinder glauben. Die Welt lebt nun einmal nicht von Logik. Blind ihren vermeintlichen Herrn anbeten will die moderne Theologie nicht. Anstelle eines Advokaten wird sie in der Wissenschaft bald einen Ankläger hören, der sie ihrer wesentlichen Identität mit dem Aberglauben überführt- und z.B. eines Tages Jesus als einen betrügerischen Schwärmer beseitigen wird. Die christliche Theologie ist zweideutig: Sie stützt sich einerseits, weil sie, wie Overbeck unter Verweis auf Schopenhauer behauptet, einen nicht-doketischen Ausgangspunkt hat, notwendigerweise auf die Geschichte und untergräbt, weil sie zusehends, und vor allem im Protestantismus (*sola scriptura*), historisch wird, zugleich die unbedingte Zuversicht des Glaubens. Die Exegese präteniert, dem heiligen Text, von dem sie lebt, das Leben zu erhalten, und streut damit der Welt nur Sand in die Augen, vor allem, weil, wie Overbeck schon in seiner ersten Jenenser Vorlesung konstatieren mußte, Geschichtswissen-

<sup>5</sup> Zum Verhältnis Overbecks zu Schopenhauer siehe bes. Arnold Pfeiffer, *Franz Overbecks Weg Kritik des Christentums*, Göttingen 1975, 188 f.

<sup>6</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 104.

schaft nur einen Probabilismus plausibilisieren kann, der der geglaubten Absolutheit des Christentums abträglich ist. Die prinzipiell unabschließbare Kausalreihe und der infinite Regreß der wissenschaftlichen Methodologie lassen ein sicheres Wissen ausgeschlossen sein. In der Geschichtswissenschaft begegnet dem Dogmatismus sein Feind. *Das Christentum folgt der auch von Nietzsche analysierten Letal-Dialektik: Es geht an sich selbst zugrunde.* Overbeck mißtraut der Reflexion. Die Bereitschaft, für das Vaterland zu sterben, ist nicht abhängig von theoretischen Traktaten über den Patriotismus, so wenig wie die Religion aus den theologischen Traktaten kommt. Während für den „Hohenpriester“ der modernen Theologie, Adolf von Harnack, die Theologie den Nukleus des Religiösen zu retten behauptet, schaufelt sie tatsächlich in ihrer historisierenden Tendenz zumindestens bei Nietzsche und Overbeck der Religion das Grab, an dem Nietzsche zu dieser Zeit noch aus Interesse an Lebensdienlichkeit und -förderlichkeit (*Memento vivere*) trauernd steht, Overbeck bereits objektiv im Sinne einer historischen Gerechtigkeit (*Memento mori*) Bestandsaufnahme betreibt: Dem Christentum wird von ihm z.B. der Ehrentitel des Initiators der Menschenrechte abgesprochen (*Fiat veritas, pereat vita*), so wie auch die neumodisch vertretene Erhaltung des Lebens (z.B. unter dem Titel Bewahrung der Schöpfung) durch das Christentum ein Verrat am Ursprung ist (statt Lebensverneinung nunmehr ein Lebenselixier). Im Verhältnis zum urgeschichtlichen Anfang erscheint das moderne Gegenwartschristentum als leer und unecht. Jeder Christ der Gegenwart, der sich auf das Urchristentum zu berufen meint, lebt in einem Wahn. Der skeptische, d.h. genau nachsehende Historiker in Overbeck weiß, daß die Neuzeit, so Overbeck in Übereinstimmung mit seinem Freund Nietzsche, den Forderungen des Urchristentums zutiefst entfremdet ist, dessen in Mythen gekleidete Verkündigungen Antworten auf Fragen sind, die die Neuzeit nicht mehr stellt. Overbeck vollzieht an den Dingen eine Art Jüngstes Gericht und wird zum Repräsentanten des von Nietzsche in seiner Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung analysierten kritischen Historikers als eines Anklägers, Richters und Exekutors des Urteils, der die pietätsvolle Illusions-Stimmung (Nietzsche<sup>7</sup>) destruiert. Overbeck zieht sich auf eine skeptisch-neutrale Position zurück: Ihm fehlen sowohl der Stachel eines Christen- oder Religionshassers als auch die Absicht einer Apologie des Christentums. Er möchte abseits stehen. Er weist redlich, aber düster wie Pascal den Anspruch von sich, wie z.B. Kierkegaard das Christentum reformieren oder gar wie Nietzsche Kultur gründen zu wollen. Die Mythen und Dogmen des Christentums sind ursprünglich nicht Ausdruck von Weltorientierung, sondern sie hatten den Zweck, nicht den Menschen zu helfen, sich in dieser Welt zurecht, sondern aus ihr herauszufinden. Indem Mythen auf ihre partikulären Entstehungsbedingungen zurückgeführt werden, verlieren sie ihre Werthaftigkeit. Anstatt den virulenten Todesgedanken und das Gefühl über die Unseligkeit der Welt gebührend zu würdigen, macht die Gegenwartstheologie zu Grundpfeilern ihrer Doktrin z.B. die Familie und

<sup>7</sup> Zit. nach Andreas Urs Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums Zur Waffengenossenschaft von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks Kirchenlexikon* 64.

den Staat, also Dinge, mit denen Jesus so wenig wie die anderen frühen Christen etwas zu schaffen gehabt haben (cf. Matth. 19,12); sie ignoriert die wiederum von Max Weber religionssoziologisch erhärtete Indifferenz des Urchristentums gegenüber der Sklaverei (bes. Philemon-Brief), gegenüber der Gleichstellung der Frau und der Juden, mißachtet die gegenüber den Christen fortgeschrittenere Humanität des Asylrechts bei den vorchristlichen Heiden und verliert damit auch den Anspruch auf den Ehrentitel eines Initiators der Menschenrechte<sup>8</sup>. Overbeck hält den Sinn für das Unheilige in den heiligen Traditionen wach und unterhöhlt so die Selbstsicherheit des neuzeitlichen Christentums, das auf Humanität ein besonderes Vorrecht und zu ihr eine besondere Anlage zu haben meint, ja alle Humanität der Welt als Ausfluß seiner selbst betrachtet. Die Kirche hat sich vielmehr seit seinem Pakt mit dem römischen Staat darauf verlegt, Emanzipationsbestrebungen nun geradezu zu bekämpfen, welche sie nie begünstigt hat<sup>9</sup>.

### 3. Die Verflachung im Deutschen Reich

Die Begegnung mit Nietzsche hat für Overbeck katalysatorische Wirkung. Seit spätestens Silvester 1873 sieht sich Overbeck in einer Waffengemeinschaft mit Nietzsche im Kampf gegen und im Mißmut über die deutschen Zustände der Gründerzeit, deren Hang zu vernünftiger Weltbetrachtung, in der Verehrung Schopenhauers und des durch ihn gelebten Ideals der Wahrhaftigkeit und in der Aversion gegen den das Philistertum repräsentierenden Ex-Junghegelianer David Friedrich Strauß, der in ihren Augen von einem radikalen Linksdenker zu einem niveaulosen Kleinbürger regrediert sei, der Haydn mit einer Suppe und Beethoven mit Konfekt vergleicht, also ein *anything goes* vor 100 Jahre antizipiert, und der, so der die Prognose Burckhardts (Zentralverwaltung und beata tranquillitas) wieder aufnehmende Overbeck, den Spießbürger der römischen Kaiserzeit wiederholt, der die innere und äußere Ruhe ersehnt und abends sich mit toter Kunst die düsteren Stunde zu vertreiben sucht. Beide, Nietzsche und Overbeck, kämpfen gegen die Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des Deutschen Reiches und wollen nicht wahrhaben, daß Strauß den Typus des Deutschen schlechthin repräsentiert: Erst spannungsreich wie Dr. Faustus, dann verflacht und geistig verdummt innerhalb einer fertigen, in sich abschließenden Staatsordnung, also eines Goldenen Käfigs einer sozialstaatlichen Demokratisierung. Beide warnen wie ihr Geistesverwandter Jacob Burckhardt vor der zivilisierten Form der Barbarei und der allgemeinen Verflachung des geistigen Lebens und wollen den Menschen eher als suchenden Problemdenker mit Mut zum Problem denn als abschließenden Systematiker sehen. Beide publizieren ihre Kampfschriften bei demselben Verleger (E.W. Fritzschn/Leipzig), lassen sie zusammenbinden und auf das Deck-

<sup>8</sup> Siehe das von Overbeck verwendete Nietzsche-Zitat bei Sommer, (wie Anm. 7) 147.

<sup>9</sup> Zit. nach Sommer (wie Anm. 7) 111.

blatt schreiben (Ein Zwillingsspaar aus einem Haus/ging mutig in die Welt hinaus,/Welt-Drachen zu zerreißen,/Zwei-Väterwerk!Ein Wunder wars!/  
Die Mutter doch des Zwillingsspaars/Freundschaft ist sie geheißent!<sup>10</sup>). Der von beiden bekämpfte Drache ist der sich entweder wissenschaftlich-sokratisch oder theologisch-liberal drapierende Optimismus, der die existentiellen Tiefen der Wirklichkeit zu entdramatisieren sucht und so von beiden als der Vernichtungskeim von Kultur betrachtet wird. Beide sehen unter der von Nietzsche ausgegebenen Parole, daß alle Götter sterben müssen, eine Wirklichkeit dem Untergang entgegengehen. Sie sind theoretisch-schauende Apokalyptiker, die das Ende einer Wirklichkeit offenlegen. Immerhin wird von Historikern genau diese Zeit später als epochal gesehen werden: Nach Reinhard Koselleck ist der Begriff der Neuzeit erst seit 1870<sup>11</sup>, der der Moderne erst 1886 belegt<sup>12</sup>, und nach Hans-Ulrich Wehler beginnt die Modernisierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, während Arnold Toynbee die Zeit um 1875 bereits als Beginn der Postmoderne sieht<sup>13</sup>. Es ist eine Zeit struktureller und kognitiver Umbrüche, die von Kennern als Ursprung der heute verhandelten Moderne/Postmoderne-Debatte betrachtet wird. Diese Krise des Identitätsbewußtseins macht Overbeck zu einem Denker des Übergangs. Wie sein Hausgenosse in der Frühzeit ihres Contuberniums (1872–1875), Friedrich Nietzsche, kappt Overbeck die Bande einer Selbstlegitimation, in der die Menschen durch Geschichte heimisch zu werden trachten. Niemand kann mehr präntendieren, sich durch die Geschichte eine Heimat zu verschaffen. Die Geschichte ist, so die heroisch-existentialistische Sprache Overbecks, ein Schlund<sup>14</sup>, und mit ihr werden wir in der Welt eben weiter rollen<sup>15</sup>. Allein wohin? Dem Menschen steht keine selbstverständliche Heimat in seiner Vergangenheit oder seiner Zukunft zu. Er ist ein Fremder, kein notwendiges, sondern ein kontingentes Wesen ohne sicheres Woher und Wohin, das auch nicht aus einem der Wissenschaft fremden revolutionären Veränderungswillen gewußt werden kann. Es gilt diesem emphatisch Modernen, der seine Skandalschrift von 1873 später bewußt als Schriftchen tituliert, als überflüssig, an seine Unnützlichkei-  
 t erinnert werden zu müssen, wenn ihm, dem Gebildeten, diese auch im Psalm 39 (Ein Hauch ist jeder Mensch-mehr nicht) zitierbar ist. Ist der seiner Herkunft (deutscher Vater protestantischer und französische Mutter römisch-katholischer Konfession) und seinem Werdegang nach (in St. Petersburg geboren, eben dort, im französischen St. Germain-en-Laye/Paris und im deutschen Dresden ausgebildete, in Leipzig, Göttingen und Berlin studierende) polyglotte (Russisch, Französisch, Deutsch, Englisch) und kosmopolitische Franz Overbeck ein *nowhere-man* (Friedrich-Wilhelm Graf) und eventuell der gute Europäer im Sinn Nietzsches, der auch nach 25 Jahren

<sup>10</sup> Siehe u.a. Klaus Berger, *Exegese und Philosophie*. Stuttgart 1986, 71 f.

<sup>11</sup> Siehe Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. 1979, 302 f.

<sup>12</sup> Niklaus Peter, *Im Schatten der Modernität*. Stuttgart 1992, 16 Anm. 48.

<sup>13</sup> Siehe u.a. Peter Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit*, 1989, 21, 68 und 151 Anm. 1.

<sup>14</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 201.

<sup>15</sup> Ebd. 393.

Lehrtätigkeit und relativ freundlicher Aufnahme in Basel sich in einem Brief an seinen Ex-Freund von Treitschke als einen Fremden in diesem Lande bezeichnet, das er gleichwohl wiederum als Asyl<sup>16</sup> angesichts der wissenschaftlichen Verbannung aus dem Deutschen Reich betrachtet?

#### 4. Der Kampf gegen die Akkommodation

So wie Overbeck sich, einerseits, bei kultureller Affinität zu Deutschland von der neuen Metropole des Deutschen Reiches angewidert zeigt, sich, andererseits, auch in der Schweiz als exiliert betrachtet, auf Grund dieser Konflikte sich 1897 wegen totaler Appetitlosigkeit, Magersucht und anderer schwerer psychosomatischer Störungen emeritieren lassen muß, dabei sensibel die Differenzen zwischen seinem Herkunfts- und seinem Gastland perzipiert, offenbart er auch in seinen theoretischen Konstrukten einen Sinn für das Fremde und für das nicht in einem Einheitsprozeß Auflösbares. Statt großer synthetischer, geschichtsphilosophischer Entwürfe erschließt Overbeck minutiös sperrige Einzelheiten des Details und trennt sich deswegen auch von der mit Hegelschen, spekulativen Philosophemen durchsetzten Tübinger Schule eines F. Chr. Baur. *Wissenschaft kann keine Zusammenhänge mehr herstellen, sondern nur noch zerstören*. Overbeck analysiert den Prozeß der letalen Verweltlichung in seiner Gegenwart an dem Kulturprotestantismus eines Adolf von Harnack, an seinem katholischen Äquivalent, dem Modernismus eines Alfred Loisy, an den Versuchen einer modernitätsspezifischen Kultursynthese eines Ernst Troeltsch und an der Entwicklung seines Freundes (vom Liberalen zum antisemitisch gefärbten Nationalen), des Historikers Heinrich von Treitschke, dem er den öffentlichen und damit respektlosen Gebrauch der (christlichen) Religion innerhalb seines Projektes einer religiös verfaßten nationalen Identitätskonzeption zum Vorwurf macht. Elastische Anpassungsfähigkeit wird von Overbeck so wenig wie von Arthur Schopenhauer, aber auch von Max Weber geschätzt. Alle Formen der Bindestrich-Ehen des Christentums (mit der Landplage des Nationalismus, dem Sozialismus, der Moral, dem Wagnerianismus...) indizieren nur dessen Hinfälligkeit, weil das echte Christentum für Overbeck gerade die (vertikale) Nähe des erwarteten ewigen Lebens und das Vergessen der Tatsache ist, daß sich zwischen diesem Leben und dem der Zeitlichkeit die (horizontale) Dimension der Weltgeschichte schieben könnte. Die (christliche) Religion kann nicht einer Begründung der stabilisierenden Handlungsformierung in der Welt dienen, so wie das Christentum auch den Untergang des Menschengeschlechts als die Voraussetzung seines Weltdaseins betrachtet hat: Sein Gott ist nicht rational. Er, der die Moralgesetze gegeben hat, kann sie auch aufheben<sup>17</sup>. Je globaler der Anspruch der christlichen Religion (z.B. in Gestalt eines Weltethos) ausgelegt wird, desto manifester ist für Overbeck ihr Substanzverlust, so wie auch analogerweise der theoretisch gehuldigte und propagierte Patriotismus ein Indikator der Entfremdung von

<sup>16</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 286.

<sup>17</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 307, auch 304.

der Lebenswelt, nämlich von der natürlichen Grundlage, der Heimatliebe<sup>18</sup>, ist. Den die Welt als Selbstzweck setzenden, sich theologisch gebenden Demagogen der Jetztzeit schleudert Overbeck seine warnende Gleichsetzung Christentum=Welt(-en-)verneinung entgegen. Das Christentum ist, wie Overbeck besonders durch Bezugnahme auf den auch für Nietzsches Deutung des Christentums wichtigen 1. Korintherbrief des Paulus (7,1ff., Bes. 21ff., 26, 29) exegetisch erhebt, *per se* gegenüber der Welt indifferent und deshalb so unpolitisch wie der Buddhismus, der auch die Kastenunterschiede unberührt läßt. Wie die (christliche) Religion die Seins- und Weltdeutung an die Wissenschaft abgetreten hat, dient sie auch nicht (mehr) einer kollektiven Handlungsformierung des politischen Ganzen. Religion gerät bei diesem Prozeß der Assimilation unter die politischen Weltbildungen und wird in einem Prozeß der Neutralisierung bzw. Anpassung zu einer staatstragenden Kulturreligion, wird höflich und wiederholt das, was Petrus im Hof des Obersten Priesters getan hat (Matth. 26,69ff.). Wo der Glaube (das Leben) sich auf die Kultur einläßt, ist der rechte Glaube schon verlorengegangen. Die weltdurchdringende Extensität geht zu Lasten der Intensität der confessio.

### 5. Individualismus und Memento Mori

Overbeck liefert in seiner christentumstheoretischen Kulturphilosophie einen Beitrag zu einer Theorie des Untergangs. Overbeck ist ein Endzeit-Denker. Alle Dinge sind zwischen einem urkräftigen Anfang und einem dahinsinkenden Ende in Degeneration begriffen und tragen so den Keim zum eigenen Untergang in sich, der das *Memento Mori* in den Dingen anschaulich bestätigt. Auch das Christentum trägt wie alles seinen eigenen Tod von Anfang an in sich und hat für diesen seinen Tod von allem Anfang vorgesorgt. Es ist Overbecks latente Säkularisationstheorie, nach der das institutionalisierte und Welt gewordene Christentum undenkbar ist ohne Beziehung zur Vergangenheit, zum irdischen Handeln seines Heilandes und zur Einsetzung zur Kirche, aus deren rudimentären Geschichtsbewußtsein sich nach und nach eine rein historische Betrachtung entwickelt, die sich nun völlig selbständig gebärdet und sich gegen die Religion wendet. Die Apotheose der Wahrheit kehrt sich gegen das Christentum. Um am Leben zu bleiben, mußte sich die (christliche) Religion in die Welt begeben und sich preisgeben. Die Verweltlichung verwandelt die ursprüngliche Lebenskraft der Religion in einen lebendigen Leichnam<sup>19</sup>. *Was bleibt dem modernen Menschen?* Die postreligiöse Kultur vermittelt dem Menschen die Einsicht, daß er zugleich nichts und alles ist: Für den radikalen Individualisten in Overbeck deckt sich der Gedanke, daß er allein ist, mit dem anderen, daß Gott nicht ist. Der Atheismus und der Individualismus sind nach Overbeck unzertrennlich. Der postreligiöse Mensch ist in ihr Schöpfer, aber zugleich vereinsamt. Overbeck bejaht die individualitätsförderliche Moderne. Die Moderne bie-

<sup>18</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 296, siehe auch ebd. 303.

<sup>19</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 37.

tet die Chance, den Menschen nach einer soteriologischen und eschatologischen Überbelastung zu sich selbst zurückzuführen. Er hat sich aus irrationalen Abhängigkeiten befreit, aber damit auch aus allen Bindungen. Jede Vorordnung der Gemeinschaft (z.B. des Nationalen und Ethnischen) vor dem Einzelnen lehnt Overbeck ab. Der (moderne) Mensch ohne Religion ist, so der die nautische Metaphorik liebende Overbeck, ins Meer des Weltalles hinausgeschleudert<sup>20</sup>, auf dem ihm das unter der Flagge des Christentums fahrende Schiff der Moderne nicht retten wird. Sowohl die Abgeschlossenheit der kosmischen Welt als auch die Finalität der individuellen Welt verunmöglichen die Flucht vor dem einen und einzigen Leben. *Wir leben in einer entzauberten Welt, in der wir zwar, wenn wir es nur wollen, alles berechnen können, in der wir aber keinen Deut an zuverlässiger Weltorientierung dazugewonnen haben.* Nach dem Sinn der Geschichte zu fragen ist eine schlechte Angewohnheit und eine der vom Christentum gestellten prinzipiellen Groß-Fragen, die es wie eine Mode abzulegen gelte, da sie das natürliche Maß der dem sterblichen Menschen gegebenen Antwortmöglichkeiten überschreitet. Statt von der Freisetzung der Individuen einseitig eine Steigerung von Glückseligkeit zu erwarten, bilanziert Overbeck auch die Folgekosten der Einsamkeit und des Verlustes substantieller Sittlichkeit. Der Mensch kann herrschen, ohne aus seinem Wissen einen Sinn des Ganzen heraus konstruieren zu können. Overbeck kann als der geistige Vorfahre Max Webers gedeutet werden, der die mit der Modernität verbundene radikale Vereinsamung als eine der folgenreichsten Konsequenzen der Modernität herausgearbeitet hat, und als der eines Ludwig Wittgenstein, für den die Lebensprobleme noch lange nicht beantwortet sind, wenn die wissenschaftlichen Probleme gelöst sind. Am Horizont taucht die schlechte Unendlichkeit im Sinn Hegels auf. Eine Rückkehr dieses Standpunktes der Moderne zu dem Heiligen endet entweder, wie Overbeck an Nietzsche sah, in Wahnsinn oder in Verdummung und Selbstbetrug. Die Antike und das Christentum bilden die Antipoden zur Moderne: Lediglich im nicht-latinierten und nicht vom römischen Geist geprägten Morgenland hat sich, wie Overbeck in Affinität zu dem dritten Basler, Jacob Burckhardt, behauptet, in der Metamorphose der die Weltverneinung bewahrenden Orthodoxie der Ostkirche die Mumie der Vergangenheit, nämlich die griechische Kultur, erhalten: Nur ein hellenisiertes Christentum ist dessen Ursprüngen treu und, so die implizite Auseinandersetzung Overbecks mit einer Grundthese von Harnacks, deswegen unmodern. Ein modernes (verwestlichtes) Christentum ist ein Widerspruch in sich. Was der Orient noch kann, kann das westliche Abendland nicht mehr. Die Unmöglichkeit der Religion angesichts einer bestimmten Kulturentwicklung führt bei Overbeck nicht zu einer kritiklosen, ihm von D.Fr. Strauß vorgelebten und gelehrten Affirmation von Kultur in einer ästhetischen Bürgerreligion, sondern angesichts der Banalisierung und Verflachung zu dem Verdacht der Sinnlosigkeit der Gegenwart. Overbeck lobt den Individualismus, um gleichzeitig Kritik an seiner bourgeoisen Mediokrität à la D.Fr. Strauß zu üben und statt seiner die Selbstbil-

<sup>20</sup> Zit. nach Carl-Friedrich Geyer, Einführung in die Philosophie der Kultur, Darmstadt 1994, 55, 182.

dung und die Abkehr des Individuums von der herrschenden Sitte zu einer angestrengt-anstrengenden Aufgabe zu erheben. Er mutiert zu einem Theoretiker der Postmoderne *avant la lettre*, der angesichts des kulturellen Verfalls noch die Todesbetrachtung des den Menschen von der Welt abziehenden *memento mori* des Christentums für konservierungswürdig erachtet. Der Tod ist hiernach das Gewisseste und das Ernsteste, das Leben kann deswegen so ernst nicht sein, wie es die pathetisch-affektierten Theologen (Adolf von Harnack), die dionysisch erregten Schulmänner (Richard Wagner) und die sonstigen selbsternannten Retter der Menschheit suggerieren. Durch den Tod wird der Mensch daran erinnert, daß die erfahrbare Welt umgeben ist von einem Meer des Unbekannten. Der Tod ist das unzweideutigste Symbol unserer Gemeinschaft im Schweigen<sup>21</sup>, ein Kamerad und Waffengenosse des Skeptizismus. Das Leben ist ernst – aber so ernst auch nicht. *Coram mortuis* wird das Leben leichter: Die über dem Leben liegenden Schatten werden zerstreut und die das Leben belastenden Lügen ausgetilgt. Overbecks Anwendung der Todesweisheit auf die Wirklichkeit vollzieht sich als der Abschied vom Prinzipiellen. Die Hypothese gewinnt Bedeutung in der an Transparenz geminderten Welt der Skepsis: Sie steht für ein sich in die Sphäre der Gleichgültigkeit erhebendes Leben zwischen den Gegensätzen, die späterhin als Kritischer Rationalismus gefeiert werden wird. Eine der Lieblingsstellen Overbecks aus dem Gesamtwerk seines Freundes Nietzsche war der postreligiöse, ihm die individuelle Entbehrlichkeit der Religion demonstrierende Text von den zwei Trostmitteln aus dessen Menschliches, Allzumenschliches<sup>22</sup>. Hiernach ist es der Nichtbesitz der Wahrheit, der frei macht; der Verzicht auf Gewißheiten wird zur Bedingung der Entsorgung des Menschen und der Bedingung des Schöpferischen erhoben. Overbeck gerät nicht in die Gefahr wie sein Freund Nietzsche, der Kunst in einer deutschen Kunstreligion oder irgendeiner anderen Instanz alle jene sicherheitsverschaffenden, weltorientierenden, sozialverankernden Funktionen zuzumuten, die bisher als Religion getarnt wurden. Er behilft sich bei der theologisch imprägnierten Frage nach dem Sinn der Geschichte mit der Quintessenz des *Candide* (*Mais il faut cultiver notre jardin*), bei der man sich noch am Kleinsten erfreuen kann. Er erinnert ständig, z.T. pedantisch, an das Greifbare, an die Grenzen menschlicher Erkenntnis und menschlicher Verfügungsgewalt und beachtet in seiner Säkularisierung des *Memento mori* die Endlichkeit des Menschen, während sein Freund Nietzsche Grenzen überschreiten will und bei einem extrem anmutenden Angriff endet, der in seiner glaubensüchtigen, ein Religionsbedürfnis anzeigenden Apodiktizität so umkehrbar ist wie der Gott Dionysos in den Gekreuzigten Christus. Seine Antichristlichkeit hat immer noch Predigtcharakter. Nietzsche opfert Gott lediglich einem noch Höheren, seinem Dionysos: Er will, wie sein Zarathustra lehrt, in den Himmel hineinfliegen, um die Erde in die Leichte umtaufen zu können. Die im Jahr 1873 von Nietzsche und Over-

<sup>21</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 599.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches* Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 2, München 1999, 543 f. = Zweite Abhandlung *Der Wanderer und sein Schatten* no. 7.

beck begonnene Ausfahrt aus einer vermittelmaßigten Unkultur endet für den einen von ihnen mit einer Kastastrophe: Diesem Desperado (Overbeck über Nietzsche<sup>23</sup>) war das Glück, das anderen Glücklicheren beschieden war, nicht beschieden. Das Scheitern Nietzsches ist aber so wenig ein Argument gegen die Ausfahrt wie ein Schiffbruch ein Argument gegen das Beschieden des Meeres<sup>24</sup> ist. Overbeck scheut nüchtern Nietzsches gigantischen Versuch einer Remythisierung der Welt und setzt statt dessen auf die temperierende Kompensation des Pessimismus durch die unbegründbare und vermittlungslose Liebe und scheut deswegen auch wie Jacob Burckhardt die Nietzschesche Verdammung des Mitleids<sup>25</sup>. Overbeck greift in der postchristlichen Suche nach Trost auf Widerfahrnisse (von Liebe) zurück und läßt in diesem Bereich den die existentielle Unterlegenheit des Menschen ausdrückenden Interessen der Ohnmacht Raum, die, wenn auch skeptisch gebremst, noch ein Reden von Gott nahelegen könnten (Name ist Schall und Rauch-Goethe). Diese Widerfahrnisse verdanken sich nicht wie die Tätigkeit des Kritikers der Eigenaktivität des Menschen. Dieser ist nur der Tod in die Hand gegeben, der sich als Geschichtswissenschaft nur auf Vergangenes, d.h. Totes, richten kann. Was erblickt wird, ist nicht nur wert, daß es zugrundegeht, sondern wird auch absterben. *Overbeck kennt neben der Sphäre der theoretisch-destruktiven Neugierde die an Mystik angrenzende Evidenz des Natürlichen*, die man nicht herbeiführen kann, auf die man jedoch nicht verzichten kann. Hier ist das Licht der Erkenntnis mit Vorsicht anzuzünden<sup>26</sup>. So wie die Liebe zu den Dingen (die Weltliebe) nicht durch die Worte (des Pfaffen=Pfarrers<sup>27</sup>) entsteht, die Liebe nicht verteidigt werden kann, sie also irrational ist, ist mit bloßen Syllogismen noch niemandem der Glaube an Wunder beigebracht worden. Religionsstifter folgern nicht.<sup>28</sup> Der Glaube (wie auch die Liebe) hat nicht die Dimension des Könnens, sondern nur die des Müssens. Beiden stehen keine alternativen Möglichkeiten zur Verfügung. Liebe und Religion sind für Overbeck absolut, d.h. begründungs-, diskurs- und vermittlungsunfähig, weil sie auf ganz anderer Grundlage ruhen als auf der Anerkennung objektiver, allgemein auch für Andere bestehender Unangreifbarkeit ihrer Objekte<sup>29</sup>. Die spontan-autonome Kritik ist diesen Widerfahrnissen gegenüber lediglich ein Ausnahmezustand, der sich gerne und fälschlicherweise als den Normalzustand setzen möchte. Wer der sich selbst setzenden Kritik einen grenzenlosen Wert beimißt, vergißt, daß die natürlichen Grundlagen schon für uns gesorgt haben<sup>30</sup>. Overbeck braucht diese Evidenz, um das moderne Reflexionsunternehmen kompensieren zu können; er braucht das Ursprüngliche, um das Künstliche des reflektierenden Ausnahmezustandes ertragen zu können. Overbeck nähert

<sup>23</sup> Niklaus Peter (wie Anm. 12) 245.

<sup>24</sup> Zit. nach Berger (wie Anm. 10) 77.

<sup>25</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 119.

<sup>26</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 609 f.

<sup>27</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 62.

<sup>28</sup> Ebd. 305.

<sup>29</sup> Ebd. 288 f.

<sup>30</sup> Ebd. 289.

sich mit dieser Position dem von ihm und von Nietzsche verehrten interkonfessionellen Grenzgänger Pascal an, der drei Menschentypen zu unterscheiden lehrte, den gesunden Menschenverstand, den in den Theologen repräsentierten reflektierenden Intellektuellen und den Weisen. Es kann hiernach in der Gestalt des Weisen eine Mischung einer ganz hervorragenden kritischen Anlage und des naivsten Aberglaubens geben. Dieser skeptisch gewordene Weise weiß um die Grenzen des Verstandes und des Unverstandes. Der gesunde Menschenverstand und der Weise stimmen darin überein, Gott in der Welt, die er nichts angeht, aus dem Spiel zu lassen. Overbeck deutet dieses Schweigen über einen weltlichen und weltlich verwertbaren Gott, den besonders die modernen Theologen täglich bei sich im Sack haben, als eine Scheu vor dem Mißbrauch des Namens Gottes<sup>31</sup>. Er weist mit erkennbarer Bewunderung auf Pascals Dualismus von Kopf und Herz hin und schätzt an ihm seinen weltmännischen Mut, seine Sache der Vertretung des Christentums vor der Welt zu komplizieren, und nicht wie seine modernen und deswegen schnell alternden, d.h. modernden Zeitgenossen aus der theologischen Fakultät, sie philisterhaft zu vereinfachen<sup>32</sup> oder, wie sein weiterer Antipode, D. Fr. Strauß, das Christentum und seine weltverneinende Lebensbetrachtung aus kleinbürgerlicher Selbstgefälligkeit und Verherrlichung des Staates und aus kompensatorischem Kunstgenuß dem fossilierenden Müllhaufen der Geschichte zu überlassen. Das Christentum ist zumindestens angesichts dieses platten und philiströsen Materialismus eine Art kategorischer Imperativ, der die von Strauß (1872) ersehnte Gesellschaft von Mittelstandsreligiösen nur verurteilen kann. Für Overbeck kann die Moderne nur gehaltvoll sein, wenn sie auch für das Alte empfänglich ist, sich, wie Overbeck mit Gottfried Keller formuliert<sup>33</sup>, durch eine eschatologisch errungene Grundtrauer einen Schutz gegen triviale Ruchlosigkeit verschafft. Während Nietzsche dem Christentum die Ethik zum Vorwurf macht, ist sie für Overbeck 1873 immerhin noch der innerste Kern seiner Motivation, dieser Tradition beschützend beizustehen in der Krise der Moderne (Peter<sup>34</sup>), weil die von ihm verkündete Todesbetrachtung die *conditio sine qua non* von Kultur ist.

## 6. Theoretisch radikal und praktisch moderat

Trotz seiner wissenschaftsintern vorgetragenen Radikalität ist Overbeck, wie seine Äußerungen zur Dichotomisierung von exoterischem (öffentlichem) und esoterischem (privatem) Vernunftgebrauch zeigen, kein Apokalyptiker in praxi, sondern löst den Konflikt zwischen Theorie und Praxis moderat. Er sieht z.B., daß eine radikal wissenschaftlich betriebene Theologie reif für den Untergang<sup>35</sup> ist, möchte aber dennoch im Unterschied zu sei-

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 306 f.

<sup>32</sup> Ebd. 165.

<sup>33</sup> Ebd. 606.

<sup>34</sup> Niklaus Peter (wie Anm. 12) 218, auch 242, 247 und 248.

<sup>35</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 249.

nem Zeitgenossen Paul de Lagarde, dem Vertreter einer nationalistischen Zivilreligion, die Theologie aus Furcht vor einer fundamentalistischen Sektenbildung an der staatlichen Universität erhalten wissen, freilich aus Sorge um die Stabilität des Politischen. Die Theologie soll, so 1873, weiterhin dem inneruniversitären Zwang rationaler Rechtfertigung von Wahrheitsansprüchen ausgesetzt bleiben. Overbeck schlägt einen temperierenden und balanzierenden *modus vivendi* vor, nach dem die wissenschaftlich ausgebildeten Pfarrer exoterisch die Glaubensvorstellungen der Gemeinde vertreten und esoterisch ihre wissenschaftlich erzeugten Zweifel vertreten können. Das schmerzliche Licht der Wissenschaft wird nicht in die Hallen der Kirche getragen. Was seine Amtsfunktion betrifft, soll der Pfarrer seine Rolle respektieren und seine private Meinung und seine persönlichen Einsichten zurückstellen. Das Ideal der nach innen und außen vertretenen Authentizität und Ganzheitlichkeit, immer man selbst sein zu wollen, ist protestantisches Erbe, das in der Analyse Overbecks im Grunde die drückendste Sklaverei hervorbringt, und das die dem Individuum gegebene Freiheit<sup>36</sup> einengen wird. Der Hirte auf der Kanzel hütet pastoral seine Schafe, wie auch der Professor in Overbeck seinen gründlichen Unglauben auf dem Katheder und in allen seinen Beziehungen zu den ihm anvertrauten Studenten für sich behält<sup>37</sup>. Die Differenzierung von öffentlich und privat ist, wie Overbecks Ausführungen zur Beichte zeigen, selbst ein Moment im Prozeß der Verweltlichung: In der Sphäre der letzten Dinge lebend würde der Mensch auf eine derartige Kautele verzichten, weil es dann um Alles oder Nichts geht. Das Licht der Wissenschaft wird nicht zum Untergang der Lebenswelten verwendet (*fiat veritas, pereat mundus*). Die Verweltlichung ist auch der Verlust des Großen und des Heroismus: Die Zunahme des bloßen Scheins ist das Indiz der Historisierung der Großen Zeiten. In der Urgeschichte kann man es sich noch leisten, Gesinnungsethiker zu sein, aber mit dem In-der-Welt-Sein des Menschen erweist sich die Richtigkeit des Satzes, daß das Christentum nicht von dieser Welt ist. Mit der von Kant übernommenen Trennung von Amt und Person, privatem und öffentlichem Vernunftgebrauch und mit der katholischen Trennung von Priester (= Gemeindebeamter) und Lehrer stellt sich Overbeck redlich auf das ein, was sein ebenfalls auf den Spuren Nietzsches wandelnder Geistesverwandte Max Weber als das Schicksal einer Kulturepoche bezeichnet hat, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, und die deswegen weiß, daß wir den für eine Weltanschauung notwendigen Sinn-Gehalt nicht mehr aus dem Ergebnis der wissenschaftlichen Einzelanalyse gewinnen, daß Weltanschauungen niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissen sind, und daß die höchsten Ideale für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen, die ebenso heilig sind, sich auswirken können. Overbeck ist, wie u.a. Karl Löwith überzeugend gezeigt hat, ein Vertreter des nachidealistischen Denkens, der nicht

<sup>36</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 167.

<sup>37</sup> Siehe die Notiz vom 9.1.1898 (Ich habe als Prof(essor) der Theologie meinen gründlichen *Unglauben* auf dem Katheder und in allen meinen Beziehungen zu den mir anvertrauten Schülern für mich behalten.) bei Arnold Pfeiffer, wie Anm. 5, 192.

mehr in das Programm einer sich selbst heilenden Reflexion einstimmen kann.

## 7. End-Gedanken

Ist das von Overbeck skizzierte Programm überzeugend, vielleicht sogar unter Bezug auf 1.Kor. 1, 22 (Die Griechen suchen Erkenntnis) religiös ausdeutbar? Ist Overbeck ein Religiöser oder kann er sein Leben lang im Unterschied zu seinem Freund Nietzsche das bleiben, was jener 1873 noch prophezeite, nämlich ein seltsamer Kauz<sup>38</sup>, also eben ein moderner Don Quijote<sup>39</sup>, der, wie Overbeck sich notiert, eine Art von Armut hat, die dem paulinischen Imperativ (1.Kor. 7,29ff.) entspricht, zu haben, als ob man nicht hat. Don Quijote ist ein Geistesverwandter der Dadaisten, die, ebenfalls in der Schweiz (Zürich) beheimatet, die völlig zweckwidrige und unfaßbare Seite der Welt dem Theoretiker entgegenschleudern, der optimistisch in einer *dementia practica* an die Berechenbarkeit der Welt glaubt (Lenin) und sich 1917 von der Spiegelgasse in Zürich auf den Weg nach St. Petersburg macht, um die Revolution auf die Beine zu stellen. Hier kulminiert der moderne Geist des Optimismus, den der Ahnherr unter den Baslern, Jacob Burckhardt, als Verrat an der Einsicht in die Unzulänglichkeit alles Irdischen geißelte. Die unmittelbar nach Overbecks Tod folgende und ihn rezipierende Zeit ist die Hoch-Zeit der Gnosis, wie ein Experte in Sachen Gnosis, aber auch der Herausgeber der Selbstbekenntnisse Overbecks, nämlich Jacob Taubes, behauptet. Overbeck konstatiert (1873) in einem Briefwechsel mit Lagarde, daß er in dessen Werk mit Freude die längst verklungenen Klänge der alten Gnosis<sup>40</sup> vernommen habe, weil er einen der ersten Kompromisse der christlichen Kirche mit der Welt in der Bekämpfung der Gnosis sieht. Theologen stellen keine Gegensätze heraus, sondern streichen sie glatt. Overbeck notiert sich zu dem Herrenspruch Matth. 5,39ff., also zur wirklich weltüberwindenden Feindesliebe, daß Tertullian im Streit mit dem Gnostiker Marcion die radikalen Vorschriften der Bergpredigt mit der *lex talionis* auszugleichen bemüht war und den alttestamentlichen Gott der Gerechtigkeit stark machte<sup>41</sup>. Während der Buddhist anders handelt als der Nicht-Buddhist (Nietzsche), handelt der Christ diesseits der Urgeschichte wie alle Welt. Schon früh arrangierte sich das Christentum mit der Welt und gab damit den von Matth. 18, 3 verlangten Kindersinn<sup>42</sup> preis. Christen müßten Kinder sein, können es aber nicht in der Welt. Wie später in Max Webers Deutung der Gesinnungsethik ist das Reich Christi nicht von dieser Welt. Overbeck nimmt die christliche Religion in ihrer Welttranszendierung ernst und ernster als ihrer weltlichen Repräsentanten. Verbirgt sich unter den gezackten Eisrändern des kalten Denkers Overbecks doch ein aufgrünendes

<sup>38</sup> Siehe Berger (wie Anm. 10) 71 und die Overbeck so bezeichnenden Rezensionen bei Niklaus Peter (wie Anm. 12) 227 f., Anm. 215 und 216.

<sup>39</sup> Overbeck kannte den Don Quichote, dazu ders. (wie Anm. 3) 78.

<sup>40</sup> Zit. bei Niklaus Peter (wie Anm. 12) 180.

<sup>41</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 78.

<sup>42</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 97.

Frühjahr<sup>43</sup>, so daß z.B., wie Karl Barth fordert, Overbecks Kampfschrift *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* als eine Einführung in das Studium der Theologie reformuliert werden müßte? Overbeck ist dann ein nicht nur überaus merkwürdiger, sondern auch ein selten frommer Mann<sup>44</sup> (= 2. Auflage des Barthschen Römerbrief-Kommentars/1922), der nicht so sehr die Welt gegen das Christentum, sondern das Christentum gegen die moderne Welt schützen wolle. Overbeck ist der anscheinend einen anderen Gott verkündende Melchisedek der Dialektischen Theologie, wie eben Karl Barth (5.1.1920) vermutet, der, ebenfalls aus der Schweiz aufbrechend, den deutschen Kulturprotestantismus niederkämpft, den Neubeginn der Dialektischen Theologie wagt und auch eine Revolution verkündet, freilich nicht die des Proletariats, sondern diesmal die einzige und wahrhaftige, nämlich die Gottes. Es soll nach dem Proto-Dadaisten Hugo Ball immer die Schweiz gewesen sein, von der her Europa belebt wurde. Hier, so sahen es Nietzsche, Overbeck und Burckhardt, kann man der für die Sinnfrage verhängnisvollen Trias von Mode, Meinung und Masse, dem Kampf und der Überhast des Tempos des Lebens entkommen und innereuropäisch in einem neutralen, der Objektivität förderlichen Kleinstaat unterkommen. Den drei Baslern des 19. Jahrhunderts, denen der Selbstmord nicht als ein malum morale erscheint, beklagen den Verlust von Ewigungen im Mythos in ihrer Aversion gegen die Zeitungen (der Journalist als ein Tagelöhner/Nietzsche oder als Sklave einer entmenschten Schreibmaschine und die Zeitung als der unersättlichste moderne Moloch/Overbeck<sup>45</sup>) und gegen das Verfallensein an die Zeit. Die Skepsis braucht neben der Zeit auch die Verborgenheit. Overbecks Denken ist in verschiedenen Dimensionen von der Furcht vor der Öffentlichkeit geprägt. *In dieser Verknüpfung von Glück, Verborgenheit und Schutz vor der Öffentlichkeit und vor der Verteidigung durch den Intellekt, in der Furcht vor seiner Objektivierung, liegt m.E. das geheime Denkmotiv Overbecks*, das, wie das Beispiel des dritten Baslers, Jacob Burckhardt, zeigt, ein in die Moderne transponierter Epikureismus (Lebe im Verborgenen!), sein kann<sup>46</sup>. Overbeck ist ein im Gewand des Theologiekritikers einhergehender Kritiker der Macht der verweltlichenden Öffentlichkeit. Er fordert deswegen eine Physiologie der öffentlichen Meinung<sup>47</sup>, in der deren Schamlosigkeit aufgedeckt werden müßte. Selbst seine 1874 erschienenen Studien zur Geschichte der Alten Kirche gibt er betont als Erzeugnisse der Studierstube<sup>48</sup> heraus, die eigentlich besser dort im Verborgenen hätten verbleiben sollen. Das wirklich Bedeutsame braucht und darf auch nicht durch den Menschen verteidigt bzw. bewiesen werden, so wie das Veilchen auf der Wiese unbeachtet auch von sich selbst am besten gedeiht<sup>49</sup>. Mit dem neutestamentlichen Brief des Jakobus (3,1) kann Overbeck vor den vielen Leh-

<sup>43</sup> Zit. nach Klaus Berger (wie Anm. 10) 76.

<sup>44</sup> Zit. nach Niklaus Peter (wie Anm. 12) 31.

<sup>45</sup> Franz Overbeck, wie Anm. 3, 44, auch 255 f.

<sup>46</sup> Siehe Jacob Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, Band IV, München 1997, 367 f.

<sup>47</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 138.

<sup>48</sup> Bei Arnold Pfeiffer (wie Anm. 5) 207.

<sup>49</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 611.

ern warnen, über die das Urteil bereits gesprochen ist. Wenn eine Sache einen Lehrer herbeiziehen muß, zeigt sie, daß sie sich nicht selbst beweisen kann, und erliegt der Gefahr, daß der Lehrer sich vordrängt und sich gegenüber dem durchsetzt, was eigentlich Sache ist. Je mehr Didaktisierung betrieben wird, desto größer ist der bereits eingetretene Substanzverlust. Der Untergang einer Wirklichkeit macht sich in der rhetorisch und propagandistisch vorgenommenen Verkündigung ihrer öffentlichen Relevanz bemerkbar. Das wirklich Lebendige und Bedeutsame bedarf jedoch der grössten Zurückhaltung<sup>50</sup>. Auch für Gott muß dieser Satz gelten. Er benötigt nicht die Theologie und die damit einhergehende Wichtigmacherei<sup>51</sup> ihrer herrschaftssüchtigen, sich für allkompetent und allzuständig erklärenden, auf Kongressen gern gesehenen Zunftvertreter. Der Imperativ, die Dinge für sich selbst sorgen zu lassen, bezieht sich auch auf die Sorglosigkeit gegenüber Gott, wie Overbeck mit Hiob (12, 7f.) sagen kann. Vernimmt Overbeck zelotische Humorlosigkeit, ertönt in ihm der Ruf, doch die Dinge, und hier vor allem Gott und die Religion, für sich selbst sorgen zu lassen<sup>52</sup>. Religion wird Privatsache, so wie auch das Glück des Menschen nur mit der grössten Zurückhaltung zu behandeln<sup>53</sup> ist. Overbeck bittet um ein Gebet für seine Seele an seinem Grab<sup>54</sup> und erklärt gleichzeitig die antik-pagane Geschiedenheit von Religion und Moral als das schöne, vom Heidentum gewahrte Maß<sup>55</sup>. Die Privatisierung des der Welt gegenüber Jenseitigen ist wiederum Indiz der Entfremdung vom heroischen Ursprung. Kann das Schweigen jedoch, so lautet die Kritik seitens der von Overbeck verachteten Theologen, eine sinnvolle Anverwandlung des Heiligen sein oder bedarf es auch der Kultur (Tillich). Brauchen moderne Gesellschaften nicht über das Recht hinaus ein ethisches Minimum (Graf<sup>56</sup>)? Unsere Gegenwart, so sei diesen religionsbedürftigen Seelen entgegengehalten, braucht nicht zu resignieren- es werden, für den Skeptiker erkennbar, neue Quasi-Religionen erzeugt. Man braucht nicht einmal an den neuen Feind des Westen, den islamischen Fundamentalismus, zu erinnern, sondern kann auch an das denken, daß auf anderen Ebenen auch bei uns sich bereits neue Wallfahrtsorte etabliert haben, für die wiederum Priester zuständig sind, die inquisitorisch darüber wachen, daß keine semantischen Tabuverletzungen begangen werden, und die diejenigen belohnen, die am Kult teilnehmen, und die, die vielleicht wie ein skeptischer Historiker genauer hinschauen, ostrazisieren. Wer wollte leugnen, daß Mythen zur Selbstidentifikation und Handlungsformierung notwendig sind, die, das sei abschließend gesagt, immer ungenau und deswegen potentiell terroristisch sind? Nur die Arbeit an ihnen ist der Freiheitsgewinn des Menschen, wenn sie einer tragischen Weltsicht entsprechend

<sup>50</sup> Zit. wiederum bei Wilson (wie Anm. 1) 136.

<sup>51</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 262.

<sup>52</sup> Franz Overbeck, Werke und Nachlaß Kirchenlexicon Texte Ausgewählte Artikel J-Z, Basel 1995, 310, auch 289.

<sup>53</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 409.

<sup>54</sup> Niklaus Peter (wie Anm. 12) 246.

<sup>55</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 68.

<sup>56</sup> Friedrich-Wilhelm Graf, Theolog und Antitheolog. Die Neuentdeckung Franz Overbecks, in: Evangelische Kommentare 27 (1994) 680.

z.B. bei dem Opfer auch Dunkelheit und bei dem Täter auch Helligkeit entdeckt. Man ist mit derartigen kritischen Anfragen tatsächlich so in die Einsamkeit gedrängt wie Overbeck in seinem Asyl. Man muß sich aus Redlichkeit bescheiden, sich Notizen zur Zeitgeschichte zu machen, um die an der modernen (und vor allem protestantischen) Theologie verabscheute Fähigkeit zur Metamorphose zu meiden. Der historisch-kritische Philologe wird, wie z.B. die Goldhagen-Debatte auch zeigt, auf die Verwendung des bestimmten Artikels kritisch verweisen und sich dann einer Mythisierung entziehen, wie es eine andere Skeptikerin, nämlich das Mädchen aus der Fremde, Hannah Arendt, auch getan hat und dabei als Jüdin von ihrem Kollektivum marginalisiert wurde. Franz Overbeck ist ein Vorbild. Er hält es mit einer fast mehr als menschlichen Nüchternheit, weil er im Unterschied zu seinem Freund Nietzsche kein Erzieher der Deutschen sein wollte. Die Welt kann nicht mehr begriffen werden, sondern höchstens noch in die Lebenswelt in subjektiven Notizen eingeholt werden. Die objektive Unübersichtlichkeit wird in der subjektiven Übersichtlichkeit pedantisch angeordneter Zettelkästen abgefedert. Overbeck wird sein eigener Archivar und Buchhalter, der, so die Rede am Sarg Overbecks, mühselig und bestaubt die Steine herbeischleppt und auf ihre Tragfähigkeit abklopft<sup>57</sup>. Wissenschaftliche Genauigkeit ist der Ersatz einer begrifflichen Totalintegration. Wenn man z.B. Frau Elisabeth Förster-Nietzsche nachweisen kann, daß sie wissentlich oder fahrlässig einen Editionsfehler begangen hat, ihren Bruder so ausgebeutet hat, verhindert man die Bildung eines Schülers um sich scharenden Kultus und damit einer Ersatzreligion (Goethe-Kultus, Schopenhauer-Kult, Nietzsche-Kult, Schiller-Feiern), versetzt sich angesichts des reichsdeutsch zu Ehren kommenden Weimarer Nietzsche-Archivs in die Heimatlosigkeit und bleibt nur an die eigene Selbstdisziplin verwiesen. Im Schatten des Berufes resigniert der moderne Mensch auf den Anspruch auf Beruf zur Religion. Auch in dieser Profangeschichte gilt der hermeneutische Kerngedanke Overbecks, daß der Fleiß des Gelehrten alle Götter verscheucht. Overbeck bleibt seiner Auseinandersetzung mit der Schwester Nietzsches, der Nähmamsel<sup>58</sup>, unbestechlich und engagiert für seinen kranken Freund. Statt noch gegen von Treitschkes sich verstärkenden Antisemitismus zu kämpfen, bleibt er dem antiken Ideal der Freundschaft treu auch über den 8. Januar 1889 hinaus. Wenn man an Nietzsche, wie es Overbeck behauptet, Freundschaft studieren kann, wird man auch im Niedergang des Freundes diesem treu bleiben (Mitten im Leben war ich vom guten Overbeck umgeben). Auch hier gilt der der frühchristlichen Parusieerwartung entnommene Satz des Neutestamentlers in Overbeck, daß, wer unbedingt glaubt (und liebt), damit glaubt, daß die Erscheinung, der man zugetan ist, zeitüberwindend bis ans Ende<sup>59</sup> dauert. Freundschaft ist nach seiner Meinung im Christentum (Friendship to all the world.) als Tugend nicht vorgesehen,

<sup>57</sup> Zit. bei Arnold Pfeiffer (wie Anm. 5) 207.

<sup>58</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 63.

<sup>59</sup> Franz Overbeck, Christentum und Kultur Gedanken und Anmerkungen Zur Modernen Theologie Aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli, Darmstadt 1963, 248.

weil zu der antiken Freundschaft der Hellenen als notwendiger Gegensatz die Feindschaft zählt und für sie der Satz gilt, daß, wer keinen Feind hat, auch keinen Freund hat. Feinde hatten Overbeck und Nietzsche wahrlich genug. Freundschaft bildet sich nur im Gegensatz zur Welt (Overbeck<sup>60</sup>). Diese Sentenz klingt wie eine durch die Erfahrung mit der Welt geprägte Erinnerung an den nicht-weltlichen Charakter des Christentums. Freundschaft ist das Andere zur Welt, die man deswegen nicht mit ihr durch Veröffentlichung teilen kann. In der Gnosis ist das Ganz Andere zum Optimismus der von Overbeck bekämpften Theologie gegeben. Wieviel an Wahrheit verträgt der Mensch? Ist das Dasein, wie Overbeck Nietzsche zitierend in seinem Kirchenlexikon festhält, doch nur als Illusion zu ertragen<sup>61</sup>?

---

<sup>60</sup> Franz Overbeck (wie Anm. 3) 352.

<sup>61</sup> Ebd. 127.

# Krisis der Geschichte – Krisis der Kirchengeschichtsschreibung

(( Kirchengeschichte nach dem Ersten Weltkrieg  
auf der Suche nach ihrem Grund und Gegenstand

Von Peter Gemeinhardt

„Die höchste Aufgabe unserer Wissenschaft  
ist ja die Theodicee.“

(Johann Gustav Droysen)

## I.

„Unsere Zeit wird einer Zukunft gegenüberreten, welche vielleicht spottwenig Notiz von *allem* Vergangenen nimmt“ – mit diesem Wort Jacob Burckhardts<sup>1</sup> begann Walther Köhler im Jahr 1930 seine Antrittsvorlesung als Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte in Heidelberg<sup>2</sup>. Das düstere Orakel Burckhardts sei durch den vor einem Jahrzehnt zu Ende gegangenen Weltkrieg erfüllt worden: „... in unüberbietbarer Plastik wurde der Relativismus alles Historischen geschaut, alsbald zum Prinzip der Historie erhoben und mit dem Fluche totaler Wertlosigkeit bestempelt – vom Relativen lebt man nicht!“<sup>3</sup> Die Suche nach Normativität und Autorität innerhalb einstürzender Orientierungen habe die „Kirchengeschichte alten Stiles“ zum „Schattenspiel der Heilsgeschichte, die transparent aus ihr leuchtet“, verkommen lassen – mit einem Wort: „So steckt die Kirchengeschichte in einer Krisis“<sup>4</sup>.

Mit dieser Diagnose stand Köhler nicht allein; in vergleichbarer Weise sprach etwa auch Walter Nigg von einer „gegenwärtigen Krisis der Kirchen-

<sup>1</sup> Jacob Burckhardt, Fragmente aus dem Nachlaß, hrg. von Albert Oeri/Emil Dürr (= Gesamtausgabe VII), Berlin u.a. 1929, 383.

<sup>2</sup> Walther Köhler, *Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte*, Tübingen 1930, 7.

<sup>3</sup> Köhler (wie Anm. 2) 8 f.; vgl. auch Walther von Loewenich, *Theologie, Geschichte und Kirchengeschichte*, in: ZSTh 11 (1934) 149–164, hier 164: „Unserer Zeit, deren Grundlagen erschüttert sind, geht es um die prinzipiellen Fragen.“

<sup>4</sup> Köhler (wie Anm. 2) 11.

geschichtsschreibung“<sup>5</sup>. Generell ist für die Jahre um 1930 ein verstärktes Bemühen von Kirchenhistorikern erkennbar, Grund und Grenze ihres Faches zu reflektieren und dieses im theologischen Fächerkanon neu zu verorten. Als Gründe für dieses Krisenbewußtsein läßt sich zunächst die allgemeine wissenschaftstheoretische Diskussion jener Zeit um Sinn und Grenzen des „Historismus“ anführen; so versuchte etwa Karl Heussi im Jahr 1932, die Grundlagenproblematik der Kirchengeschichte in den größeren Rahmen einer „Krisis des Historismus“ einzuzeichnen<sup>6</sup>. Binnentheologisch bedeutsam war darüber hinaus die radikale Bestreitung jeglicher theologischer Relevanz der Historie in der sogenannten „Dialektischen Theologie“: Wenn in den Wirren der Gegenwart die Proklamation des Gerichtes Gottes über den Menschen erkannt werden konnte und mußte, dann galt das auch und vor allem für diejenige wissenschaftlich-theologische Disziplin, die sich mit menschlich-geschichtlichen Gestalten und Gestaltwerdungen von Kirche und Theologie zu befassen hat. Daher wurde mit Vehemenz die Frage nach der Möglichkeit eines historisch vermittelten Zugangs zum Wesen des Christentums gestellt, verbunden mit der Bestreitung, daß diesem Gegenstand die Kriterien streng philologisch-kritischer Erkenntnis überhaupt angemessen seien. Walther von Loewenich sprach seinerzeit von der „Mündigkeitserklärung der Dogmatik gegenüber der Historie“<sup>7</sup>. Zwei Jahre, nachdem Köhler sein Krisenszenario präsentiert hatte, konnte Karl Barth mit dem Selbstbewußtsein des Dogmatikers den Ertrag der Diskussion über die Krise der Kirchenhistorie formulieren: „Die sogenannte *Kirchengeschichte* antwortet auf keine selbständig zu stellende Frage hinsichtlich der christlichen Rede von Gott und ist darum nicht als selbständige theologische Disziplin aufzufassen. Sie ist die unentbehrliche *Hilfswissenschaft* der exegetischen, der dogmatischen und der praktischen Theologie“<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Walter Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung*, München 1934, IX; er ruft seine Disziplin zu einer „Selbstbesinnung“ auf, „deren sie heute dringend bedarf“; ähnlich von Loewenich (wie Anm. 3) 152.

<sup>6</sup> Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1932. Dabei begriff Heussi diese Krise als Einwirkung der Gegenwart auf die historische Wissenschaft, während umgekehrt Ernst Troeltsch gerade den Historismus (als geistig-kulturelle Lebensform) für die Krise der Gegenwart verantwortlich machte; vgl. ders., *Die Krisis des Historismus*, in: *Die Neue Rundschau* 33 (1922) 572–590; ders., *Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1922; vgl. dazu jetzt: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *Der Historismus und seine Probleme* (= Troeltsch-Studien 11), Gütersloh 2000. Die Unterschiede zwischen Heussi und Troeltsch beleuchtet Anette Witkau, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen 2<sup>1994</sup>, 188 f. Vgl. auch Otto Gerhard Oexle, „Historismus“. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs, in: *Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1986*, Göttingen 1986, 119–155. Den profiliertesten Beitrag zu jener Debatte lieferte Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München-Berlin 1936; vgl. dazu Jörn Rüsen, *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*, Frankfurt 1993, 331–356.

<sup>7</sup> Von Loewenich (wie Anm. 3) 155.

<sup>8</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, München 1932, 3.- Zum kulturellen Hintergrund und zum theologiegeschichtlichen Phänomen der Dialektischen Theologie vgl. die konzisen Einführungen bei Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutsch-*

Von der Leitwissenschaft zur Hilfswissenschaft – dieser Prozeß kann im Sinne Thomas Kuhns als Paradigmenwechsel aufgefaßt werden<sup>9</sup>, der freilich mit den Umwälzungen im politischen und kulturellen Leben am Ende des Ersten Weltkriegs und in den ersten Jahren der Weimarer Republik eng verflochten ist<sup>10</sup>. Mit dem Ende der Symbiose von Thron und Altar hatte im Urteil der Dialektischen Theologie auch die Synthese von protestantischer Religiosität und moderner Geisteswissenschaft, mithin das Paradigma der „Liberalen Theologie“, soviel an Plausibilität eingebüßt, daß im Anschluß an Hermann Heimpel von einer „antihistoristischen Revolution“ gesprochen werden kann<sup>11</sup>.

Das heißt selbstverständlich nicht, daß in dieser Umbruchszeit keine kirchengeschichtliche „Normalwissenschaft“ im Sinne Kuhns geleistet worden wäre: Weiterhin wurde an umfangreichen Editionsprojekten gearbeitet, die zum Teil noch heute als unersetzliche Arbeitsinstrumente dienen, wie die von Eduard Schwartz edierten *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (1914–1940) oder die damaligen Publikationen der Berliner Kirchenväterkommission; auch entstand mit der vierbändigen „Geschichte der Alten Kirche“ von Hans Lietzmann (1932–1944) eine meisterhafte Synthese der jahrzehntelangen Erforschung der frühen christlichen Jahrhunderte<sup>12</sup>. Doch die von vielen Zeitgenossen empfundene und von einigen (meist jüngeren) Fachkollegen auch explizit verkündete Krisenstimmung ließ die beeindruckenden Ergebnisse philologisch-kritischer Forschung gewissermaßen als in der Luft hängend und die Beschäftigung damit eben nicht mehr als „Normalwissen-

---

land. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 212–215, und Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit II: Das 20. Jahrhundert*, Tübingen 1997, 244–264.

<sup>9</sup> Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, übers. von Hermann Vetter, Frankfurt 1989. – Allerdings war dieser Paradigmenwechsel schon seit der Jahrhundertwende binnentheologisch vorbereitet war (so mit Recht Friedrich Wilhelm Graf, Die „antihistoristische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Jan Rohls/Gunther Wenz [Hrg.], *Vernunft des Glaubens*. FS Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988, 377–405, hier 377 f.); *pars pro toto* sei von den Wegbereitern Martin Kähler genannt (zu ihm vgl. Wittkau [wie Anm. 6] 102–107).

<sup>10</sup> Eine grundlegende Darstellung dieser Vorgänge bietet neuerdings Nowak (wie Anm. 8) 205–217.

<sup>11</sup> Zum Begriff vgl. Kurt Nowak, Die „antihistoristische Revolution“. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, In: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hrg.), *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs* (= Troeltsch-Studien 4), Gütersloh 1987, 133–171, hier 136 f. Anm. 14; dort findet sich auch der wichtige Hinweis auf die Synchronität von *antihistoristischer* und *antiliberaler* Stoßrichtung der Dialektischen Theologie. Vgl. dazu auch Friedrich Wilhelm Graf, „Der Götze wackelt“? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik, in: *EvTh* 46 (1986) 422–441; ders., *Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistoristisches Geschichtsd Denken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre*, in: Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulz (Hrg.), *Geschichtsdiskurs IV: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrung und Innovationen 1880–1945*, Frankfurt 1997, 217–244.

<sup>12</sup> Jüngst mit einer Einleitung neu hrg. von Christoph Marksches, *Berlin-New York 1999*.

schaft“ erscheinen, insofern der kontinuierlich praktizierten *historischen Methode* mit einem Mal kein zureichend definierter *Gegenstand* mehr entsprach, wie Walter Nigg konstatierte: „Die Ursache der gegenwärtigen Erschütterung der Kirchengeschichtsschreibung kann demnach nicht in ihrer Methode gesucht werden... Die *Idee der Kirche* hat in den letzten Jahrzehnten in der Kirchengeschichtsschreibung eine offenkundige Vernachlässigung erfahren“<sup>13</sup>. Anders gewendet: Der hermeneutische Bezugsrahmen fehlte, innerhalb dessen Kirchengeschichte nicht nur als ein Spezialgebiet allgemeiner Geschichtswissenschaft, sondern als Geschichte der *Kirche* in einem ekklesiologisch präzisen Sinn begriffen werden konnte. Er fehlte, weil die fundamentierende Harmonie von Kirche und Welt, Religion und Kultur des wilhelminischen Kaiserreichs in den zeitgeschichtlichen Erschütterungen radikal unselbstverständlich geworden war. Die Folge war, daß „eine von den ‚Wirrsalen‘ im wesentlichen ungerührte Historikerzunft den Historismus im engeren, professionellen Sinne fortsetzte und weiterpflegte, [während] er als geistige Lebensform bereits weitgehend marginalisiert“ war<sup>14</sup>. So darf es als symptomatisch gelten, daß Lietzmann am 16. Mai 1933 an Schwartz schrieb, am Vortage habe „in unserer großen Aula eine Völkerschlacht über die Probleme der germanischen Religion und des Christentums“ stattgefunden, und dies kommentierte: „Die großen Schlagworte lassen mich im allgemeinen kalt, und für Deklamationen über den neuen Wissenschaftsbegriff habe ich ein nur mäßig entwickeltes Organ. Der auf dem Ofen siedende Topf kühlt sich doch sehr schnell ab, wenn er auf dem Tisch steht“<sup>15</sup>. Das war *eine* – vielleicht die einfachste – Strategie, den Anfragen an das eigene Fach zu begegnen, die aber für viele Kollegen Lietzmanns keineswegs überzeugend war<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Nigg (wie Anm. 5) 253; vgl. schon Karl Barths Diagnose des „chaotischen Fakultätsbetriebs unserer Tage, dem der Begriff eines maßgeblichen *Gegenstandes* vor lauter Maßgeblichkeit der *Methode* fremd und ungeheuerlich geworden ist“ (Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack [1923], in: ders., Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge III, Zollikon-Zürich 1957, 7–32, hier 20).

<sup>14</sup> Nowak (wie Anm. 11) 167; vgl. 162: „Eine sich in ihrer geistigen Ausstattung noch weithin als christlich verstehende Kultur brauchte über Nähe und Ferne des ‚Ewigen‘ und ‚Jenseitigen‘ der Geschichte zu dessen Fassung im christlichen Gottesbegriff noch in keinen Fundamentalkonflikt zu geraten.“ Vgl. Peter Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie II (= OA III/5), Freiburg-München 1967, 371, zur programmatischen Theorieabstinenz der Historiker am Beispiel von Eduard Schwartz.

<sup>15</sup> Zit. nach: Kurt Aland (Hrg.), Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen von und an Hans Lietzmann (1892–1942), Berlin-New York 1979, Nr. 828. Vgl. Gottfried Maron, Luther und die „Germanisierung des Christentums“. Notizen zu einer fast vergessenen These, in: Ders., Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung, hrg. von Gerhard Müller/Gottfried Seebaß, Göttingen 1993, 258–283, hier 263 f.

<sup>16</sup> Davon ist unbenommen, daß Lietzmann durchaus theologisch reflektiert mit seinem historischen Gegenstand umging, wie Dietmar Wyrwa, Hans Lietzmanns theologisches Verständnis der Kirchengeschichte, in: Gerhard Besier/Christof Gestrinch (Hrg.), 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, Göttingen 1989, 387–418, gezeigt hat. Demnach habe Lietzmann die „Geschichte der Alten Kirche als Entwicklung der christlichen Religion“ verstanden und beschrieben (398), wobei „das fortwährende Lebens-

Die kirchliche Historiographie hat die Erforschung der Geschichte ihres eigenen Faches zwischen 1920 und 1945 bis in die jüngste Vergangenheit weitgehend ausgespart; erst in neuerer Zeit sind hierzu detaillierte Untersuchungen vorgelegt worden, vor allem von Leonore Siegele-Wenschkewitz und Kurt Nowak<sup>17</sup>. Anschließend an diese Vorarbeiten soll im folgenden skizzenhaft der Versuch unternommen werden, Paradigmen protestantischer Kirchengeschichtsschreibung „zwischen den Zeiten“<sup>18</sup> zu rekonstruieren. Dabei gehe ich davon aus, daß die Jahre der „Weimarer Republik“ und die erste Zeit nach der sogenannten „Machtergreifung“ 1933 hinsichtlich dieses Gegenstandes als Epoche *sui generis* zu betrachten sind. Darstellungen zur Hermeneutik der Kirchengeschichte veranschlagen hingegen für gewöhnlich einen tiefgreifenden Einschnitt am Ende des zweiten Weltkriegs, so etwa Peter Meinholds „Geschichte der kirchlichen Historiographie“ oder in jüngerer Zeit die Hamburger Dissertation von Steffen Storck über „Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945“<sup>19</sup>. Obwohl Gerhard

---

zentrum“ dieser Religion in den „beständigen Gnadenwirkungen des mit der Kirche handelnden Gottes“ zu suchen sei, weshalb Lietzmanns Vorgehen nicht auf Positivismus oder Historismus (negativ konnotiert) reduziert werden dürfe (409). „Ein echtes und volles Verständnis der Geschichte“ sei nach Lietzmann „ohne religiöse Betrachtung gar nicht möglich“ (417 Anm. 173); er knüpfe daher über die liberale Theologie hinweg „an die ältere Richtung der supranaturalistischen heilsgeschichtlichen Tradition an“ (418). Vgl. weiterhin Robert Stupperich, Die Entwicklung der Kirchengeschichte an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1870–1945, in: Hans Leussink/Ernst Neumann/Günther Kotowski (Hrg.), Studium Berolinense. Aufsätze und Beiträge zu Problemen der Wissenschaft und zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin II, Berlin 1960, 3–20, hier 16–18; Meinhold (wie Anm. 14) 393–399, und jetzt Wolfram Kinzig, Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen im Dritten Reich. Drei Fallstudien: Hans Lietzmann, Hans von Soden, Hermann Wolfgang Beyer, in: Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus, Kolloquium Universität Zürich, 13.–17.10.1998, hrg. von Beat Näf (= Texts and Studies in the History of Humanities 1), Mandelbachtal – Cambridge 2001, 535–629, hier 544–558.

<sup>17</sup> Vgl. zur Forschungslage die Bemerkungen bei Kurt Nowak, Zeiterfahrung und Kirchengeschichtsschreibung. Heinrich Bornkamm im Dritten Reich, in: ZKG 103 (1992) 46–80, hier 46 f.; zur protestantischen Universitätstheologie vgl. Kurt Meier, Die Theologische Fakultäten im Dritten Reich, Berlin-New York 1996, sowie den wichtigen Sammelband: Carsten Nicolaisen/Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrg.), Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus (= AKZG.B 18), Göttingen 1993. Meinhold (wie Anm. 14) 197–477, behandelt den „Historismus in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts und seine Überwindung“, ohne auf die Spezifika der Zwischenkriegszeit einzugehen; ebenso Eckehart Stöve, Kirchengeschichtsschreibung, in: TRE 18 (1989) 535–560.

<sup>18</sup> Der Terminus stammt von Friedrich Gogarten, Zwischen den Zeiten, in: ChW 34 (1920) 374–378. Eine erste Skizze meiner diesbezüglichen Beobachtungen (in Anlehnung an Gogartens Diktum) habe ich andernorts vorgelegt: Peter Gemeinhardt, Kirchengeschichte zwischen den Zeiten. Paradigmen protestantischer Kirchengeschichtsschreibung beim Übergang ins „Dritte Reich“, in: Ders./Carsten Könneker/Arnd Florack (Hrg.), Kultur und Wissenschaft beim Übergang ins „Dritte Reich“, Marburg 2000, 47–64.

<sup>19</sup> Steffen Storck, Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theo-

Ebelings Reflexionen über „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“<sup>20</sup> zu Recht als Auslöser der intensiven hermeneutischen Debatte der Nachkriegszeit betrachtet werden dürfen, wird dabei doch zu wenig beachtet, daß einige Partizipanten an dieser Debatte sich auch schon früher zu Wort gemeldet hatten, freilich unter anderen Vorzeichen. Daß für die Kirchengeschichtsschreibung neben dem Jahr 1945 auch das Jahr 1919 als Epochenjahr gelten muß, möchte ich im folgenden an einigen hermeneutischen Optionen zeigen, die „zwischen den Zeiten“ die diagnostizierte Krise der Kirchengeschichtsschreibung zu bewältigen versuchten:

- Die grundsätzliche *Bestreitung* der Relevanz historischer Erkenntnis für die theologische Deutung und Gestaltung der Gegenwart der Kirche im Anschluß an Karl Barth;
- die *Aufhebung* des traditionellen ekklesiologischen Bezugsrahmens der Kirchengeschichte in den weiteren Horizont einer „Christentums-geschichte“ bei Walther Köhler;
- schließlich die *Neubegründung* der theologischen Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung in der „Lutherrenaissance“ bei Karl Holl und – mit veränderter Pointe – seinem Schülerkreis.

## II.

Einleitend sei zunächst in aller gebotenen Kürze die historiographische Konzeption skizziert, die als mehr oder weniger dunkle Folie für die Versuche der Krisenbewältigung zu dienen hatte – den Historismus in seiner kirchengeschichtlichen Ausgestaltung. Als Kronzeuge hierfür sei Adolf von

---

logie seit 1945, Aachen 1997.- Zur in jüngster Zeit wieder intensiv geführten Diskussion um die Hermeneutik protestantischer Kirchengeschichtsschreibung vgl. ders., Kirchengeschichtsschreibung in ökumenischer Perspektive, in: KZG 10 (1997) 331–347; Bernd Jaspert, Hermeneutik der Kirchengeschichte, in: ZThK 86 (1989) 59–108; ders., Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung, in: Ders. (Hrg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden, Paderborn-Frankfurt 1998, 11–59; Wolfgang A. Bienert: Der Beitrag der Patristik für eine ökumenische Kirchengeschichte, in: ebd., 97–116, bes. 98–102; Werner K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hrg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden (= KuG 8), Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 14–59; Kurt Nowak, Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie, in: ThLZ 122 (1997) 3–12; Albrecht Beutel, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: ZThK 94 (1997) 84–110; Heinzpeter Hempelmann, „Erkenntnis aus Glauben“. Notwendigkeit und Wissenschaftlichkeit von Kirchengeschichte und Kirchlicher Zeitgeschichte als theologische Disziplinen, in: KZG 10 (1997) 263–304, und den Diskussionsbericht von Michael Murrmann-Kahl, „... wir sind der Herr Überall und Nirgends“ (F.Th. Vischer). Historismusdebatten im letzten Jahrzehnt, in: ThLZ 126 (2001) 233–256.

<sup>20</sup> Gerhard Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (1947), in: Ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (= KiKonf 7), Göttingen <sup>2</sup>1966, 9–27.

Harnack (1851–1930) gewählt, der sowohl in der patristischen Forschung als auch in der Wissenschaftspolitik des Kaiserreichs eine dominierende Rolle spielte und daneben – meist in kleineren Vorträgen – kontinuierlich das Grundsatzproblem bearbeitete, wozu die (Kirchen-) Geschichte denn zu erforschen und zu studieren sei<sup>21</sup>. Für Harnack stellte die Geschichtsforschung dabei nichts Geringeres als den Inbegriff theologischen Arbeitens schlechthin dar<sup>22</sup>. Programmatisch konnte er ausführen: „*Um in den Gang der Geschichte einzugreifen, deshalb treiben wir Geschichte...* Eingreifen in die Geschichte – das heißt: die *Vergangenheit* abzustößen, wo sie hemmend in die *Gegenwart* hineinreicht, das heißt ferner: in der *Gegenwart* das Richtige zu tun, und das heißt endlich: die *Zukunft* umsichtig vorzubereiten. Unzweifelhaft kommt damit der Geschichte in Bezug auf die Vergangenheit ein richterliches, ja ein königliches Amt zu“<sup>23</sup>. Sogar zum „Propheten“ könne der Historiker werden – „zu einem um so zuverlässigeren, je tiefer und ernster seine eigene Lebenskenntnis ist“<sup>24</sup>. Voraussetzung für Diagnose und Prognose ist dabei eine grundlegende Kontinuität der Geschichte, eine prinzipielle Undurchbrochenheit der darin waltenden Zusammenhänge, die zwar nicht die Erkenntnis fester Gesetzmäßigkeiten, wohl aber die Bildung soge-

<sup>21</sup> Grundlegend dafür sind seine „Reden und Aufsätze“ (insgesamt sieben Bände von 1904 bis 1930), jetzt bequem zugänglich in: Kurt Nowak (Hrg.), *Adolf von Harnack als Zeitgenosse I: Der Theologe und Historiker; II: Der Wissenschaftsorganisator und Gelehrtenpolitiker*, Berlin-New York 1996 (im folgenden zitiert mit der Originalpaginierung). Einzu beziehen ist auch Harnacks wirkungsgeschichtlich bedeutendstes Werk: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900 (neu hrg. von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999). Zu Biographie und Werk vgl. den entsprechenden Artikel von Wolf-Dieter Hauschild in: RGG 3 (42000) 1457–1459, sowie Nowak in seiner Einleitung zu der o.g. Edition (1–95); knapp und präzise ders., *Historische oder dogmatische Methode? Protestantische Theologie im Jahrhundert des Historismus*, in: Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulin (Hrg.), *Geschichtsdiskurs III: Die Epoche der Historisierung*, Frankfurt 1997, 282–297, hier 286–290; Eckhard Lessing, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart I: 1870–1918*, Göttingen 2000, 198–201. *Geschichte und Stand der Harnack-Forschung* umreißt detailliert Wolfram Kinzig, *Harnack heute. Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem „Wesen des Christentums“*. Zu Harnacks Geburtstag am 7. Mai 2001, in: ThLZ 126 (2001) 473–500.

<sup>22</sup> Vgl. die Paraphrase bei Meinhold (wie Anm. 14) 263: Die Kirchengeschichte „muß der Erkenntnis der Gegenwart dienen und damit den, der sich mit ihr beschäftigt, zu verantwortungsvollem Handeln anleiten, und da die Gegenwart mit allen Tatsachen und Entwicklungen der Vergangenheit kausal verknüpft ist, so dienen diese dem Anstoß menschlichen Handelns“; dazu Adolf von Harnack, *Das Christentum und die Geschichte* (1895), in: Ders., *Reden und Aufsätze II*, Gießen 1904, 1–21, hier 7: „Die Entwicklung nachzuweisen und zu zeigen, wie eines aus dem anderen geworden ist, [ist] die Aufgabe des Historikers.“

<sup>23</sup> Adolf von Harnack, *Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis* (1917), in: Ders., *Erforshtes und Erlebtes. Reden und Aufsätze N. F. IV*, Gießen 1923, 3–23, hier 7 f.; ähnlich 23.

<sup>24</sup> Ebd., 19; vgl. Ders., *Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten?* (1920), in: Ders., *Erforshtes und Erlebtes* (wie Anm. 23) 171–195, hier 171 f.

nannter „Vermutungs-Evidenzen“<sup>25</sup> ermögliche, die eine Transformation des geschichtlichen Befundes in Leitlinien für gegenwärtiges Handeln erlaube. Die historische Erkenntnisarbeit der Kirchengeschichte ist dabei durch eine spezifische Nähe zu ihrem Gegenstand geprägt: Das eigentlich Christliche sei stets und unverändert präsent, wenn auch verhüllt in seinen geschichtlichen Gewandungen. Wenn nun „alle unsere Arbeit dazu dienen soll, das *Wesen der christlichen Religion* aufzuhellen“<sup>26</sup>, dann gelte entsprechend: Wir können „auch die christliche Religion nur auf Grund einer vollständigen Induktion, die sich über ihre gesamte Geschichte erstrecken muß, recht würdigen“<sup>27</sup>. Was Harnack vorschwebte, war also eine grundsätzliche geschichtliche Kontinuität der christlichen Religion, deren Kern sich durch das kritische Abschälen der historisch variablen Gewandungen herauspräparieren lassen mußte: „Suchen Sie überall den Kern der Dinge zu erfassen, aber vergessen Sie nicht, dass Alles, was wächst, nur in Rinden wächst!“<sup>28</sup> In dieser Konzeption ging das protestantische Christentum eine unzertrennliche Symbiose mit der liberalen Geisteswissenschaft ein – Harnack konnte noch 1920 sagen, daß „alle Geschichte *Geistesgeschichte* ist und ein inneres Geschehen zur Voraussetzung hat; *der Geist aber ist Einer...* Alles, was da in der Geschichte vorgegangen ist und noch vorgeht, *das bist du selbst*, und es kommt nur darauf an, daß du es mit Bewußtsein ergreifst“<sup>29</sup>. Die Befähigung zu seinem „königlichen“, „richterlichen“ und „prophetischen“ Amt empfängt der Historiker demnach aus seiner unverlierbaren anthropologischen Konstitution und damit aus einer gewissen Kongenialität mit den „großen Männern“, den Trägern geschichtlicher Entwicklungen<sup>30</sup>. Erst die Begegnung mit den prägenden Gestalten der Vergangenheit führt die Ergebnisse historischer Forschung über die „Institutionen“ als das objektiv erkennbare „Knochengerüst der Geschichte“ hinaus und läßt sie für das gegenwärtige menschliche und gesellschaftliche Leben fruchtbar werden: „Als Geschichtsforscher müssen wir Institutionen aufsuchen. Als Menschen Persönlichkeiten“<sup>31</sup>. Für Harnack bestand daher auch nach dem Weltkrieg

<sup>25</sup> Harnack (wie Anm. 24) 181.

<sup>26</sup> Adolf von Harnack, *Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte* (1905), in: Ders., *Aus Wissenschaft und Leben II*, Gießen 1911, 41–62, hier 61.

<sup>27</sup> Harnack, *Das Wesen des Christentums* (wie Anm. 21) 7.

<sup>28</sup> Adolf von Harnack, *Wie soll man Geschichte studieren, insbesondere Religionsgeschichte? Thesen und Nachschrift eines Vortrages vom 19.10.1910 in Christiania/Oslo*, hrsg. von Christoph Marksches, in: *ZNThG 2* (1995) 148–159, hier 154. Die Leitdifferenz von Schale und Kern stellt auch die systematische Architektonik von Harnacks dogmengeschichtlichem Meisterwerk dar: *Lehrbuch der Dogmengeschichte I–III*, Tübingen 41909/10 (= 1990); vgl. Rohls (wie Anm. 8) 84–88; Johanna Jantsch, *Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer*, Bonn 1990.

<sup>29</sup> Harnack (wie Anm. 24) 187.

<sup>30</sup> Vgl. etwa Harnack (wie Anm. 23) 10 f.; ähnlich ders. (wie Anm. 24) 177 f., zu den drei geschichtsmächtigen Faktoren („elementar – kulturell – individuell“). Vorausgesetzt ist, daß „alle Geschichte als Entwicklungsgeschichte verläuft“, wenn auch „kein geschichtliches Problem mit diesem Schlüssel allein erschlossen werden kann“ (ders. [wie Anm. 28] 153).

<sup>31</sup> Ebd. 158 (nach Eivind Berggraf-Jensens Nachschrift der entsprechenden These

„kein Zweifel“ am kontinuierlichen geschichtlichen Fortschritt: „Die Menschheit arbeitet in der Geschichte, als ob Gott existiere“<sup>32</sup>.

Für Karl Barth (1886–1968), Pfarrer im schweizerischen Safenwil und seit 1921 Professor für Reformierte Theologie in Göttingen<sup>33</sup>, war dies die Negativfolie seines Insistierens darauf, daß Theologie immer und überall als Antwort auf die Anrede Gottes an den Menschen zu beginnen hat, dessen Wort „senkrecht von oben“<sup>34</sup>, d.h. *quer zu allen geschichtlichen Vermittlungen* ergeht. Thema gerade auch der historischen Theologie sollte nicht die christliche *Religion* in ihren welt- und geschichtsimmanenten Gestaltwendungen sein, sondern das, worauf alle religiösen Erscheinungsformen und „Erlebnisse“ verweisen, nämlich Gott selbst, wie er sich in der Auferstehung Christi offenbart habe und wie er in der Predigt zu verkündigen sei<sup>35</sup>. Statt geschichtlicher Kontinuität betonte Barth vehement die *Dialektik* zwischen der vorfindlichen Welt und der Offenbarung Gottes in Christo, das „ganz Andere“ Gottes<sup>36</sup>, das sich gegenwärtig als sein *Gerichtshandeln* erweise: „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja... Wir müssen *ganz hinein* in die Erschütterung und Umkehrung, in das Gericht und in die Gnade, die die Gegenwart Gottes für die jetzige und jede uns vorstellbare Welt bedeutet, wenn anders wir nicht zurückbleibend *heraus* wollen aus der Wahrheit Christi, aus der Kraft seiner Auferstehung“<sup>37</sup>. Die Gegenwart des Jahres 1919 als Krise der weltimmanenten Zusammenhänge und zugleich ihrer – von Barth als positivistisch eingestuft – historischen Erklärung zu verstehen, war demnach die Pointe seines Einspruchs gegen die dominierende Leitwissenschaft des untergegangenen Kaiserreichs und damit auch gegen seinen einstigen Berliner Lehrer Harnack.<sup>38</sup> Demnach bedurfte die Geschichtsforschung eines neuen hermeneutischen Prinzips, um über die reine Freude am Antiquarischen hinaus *theologischen* Sinn zu erlangen: „... daß das Unhistorische am Anfang und Ende aller Geschichte unübersehbar und unüberhörbar werde,

---

Harnacks [zu dieser: 154]: „Suchen Sie in der Geschichte die grossen Personen auf und werden Sie ihre Freunde und Jünger!“

<sup>32</sup> Harnack (wie Anm. 24) 192.

<sup>33</sup> Zu Biographie und Werk vgl. einführend Michael Beintker, Barth, Karl, in: RGG 1 (41998) 1138–1141.

<sup>34</sup> Karl Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), in: Ders., *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, 33–69, hier 40 67.

<sup>35</sup> Ebd., 40 f.; vgl. ders. (wie Anm. 13) 21. Vgl. die treffende Paraphrase bei Rohls (wie Anm. 8) 249: „Alle Religions- und Kirchengeschichte spielt sich ganz und gar in der Welt ab, und das, was als Heilsgeschichte bezeichnet wird, ist die göttliche Urgeschichte, die die fortlaufende Krisis der Geschichte darstellt.“

<sup>36</sup> Barth (wie Anm. 34) 43 65.

<sup>37</sup> Ebd., 59 63.

<sup>38</sup> Karl Barth, *Der Römerbrief* (1922), München 61933, Xf. (Vorwort zur 2. Auflage): „Während ich den Historikern aufmerksam und dankbar folge, solange sie mit jenem primitiven Erklärungsversuch beschäftigt sind..., gerate ich immer wieder in Erstaunen über die Bescheidenheit ihrer Ansprüche, sobald ich ihre Versuche, zu eigentlichem *Verstehen* und *Erklären* vorzudringen, betrachte.“ Ebd., XII, unterscheidet Barth zwischen dem „Rätsel der *Sache*“ und dem „Rätsel der *Urkunde*“ und schließt mit einer an Nietzsche gemahnenden Pointe: „*Kritischer* müßten mir die Historisch-Kritischen sein!“

das kann der ‚Nutzen der Historie‘ sein – der Historie nämlich, die sich zuerst und vor allem, aller ‚Kritik‘ prinzipiell vorgängig, in der *Krisis*, in der Krankheit zum Tode befindet“<sup>39</sup>.

Harnacks „fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“ (publiziert 1923) konzentrierten sich auf diesen mit der liberalen Historiographie inkommensurablen Wissenschaftsbegriff: „Wenn die Person Jesu Christi im Mittelpunkt des Evangeliums steht, wie läßt sich die Grundlage für eine zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person anders gewinnen als durch kritisch-geschichtliches Studium?“<sup>40</sup> Barth hielt dagegen, daß die „Erkenntnis der Person Jesu Christi als Mittelpunkt des *Evangeliums*“ keine andere sein könne „als die des von Gott erweckten *Glaubens*. Kritisch-geschichtliches Studium bedeutet das verdiente und notwendige Ende der ‚Grundlagen‘ dieser Erkenntnis, die keine sind, weil sie nicht von Gott selbst gelegt sind“<sup>41</sup>. Denn die menschlich-geschichtliche *Wirklichkeit* der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus mache dieses Geschehen keineswegs automatisch zum Gegenstand menschlich-geschichtlicher *Erkenntnis*<sup>42</sup>. Das aber implizierte für ihn die Bestreitung „jeder Kontinuität zwischen hüten und drüben“ und die Behauptung einer „dialektischen *Relation*“ zwischen göttlicher und menschlicher Wirklichkeit<sup>43</sup>. Harnacks Schlußfrage an Barth macht deutlich, welche Inkompatibilität zwischen altem und neuem Paradigma bestand: „Gibt es... noch eine andere Theologie als jene, die in fester Verbindung und Blutsverwandtschaft steht mit der Wissenschaft überhaupt?“<sup>44</sup> Barth ant-

<sup>39</sup> Ebd., 123. Graf (wie Anm. 9) 383, attestiert den „antihistoristischen Revolutionären“ denn auch einen „entschlossenen Willen zur Gegenwart“; der Protest habe sich angesichts der „Krise der Überproduktion von Relativitätserfahrungen“ entzündet (386). Dies wird bestätigt durch die jüngst publizierte Untersuchung von Carsten Könneker, „Auflösung der Natur – Auflösung der Geschichte“. *Moderner Roman und NS-„Weltanschauung“ im Zeichen der theoretischen Physik*, Stuttgart-Weimar 2001, der die in den 20’er Jahren geführte populäre Diskussion um Relativitätstheorie und Quantenmechanik analysiert und die von der Dialektischen Theologie propagierte strikte Trennung zwischen Glauben und Wissenschaft als Reaktion auf die offensichtlich grundstürzenden physikalischen Erkenntnisse deutet (204 f., speziell zu Barth). Zwar bemühte sich etwa Karl Heim um den Anschluß der Theologie an die zeitgenössischen weltanschaulichen Diskurse (210: „Um in den Augen der Massen nicht als ‚wissenschaftlich widerlegt‘ zu erscheinen, mußte die Kirche ein positives Verhältnis zur modernen Physik gewinnen“); im Ergebnis empfand Heim selbst jedoch die gesellschaftliche Stimmung in den frühen 30’er Jahren als „allgemein verbreitete Sehnsucht der Menschen nach ‚Ruhe und Ordnung‘“, und zwar nicht nur im Blick „auf die politische und sozioökonomische Krise der Weimarer Republik, sondern auch auf die weltanschaulich-religiöse“ (216).

<sup>40</sup> Harnack/Barth (wie Anm. 13) 7–9, hier 9.

<sup>41</sup> Ebd., 13.

<sup>42</sup> Vgl. ebd. 22.

<sup>43</sup> Ebd., 27: „Ich behaupte eine dialektische *Relation*, die auf eine nicht zu vollziehende und darum auch nicht zu behauptende *Identität* hinweist.“

<sup>44</sup> Ebd., 9; ähnlich 31: „Wie es nur *eine* wissenschaftliche Methode gibt, so gibt es auch nur *eine* wissenschaftliche Aufgabe – die reine Erkenntnis ihres Objekts.“ Vgl. auch Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hrg. von Rendtorff (wie Anm. 21) 50 (Vorwort

wortete, alles käme darauf an, daß die Theologie wieder den „Mut zur Sachlichkeit“ erlange und zum „Zeugen des Wortes von der Offenbarung, vom Gericht und von der Liebe Gottes“ werden müsse, um ihre wahre Stellung im Kanon der Wissenschaften einzunehmen – „es stünde vielleicht auch um die Juristen, Mediziner und Philosophen besser, wenn sie wüßten, was die Theologen – wissen sollten“<sup>45</sup>.

An Harnack und Barth zeigen sich somit die Extrempositionen, die im Streit um das Paradigma der Theologie in den zwanziger Jahren bezogen wurden – mit Ebeling: „extremer Historismus einerseits, extremer Dogmatismus andererseits“<sup>46</sup>, oder weniger polemisch: Kirchengeschichte als Leitwissenschaft oder als Hilfswissenschaft, freilich, wie Barth stets betonte: als *unentbehrliche* Hilfswissenschaft. Recht verstanden, leiste die Kirchengeschichte nämlich einen für die Theologie insgesamt unverzichtbaren Beitrag: Weil „theologisches Denken nur biblische Auslegung“ sein könne, müsse und solle es sich von der Kirchengeschichte belehren lassen, „sofern sie die allerdings positiv und negativ höchst lehrreiche Geschichte der bisherigen biblischen Auslegung ist“<sup>47</sup>. Ihm zufolge schärft also die *untheologische* Frage der „Hilfsdisziplin“ den Blick für die im eigentlichen Sinne (systematisch-) *theologische* Arbeit – Barth nimmt damit das oben bereits angesprochene, ein Jahrzehnt später von Gerhard Ebeling formulierte Programm einer theologisch reflektierten Kirchenhistorie als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift vorweg<sup>48</sup>.

---

zum 70. Tausend [1925]): „Das Wesen des Christentums zu bestimmen, ist eine geschichtliche Aufgabe, da es sich in dieser Religion um eine Verkündigung handelt, die sich geschichtlich vollzogen hat... Den Singularitäten und Verkehrtheiten muß man den geschichtlichen Befund, gegliedert, aber in seiner Totalität, entgegenstellen und aus ihm das Wesentliche entnehmen... Einen anderen Weg des Verständnisses und der Verständigung gibt es nicht.“

<sup>45</sup> Harnack/Barth (wie Anm. 13) 13. Vgl. Barth (wie Anm. 8) 5 f.: „Die Sonderexistenz der Theologie bedeutet die Notmaßnahme, zu der sich die Kirche angesichts des faktischen Versagens der anderen Wissenschaften entschließen mußte... Sie hat methodisch nichts bei ihnen zu lernen. Sie hat sich nicht vor ihnen zu rechtfertigen, vor allem nicht dadurch, daß sie sich den Anforderungen eines zufällig oder nicht zufällig allgemeingültigen Wissenschaftsbegriffs unterzieht.“

<sup>46</sup> Ebeling (wie Anm. 20) 11.

<sup>47</sup> Karl Barth, Die Grundformen theologischen Denkens (1936), in: Ders., Theologische Fragen und Antworten (wie Anm. 13) 282–290, hier 285; ähnlich ders., Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, Zollikon-Zürich 1938, 176; ders., Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich 1938, 885.

<sup>48</sup> Inwieweit Ebeling mit dieser Formulierung bewußt oder unbewußt Barth rezipiert, hat er m.W. niemals expliziert. In der Sache liegt freilich ein unverkennbarer Unterschied vor, insofern Ebeling – selbst von der Kirchengeschichte, konkret: von der Lutherforschung herkommend – mit der Erforschung der „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ nicht nur das Feld für die „eigentliche“ theologische Arbeit freiräumen will, sondern die Besinnung auf die *Geschichte* der Auslegung untrennbar mit ihrer gegenwärtigen *Praxis* verbunden sieht, freilich (im Unterschied zum „wilhelminischen“ Historismus) mit der Bestimmung des „Gegenstandes“ der Theologie als *Wort Gottes*. – Die Kennzeichnung der Kirchengeschichte als „Hilfswissenschaft“ übernahm – unter Akzentuierung der „Unentbehrlichkeit“ – seinerzeit auch der Kirchenhistoriker Walther von Loewenich (wie Anm. 3) 160.

## III.

In den Jahren vor und nach dem Ende des ersten Weltkriegs schälte sich ein weiterer Ansatz von „Krisentheologie“ heraus, dessen historiographisches Charakteristikum die bleibende Zuweisung theologischer Relevanz an die Kirchengeschichte darstellte, aber unter einer veränderten hermeneutischen Perspektive: Die Aufgabe des Historikers, nämlich die Vergangenheit zu erforschen und ihre Normativität für die Gegenwart herauszustellen, sollte anders als bei Harnack nicht durch ein allgemeines Kontinuitäts- und Kausalitätspostulat bewerkstelligt werden, sondern durch die Orientierung der Gegenwart an *einer* geschichtlichen Person, nämlich an Martin Luther. Entsprechend wird diese Denkströmung in der Theologiegeschichte unter der Sigle „Lutherrenaissance“ geführt<sup>49</sup>.

Als „Gründervater“ dieser Bewegung gilt der Berliner Professor Karl Holl (1866–1926), dessen Stern erst spät aufging, nämlich mit der 1921 erfolgten Veröffentlichung seiner gesammelten Lutherstudien<sup>50</sup>. Im Dialog mit seinem Lutherbild „vollzog sich für einen Teil der jungen Generation von da-

<sup>49</sup> Zur Struktur und Verlaufsgeschichte der Lutherrenaissance vgl. Johannes Wallmann, Karl Holl und seine Schule, in: Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert (= ZThK.B 4), Tübingen 1978, 1–33; Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (= FSÖTh 72), Göttingen 1994 (zu Holl 59–165; zum begriffs- und theologiegeschichtlichen Phänomen der „Lutherrenaissance“ 17–22, ausgehend von den Beobachtungen bei Wallmann, 2 f. Anm. 6). – Die Prosopographie der Lutherrenaissance ist überaus diffus. Im folgenden beschränke ich mich auf die Holl-Schule (d.h. auf Karl Holl selbst und auf Heinrich Bornkamm und Hanns Rückert als Vertreter seines Schülerkreises), ohne damit ein abschließendes Urteil über den in Frage kommenden Personenkreis fällen zu wollen. Heinrich Hermelink (Das Christentum in der Menschheitsgeschichte. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart III: Nationalismus und Sozialismus, Tübingen 1955, 502 f.) nennt neben Holl und seinen Schülern auch Heinrich Boehmer, Otto Scheel und Walther Köhler als Protagonisten der Lutherrenaissance. Gottfried Maron (1883 – 1917 – 1933 – 1983: Jubiläen eines Jahrhunderts, in: Ders. [wie Anm. 15] 188–208, hier 192) sieht diese schon 1917 „mit der Entdeckung des wahren, des theologischen Luther hinter der nationalistischen Fiktion“ beginnen, maßgeblich beeinflusst vom Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“, was ein theologisch-politisches Spektrum von Martin Rade bis Emanuel Hirsch impliziert; vgl. auch ders., Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums, in: ebd., 209–257, hier 236 f.; anders votiert Assel, 31 f.

<sup>50</sup> Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther, Tübingen <sup>4/5</sup>1927 (im folgenden zitiert als: GA I). Adolf von Harnack rühmte seinen jüngeren Kollegen posthum als „universalen Kirchenhistoriker“: Rede bei der Gedächtnisfeier der Universität Berlin für Karl Holl am 12. Juni 1926, in: Karl Holl (1866–1926). Briefwechsel mit Adolf von Harnack, hrg. von Heinrich Karpp, Tübingen 1966, 83–92, hier 84; ihm zufolge war Holl ein Meister in den spezifischen Methoden aller historischen Einzeldisziplinen, „ohne je ein Wort über ‚Methode‘ zu verlieren“ (ebd.). Zu Leben und Wirken vgl. Bernhard Lohse, Karl Holl, in: Wolf-Dieter Hauschild (Hrg.), Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998, 321–335, sowie die konzise Einführung bei Rohls (wie Anm. 8) 159–164; zum historiographischen Konzept vgl. Meinhold (wie Anm. 14) 373–388; zu seinem Wirken in Berlin: Stupperich (wie Anm. 16) 13–16.

mals die Selbstbesinnung der evangelischen Theologie auf ihren reformatorischen Ursprung“<sup>51</sup>. Diese Selbstbesinnung sollte nun aber die Bewältigung des Kriegerlebnisses und der Revolution von 1918 leisten, denn wie Barth empfand auch Holl die zeitgeschichtlichen Vorgänge als Gerichtssituation, als Krisis – er zog freilich diametrale Konsequenzen für die Kirchengeschichte<sup>52</sup>. Prägend dafür war der Begriff des religiösen *Erlebnisses*<sup>53</sup>, das für Holl freilich nicht irgendein diffuses Gefühl, keine beliebige „Sehnsucht nach Religion“, sondern ganz präzise die Erfahrung des *richtenden* Gottes im menschlichen Bewußtsein meinte – angesichts der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit<sup>54</sup>.

Die Lutherstudien, die für einen solchen Neuaufbruch sorgen sollten, begannen mit dem programmatischen Aufsatz „Was verstand Luther unter Religion?“, gehalten vor der Berliner Universität anlässlich des 400. Reformationsjubiläums am 31. Oktober 1917: „So oft die evangelische Kirche an diesen Meilenstein ihrer Geschichte gelangt ist, hat sie darin die Aufforderung gesehen, sich auf sich selbst zu besinnen und den Besitz der Gegenwart an Luther zu messen. Denn einen Größeren als ihn oder auch nur einen ihm Ebenbürtigen hat der Protestantismus bis zur Stunde nicht hervorgebracht. Trotz aller Schranken, die uns ein vierhundertjähriges Weiterleben und Weiterdenken an ihm fühlbar gemacht hat, überragt Luther an ursprünglicher Schöpferkraft auch unser heutiges Geschlecht noch bei weitem. *Wir halten keine Totenfeier, wenn wir an Luther gedenken; wir berühren uns mit einem Lebendigen*“<sup>55</sup>. Die hermeneutische Pointe dieser Sätze bestand dabei in der

<sup>51</sup> Hanns Rückert, Karl Holl, in: ders., Vorträge und Aufsätze zur Historischen Theologie, Tübingen 1972, 369–373, hier 369.

<sup>52</sup> Es sind hier parallele politische Suchbewegungen zu beobachten (Nowak [wie Anm. 9] 215); zu Barth: Graf (wie Anm. 11), zu Holl: Assel (wie Anm. 49) 124 f. Seit 1915 schwankend, kehrte Holl im November 1918 schließlich den „Freunden der Christlichen Welt“ und damit dem führenden liberalen Publikationsorgan den Rücken.

<sup>53</sup> Assel (wie Anm. 49) 469: „Die religionsphilosophische, genauer: gewissenstheologische Reflexion auf die unableitbar individuelle, aber gerade so allgemein-menschliche *Erlebbbarkeit* von Rechtfertigung unterscheidet die Lutherrenaissance von der Dialektischen Theologie.“

<sup>54</sup> Wallmann (wie Anm. 49) 27 30 f. Zu Holl Zeitdiagnose vgl. seine Schrift von 1919: Werden wir unsere Kirche behalten?, in: ders., Kleine Schriften, hrg. von Robert Stupperich, Tübingen 1966, 117–128; vgl. die Paraphrase bei Assel (wie Anm. 49) 142 Anm. 6: „Die Gerichtssituation nach dem Ersten Weltkrieg ist auch durch einen in sich orientierungslosen, weil über seine Willensrichtung unklaren, religiösen Aufbruch gekennzeichnet, der verheißungsvoll werden kann, wo er sich dem Gericht stellt.“

<sup>55</sup> Holl, GA I, 1 (Hervorhebung P.G.); der ganze Aufsatz ebd., 1–110. Eine subtile Analyse bietet Assel (wie Anm. 49), 140–163 (wobei Holl allzusehr als systematischer Theologe betrachtet und die Relevanz seiner hermeneutischen Grundentscheidungen für Theorie und Praxis der Kirchengeschichtsschreibung vernachlässigt wird). Holl hat seine früheren Aufsätze für den Druck mit sehr „unhistorischem“ Eifer überarbeitet (vgl. Dietrich Korsch, Zeit der Krise und Neubau der Theologie. Karl Holl als Antipode Ernst Troeltschs, in: Umstrittene Moderne [wie Anm. 12] 211–229, hier 212 f. Anm. 3); jedoch interessiert hier in erster Linie das endgültige Lutherbuch und seine Wirkung.- Implizit setzte sich Holl hier mit Ernst Troeltsch auseinander, der Luther noch dem Mittelalter statt der Neuzeit zurechnete und zwischen seinem „Altprotestantismus“ und

behaupteten *Gleichzeitigkeit* Luthers mit der Gegenwart: Nicht nur die Diagnose der gegenwärtigen Situation, sondern auch die Therapie dafür sollte aus der historischen Forschung an Luther erhoben werden<sup>56</sup>. Die Signatur des Christentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestand nach Holl aber gerade darin, „daß die Einzellehren der Religion im allgemeinen Bewußtsein der Gegenwart zurücktreten und dafür *die Religion als Ganzes* der Gegenstand des Suchens und Nachdenkens geworden ist“<sup>57</sup>. Genau darin koinzierten Geschichte und Gegenwart: „Die Bedeutung seiner [sc. Luthers] Reformation erschöpft sich nicht darin, daß er einzelne Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche geändert hätte. Er hat von Grund aus, d.h. *vom Gottesbegriff aus* neu gebaut. Er hat damit tatsächlich an alle die Fragen gerührt, die uns heute quälen, und man würdigt ihn nur in seinem Eigensten und Tiefsten, wenn man diese Seite seines Werks in den Vordergrund schiebt“<sup>58</sup>. Die Krise, die hier erkannt und behoben werden sollte, gründete also nicht – wie für die Dialektische Theologie – in der Diastase von richtendem *Gott* und sündiger *Welt* und damit auch in einer inadäquaten Prävalenz der „weltlichen“, historischen Methode<sup>59</sup>; vielmehr sah Holl die Defizienz

---

dem modernen (Neu-) Protestantismus einen scharfen Bruch konstatierte (so etwa in: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, Berlin-München 1911, bes. 24–31). Die spärliche *explizite* Kritik Holls findet sich in GA I, 105 f. Anm. 2 109 f. Anm. 1. Zu Troeltsch vgl. die Skizze bei Korsch, 221–226; des weiteren Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus 1918–1932, Göttingen 1981, 228 f.; Assel (wie Anm. 49) 126; Rohls (wie Anm. 8) 134 f.; Wittkau (wie Anm. 6) 147–160.

<sup>56</sup> Karl Holl, Luther und Calvin, in: Kleine Schriften (wie Anm. 54) 67–81, hier 68: „Man mag die Zeit, in der Luther auftrat, wohl mit der unsrigen vergleichen. Denn auch damals war eine Umwälzung im Reich der höchsten Begriffe im Gange.“ Ähnlich ders., Die Kulturbedeutung der Reformation, in: GA I, 468–543, hier 542: „Der Sinn für Religion ist unter uns im Wachsen. Aber es droht auch die Gefahr, daß der neue Drang sich in Aberglauben und Träumerei verirrt. Wenn je, so tut Luther uns heute not, um hier eine Gesundung herbeizuführen.“ – Vgl. die prägnante Zusammenfassung bei Korsch (wie Anm. 55) 213: „In der historischen Gestalt Luthers ist es Holl gelungen, nicht nur ein Beispiel und Vorbild für Krisenbewältigung zu geben, sondern auch noch, und ihr im voraus, die Krise theologisch zu identifizieren.“

<sup>57</sup> Holl, GA I, 1.

<sup>58</sup> Holl, GA I, 2. Vgl. ders., Der Neubau der Sittlichkeit, in: GA I, 155–287, hier 287: „Vergleicht man heute, was nach Luther – bis herab zu Nietzsche – über das Sittliche gedacht worden ist, so wird man kaum eine Frage nennen können, die nicht Luther schon aufgeworfen hätte, und auch seine Lösungen dürften bis zur Stunde nicht überholt sein.“

<sup>59</sup> Vgl. zur Kritik an der Dialektischen Theologie Holls Brief an Harnack vom 20.10.1919 (Briefwechsel [wie Anm. 50] 71 f., mit Bezug auf Harnacks Studie: Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes II [= TU 42,4], Leipzig 1919): „Du hast an ihm [sc. an Origenes] Deine alte Kunst bewährt, Maurer und Baumeister zugleich zu sein und mit dem festen Glauben an den Wert und das Recht auch solcher – heute allen mit der Zeit Gehenden als überholt geltenden – Wissenschaft zugleich ein Bekenntnis abgelegt. Ich wünsche, daß es wirkt und ein nächstes Geschlecht vielleicht da wieder anknüpft, wo die Heutigen nichts für sie in Betracht kommendes mehr zu finden vermögen. Einmal muß doch nach der Ebbe auch die Flut wieder kommen.“

des Christentums seiner Zeit in der *Entfernung der protestantischen Kirche von ihren Ursprüngen* bzw. von Luther als singulärem religiösen Virtuosen<sup>60</sup>. Denn bei Luther sei das ursprünglich Christliche, seien „die ungebrochenen Antriebe des Urchristentums“ in reinsten Form zum Ausdruck gekommen<sup>61</sup>. Da die Kirchengeschichte nach den urchristlichen Normen zu suchen und ihre historische Verwirklichung als gegenwärtig verbindlich zu proklamieren habe, eigne ihr ein eminent *theologischer* Charakter<sup>62</sup>.

Das Neue und Wegweisende der Lutherdeutung Holls ist vor allem im *Gottesbegriff* als zentraler Deutungskategorie zu finden, und zwar konzentriert auf das menschliche Gewissen als Ort der Gottesbeziehung: „Luthers Religion ist Gewissensreligion im ausgeprägtesten Sinne des Worts“<sup>63</sup>. Die radikale Krisis des Menschen entstehe demnach daraus, daß er sich dem absolut fordernden und zugleich richtenden Gott als Maßstab alles menschlichen Tuns und Lassens gegenübersehe. Dieser Gott sei nun aber beides, der Zürnende und der Liebende, der Richtende und der Rechtfertigende – im Vorgang der Rechtfertigung stehe „Gott wider Gott“<sup>64</sup>. In ethischer Hinsicht bedeute dies, daß „der Mensch sich als Werkzeug Gottes fühlen darf“, für den sich „ein strenges Verpflichtungsgefühl mit einem vollendeten Freiheitsbewußtsein“ verbinde<sup>65</sup>. Diese Ethik, aus der Rechtfertigung als dem *proprium* protestantischer Frömmigkeit heraus entworfen, implizierte für Holl dann auch eine spezifische *Ekklesiologie*, basierend auf dem Gedanken der Gemeinschaft im Gegensatz zum neuzeitlichen Individualismus<sup>66</sup>: Schon der Weltkrieg stellte in seiner Sicht das Wiedererwachen eines „star-

<sup>60</sup> Entsprechend kritisiert Holl an Troeltsch, dieser nehme „überall Luther mit Melancthon und der Orthodoxie in Eins“ zusammen und trage „deren Begriffe in ihn ein. Aber dadurch wird Luther um seine eigenartige Größe gebracht; das die Folgezeit Ueberragende kommt nirgends zu seinem Recht“ (GA I, 105 f. Anm. 2). Vgl. Lohse (wie Anm. 50) 329: „Am Beginn der Neuzeit steht Luther da als der große Einzelne. Er kämpft in sich selbst einen Katholizismus nieder, der seit langem den christlichen Glauben an entscheidenden Punkten entstellt hat.“

<sup>61</sup> Holl, GA I, 35.

<sup>62</sup> Meinhold (wie Anm. 14) 374 f.

<sup>63</sup> Holl, GA I, 35. Diese Passage findet sich noch nicht in der ursprünglichen Fassung des Aufsatzes von 1917 (dazu Assel [wie Anm. 49] 140 Anm. 1). Vgl. ebd. die These Holls, daß „im Bewußtsein des *Sollens*, in der *Unwiderstehlichkeit*, mit der die an den Willen gerichtete Forderung den Menschen ergreift, das *Göttliche sich am bestimmtesten offenbart*“, sowie ebd. 37: „Luther denkt streng theozentrisch.“ Nach Assel, 149, ist das Gewissen „relational-ekzentrisch“ strukturiert.

<sup>64</sup> Holl, GA I, 91. Der gerechtfertigte Mensch gewinnt in diesem Kampf ein „selbstloses Selbstgefühl“ (84).

<sup>65</sup> GA I, 287; vgl. ebd.: „Nur hier, wo das Ziel von vornherein nicht auf den Einzelmenschen als solchen, sondern auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch eingestellt ist, hat die Sittlichkeit ihren klaren, lebensvollen Inhalt“. Vgl. auch ebd. 53, die „scharfe *Abgrenzung* der Religion gegen den natürlichen *Glücks- und Lebenstrieb*“.

<sup>66</sup> Karl Holl, *Luther als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens* (1917), in: *Kleine Schriften* (wie Anm. 54) 62–66, hier 65: „Was die Beamtenverwaltung in der Kirche begonnen hat, hat die einseitige Betonung des Persönlichkeitsgedankens in der Aufklärung und im deutschen Idealismus vollendet.“ Vgl. Nowak (wie Anm. 55) 231 f.

ken Gemeinschaftsbewußtseins“ im deutschen Volk dar<sup>67</sup>. Das Reformationsjubiläum 1917 sah Holl als Anstoß dafür, „daß neben dem völkischen auch das kirchliche Gemeinschaftsgefühl wieder entsteht“<sup>68</sup>. Allerdings zog Holl eine klare Grenze zwischen Volk und Kirche, die ihn von manchen seiner Schüler scheidet: „Beides darf nicht zusammenfallen... Gerade wenn wir der Kirche eine heilige Aufgabe an unserem Volk zuschreiben, müssen wir darauf ausgehen, das kirchliche Gefühl als solches in seiner vom Volksgefühl sich unterscheidenden Sonderart zu kräftigen“<sup>69</sup>.

Diese letzte Bemerkung koinzidiert mit der Schlußfrage des Aufsatzes über Luthers Religionsverständnis, ob diese Auffassung „in auszeichnendem Sinne *deutsch*“ sei. Seine Antwort begreift das „Deutsche“ an Luther und der Reformation nicht als ausgrenzend, sondern als Ferment menschlicher Religiosität überhaupt: „Gerade an ihm wird anschaulich, wie das aus dem tiefsten Geist eines bestimmten Volkes Geborene zugleich das allgemeine Menschliche in sich birgt... Luther gehört nicht nur uns, er gehört der Christenheit an“<sup>70</sup>. Und als solcher orientiere allein er die krisengeschüttelte Christenheit auf ihr Eigenes hin. Statt Kontinuität oder Dialektik war es also der vergegenwärtigende Rückgang auf *eine* historische Ausgestaltung des Christentums, den Holl als kritisches und konstruktives Prinzip der Kirchengeschichte postulierte.

#### IV.

Die Diskussion über Sinn und Ziel der Kirchengeschichte hielt in den letzten Jahren der „Weimarer Republik“ an, wobei auch das liberale Paradigma der historischen Theologie neben den beiden skizzierten Optionen weiterhin vertreten wurde – wenn auch nur selten als explizites hermeneutisches Programm wie bei dem oben genannten Walther Köhler (1870–1946)<sup>71</sup>. Dieser

<sup>67</sup> Holl (wie Anm. 66) 66; vgl. ebd.: „Der einzelne empfindet die Erhöhung, die ihm selbst zuteil wird, wenn er sich als Glied eines großen Ganzen fühlt, in ihm lebt und arbeitet.“ Ähnlich ebd., 63: „Die Rechtfertigung, das Einswerden mit Gott und Christus durch den Glauben, bedeutet... zugleich die Aufnahme des Einzelnen in ein großes Ganzes, in ein Volk, in die ‚Gemeinschaft der Gläubigen‘“; vgl. GA I, 98–101, sowie ders., Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: GA I, 288–325, bes. 289.

<sup>68</sup> Holl (wie Anm. 66) 66.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> GA I, 110.- Mit der Berufung auf ebendiesen Luther verteidigte Holl (wie Anm. 54) 121, freilich 1919 seine Auffassung, „daß der Christ als Christ mit gutem Gewissen sein Vaterland verteidigen, der Staat unbedenklich zur Durchsetzung des Rechts Zwang üben und einen gerechten [sic!] Krieg führen darf“. Als zu bekämpfende Gegenposition nannte er den Einfluß Tolstoj's und seiner Nachfolger, die den pazifistischen „Schwärmern“ zu Luthers Zeiten gleichzusetzen seien (vgl. dazu ders., Luther und die Schwärmer, in: GA I, 420–467, bes. 422–425); man dürfe „ohne Übertreibung von einer Asiatisierung, von einer Verrussung Deutschlands reden“ (ders. [wie Anm. 54] 122). – Bezeichnenderweise nannte Barth (wie Anm. 38) VII, im Vorwort zur zweiten Auflage des „Römerbriefs“ gerade Dostojewskij als einen wichtigen Einfluß auf die Neubearbeitung!

<sup>71</sup> Vgl. Erich Roth, In memoriam Walther Köhler, in: ZKG 63 (1950/51) 222–238, hier 234: „Gleichsam die Aufgipfelung seiner wissenschaftlichen Arbeit ist das Ringen

plädierte 1930 in seiner Vorlesung „Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte“ für eine „Selbstbesinnung der Wissenschaft“, derer die Kirchenhistorie „in gegenwärtiger Stunde“ bedürfe<sup>72</sup> – habe doch „der Weltkrieg... die Valuta der KG. zugunsten der Systematik innerhalb der Theologie und öffentlichen Meinung [sic!] gesenkt“<sup>73</sup>. Diese Selbstbesinnung bedeutete für ihn nicht die Suche nach einem objektivistischen Ausweg aus dem neuerdings so beklagten Relativismus innerweltlicher Orientierungen, sei es der Rückgriff auf die Offenbarung Gottes oder auf die Autorität Luthers<sup>74</sup>, sondern das *Aushalten der Relativität*, der er – im Anschluß an seinen Lehrer Ernst Troeltsch – positive Seiten abgewinnen konnte: Die Kirchengeschichte habe nunmehr ihre „Europazentrie“ aufzugeben und sich an der Weite der aufblühenden ökumenischen Bewegung zu orientieren<sup>75</sup>, sie habe konsequenterweise „Christentumsgeschichte“<sup>76</sup> zu werden und ihren Gegenstand mit den Maßstäben der „Formgeschichte religions-ge-

um die geistesgeschichtliche Durchdringung der kirchenhistorischen Disziplin bis in die Grundlagen ihrer an Gott und Mensch orientierten Gefügtheit“; vgl. auch Adolf Martin Ritter, Die Heidelberger Kirchenhistoriker in der Zeit des „Dritten Reiches“, in: Siegele-Wenschkewitz/Nicolaisen (wie Anm. 17) 169–180, bes. 171–173. - Bereits Köhlers Dissertation widmete sich einem (seinerzeit durch Harnack angeregten) historiographiegeschichtlichen Thema: Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521, Bd. I/1, Erlangen 1900 (Nachdruck Hildesheim-Zürich-New York 1984).

<sup>72</sup> Köhler (wie Anm. 2) 5; vgl. ebd., 12, sowie Roth (wie Anm. 71) 237, zum hier entfalteten Programm.

<sup>73</sup> Walther Köhler, Kirchengeschichte I. Kirchengeschichtsschreibung; II. Philosophie der Kirchengeschichte, in: RGG 3 (21929) 886–903, hier 895.

<sup>74</sup> Zur Kritik an der Offenbarungstheologie vgl. Köhler (wie Anm. 2) 21 Anm. 19. Gegen die Lutherdeutung Holls wandte er sich – in Fortführung der Troeltsch'schen Verortung Luthers im Mittelalter – in seiner Schrift „Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung“ (1933); vgl. dazu Rohls (wie Anm. 8) 492 f.

<sup>75</sup> Köhler (wie Anm. 2) 18.

<sup>76</sup> Köhler (wie Anm. 2) 14 Anm. 6, verweist auf die schon um 1900 entstandene Diskussion zwischen Adolf Jülicher, Hans von Schubert u.a. um eine „Demokratisierung“ der Kirchengeschichte; vgl. *pars pro toto*: Adolf Jülicher, Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgabe und Ziele der Kirchengeschichte, Marburg 1901; dazu Ulrich Köpf, Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte des Christentums? Gedanken über Gegenstand und Aufgabe der Kirchengeschichte um 1900, in: Friedrich Wilhelm Graf/Hans Martin Müller (Hrg.), Der deutsche Protestantismus um 1900 (= VWGTh 9), Gütersloh 1996, 42–66, und zur Gesamtproblematik: Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Christentum begreifen. Chancen und Bedingungen neuzeitlicher Christentumsgeschichte (= Saarbrücker Hochschulschriften 2), St. Ingbert 1987; zur Kirchengeschichte im Kaiserreich: Lessing (wie Anm. 21) 385–407. Dieser Diskurs bildet auch den Hintergrund von Köhlers Zürcher Antrittsvorlesung vom 18. Dezember 1909 (Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, Tübingen 1910), die sich nach Lessing, 388, durch eine erstaunlich frühzeitige „Aufnahme des Problems der Hermeneutik in die Kirchengeschichte“ auszeichnete. Interessanterweise zitiert Köhler hier in der Eingangspassage Karl von Hases Diktum von 1885 über die Zugehörigkeit der Kirchengeschichte zur „allgemeinen Bildung“ (1), das auch zwanzig Jahre später begegnet (Köhler [wie Anm. 2] 7), freilich als zwischenzeitlich erfüllte, dann aber von der Geschichte schon wieder überholte Prophezeiung! Vgl. dazu Jaspert (wie Anm. 19) 107. - Für seine Dogmenge-

schichtlicher Entwicklung *überhaupt*“ zu bearbeiten<sup>77</sup>. Denn die Kirchengeschichtsschreibung impliziere „die Voraussetzung des Objektes der realen = sichtbaren Kirche“<sup>78</sup> und damit einen Gegenstand, der in der Gegenwart allererst wieder zu identifizieren sei.

Die Kirchengeschichtsschreibung habe es im Kontext der allgemeinen Weltgeschichte aber unvermeidlicherweise nur mit *einem* Anderen, niemals aber mit *dem ganz Anderen* zu tun<sup>79</sup>. Vor allem aber habe sie parallel zur Ausweitung ihres Gegenstandsbereiches auch ihre *systematischen* Voraussetzungen zu klären – Köhler votiert für eine explizite „Philosophie der Kirchengeschichte“<sup>80</sup>. Dabei handele es sich um das Projekt einer „*Wesenserkenntnis der KG.*“, insofern es gelte, „die Kenntnis der Kirchen- und Dogmengeschichte voraussetzend, die Strukturen dieses besonderen geschichtlichen Werdens sowohl ontologisch als historisch (im heranreifenden Bewußtsein) zu verstehen, die geschichtlichen Erscheinungsformen des Christentums in der Eigenart seines Wesens verankert zu schauen, und endlich den Sinngehalt der Geschichte des Christentums zu bestimmen“<sup>81</sup>. Mit anderen Worten intendierte Köhler einen induktiven Zugang zu dem, was die Geschichte der Kirche im Innersten zusammenhält, in expliziter Abgrenzung gegen die Dialektische Theologie, der er eine „Wiederbelebung der *historia sacra* in schroffem Dualismus von Heilsgeschichte und Weltgeschichte“<sup>82</sup> attestierte. Ebenso wollte Köhler seinen Ansatz aber auch von Harnacks „vollständiger Induktion“ unterschieden wissen, insofern es nicht darum gehe, den biblisch verifizierten Kern des Christentums in den wechselnden Schalen wiederzufinden, sondern vielmehr erst „aus der Religionsgeschichte und KG. die Grundidee des Christentums zu gewinnen“<sup>83</sup>. Gerade angesichts der zeitgenössischen Auseinandersetzungen um Methode und Ziele der Theologie sei diese Philosophie der Kirchengeschichte unerläßlich, um mit hinreichender Trennschärfe zwischen historischer *Forschung* und theologischer

---

schichte (s.u. Anm. 87) setzte Köhler die Gleichung „Kirchengeschichte = Geschichte des Christentums“ ohne weitere Diskussion voraus.

<sup>77</sup> Köhler (wie Anm. 2) 27; vgl. Roth (wie Anm. 71) 235: Wie Troeltsch sehe Köhler „das Christentum als eine species innerhalb des genus religio an, eine Grundhaltung, die wissenschaftlich auf die Bewußtseinsphänomene abstellt.“

<sup>78</sup> Köhler (wie Anm. 73) 886.

<sup>79</sup> Köhler (wie Anm. 2) 15.

<sup>80</sup> Ebd. 22; so auch schon ders. (wie Anm. 74) 55. Zur systematischen Ausarbeitung dieser Philosophie ist Köhler freilich nie vorgedrungen; vgl. neben dem bemerkenswerten Lexikonartikel (wie Anm. 73, hier 896–903) seine ausführlichen Sammelrezensionen: Zur Philosophie der Kirchengeschichte, in: ThR 18 (1915) 209–215 237–263; Geschichtsphilosophie, in: ThR N.F. 8 (1936) 70–95 129–145.

<sup>81</sup> Köhler (wie Anm. 73) 897 (Hervorhebung im Original). Vgl. Lessing (wie Anm. 21) 403, wonach sich Köhlers Konzeption gegenüber der seines Lehrers Troeltsch durch die Konzentration auf die historisch exakte Einordnung des geschichtlichen Gegenstandes auszeichne: „Darum steht Köhler nicht vor dem aus der kantischen Erkenntnistheorie erwachsenen Problem Troeltschs, daß der Historiker an die Geschichte mit kategorialen Vorgaben herantritt. Köhler will auch kategorial mitten in der Geschichte stehen. Diese Aufgabe hat die Ontologie der Geschichte zu verfolgen.“

<sup>82</sup> Köhler (wie Anm. 73) 895.

<sup>83</sup> Ebd. 900.

*Deutung* unterscheiden zu können – denn letztere sei „nicht Wissenschaft, sondern Metaphysik. Und damit Glaube“<sup>84</sup>.

Was Köhler anstrebte, war also die Verbindung der strengen philologischen Methode mit der Bewußtmachung der erkenntnisleitenden geschichtsphilosophischen Kategorien. Diese aber sollten aus der Geschichte selbst induktiv gewonnen, nicht apriorisch dekretiert werden, vielmehr ging es Köhler darum, „den Gang des... christlichen Lebensgeschehens systematisch durchzukonstruieren“ – die Geschichte des Christentums erhalte dadurch ihre Stellung im Rahmen der allgemeinen Geistesgeschichte, sie würde selbst „ein Stück Welt-Geist-Geschichte“<sup>85</sup>. In programmatischer Anlehnung an hegelianische Denkschemata wurden Historie und Metahistorie somit *komplementär* konzipiert: Die „Philosophie der Kirchengeschichte... darf nicht ihren Glauben an die Wahrheit als historische Wirklichkeit ausgeben... Sie darf vor allen Dingen nicht historische Lücken mit dem Glaubensurteil schließen wollen“<sup>86</sup>. Zugleich habe sie aber den Übergang von der rein archivalischen Stoffsammlung zur geistesgeschichtlichen Konstruktion zu leisten und damit die Antwort auf die als krisenhaft erfahrene Relativität alles historischen Geschehens zu geben. Die Konzeption einer Dogmengeschichte als „Geschichte des denkenden christlichen Selbstbewußtseins“<sup>87</sup> war für Köhler die logische Konsequenz, in Abgrenzung gegen das Harnack'sche Insistieren auf den „großen Männern“ als Trägern der geschichtlichen Entwicklung wie auch gegen das Akzentuieren der „objektiven“ Offenbarung Gottes in der Dialektischen Theologie. Vielmehr strebte er an, unter religionsgeschichtlichem Blickwinkel „die Dynamik des dogmengeschichtlichen Geschehens immanent-induktiv zur Anschauung bringen“<sup>88</sup>.

Der Aufschwung des Nationalsozialismus seit 1930 und schließlich die „Machtergreifung“ 1933 trugen ihren Teil dazu bei, daß solche vermittelnden Ansätze weithin ohne Resonanz blieben. Angesichts der Unausweichlichkeit einer Verhältnisbestimmung zur nationalsozialistischen Ideologie und ihrer deutsch-christlichen Spielart betonte etwa Karl Barth verstärkt die „Hilfswissenschaftlichkeit“ der Kirchengeschichte, was einen systematisch-theologischen Kontrapunkt zur ersten Barmer These bildet<sup>89</sup>. Im Ge-

<sup>84</sup> Köhler (wie Anm. 2) 30.

<sup>85</sup> Vgl. ebd. 23. Schon 1909 hatte er als Motto der Kirchengeschichte angegeben: „Zurück zu Hegel!“ (Köhler [wie Anm. 76] VII); seine Verhältnisbestimmung von Idee und Persönlichkeit versucht dabei implizit den Hiatus zwischen den „großen Persönlichkeiten, die Geschichte *machen*“ bei Harnack (s.o. Anm. 30) und der hegelianisch inspirierten Konzentration auf die „Idee“ bei Johann Gustav Droysen (vgl. etwa: Grundriß der Historik [31882], in: Ders., Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hrg. von Rudolf Hübner, Darmstadt 71972, 317–366, hier 342) zu schließen (Köhler, ebd., 44 54 f.).

<sup>86</sup> Köhler (wie Anm. 2) 32.

<sup>87</sup> Walther Köhler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins I: Von den Anfängen bis zur Reformation, Zürich 1938 (31951) 6; zum dogmengeschichtlichen Konzept vgl. Roth (wie Anm. 71) 237; Rohls (wie Anm. 8) 493–497.

<sup>88</sup> Köhler (wie Anm. 87) 4.

<sup>89</sup> Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen

genzug wurde aber gerade auch die Identifizierung von Gottes Handeln in den Umwälzungen der Zeitgeschichte explizit als historiographisches Konzept proklamiert, vor allem durch die nachwachsende Generation der Holl-Schule, die sich als „junges nationales Luthertum“ berufen sah, „an der Erneuerung der deutschen Volksgemeinschaft aus den Kräften der eigenen Art im Geiste... des reformatorischen Christentums mitzuwirken“<sup>90</sup>. Der Gießener Professor und Universitätsrektor Heinrich Bornkamm (1901–1977) entfaltete in seiner am 8. November 1933 gehaltenen, in Duktus und Gehalt unverhohlen an Heidegger orientierten Rektoratsrede „Die Sendung der deutschen Universität in der Gegenwart“<sup>91</sup> die aktuellen Auswirkungen der reformatorischen Grundentscheidungen: Wie sich damals das unfizierte aristotelische Wissenschaftssystem ausdifferenzieren begann und so die „Ausbildung völkischer Universitätstypen“ erst ermöglichte<sup>92</sup>, so wird nunmehr – „seitdem wir wieder in einem Staate atmen, der dieses Namens wert ist“ – das wahre Wesen der deutschen Wissenschaft erkennbar: „Sie ist schlechthin verbindlicher Auftrag, und sie lebt nur aus der wirklichen Lebensordnung der Menschheit heraus, dem Volk“<sup>93</sup>.

Unter dieser Prämisse rezipierte Bornkamm das Postulat Karl Holls, als Historiker die Gegenwart im Lichte der Geschichte, und d.h. für ihn: im

---

Kirche, These 1, in: Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth (Hrg.), *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen-Vluyn 1993, 32–42, hier 36: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. - Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“

<sup>90</sup> Kurt-Victor Selge, Heinrich Bornkamm (1901–1977) als Kirchenhistoriker und Zeitgenosse, in: *HdJb* 23 (1979) 101–122, hier 113 (mit Verweis auf Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, Frankfurt-Berlin 1977, 529); vgl. Nowak (wie Anm. 8) 168. Zur Holl-Schule vgl. die präzise Charakteristik bei Leonore Siegele-Wenschkewitz, *Geschichtsverständnis angesichts des Nationalsozialismus*. Der Tübinger Kirchenhistoriker Hanns Rückert in der Auseinandersetzung mit Karl Barth, in: *Dies./Nicolaisen* (wie Anm. 17) 113–142, bes. 130–134; weiterhin Marikje Smid, *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/33* (= *Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich* 2), München 1990, 264–267. Zu Hermann Wolfgang Beyer vgl. neuerdings Kinzig (wie Anm. 16), 564–598.

<sup>91</sup> Heinrich Bornkamm, *Die Sendung der deutschen Universität in der Gegenwart*, in: *Volk im Werden* 2 (1934) 25–35. Titel und Stoßrichtung folgen weitgehend der Freiburger Rede Martin Heideggers vom 27. Mai 1933 (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27.5.1933, Breslau 1933); ein expliziter Verweis auf Heidegger findet sich ebd., 34. - Zu Bornkamm vgl. Selge (wie Anm. 90) und Nowak (wie Anm. 17); zum historiographischen Konzept: Meinhold (wie Anm. 14) 486–488; Storck (wie Anm. 19) 105–109.

<sup>92</sup> Bornkamm (wie Anm. 91) 26; vgl. ders., *Volk und Rasse bei Martin Luther*, in: *Volk – Staat – Kirche. Ein Lehrgang der Theologischen Fakultät Gießen*, Gießen 1933, 5–19, hier 16 f. (mit nur geringen Modifikationen und Auslassungen wieder abgedruckt in: ders., *Luthers geistige Welt*, Lüneburg 1947, 209–225, hier 222).

<sup>93</sup> Bornkamm (wie Anm. 91) 27 33.

Rückgriff auf Luther, zu deuten<sup>94</sup>. Dies implizierte eine Zuspitzung des Holl'schen Gemeinschaftsgedankens auf die Kategorie „Volk“, was wohl am deutlichsten in Bornkamm's Rede „Luther und der deutsche Geist“ anlässlich der Lutherfeier der Universität Gießen am 19. November 1933 zum Ausdruck kommt: Wie zur Zeit der Reformation, so sei auch im laufenden Jahr ein „tiefes einheitliches Gotteserlebnis eines Volkes in einem großen Augenblick seiner Geschichte“ zu konstatieren<sup>95</sup>. „Überdies haben wir doch in dem gewaltigen Geschichtsunterricht, den wir in den letzten Monaten empfangen haben, auch wieder gelernt, welches die wahrhaft geschichtskräftigen Augenblicke im Volksleben sind“<sup>96</sup> – im Wiederabdruck des Vortrags im Jahre 1947 fehlt dieser Satz (wie die Anklänge an die Situation von 1933 überhaupt). In dieses beschworene Volksleben treffe auch nach vier Jahrhunderten noch die „religiöse Sendung des deutschen Propheten Luther“, der „dem deutschen Volk ein gewaltiger Erzieher zur *Wirklichkeit*“ gewesen sei<sup>97</sup>. Charakteristisch *deutsch* sei jedoch gerade „die unableitbare, fordernde, schicksalhafte Gewalt, die der Staat für unser Empfinden hat“ und die die völkische Wirklichkeit immer schon präfiguriere<sup>98</sup>. Daher hat Bornkamm nicht nur persönlich – jedenfalls 1933/34! – die nationalsozialistische „Machtergreifung“ bejaht, sondern auch als übereinstimmend mit den Intentionen des reformatorischen Christentums betrachtet: Ob Christen-

<sup>94</sup> Selge (wie Anm. 90) 109: „An und mit Luther zu lernen, das ist die Devise der Schüler Holls von 1920 geworden.“

<sup>95</sup> Heinrich Bornkamm, *Luther und der deutsche Geist*, Tübingen 1934, 4 (= Luthers geistige Welt [wie Anm. 92], 259–275, hier 260). Zu diesem Jubiläum und seinem Kontext vgl. Smid (wie Anm. 90) 272–280 („Lutherrenaissance, Lutherjubiläum und völkischer Luther“).

<sup>96</sup> Bornkamm (wie Anm. 95) 6.

<sup>97</sup> Ebd., 6 18. Luther hatte sich 1531 tatsächlich selbst als „der Deutschen Prophet“ bezeichnet (Warnung an seine lieben Deutschen, in: *Martin Luther. Werke IV*, hrsg. von Otto Clemen, Berlin <sup>5</sup>1959, 208<sub>15</sub>).

<sup>98</sup> Bornkamm (wie Anm. 95) 11.- Den Schicksalsbegriff verwendet Bornkamm in verschiedenen Kontexten, zuerst wohl 1933 in seiner Rektoratsrede (wie Anm. 91) 29, die den Staat als „die allem menschlichen Leben untergelegte Grundverfassung“ behauptete, der dieses Leben „unerbittlich und schicksalhaft bestimmt“; vgl. weiterhin den programmatischen ersten Satz in: ders., *Vom christlichen zum nationalen Sozialismus*, Frankfurt o.J. [1935] 1: „Der Sozialismus ist unser Schicksal“ (dazu Nowak [wie Anm. 17] 70), sowie ders., *Christus und die Germanen*, Berlin 1936, 15: „Die Bewährung unter der leidenschaftlich aufgenommenen christlichen Botschaft war das tiefste geistige Schicksal des deutschen Volkes und bleibt das Schicksal des deutschen Volkes.“ Auch nach dem Krieg betont Bornkamm, daß letztlich nur derjenige die Geschichte des deutschen Volkes angemessen darstellen könne, „der mit seiner ganzen Existenz in das Schicksal des deutschen Volkes hineinverwoben ist“ (Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte, Gütersloh 1949, 13 f.).- Auf eine interessante Parallele bei Otto Scheel verweist Hartmut Lehmann, *Luther als Kronzeuge für Hitler. Anmerkungen zu Otto Scheels Lutherverständnis in den 1930er Jahren*, in: ders., *Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*, Göttingen 1998, 153–173, hier 162: Scheel machte auf der Basis seiner Lutherinterpretation im Jahr 1934 „die Zustimmung zum Handeln der Heroen zur Glaubenssache“ und rezipierte damit exakt die Argumentation Hitlers und Goebbels': „Die Deutschen sollten die nationalsozialistische Herrschaft als ‚deutsches Schicksal‘ begreifen.“

tum und Deutschtum „weiterhin im Bunde miteinander bleiben wollen, das ist einzig und allein die Frage der Gegenwart an uns selbst und an unser Volk“<sup>99</sup>. In der präzisen Herausstellung dieser Frage bestehe die Aufgabe des Kirchenhistorikers: „Es sollte gerade uns Erben Luthers klar geworden sein, daß wir mit solchen Fragen eine wirklich theologische Arbeit tun“<sup>100</sup>. Die hermeneutische Pointe Bornkamms kulminiert denn auch in einem Satz, der bezeichnenderweise ebenfalls im 1947 erfolgten Neudruck fehlt: „Das nationalsozialistische Gedankengut beweist auch darin seine Echtheit für uns Deutsche, daß es bis zu den tiefen Quellen der Reformation hinabreicht“<sup>101</sup>.

Freilich hat Heinrich Bornkamm an bestimmten Punkten auch aus kirchenhistorischer Motivation heraus Kritik an nationalsozialistischen bzw. deutsch-christlichen Theologumena geübt, vor allem an der religiösen Verwendung des Begriffs der „Rasse“<sup>102</sup> – jedenfalls (und darin liegt zugleich die Einschränkung der Kritik) in seiner Leistungsfähigkeit als Interpretament der Theologie Luthers. In dem Vortrag „Volk und Rasse bei Martin Luther“ (Juni 1933) konzidiert er dem Reformator zwar eine „instinktive rassenmäßige Abneigung gegen die Juden“, betont jedoch, daß „gerade

<sup>99</sup> Christus und die Germanen (wie Anm. 98) 4.- Die Zustimmung Bornkamms zum Nationalsozialismus schwand in dem Maße, in dem er als Präsident des Evangelischen Bundes (seit 1935) Beeinträchtigungen des protestantischen Kirchenlebens erfuhr; vgl. dazu Joachim Lell, *Verworrene Zeit – Pflicht zur Theologie*: Heinrich Bornkamm, in: Gottfried Maron (Hrg.), *Evangelisch und ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes (= KiKonf 25)*, Göttingen 1986, 73–92, sowie die umfassende Studie von Walter Fleischmann-Bisten, *Der Evangelische Bund in der Weimarer Republik und im sogenannten Dritten Reich (= EHS XXIII/372)*, Frankfurt 1989.

<sup>100</sup> Bornkamm (wie Anm. 92) 6; vgl. ders., *Protestantismus und Mystik*, Gießen 1934, 3, wo er dezidiert „als Kirchenhistoriker“ beansprucht, „mit Begriffen und Beispielen, die der Geschichte entnommen sind“, die Auseinandersetzung mit Alfred Rosenbergs Hervorhebung der Mystik als Prototyp deutscher Religiosität zu führen. Der Historiker muß im „harten und entschlossenen Grenzkampf“ (16) gegen die Rosenberg'sche Ideologie herausstellen, daß die Mystik in der Aporie eines „bindungslosen Subjektivismus“ endet: „Dadurch zerfallen die volkbildenden und volkbindenden Kräfte der Religion“ (14). Den Hintergrund dieser Kritik bildete die scharfe, für Bornkamm nicht ungefährliche Auseinandersetzung um die Eckhart-Ausgabe des Kreises um Erich Seeberg; dazu Nowak (wie Anm. 17) 62–69; Meier (wie Anm. 17) 313–351, bes. 318.

<sup>101</sup> Bornkamm (wie Anm. 95) 13. Insofern ist gegen Nowak (wie Anm. 17) 62, zu fragen, ob tatsächlich „Methodik und Sachbezug von Historiographie und Theologie... bestimmte Aspekte weltanschaulicher Resistenz aus sich heraus[setzen]“ (ähnlich 59 f.). Daß dies vermittels des Rekurses auf Luther durchaus auch geschehen konnte, zeigt der Vortrag des Göttinger Kirchenhistorikers Hermann Dörries anläßlich der Luther-Feier am 17.11.1933, in dem sich starkes reformatorisches Pathos mit scharfer Kritik an der Luther-Vereinnahmung durch die DC verbanden; vgl. Torsten-Wilhelm Wiegmann, Hermann Dörries, ein Göttinger Theologe als Lehrer und Forscher in der Zeit des Nationalsozialismus, in: *JGNKG 91 (1993) 121–149*, bes. 126 f. 136 f.

<sup>102</sup> Nowak (wie Anm. 17) 58 f. (mit Verweis auf die Studie „Luther und das Alte Testament“, Tübingen 1948, die während des Dritten Reiches nicht erscheinen durfte). Ebd. 66, paraphrasiert Nowak Bornkamms Selbstdarstellung im Jahr 1936: „Ein Leugner rassischer Wirklichkeiten des Lebens sei er nicht, wohl aber stemme er sich dagegen, die Rassenideen zu einem konstitutiven Element des Religiösen zu machen.“

seine flammenden Kampfrufe gegen das Judentum nicht aus dem Rassegegensatz abzuleiten“ sind<sup>103</sup>. Die Unterstellung, daß Luther „wenigstens eine Ahnung von den über Staats- und Volksgrenzen übergreifenden biologischen Grundeinheiten im Aufbau der Menschheit ..., die wir Rassen nennen“<sup>104</sup>, gehabt habe, ist demnach weniger als *wissenschaftlich* fundierte Aussage zu werten denn als *politisches* Zugeständnis an die Themenformulierung seines Vortrages.

Der Tübinger Kirchenhistoriker und Holl-Schüler Hanns Rückert (1901–1974) ging noch einen Schritt weiter. Am 3. Mai 1933 eröffnete er das Sommersemester mit einem Vortrag über den „völkischen Beruf des Theologen“, in dem er ausführte: „*In der Geschichte dieser Wochen und Monate offenbart sich Gott. Ich kenne meinen Luther gut genug, um zu wissen, daß jede Offenbarung in der Geschichte mehrdeutig ist, daß sie Zornes- und Gnadenoffenbarung sein kann, und ich kann es niemandem beweisen, daß Gottes Siegerkraft mit den Bataillonen dieser nationalen Erhebung sein wird. Das muß man glauben, und der Glaube ist eine gewisse Zuversicht des, das man nicht siehet. Wohl aber kann ich jedem, der an Jesus Christus glaubt, zeigen, daß das Kreuz von Golgatha das große Ja Gottes zu seiner Schöpfung ist und damit auch zu den... von ihm mit bestimmten geschichtlichen Aufträgen benadeten Völkern*“<sup>105</sup>. Die Geschichte – die gegenwärtige Zeitgeschichte! – wird demzufolge als Feld des aktuellen Handelns Gottes in Anspruch genommen; die Basis dieser Erkenntnis aber ist nicht die historische Methode, sondern zunächst der Glaube. Der Kirchengeschichtler erhebt also den Anspruch, seine Kompetenz als Analytiker und als berufener Deuter von Geschichte erst aus dem Glauben heraus zu empfangen und von hier aus theologische Urteile fällen zu können: Es sei der „Glaube, der Großes hofft, wo der nüchterne Verstand nur unzulängliche Anfänge sieht“<sup>106</sup>. War „Glaube“

<sup>103</sup> Bornkamm (wie Anm. 92) 16; zu seiner Haltung vgl. Smid (wie Anm. 90) 275 f.

<sup>104</sup> Bornkamm (wie Anm. 92) 6. Daß Luther statt von „Volk“ eher von „Nation“ spricht, ist (gegen die apologetischen Bemerkungen bei Nowak [wie Anm. 17] 58 f.) kein Hinderungsgrund für Bornkamm, selbst das „deutsche Volkstum“ von Luther her zu entfalten (ebd. 10 f.). Nach Otto Scheel habe der völkisch denkende Luther gar zum „Problem einer eugenischen Gesetzgebung“ eindeutig Position bezogen: „Gebrechliche sollten sich nicht fortpflanzen dürfen“ (Der Volksgedanke bei Luther, in: HZ 161 [1940] 492 Anm. 4; vgl. Lehmann [wie Anm. 98] 158 mit 172 Anm. 14).

<sup>105</sup> Hanns Rückert, Der völkische Beruf des Theologen, Tübingen 1933, 11 f. (zitiert nach Siegele-Wenschkewitz [wie Anm. 90] 124) mit Anspielung auf Hebr 11, 1.

<sup>106</sup> Hanns Rückert, Das Wiedererwachen reformatorischer Frömmigkeit in der Gegenwart, Stuttgart 1933, 2 (Vortrag am 17. Mai 1933 im Rahmen einer Reihe unter dem Titel „Deutsche Gegenwart und ihre geschichtlichen Wurzeln“). Vgl. die militaristische Terminologie (ebd. 1): „Die Kirche ist – nicht von einer Partei außerhalb oder innerhalb ihrer selbst, sondern von der Geschichte – vor die Frage gestellt, ob sie die innere Kraft besitzt, um eine große Wende des deutschen Schicksals von Gott her zu deuten und gestaltend an ihr Anteil zu nehmen... An wessen Ohr der Mobilmachungsbefehl jetzt nicht dringt, oder wer jetzt als nicht k.-v. zu Hause bleiben muß, der hat wohl für absehbare Zeit das innere Recht verwirkt, in der deutschen Geschichte eine Rolle zu spielen.“ Vgl. dazu auch Siegele-Wenschkewitz (wie Anm. 90) 125: „Als Kirchenhistoriker dazu berufen, Geschichte zu deuten, macht er Gott in diesem geschichtlichen Zeitpunkt eindeutig auf Seiten des Nationalsozialismus aus... [Es ist] eine kämpferisch überschwäng-

bei Karl Barth als *wirklichkeitskritische* Instanz definiert und bei Walther Köhler als Instanz synthetischer Deutung streng vom Geschäft der historischen Forschung geschieden, so diente er hier als hermeneutischer Schlüssel zum Identifizieren des Handelns Gottes in ebendieser Wirklichkeit.

Damit wurde auch hier der Disziplin Kirchengeschichte eine theologische Rolle zugewiesen – schon deshalb, weil es sich bei der „völkischen Erhebung“ um das „Wiedererwachen reformatorischer Frömmigkeit in der Gegenwart“ handele. Die Geschichte der nachreformatorischen Kirche und Theologie wurde als Dekadenzprozeß gewertet, die Gegenwart als die von Gott selbst eröffnete Chance eines geschichtsträchtigen Aufbruchs. Denn „unsere Bindung an das Evangelium geht so lange durch Martin Luther hindurch, bis uns die Geschichte zwingend unter den Größeren beugt, der geistesmächtiger, treuer und tiefer im Volk verwurzelt die eine christliche Wahrheit dem deutschen Menschen verkündigt. Solange dieser andere nicht erschienen ist, ist neues Leben in unserer Kirche wiedererwachende reformatorische Frömmigkeit“<sup>107</sup>. Und nur diese könne zur „Überwindung unserer völkisch-kulturellen Krisis“<sup>108</sup> beitragen. Denn in der Situation nach der nationalsozialistischen Machtergreifung „entscheidet es sich über dem deutschen Volke, ob es die Zeit seiner schwersten Not und seiner bittersten Kämpfe in der Besinnung auf das Gottesverhältnis durchleben wird oder ob es die Kräfte wird entbehren müssen, die bisher immer mit am Werke waren, wo deutsches Leben in die Tiefe und auf die Höhe geführt wurde: die Kräfte des christlichen Glaubens“<sup>109</sup>. Die Grundlage dieses „Wiedererwachens“ verortete Rückert einerseits in dem „neuen Aufschwung der Lutherforschung“ im Gefolge Holls, andererseits in den „religiösen Auswirkungen des Kriegs- und Nachkriegserlebnisses“<sup>110</sup>. Angesichts dieser Situation komme es „ganz allein darauf an, daß in unseren Gemeinden Luther wieder eine lebendige Macht wird“<sup>111</sup>. Hier wurde also noch direkter als bei Bornkamm (und um ein Vielfaches direkter als bei Holl selbst!) die Linie von

---

liche Volkstumsideologie und Volkstumstheologie, die der Größe Volk theologische Qualität verleiht. Aus der Verbindung einer vom Neuluthertum entwickelten und angewandten Geschichtstheologie und Schöpfungsordnungstheologie, die Gott sich in der Geschichte des deutschen Volkes offenbaren sieht, resultiert die hier vorgetragene vorbehaltlose Öffnung für den Nationalsozialismus.“

<sup>107</sup> Rückert (wie Anm. 106) 3. Daß zwischen Luther und Hitler damals oft direkte Analogien konstruiert wurden, zeigt Hartmut Lehmann, Hitlers evangelische Wähler, in: Ders. (wie Anm. 98) 130–152, hier 144: „Am Beispiel Luthers lernten gute evangelische Deutsche, wie ein Retter der Deutschen aussah. Diese Vorstellung übertrugen sie, wie es scheint, 1932/33 fast mühelos auf Hitler.“ Hierin liege der Schlüssel zu dem erstaunlichen Phänomen, daß „der aus dubiosem sozialen Milieu stammende österreichische Katholik Hitler von gutbürgerlichen deutschen Protestanten als Retter der Deutschen akzeptiert und bald mit überschwenglichen Worten gepriesen wurde.“

<sup>108</sup> Hanns Rückert, Die Christianisierung der Germanen. Ein Beitrag zu ihrem Verständnis und ihrer Beurteilung, Tübingen 1932, 7. Zu diesem seinerzeit umstrittenen Thema vgl. den entmythologisierenden Artikel von Knut Schäferdiek, Germanisierung des Christentums?, in: EvErz 48 (1996) 333–342.

<sup>109</sup> Rückert (wie Anm. 106) 1.

<sup>110</sup> Ebd. 4.

<sup>111</sup> Ebd. 15.

der Reformation zur Gegenwart gezogen, noch eindringlicher das Miteinander von Nationalsozialismus und evangelischer Kirche beschworen: „Auf dem Nationalsozialismus und auf der Kirche von heute liegt die Verantwortung dafür, ob nach Jahrhunderten der Entfremdung die beiden wieder zusammenfinden, die zusammengehören: das deutsche Volk und der Luther, der gesagt hat: ‚Germanis meis natus sum; eis serviam‘“<sup>112</sup>.

## V.

Die Schere, die anno 1933/34 zwischen der Berufung auf das eine, in Jesus Christus unüberbietbar ergangene Wort Gottes bei Karl Barth und der Identifizierung der gegenwärtigen, geschichtlich erfahrbaren Offenbarung Gottes bei Hanns Rückert auseinanderklaffte, hatte sich schon zu Beginn der zwanziger Jahre zu öffnen begonnen. Hinsichtlich der Verortung Luthers als spezifisch deutschem, wenn auch intentional der Menschheit zugewandtem Denker und Reformator bei Holl ist zwar Johannes Wallmann zuzustimmen, insofern er die Lutherdeutung des Lehrers von der „völkischen“ Interpretation seiner Schüler streng unterschieden wissen will<sup>113</sup>; ebenso muß aber mit Leonore Siegele-Wenschkewitz darauf hingewiesen werden, daß unübersehbare Kontinuitäten das Gesamtphänomen der Holl-Schule prägten<sup>114</sup>, zu denen nicht nur der deutende und aktualisierende Zugriff auf die Reformationsgeschichte und speziell auf Luther zählt, sondern ebenso die hermeneutischen Kategorien des „Deutschen“ und des „Volkes“.

Zusammenfassend lassen sich – abgesehen von der Strategie Lietzmanns, sich mit dem Fortgang der wissenschaftstheoretischen Diskussion gar nicht erst zu befassen – drei grundsätzliche Optionen kirchengeschichtlicher Hermeneutik erkennen, den allgemein als krisenhaft erfahrenen zeitgeschichtlichen Umwälzungen zwischen den Weltkriegen zu begegnen:

### *1. Das Aushalten der Relativität durch klare Unterscheidung von Forschung und Deutung* (Köhler), wobei die fraglich gewordene Kontinuität von kirch-

<sup>112</sup> Ebd. 18; das Zitat stammt aus Luthers Brief an Nikolaus Gerbel vom 1. November 1521 (Martin Luther: Werke, VI, hrg. von Hanns Rückert, Berlin <sup>2</sup>1955, 76<sub>8</sub>) und findet sich u.a. im „Wartburgprogramm“ des Evangelischen Bundes von 1921, in dem das „Band zwischen Evangelium und deutschem Geist“ beschworen und Evangelium und deutsches Volkstum als jeweils höchstes ewiges bzw. weltliches Gut einander koordiniert wurden (zit. nach Jochen-Christoph Kaiser, *Der Evangelische Bund und die Politik 1918 bis 1933*, in: *Evangelisch und ökumenisch* [wie Anm. 99], 174–191, hier 179). Vgl. auch Walter Fleischmann-Bisten/Heiner Grote, *Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes* (= BenschH 65), Göttingen 1986, 90–93.

<sup>113</sup> Wallmann (wie Anm. 49) 2 f. Anm. 6.; vgl. sein Fazit: 31 f.

<sup>114</sup> Siegele-Wenschkewitz (wie Anm. 90) 131 Anm. 29. Die Ambivalenz dieser Fragestellung kommt in dem späten Wort Rückerts zu Ausdruck: „Vielleicht war es nur unser Mißverständnis, daß wir die reformatorische Theologie unmittelbar als Antwort auf unsere Fragen nahmen. Ob wir Schüler uns allein in diesem Irrtum befanden, ob Holl ihn mit uns teilte – ihn zu begehen, war vielleicht in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts noch verzeihlich. Heute an ihm festzuhalten, ist nicht möglich“ (Rückert [wie Anm. 51] 373).

- licher und weltlicher Geschichte durch die Ausweitung der ersteren zur *Christentumsgeschichte* aufgefangen werden sollte: Kirche und Welt, Religion und Geschichte wurden auf der Grundlage der *einen* geschichtlichen Bewegung des Geistes zu sich selbst als *komplementär* angesehen.
2. *Die Bestreitung des Geltungsanspruches historischer Forschung für die Gestaltung der Gegenwart* samt der Reduzierung der Kirchengeschichte zur Hilfswissenschaft im Namen eines rein dogmatisch bestimmten Kirchenbegriffs (Barth); statt einer Vermittlung zwischen Kirche und Welt, Wort Gottes und Religion blieb nur eine radikale *Diskontinuität*, die allerdings keine positiven Normen für Glauben und Handeln der Kirche mehr zu setzen vermochte.
  3. *Die Erschließung gegenwärtiger Handlungsoptionen durch die Ausrichtung der protestantischen Kirche auf Luther als ihre normative historische Instanz* (zuerst bei Holl, dann in gesteigerter Aktualisierung bei Bornkamm und Rückert): Diese „personale Geschichtsbetrachtung“ ermöglichte das historisch fundamentierte Setzen von Normen, beruhte freilich auf einem historiographischen Kurzschuß: Der historische Abstand zwischen Luther und dem 20. Jahrhundert wurde verwischt; eine bestimmte geschichtliche Gestaltwerdung und die gegenwärtig anzustrebende Form von Kirche und Christentum wurden für *kongruent* erklärt.

Parallel zu den sich abkühlenden Beziehungen zwischen Kirche und Nationalsozialismus seit der Mitte der 30'er Jahre endeten auch weitgehend die innertheologischen wissenschaftstheoretischen Diskurse – ohne Ergebnis. Die Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Kirchengeschichte und nach ihrem Verhältnis zur Behandlung aktueller Fragen spielte unmittelbar nach 1945 eine zentrale Rolle im Prozeß der Neukonstituierung protestantischer Theologie unter dem Eindruck von „Kirchenkampf“ und kirchlichem wie theologischem Versagen, wobei sowohl Bornkamm als auch Rückert bedeutsame und vielerorts diskutierte Beiträge zu dieser Debatte lieferten. Es ist bezeichnend, daß beide etwa bei Meinhold und Storck *nur* mit diesen Nachkriegsbeiträgen wahrgenommen werden<sup>115</sup>. Daß Rückert 1948 die zeitgeschichtliche Erforschung der jüngsten Vergangenheit quasi für unmöglich erklärte, weil „niemand die Geschichte seiner eigenen Zeit schreiben“ könne<sup>116</sup>, darf mit Siegele-Wenschkewitz als Reflex auf seinen dezidierten Aktualitätsanspruch an die kirchenhistorische Forschung anno 1933 angesehen werden.

<sup>115</sup> Bornkamm, Grundriß (wie Anm. 98) 17, definierte die Kirchengeschichte als die „Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkungen in der Welt“, wobei freilich immer noch die Herausarbeitung der „nationalen Einflüsse“ auf den Glauben und seiner Rückwirkung auf die Völker als „eine der reizvollsten und... bedeutsamsten Aufgaben“ bezeichnet wird – eindrucksvoll exemplifiziert an der „Begegnung des germanischen Geistes mit dem ihm aus der Fremde zugebrachten Christenglauben“ (19).

<sup>116</sup> Hanns Rückert, Personale Geschichtsbetrachtung. Einleitende Bemerkungen zu einer Vorlesung über Kirchengeschichte der Neuzeit, in: ThLZ 73 (1948) 713–720, hier 714. Ähnliches gilt für seine – m.E. höchst problematische – These: „[Jede Generation] will aus sich selber verstanden sein und nicht aus den Folgen, die ihr Leben und Handeln für künftige Geschlechter gehabt hat“ (715).

„Zwischen den Zeiten“ hatte sich kein einheitliches Paradigma für die Kirchengeschichte, d.h. für die wissenschaftliche Rekonstruktion des Verhältnisses von geschichtlichem Werden und gegenwärtigem Sein von Kirche und Christentum gefunden – ein Symptom der Zerrissenheit protestantischer Theologie insgesamt, was letztlich auch einen effektiven Widerstand gegen die Vereinnahmung für nationalsozialistische Denkkategorien verhinderte. Mit dieser Folgerung wird nicht für eine Monokausalität plädiert, die der wissenschaftstheoretischen Selbstverortung einen (allzu) direkten Einfluß auf das politische Optieren der behandelten Kirchengeschichtler zuweisen soll. Vielmehr wird hier die Untersuchung auf weitere Faktoren verwiesen: die politische Sozialisation der verschiedenen Professorgenerationen, ihre kirchliche Herkunft samt ihrer spezifischen Frömmigkeit, ihre Einbindung in die allgemeine Diskussion um das Verhalten der universitären Wissenschaft gegenüber den kulturellen und politischen Umwälzungen nach dem Ende von Weltkrieg und Kaiserreich<sup>117</sup>. Jedoch soll hier festgehalten werden, daß in diesem Geflecht von Faktoren auch das Selbstverständnis der Kirchengeschichte eine Rolle spielte – genauer: die Frage, im Rahmen welcher theologischer Deutungsmuster die Gegenwart von Kirche und Staat mit ihrer Geschichte vermittelt werden konnte, um zugleich Orientierung für die Zukunft zu ermöglichen. In die un abgeschlossene Diskussion über Hermeneutik der Kirchengeschichte und in die Historiographie des Faches wird man daher zwischen dem Historismus des 19. Jahrhunderts und der Nachkriegsdebatte um, mit und gegen Ebelings hermeneutische Thesen die „Weimarer Republik“ und die ersten Jahre des „Dritten Reiches“ als eine spezifische Übergangszeit einbeziehen müssen – als ein Ringen um ein neues Paradigma, in dessen Verlauf *in nuce* die Optionen sichtbar werden, die sich der Kirchengeschichte insgesamt als Möglichkeiten ihrer Selbstverortung im theologischen und allgemeinwissenschaftlichen Fächerkanon bieten<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von Kinzig (wie Anm. 16), der die *äußere* (kirchen- und allgemeinpolitische) Dimension im Verhalten dreier Patristiker (Hans Lietzmann, Hans von Soden, Hermann Wolfgang Beyer) gegenüber dem Nationalsozialismus beleuchtet, während in den vorstehenden Analysen die *innere* (wissenschaftsspezifische) Dimension thematisiert wurde.

<sup>118</sup> Herrn Prof. Dr. Wolfram Kinzig (Bonn) danke ich herzlich für kritische Anmerkungen und weiterführende Hinweise zu der vorliegenden Studie.

# MISZELLE

## Die christlich-türkischen Transkriptionstexte bei Hieronymus Megiser (um 1553–1619)

(Ein Beitrag zur Geschichte der türkischen Bibelübersetzung)

Von Michael Knüppel

### 1. Die frühen türkischen Bibelübersetzungen

Obwohl die Geschichte der (osmanisch-)türkischen Bibelübersetzung(en) das Thema zahlreicher Arbeiten war<sup>1</sup>, ist die Frage nach der ersten Übertragung biblischer Schriften ins Osmanisch-Türkische bislang unbeantwortet geblieben. Auch der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes muß in Anbetracht der Quellenlage die Antwort schuldig bleiben. Man darf wohl annehmen, daß die ersten Übersetzungen ins Türkische, oder genauer in eine Turksprache, bereits auf die frühesten Kontakte mit dem Christentum, also die nestorianische Mission in Zentralasien (7./8. Jh.), zurückgehen<sup>2</sup>.

Danach finden sich christlich-türkische Übersetzungstexte, darunter eine Reihe von Aphorismen aus der Bibel sowie das Vaterunser, erst wieder im zweiten Teil des Codex Cumanicus, der wohl in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstanden sein dürfte<sup>3</sup>. Dieser zweite Teil des Codex wurde wahrscheinlich von Mönchen aus Ostmitteleuropa angefertigt<sup>4</sup> und enthält neben den erwähnten Texten verschiedene Hymnen und Predigten<sup>5</sup>, die wohl für die missionarische Arbeit unter den turkophonen Grup-

<sup>1</sup> A. A. Cooper, *The Story of the (Osmanli) Turkish Version with a brief account of related Versions*, London 1901; Paul H. Nilson, *Western Turkish Versions of the Bible*, in: *BiTr* 17 (1966) 133–138.

<sup>2</sup> Bertold Spuler, *Die nestorianische Kirche*, in: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt.: *Der Nahe und der Mittlere Osten*, VIII. Bd.: *Religion*, II. Abschn.: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden-Köln 1964, 120–169.

<sup>3</sup> Géza Kuun, *Codex Cumanicus bibliothecae ad templum Divi Marci Venetiarum Prolegomenis notis et compluribus glossariis instruxit*, Budapest 1880; Willi Bang, *Über die Herkunft des Codex Cumanicus*, in: *Sitzungsberichte der Königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl. Berlin 1913, 244–245; Dagmar Drüll, *Der Codex Cumanicus. Entstehung und Bedeutung (= Geschichte und Gesellschaft 23)*, Stuttgart<sup>1</sup> 1979, 129–137.

<sup>4</sup> Drüll (wie Anm. 3) 137.

<sup>5</sup> Willi Bang, *Über einen komanischen Kommunionshymnus*, in: *Bulletin de la Clas-*

pen Südrußlands angefertigt wurden. Die Sprache des Codex Cumanicus ist der kiptschakischen Gruppe der Turksprachen zuzuordnen<sup>6</sup>.

Die frühesten Informationen zu osmanisch-türkischen Übersetzungen biblischer Texte finden sich erst im 15. Jh. So deuten Hinweise auf den Gebrauch des Türkischen im Gottesdienst griechisch-orthodoxer Christen in Kleinasien, wie jener in dem Bericht vom 30. Juli 1437, der das Konzil von Basel (1431–1448/9) über die Lage der Griechisch-Orthodoxen Kirche in Kleinasien informieren sollte, auf die Existenz türkischer Übersetzungen biblischer Schriften bereits zu Beginn des 15. Jahrhunderts hin<sup>7</sup> und auch in der von dem osmanischen Prinzenzieher Gian-Maria Angiolello (1451/2–1525)<sup>8</sup> verfaßten „*Historia Turchesca*“ wird vom Gebrauch türkischer Übersetzungen heiliger Schriften bei den Christen einer Vorstadt von Konya berichtet<sup>9</sup>, jedoch sind diese Angaben etwas zu dürftig und es ist ihnen mit einiger Zurückhaltung zu begegnen. In dem erwähnten Bericht an das Konzil von Basel werden türkische Bibelübersetzungen nicht ausdrücklich erwähnt<sup>10</sup> und Angiolello, der nicht immer als zuverlässiger Chronist gelten kann<sup>11</sup>, gibt nicht an, um welche Art von Büchern es sich bei den von ihm erwähnten gehandelt haben könnte.

Als früheste, eindeutig zuzuordnende, türkische Bibelübersetzung kann die des Gründers der Württembergischen Bibelanstalt, Hans Ungnad von Sonneck (1493–1564)<sup>12</sup> angesehen werden. Diese ist jedoch verlorengenge-

se des *Lettres de l'Acad. R. de Belgique*, Brüssel 1910, 230–239; ders., *Der Komanische Mariensalter nebst seiner Quelle*, in: *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-hist. Kl., Bd. XIII (1912–1914), Göttingen 1914, 241–276.

<sup>6</sup> Wilhelm Radloff, *Das türkische Sprachmaterial des Codex Cumanicus* (= *Mémoires de l'Acad. Imp. des Sciences*), St. Petersburg 1887; Annemarie v. Gabain, *Die Sprache des Codex Cumanicus*, in: *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden 1959, 46–73.

<sup>7</sup> S. Lampros, Ὑπόμνημα περὶ τῶν ἑλληνικῶν χωρῶν καὶ ἐκκλησιῶν κατὰ τὸν δέκατον πέμπτου αἰῶνα, in: *Néos Ἑλληνομνήμιον VII* (1910) 363–374, hier 366; der Umstand, daß in dem Bericht erklärt wird, daß die Evangelien und die Epistel auf Griechisch vorgetragen wurden, könnte jedoch auch ebenso gut gegen die Existenz türkischer Übersetzungen biblischer Schriften sprechen (s. u. Anm. 10).

<sup>8</sup> Gian-Maria (Giovanni Maria) Angiolello wurde 1451 (nach anderen Angaben 1452) in Viacenza geboren und verstarb dort 1526 (zu G.-M. Angiolello vgl. Franz [Carl Heinrich] Babinger, Angiolello [Degli Angiolelli] Giovanni Maria, in: *Dizionario Biografico Degli Italiani* 3 (1961) 275–278).

<sup>9</sup> „Cristiani greci che pochi di loro sanno parlar, ma parlo turco, et hanno libri della fede christiana in lettera araba et scritti in lingua turca“ (Donado de Lezze [Hrsg.], Giovanni Maria Angiolello: *Historia Turchesca*, Bukarest 1909, 66).

<sup>10</sup> „Notandum est, quod in multis partibus Turcie reperiuntur clerici, episcopi et arceiepiscopi, qui portant vestimenta infidelium et locuntur linguam ipsorum et nihil aliud sciunt in grece proferre nisi missam cantare et evangelium et epistolas. Alias autem orationes multi dicunt in linguam Turcorum“ (Lampros [wie Anm. 7] 366).

<sup>11</sup> Angiolello stellte bestimmte Ereignisse so dar, als wäre er Augenzeuge derselben gewesen – etwa die Beschreibung von Schlachten – obwohl er sich zu den jeweiligen Zeitpunkten wahrscheinlich nicht an den betreffenden Orten befunden haben dürfte.

<sup>12</sup> Artur Steinwenter, *Aus dem Leben des steirischen Landeshauptmannes Hans III. Ungnad-Weissenwolf, Freiherr von Sonneck* (= *Jahresbericht des k. k. Staatsgymna-*

gangen – vorausgesetzt, daß es sie überhaupt gegeben hat<sup>13</sup>. In der Literatur werden zumeist die Bibelübersetzungen A(da)lbert Bobowskis (um 1610–1675)<sup>14</sup> und William Seamans (1606–1680)<sup>15</sup> als früheste Übertragungen der Bibel bzw. biblischer Schriften ins Türkische bezeichnet<sup>16</sup>. Die Übersetzung Bobowskis (genannt Ali Bey) entstand um 1662–1666<sup>17</sup>. Auch Seamans Übersetzung (lediglich das Neue Testament) wurde 1666 fertiggestellt<sup>18</sup>. Allerdings wurde durch den Aufsatz von Barbara Flemming<sup>19</sup> sowie die Dissertation Hannah Neudeckers<sup>20</sup> die Aufmerksamkeit inzwischen auf eine noch ältere Bibelübersetzung gelenkt – die des jüdisch-türkischen Übersetzers Yaḥya Bin ʿIşāḫ (genannt Haki)<sup>21</sup>. Dessen türkische Bibel entstand in den Jahren 1658 bis 1659<sup>22</sup>.

Jedoch war auch das Werk Hakis nicht die früheste bekannte Übersetzung biblischer Schriften ins Türkische. Im selben Jahr, in dem Hakis Arbeit

siums in Marburg 1884), Marburg/Maribor 1884; Ernst Benz, Hans von Ungnad und die Reformation unter den Südslaven, in: ZKG 58 (1939) 387–475; Bernhard Hans Zimmermann, Hans Ungnad, Freiherr von Sonneck, als Förderer reformatorischer Bestrebungen bei den Südslaven, München 1937; Lisac, Ljubomir Andrej: Ungnad Ivan (Hans, Janž), in: Slovenski Biografski Leksikon IV (1980–1991) 289–292.

<sup>13</sup> Bereits Jean Deny äußerte sich zurückhaltend hinsichtlich der Existenz dieser Bibelübersetzung (Jean Deny, A propos des traductions en turc osmanli des textes religieux chrétiens, in: WI 4 [1956] 30–39, hier 31). Es kann als gesichert gelten, daß diese Bibelübersetzung, falls sie nicht das Ergebnis eines Mißverständnisses war, keinesfalls zum Druck befördert wurde (Michael Knüppel, Zum Problem der türkischen Bibelübersetzung des Hans Ungnad von Sonneck [1493–1564], in: JOAS 10 [1999] Athen 2000 [z. Zt. im Druck]).

<sup>14</sup> Zu A(da)lbert Bobowski vgl. Michael Knüppel, A(da)lbert Bobowski und seine osmanisch-türkische Bibelübersetzung, in: ZKG 110 (1999) 251–259; Hannah Neudecker, Wojciech Bobowski and his Turkish grammar (1666). A dragoman and musician at the court of Sultan Mehmed IV., in: Dutch Studies published by NELL 2 (1996) 169–192; weitere Literatur zu Bobowski s. Knüppel (wie Anm. 14) 252, Anm. 9, 11, 12.

<sup>15</sup> Zu William Seaman vgl. H. Thomson Lyon, William Seaman, in: Dictionary of National Biography XVII (1909) 1102 f.; Ewa Siemienieć-Gołaś, Forgotten Turkish Translation of the New Testament, in: FolOr 31 (1995) 145 f.; dies., William Seaman and his Grammatica Linguae Turcicae (1670), in: FolOr 29 (1992–1993) 231–236.

<sup>16</sup> Cooper (wie Anm. 1) 7–9; Nilson (wie Anm. 1) 133.

<sup>17</sup> Die Übersetzung Bobowskis wurde niemals gedruckt, bildete aber die Grundlage für die türkischen Bibelübersetzungen, die im 19. Jh. entstanden. Die Übersetzung liegt in einer Rohübersetzung (Cod. 390 der Universitätsbibliothek Leiden) und zwei Reinschriften vor (Cod. 1101 Warn. u. Cod. 1117a Warn.) vgl. Michael Jan de Goeje, Catalogus Codicum Orientalium Bibliotheca Academiae Lugduno-Batavae, V, Leiden 1873, 98.

<sup>18</sup> Guilelmi Seaman, Domini nostri Iesu Christi Testamentum Novum turcie redditum opera Gu. Seaman, Oxford 1666.

<sup>19</sup> Barbara Flemming, Zwei türkische Bibelhandschriften in Leiden als mittelostnische Sprachdenkmäler, in: WZKM 76 (1986) 111–118.

<sup>20</sup> Hannah Neudecker, The Turkish Bible Translation by Yaḥya Bin ʿIşāḫ, also called Haki (1659). (= Publicaties van het oosters Instituut 4), Leiden 1994.

<sup>21</sup> Die Übersetzung Hakis wurde, ebenso wie die Bobowskis niemals gedruckt. Sie liegt ebenfalls in einer Rohübersetzung (Cod. Or. 391) und in einer Reinschrift (Cod. 386 Warn.) vor (Goeje [wie Anm. 17] 98).

<sup>22</sup> Neudecker (wie Anm. 20) 365–382.

an der Bibel abgeschlossen wurde – 1659 –, veröffentlichte Seaman bereits seine türkische Übersetzung der drei Briefe des Evangelisten Johannes<sup>23</sup>. Allerdings ist auch dies nicht die älteste nachweisbare türkische Übersetzung eines biblischen Textes. So findet sich in den Beständen des Britischen Museums die Handschrift eines Johannes-Evangeliums, das auf das Jahr 1657 datiert ist<sup>24</sup>. Charles Rieu hält es für denkbar, daß es sich bei dieser um einen frühen Übersetzungsversuch Seamans handelt<sup>25</sup>. Wesentlich früher als all die genannten Arbeiten entstanden aber schon die Übersetzungen verschiedener Bibelstellen in der türkischen Grammatik des bekannten Historikers und Sprachwissenschaftlers Hieronymus Megiser<sup>26</sup>.

## 2. Leben und Werk Hieronymus Megisers<sup>27</sup>

Hieronymus Megiser wurde zwischen 1553 und 1555 in Stuttgart als Sohn des gleichnamigen Konrektors und Lehrers (um 1525–1595)<sup>28</sup> und dessen Ehefrau Judith Märklin geboren. Megiser, der schon sehr früh als äußerst sprachbegabt auffiel, studierte Griechisch und Latein bei Nikodemus Frischlin und Martin Crusius in Tübingen. Nachdem er seine Studien in Tübingen (1571–1577) als Magister abgeschlossen hatte, war Megiser zunächst als Hauslehrer und Erzieher in Laibach (Ljubljana) tätig<sup>29</sup>. Seine Erziehtätigkeit war offensichtlich das Ergebnis von Verbindungen, die er zu protestantischen Kreisen in Österreich unterhielt.

Im Anschluß daran hielt er sich für nahezu ein Jahrzehnt (1582–1589) in Padua auf, wo er zunächst Rechtswissenschaften studierte und danach, 1588–1589, als Bibliothekar tätig war<sup>30</sup>. In dieser Zeit bereiste er Italien und gelangte bis nach Sizilien und Malta<sup>31</sup>. Von 1589<sup>32</sup> bis 1591 arbeitete Megi-

<sup>23</sup> Guilelmi Seaman, *Specimen Turcicum S. S. Scripturae: Sive, tres Epistolae S. Johannis Apostoli Turcice redditae opera Gu. Seaman, 1659.*

<sup>24</sup> Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, London 1888, 2 (Sloane 3089).*

<sup>25</sup> Rieu (wie Anm. 24).

<sup>26</sup> Hieronymo Megisero: *Institutionum linguae tvrcicae, libri qvatvor, (Leipzig) 1612.*

<sup>27</sup> Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Bd. 3, Leipzig 1751, 356; Johann Christoph Adelung/Heinrich Wilhelm Rotermund, *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexiko*, Bd. IV, Bremen 1813, 1188–1190; Stein, Heidi, *Zur Geschichte türkischer Studien in Leipzig (von 1612 bis ins 20. Jahrhundert)*, in: *Germano-Turcica. Zur Geschichte des Türkisch-Lernens in den deutschsprachigen Ländern*, Bamberg 1987, 41–56; Friederike Boockmann, Megiser, Hieronymus, in: *Neue Deutsche Biographie XVI (1990) 619 f.*

<sup>28</sup> Nach einigen Angaben 1554/55 (Boockmann [wie Anm. 27] 619), nach anderen 1553 (Theodor Elze, Megiser, in: *Allgemeine Deutsche Biographie XXI [Neudruck] Berlin 1970, 183–185, hier 183).*

<sup>29</sup> Boockmann (wie Anm. 27) 619; Megiser war Erzieher in Hause des Hans Kisl, Freiherr v. Kaltenbrunn (Elze [wie Anm. 28] 183).

<sup>30</sup> Boockmann (wie Anm. 27); in Padua war Megiser Präceptor von Hans Jakob und Karl Kisl. 1588 wurde er zum Bibliothekar gewählt (Elze [wie Anm. 28] 183).

<sup>31</sup> Elze (wie Anm. 28) 183.

ser als Geschichtsschreiber der protestantischen Stände in Graz, wo ihm Erzherzog Karl 1590 den Titel eines „Ordinarius Historiographus“ verlieh<sup>33</sup>. Im Zuge der Gegenreformation, die nach dem Tode des Erzherzogs in Österreich an Boden gewann, mußte Megiser die Steiermark verlassen<sup>34</sup>. 1591 unternahm er eine Reise, die ihn nach Norddeutschland, England und in die Niederlande führte<sup>35</sup>. 1593<sup>36</sup> folgte seine Berufung an Stelle Marbachs zum Rektor eines Gymnasiums in Klagenfurt durch die protestantischen Stände in Kärnten<sup>37</sup>.

1601 mußte Megiser aufgrund der Auswirkungen der Gegenreformation Österreich verlassen<sup>38</sup> und begab sich nach Frankfurt a. M., wo er heiratete<sup>39</sup> und 1603 schließlich nach Leipzig, wo er als Historiker des sächsischen Kurfürsten Christian II. (1591–1611) sowie als außerordentlicher Professor wirkte.

Im Juni 1605 kam Megiser nach Gera, wo er mit anderen auf Veranlassung des Grafen Reuß eine Schule errichten sollte. 1609 begab er sich nach Leipzig und konnte 1613<sup>40</sup>, nachdem er Pfalzgraf und Bibliothekar beim Erzherzog Karl geworden war und infolge der Zurückdrängung der Gegenreformation in Österreich, schließlich wieder dorthin zurückkehren<sup>41</sup>. Die protestantischen Stände in Oberösterreich hatten ihn 1611/12 gebeten, an der Landschaftsschule in Linz Italienisch und Französisch zu unterrichten<sup>42</sup>. Bis zu seinem Tode im Jahre 1619<sup>43</sup> arbeitete er in Linz, wo er auch ein Kollege Johannes Keplers war<sup>44</sup>, als Historiker und Bibliothekar.

<sup>32</sup> Nach anderen Angaben seit 1590 (Boockmann [wie Anm. 27] 619).

<sup>33</sup> Boockmann (wie Anm. 27) 619; Elze (wie Anm. 28) 183; Stein (wie Anm. 27) 41.

<sup>34</sup> Wie Anm. 33.

<sup>35</sup> Heidi Stein, Zu den Fragen der Lautbezeichnung in einem türkischen Transkriptionstext, in: RO 40, 2 (1979) 51–64; die Reise finanzierte Megiser aus einer Abfindung, die ihm vom Nachfolger des Erzherzogs Karl, Erzherzog Ernst, ausbezahlt worden war (Boockmann [wie Anm. 27] 619).

<sup>36</sup> Nach anderen Angaben 1592–1598 (Elze [wie Anm. 28] 183).

<sup>37</sup> Adelung/Rotermund (wie Anm. 27) 1188.

<sup>38</sup> Er wurde als einer der letzten Protestanten des Landes verwiesen (Boockmann [wie Anm. 27] 619); bei Elze 1598 (Elze [wie Anm. 28] 183 f.).

<sup>39</sup> In Frankfurt war es auch, wo Megiser seine Sammlung von 50 verschiedenen Übersetzungen des Vaterunser (Specimen quinquaginta diversarum atque inter se differentium linguarum et dialectorum, Frankfurt 1603) herausbrachte. Eine erste Auflage, mit 40 verschiedenen Übersetzungen war bereits 1592 (Adelung/Rotermund [wie Anm. 27]), nach anderen Angaben 1593 (Boockmann [wie Anm. 27] 620) erschienen (letztere hat dem Verfasser nicht vorgelegen).

<sup>40</sup> Nach anderen Angaben 1612 (Adelung/Rotermund [wie Anm. 27] 1188).

<sup>41</sup> Adelung/Rotermund (wie Anm. 27) 1188; Elze (wie Anm. 28) 184.

<sup>42</sup> Boockmann (wie Anm. 27) 619.

<sup>43</sup> Nach anderen Angaben 1616 (Jöcher [wie Anm. 27] 356; Adelung/Rotermund [wie Anm. 27] 1188) oder 1618 (Elze [wie Anm. 28] 184); Hieronymus Megiser starb mit großer Sicherheit am 26.11.1619 in Linz (Boockmann [wie Anm. 27] 619).

<sup>44</sup> Kepler war 1594 als Lehrer der Mathematik am landschaftlichen Gymnasium in Graz tätig (Elze [wie Anm. 28] 183); es war später auch Johannes Kepler, der mit der Verwaltung von Megisers Nachlaß beauftragt wurde und sich für die Aufstellung seiner umfangreichen Bibliothek in Linz verantwortlich zeigte (Boockmann [wie Anm. 27] 619).

Megiser war ein außerordentlich produktiver und vielseitiger Gelehrter, der 42 Werke, meist historischen<sup>45</sup> oder geographischen Inhalts<sup>46</sup>, in 58 Ausgaben hinterließ<sup>47</sup>. Obwohl seine sprachwissenschaftlichen Schriften<sup>48</sup> eher eine Randerscheinung waren, sind sie doch – vor allem aber seine türkische Grammatik – von großer Bedeutung für die moderne Sprachwissenschaft und wie das vorliegende Beispiel zeigt für die Kenntnis des Mittelosmanischen.

### 3. Die osmanisch-türkischen Übersetzungen biblischer Schriften bei Megiser

Die türkische Grammatik Megisers hatte, sieht man einmal von den Arbeiten Karl Foy's<sup>49</sup> und Âgop Dilâçar ab<sup>50</sup>, in der Vergangenheit kaum Beachtung gefunden, bis Heidi Stein, die inzwischen als ausgewiesene Kennerin des Werkes gelten kann<sup>51</sup>, sich dieser in ihrer Dissertation zuwandte<sup>52</sup>. Die nahezu völlige Vernachlässigung der türkischen Grammatik des Hieronymus Megiser ist um so unverständlicher, als die Arbeit, wie Heidi Stein bemerkte, auch in sprachgeschichtlicher Hinsicht interessant ist, da in ihr zahlreiche türkische Transkriptionstexte enthalten sind, das Türkische also nicht in arabischer Schrift, sondern in lateinischer Umschrift vorliegt<sup>53</sup>.

<sup>45</sup> Von großer Bedeutung war vor allem Megisers 2-bändige Geschichte Kärntens (*Annales Carinthiae: das ist: Chronica des Ertzhertzogthumbs Khaerndten ... nebenen eigentlicher Chorographie wolermeldtes Landes Khaerndten ...* Leipzig 1612).

<sup>46</sup> Seine wohl wichtigsten geographischen Arbeiten waren seine Übersetzungen bzw. Bearbeitungen der Reiseberichte Marco Polos (*Chorographia Tartariae, oder Warhaftige Beschreibung der Reise ... zu dem grossen Can von Cathai ...* Leizig 1611) und Ludovico de Varthemas (*Hodoeporicon Indiae Orientalis: das ist: warhaftige Beschreibung der ansehlich Lobwürdigen Reyss ...* Leipzig 1608).

<sup>47</sup> Zu den Schriftenverzeichnissen Hieronymus Megisers vgl. Adelung/Rotermund (wie Anm. 27) 1189–1190; Elze (wie Anm. 28) 184–185.

<sup>48</sup> Zu nennen ist hier vor allem seine mehrsprachigen Wörterbücher: *Dictionarium quatuor linguarum, Graec. 1593*; *Thesaurus Polyglottus; vel, Dictionarium Multilingue; ex Quadringentis Circiter tam veteris quam novi (vel potius antiquis incogniti) Orbis Nationum Linguis, Dialectis, Idiomatibus Et Idiotismis, constans ...* Frankfurt 1603.

<sup>49</sup> Karl Foy, *Die ältesten osmanischen Transkriptionstexte in gothischen Lettern*, MSOS, IV. Jg., II. Abt.: *Westasiatische Studien*, Berlin-Stuttgart 1901, 230–297, hier 233–235.

<sup>50</sup> Âgop Dilâçar, 1912'de Avrupa Yayınlanan İlk Türkçe Gramer'in Özellikleri, in: *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten* (1970) Ankara 1971 (= *Türk Dil Kurumu Yayınları* 319) 197–210.

<sup>51</sup> Stein (wie Anm. 35); dies., *Opisanie tureckogo jazyka lejpcigskimi orientalistami XVII-XVIII vv. (tureckie grammatiki G. Megizera i. I. K. Klodiusa)*, in: *III vsesojuznaja tjurkologičeskaja naučnaja konferencija*, Taschkent, 10.-12.IX.1980, 3–9.

<sup>52</sup> Heidi Stein, *Der türkische Transkriptionstext des Hieronymus Megiser. Ein Beitrag zur Sprachgeschichte des Osmanisch-Türkischen*, Phil. Diss. Leipzig 1975.

<sup>53</sup> Heidi Stein, *Eine türkische Sprichwortsammlung des 17. Jahrhunderts*, in: *AOH* 38, 1–2 (1984) 55–104, hier 55.

Das Werk, das im Oktavformat vorliegt, umfaßt 325 nichtpaginierte Seiten und ist in vier Bücher (*libri*) gegliedert. Im dritten Buch<sup>54</sup> finden sich neben einer Sammlung von türkischen Sprichwörtern unterschiedlicher Herkunft (darunter biblische Sprichwörter), verschiedene christlich-türkische Transkriptionstexte. Bei diesen handelt es sich um das Vaterunser (*Oratio Dominica*, 157), das Credo (*Symbolvm Apostolicvm*, 157–158), die Zehn Gebote (*Decalogvs*, 159–160), die Sieben Werke der Barmherzigkeit (*Septem Opera Misericordiae*, 160) und den 51. Psalm (*Psalmus LI*, 160–164). Zu seiner türkischen Grammatik wurde Megiser möglicherweise durch die europäischen Türkenschriften inspiriert<sup>55</sup>.

Die Herkunft der Übersetzungen ist ebenso unklar, wie die Umstände, unter denen sich Megiser das Türkische angeeignet hat. Heidi Stein hält es für möglich, daß er in Laibach, welches in der von ständigen Türkeneinfällen heimgesuchten Krain liegt, zu seinen Türkischkenntnissen gelangt ist<sup>56</sup>. Die verschiedenen biographischen Arbeiten zu Megiser geben hierüber keinen Aufschluß. Es ist durchaus denkbar, daß Megiser, wie zuvor schon ein anderer großer protestantischer Gelehrter in der Krain – Primus Truber, der gemeinhin als Begründer der slowenischen Schriftsprache angesehen wird<sup>57</sup> – mit türkischen Kriegsgefangenen zusammentraf und diesen seine Türkischkenntnisse verdankte. Während Trubers Anliegen darin bestand, durch diese Zusammenkünfte Informationen über den Islam zu erhalten, die sich für Predigten gegen denselben verwenden lassen sollten<sup>58</sup>, könnte Megiser auf dem gleichen Wege Erkenntnisse über die Grammatik des Türkischen gewonnen haben. Belege für diese Annahme gibt es jedoch nicht.

Das Vaterunser lag schon vor Megisers Übersetzung in türkischer Sprache vor und ist in verschiedenen Fassungen auf uns gekommen. Die älteste os-

<sup>54</sup> III. Hieronymi Megiseri, Seren. Electoris Saxonia Historici: .... Liber Tertius. Qvi Diversa illivs Exercitia complectitur: quaedam nimirum Religionis Christianae Capita, & duas Proverbiorum Turcicorum Centurias.

<sup>55</sup> Stein (wie Anm. 27) 41 f.

<sup>56</sup> Stein (wie Anm. 35) 53.

<sup>57</sup> Zu Primus Truber vgl. Theodor Elze, *Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain*. Festschrift. Tübingen 1877, 29–32; ders., *Primus Trubers Briefe mit den dazugehörigen Schriftstücken gesammelt und erläutert* (= Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, CCXV), Tübingen 1897; Jože Rajhman, *Trubar (Truber) Primož*, in: *Slovenski Biografski Leksikon IV (1980–1991)* 206–225 (Literatur vgl. ebd. 223–225); Mirko Rupel, *Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators* (= Südost-europa-Schriften, V), München 1965.

<sup>58</sup> Truber war bei seinen Besuchen in Laibach (Ljubljana) u. a. mit einem türkischen Mollah zusammengetroffen; vgl. Hans Joachim Kissling, *Einiges zu dem „Lied wider die Türken“ des slowenischen Reformators Primus Truber*, in: *Erwin Koschmieder – Maximilian Braun (Hrg.), Slavistische Studien zum VI. internationalen Slavistenkongreß in Prag*, München 1968, 411–417, hier 411 f.; wahrscheinlich hatte er auch die Absicht, die türkischen Kriegsgefangenen zum Christentum zu bekehren (Kissling [wie Anm. 58] 412). Auch von einem Gewährsmann Trubers ist bekannt, daß er in Črnomelj (Tschernembl) türkische Kriegsgefangene befragte (Peter Scherber, *Primož Trubar, der Protestantismus und die Türken*. Zum politischen und theologischen Hintergrund von Trubars letzter Reise in die Heimat, in: *16 stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi* 6, Ljubljana 1986, 171–180).

manisch-türkische Übersetzung dürfte wohl die in Hans Schiltbergers Reisebuch enthaltene sein<sup>59</sup>. Welche Übersetzung des Vaterunser als Vorlage für Megisers Übertragung diente, läßt sich nicht genau bestimmen. Zwar sind einige der Vorlagen für Megisers Transkriptionstexte inzwischen bekannt<sup>60</sup>, jedoch kommt die Übersetzung des Vaterunser, die bei Bartholomaeus Georgjević (~1510–~1566) zu finden ist, nicht in Frage, da sie sich zu sehr von der Übersetzung Megisers unterscheidet<sup>61</sup>. Übersetzungen des Vaterunser in zahlreiche Sprachen (zunächst 40, später 50) hatte Megiser, wie erwähnt, schon vor der Anfertigung seiner türkischen Grammatik vorgelegt<sup>62</sup>. Da es sich bei diesen teilweise um Übersetzungen aus Megisers Hand handelte, ist anzunehmen, daß ihm auch die türkische Übersetzung des Gebets zuzuschreiben ist, zumal seine Kenntnisse der türkischen Sprache hinreichend belegt sind. Das Wortmaterial (auch das der Übersetzungen) hat Megiser sich offensichtlich aus den Wörterlisten bei Bartholomaeus Georgjević, Guillaume Postel und Johannes Löwenklau zusammengesucht<sup>63</sup>. Ebenso wie das Vaterunser dürfte auch das Credo sicher nicht auf den bei Georgjević zu findenden Transkriptionstext zurückzuführen sein<sup>64</sup>.

Den interessantesten und zugleich umfangreichsten christlich-türkischen Transkriptionstext bei Megiser stellt jedoch seine Übersetzung des 51. Psalms dar. Dieser Text ist nicht nur der umfangreichste der in seiner türkischen Grammatik enthaltenen Texte, sondern zugleich auch die wahrscheinlich früheste erhaltene Übersetzung eines biblischen Textes ins Osmanisch-Türkische – sieht man einmal von dem Umstand ab, daß es sich auch beim Vaterunser oder den Zehn Geboten um biblische Texte handelt.

Eine Ursache dafür, daß Megisers türkische Übersetzung des 51. Psalms in Vergessenheit geriet und bei späteren Übersetzern biblischer Schriften (ins Osmanisch-Türkische) unbeachtet blieb, ist wahrscheinlich darin begründet, daß hier lediglich ein einzelner Psalm, nicht hingegen eine komplette biblische Schrift übersetzt wurde. Weiterhin dürfte auch der Umstand eine Rolle gespielt haben, daß Megisers Übersetzung nicht in missionari-

<sup>59</sup> Wolfgang Helmholdt, *Das Türkische Vaterunser in Hans Schiltbergers Reisebuch*, in: FO VI (1964) 1965, 247–249 (auch in: CAJ XI [1966] 141–143).

<sup>60</sup> Heidi Stein nennt hier die Transkriptionstexte Bartholomaeus Georgjevićs (Wilhelm Heffening, *Die türkischen Transkriptionstexte des Bartholomaeus Georgjevits aus den Jahren 1544–1548*. Ein Beitrag zur historischen Grammatik des Osmanisch-Türkischen, in: AKM XXVII [2] Leipzig 1942) und Guillaume Postels (Vladimir Drimba, *L'„Instruction des Mots de la Langue Turquesque“ de Guillaume Postel*, in: *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten* [1966], [= *Türk Dil Kurumu Yayınları*, 255] Ankara 1967, 77–101) sowie die Wörterlisten Johannes Löwenklaus (J. Leunclavius, *Historiae Musulmanae Turcorum de monumentis ipsorum exscriptae libri XVIII*, Frankfurt 1591, 846–870 u. 871–898) vgl. Stein (wie Anm. 35) 53 f.; siehe auch Milan Adamović, *Zu den Quellenbezügen Megisers*, in: *Materialia Turcica* 4 (1978) 17–21.

<sup>61</sup> Heffening (wie Anm. 60) 29 (nach *Pro fide christiana cum Turca disputationis habitae descriptio*, Krakau 1548).

<sup>62</sup> S. o.

<sup>63</sup> Wobei er im allgemeinen recht unkritisch vorging, was eine Reihe von Fehlern erklärt (Stein [wie Anm. 27] 42).

<sup>64</sup> Heffening (wie Anm. 60) 30 f. (nach *Pro fide christiana cum Turca disputationis habitae descriptio*, Krakau 1548).

scher Absicht angefertigt wurde, sondern als „Lesestück“ oder „Beispieltext“ für seine türkische Grammatik.

Jedoch zeigt sich gerade hierin die Bedeutung der christlich-türkischen Transkriptionstexte Megisers für die künftige Beantwortung der Frage nach den frühesten Übersetzungen biblischer Texte ins (Osmanisch-)Türkische. Bislang standen im einschlägigen Schrifttum ausschließlich die für missionarische Zwecke angefertigten Übertragungen biblischer Schriften im Zentrum der Betrachtung<sup>65</sup>, während solche Texte oder auch nur Abschnitte, die sich etwa in Reiseberichten, Chroniken oder frühen sprachwissenschaftlichen Arbeiten finden, im Zusammenhang mit der Beantwortung unserer Frage, weitgehend ignoriert wurden. Es ist jedoch anzunehmen, daß solche Übersetzungen oder auch nur Übersetzungsversuche, lange vor den ersten Übertragungen kompletter biblischer Schriften ins (Osmanisch-)Türkische durch europäische Missionare oder auf deren Veranlassung hin entstanden sind, wie das vorliegende Beispiel zeigt.

<sup>65</sup> Allen türkischen Bibelübersetzungen des 17. Jahrhunderts (s. o.) ist gemein, daß sie mit dem Ziel der Mission unter den turkophonen Untertanen des Osmanischen Reiches angefertigt wurden. Dasselbe gilt auch für die verlorengegangene (?) Bibelübersetzung Hans Ungnads aus dem 16. Jahrhundert (sofern es eine solche überhaupt gegeben hat).

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

*Sommer, Wolfgang (Hg.): Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie (= Theologische Akzente 2), Stuttgart (Kohlhammer) 1997, 304 S., kt., ISBN 3-17-014781-1.*

Das Vorwort dieses Bandes ist mit „September 1997“ datiert; der Rezensent erhielt das Werk im November 1999 zur Besprechung. Man ging damals auf die Wende vom 20. zum 21. Jh. zu. Der Sammelband steht erkennbar und ausdrücklich vor diesem Hintergrund, worauf der Herausgeber im Vorwort eingeht. Dort ist auch die Rede von der ersten Jahrtausendwende der christlichen Zeitrechnung, wobei Sommer betont, daß die mit dem Jahr 1000 in Verbindung gebrachten Endzeiterwartungen in zeitgenössischen Quellen nicht belegt sind; die Berichte über die Schrecken der Jahrtausendwende stammen aus sehr viel jüngerer Zeit. „Der Gemeinplatz von der großen Unruhe und Angst im Jahre 1000 ist aber noch heute weitverbreitet. (...) Offenbar ist auch das moderne Bewußtsein am Ende des 20. Jh.s einer Sichtweise zugänglich, in der nicht wenige, aus den Erfahrungen unserer Zeit stammende Apokalypseerwartungen herrschen“ (7). Bei der Abfassung der Rezension ist die zweite Jahrtausendwende schon Vergangenheit. Aus dem Abstand zeigt sich, daß der Wert dieser Aufsatzsammlung, trotz aller Zeitbezogenheit, kein kurzes Verfallsdatum hatte. Ertrag und Qualität der meisten der 13 Beiträge heben das Gesamtwerk über Tagesaktualitäten hinaus. Einige Aufsätze gelten dem Alten oder dem Neuen Testament, andere der Philosophiegeschichte, der Praktischen Theologie, der Religions- und Missionswissenschaft oder der Hymnologie. Nur zwei Beiträge haben Fragen der Kirchen- oder der Theologiegeschichte als Thema.

*Hans-Joachim Petsch* geht in seinem über Zunftgrenzen hinaus bemerkenswerten Aufsatz „Das Ewige im Jetzt. Meister Eckharts Lehre vom ‚ewigen Nun‘. Theologische Konsequenzen einer aktuellen Provokation“ (79–106) von der Beobachtung

„voranschreitender Enttraditionalisierung“ (84) und von Peter Sloterdijks „Kritik der zynischen Vernunft“ von 1983 aus. Er konstatiert für die Gegenwart eine „eher resignative Stimmungslage“ (83), die sich von der Vergangenheit abgeschnitten fühlt und angesichts einer ungewissen Zukunft auf das „Prinzip des Lebens hier und jetzt“ (Sloterdijk) setzt oder sich, im Stil postmoderner Theorie, am „Ende der Geschichte“ glaubt. Nur Minderheiten in fundamentalistischen Subkulturen sähen in der „Realkrise der Moderne“ (83) eine von Gott über die Menschen verhängte theogene Apokalypse; die Mehrheit empfinde mehr oder weniger vage die Drohpotentiale einer anthropogenen Apokalypse. Mit dem Verschwinden des alten Horizontes, vor dem die Pilgerschaft im irdischen Jammertal in der zukünftigen Welt kompensiert werden konnte, habe auch die traditionelle futurische Eschatologie ihre Plausibilität verloren. Petsch knüpft an Bultmanns Aufsatz über die Eschatologie des Johannes-Evangeliums von 1928 an und tritt für die Ergänzung der futurischen durch präsentische Eschatologie ein: „Die Parusie ist schon gewesen!“ (Bultmann). Was hat das alles mit Kirchen- und Theologiegeschichte zu tun? Petsch antwortet: „Wenn es der Kirche darum geht, den Menschen das Heil Gottes erfahrbar zuzusprechen und sie dabei, wie Bultmann meinte, in ihren aktuellen ‚Wünschen und Hoffnungen‘ ernstzunehmen, dann ist sie gehalten, dies in einer Sprache zu tun, die die Menschen in ihrer konkreten Situation erreicht. In unserer Gegenwart bedeutet dies: sich auf das Hier- und-Jetzt-Prinzip einzulassen: Die präsentische Eschatologie bietet dafür relevante Anschlußmöglichkeiten. Dabei kann sich die Kirche nicht zuletzt auch auf die christliche Mystik berufen“ (87). Damit kommt Petsch zu seinem Thema, dem „ewigen Nun“ in den deutschen Predigten Meister Eckharts. Das „ewige Nun“ gilt bei Meister Eckhart zunächst für Gott. Er sagt: „Gott erschafft die Welt und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun, und die Zeit, die da vergangen ist vor tausend Jahren, die ist Gott jetzt ebenso gegenwärtig und ebenso

nahe wie die Zeit, die jetzt ist“ (zit. 96). Dieses ewige oder gegenwärtige Nun kann für Meister Eckhart aber auch dem Menschen zuteil werden, in der Einswerdung der Seele mit Gott oder in der „unio mystica“ (93), wobei der Mystiker vier Schritte der Seele zu Gott kennt. Bereits beim dritten Schritt gelangt die Seele in ein Vergessen aller zeitlichen Dinge; beim vierten Schritt „schreit sie in Gott, wo sie ewig bleiben wird, mit Gott herrschend in der Ewigkeit“ (97). Petsch arbeitet die heilsgeschichtliche Seite dieses individuellen Vorgangs bei Meister Eckhart heraus: „Die historische Menschwerdung Gottes setzt sich also als ‚incarnatio continua‘ im Akt der Gottesgeburt in der Seele fort. Dies aber nicht unter den Bedingungen von Raum und Zeit, sondern über sie hinaus. In Eckharts Sprache: ‚Gott sandte seinen Sohn in der Fülle der Zeit: zu der Seele, wenn sie über alle Zeit hinweggeschritten ist. Wenn die Seele der Zeit und des Raumes ledig ist, so sendet der Vater seinen Sohn in die Seele‘“ (97). Die futurische Eschatologie verliere damit für Meister Eckhart an Bedeutung. Der „jüngste Tag“ der Welt werde von ihm als „Tag der Ewigkeit“ in das Subjekt verlegt (96). Petsch schlußfolgert: „Die von Eckhart angebotene Dimension eines ‚gegenwärtigen bzw. ewigen Nun‘, die es dem Menschen gestattet, durch ‚Geschaffenheit und Zeitlichkeit‘ hindurchzuschreiten, könnte dazu beitragen, die zahlreichen hermeneutischen Barrieren zu vermeiden, die heute einer futurischen Eschatologie entgegenstehen“ (99). Was gemeint ist, wird deutlich, wenn Petsch sagt, man könne von Meister Eckhart lernen, „was es heißen könnte, mitten in der Zeit über die Zeit hinaus zu sein und sich nicht von der ‚bleibernen Zeit‘ (Hölderlin) einschließen zu lassen, von der erst eine futurisch konzipierte Eschatologie endgültig zu erlösen beansprucht“ (99). Auch wer diese theologischen Konsequenzen nicht ziehen will und wem der Beitrag vielleicht zu theologisch und zu wenig historisch sein möchte – für den Historiker bleibt das Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seit dem Frühhistorismus hermeneutisch unverzichtbare Denkvoraussetzung –, findet bei Petsch auf wenigen Seiten eine kenntnisreiche Darlegung wesentlicher Überlegungen des großen Dominikaners.

Ganz im Historischen bleibt *Wolfgang Sommer* mit seinem Aufsatz „Luther – Prophet der Deutschen und der Endzeit. Zur Aufnahme der Prophezeiungen Luthers in der Theologie des älteren deutschen Luthertums“ (109–128). An den Anfang stellt

er den Wandel von der eschatologisch-apokalyptischen oder heilsgeschichtlichen Deutung des Wirkens Luthers zu einer säkular-historischen Sichtweise, den er an Seckendorff festmacht. Für Luthers Selbstverständnis wie für das Lutherbild seiner Zeitgenossen spielte Apokalyptik hingegen eine große Rolle – Luther als „Werkzeug Gottes“ und als Prophet. Dieser letztlich auf Luther selbst zurückgehende und von Justus Jonas und den Lutherpredigten des Johannes Mathesius verbreitete Topos war verbunden mit Luthers Klagen und Voraussagen über das Unheil, das über Deutschland hereinbrechen sollte, die ihn geradezu als Unheilspropheten Deutschlands erscheinen lassen. Sommer verfolgt die Sammlungen solcher Unheilspropheten Luthers von Anton Otho 1552 und Johann Timann 1552 über Peter Glaser 1557, Basilius Faber 1565 und Johannes Lapaeus 1578 bis zu Christoph Ireneus 1578. Luther erscheint hier als der „dritte Elia“, dessen Kommen die mittelalterliche Antichristvorstellung erwartet hatte, als deutscher Prophet von demselben heilsgeschichtlichen Rang wie die Propheten des Alten Testaments und als Kunder des Endes der Zeiten und der Vorzeichen dieses Endes. Zwar gab es, wie man vor allem seit Irene Dingels Aufsatz „Ablehnung und Aneignung“ (ZKG 105, 1994) und ihrem großen Werk „Concordia controversa“ von 1996 weiß, im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um die Konkordienformel auch Zweifel an der Autorität des Wittenberger Reformators, besonders bei Zacharias Ursinus und in seiner von Sommer erwähnten „Admonitio christiana“ von 1581, doch hielt die Wirkungsgeschichte von Luthers Prophezeiungen auch im 17. Jh. – Johann Saubert 1632, Johann Michael Dilherr 1662 – an. Innerhalb der Tradition der Lutherprophezeiungen sind aber – wie könnte es bei historischen Phänomenen anders sein – Veränderungen zu beobachten: „Die heilsgeschichtliche Deutung Luthers als apokalyptischer Prophet, als dritter Elia, ist charakteristisch für die Luthersammlungen des späten 16. Jh.s. Bei Saubert und Dilherr ist diese Perspektive nicht völlig ausgeblendet, jedoch tritt sie deutlich zurück. Vor allem an der Erfüllung der Voraussagen Luthers in seiner eigenen Zeit ist Saubert interessiert, um damit die Ernsthaftigkeit seiner Ermahnungen zur Umkehr zu unterstreichen“ (128). Sommer gebührt Dank für diesen konzentrierten Beitrag zur Geschichte des Lutherbildes wie zu der der Apokalyptik.

Die anderen Beiträge sollen wenigstens genannt werden: *Helmut Utzschneider*, „Michas Reise in die Zeit. Ein Werkstattbericht“ (11–42), *Christian Strecker*, „Die Zeitenwende bei Paulus. Einige Anmerkungen zum Zeitverständnis des Apostels aus kulturanthropologischer Sicht“ (45–63), *Wolfgang Stegemann*, „Sehnsucht nach Reinheit. Zum apokalyptischen Daseinsverständnis“ (67–76), *Peter L. Oesterreich*, „Das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit“. Die Krise der Gegenwart in der Geschichtsphilosophie Fichtes“ (131–145), *Richard Riess*, „Der Untergang der Titanic. Pastoraltheologische Aspekte des apokalyptischen Lebensgefühls in der heutigen Welt“ (149–174), *Roger J. Busch*, „Technik-Kritik als Phänomen der Krise. Zum Zusammenhang von apokalyptischem Lebensgefühl und Widerstand gegen die Technisierung unserer Gesellschaft“ (177–188), *Karl F. Grimmer*, „(Post)modern Times. Theologische Anmerkungen zur Zeiterfahrung im Film“ (191–209), *Dieter Becker*, „Dein ist das Reich in Ewigkeit? Religiöse Zeitalterlehren als Anfrage an die Theologie“ (213–227), *Johannes Triebel*, „Zwischen Angst und Hoffnung. Ahnenverehrung in Afrika als Herausforderung für Missionswissenschaft und Ökumenik“ (227–240), *Klaus-Peter Köpping*, „Charisma, Nativismus und Millennium in Japan's Neuen Religionen. Das Beispiel der ‚lebenden Göttin‘ bei der ‚Tanzenden Religion‘ Odoru Shukyo“ (243–271), *Hans-Jörg Nieden*, „Immerwährendes Gotteslob. Zur theologischen Bestimmung der Musik“ (275–302).

Köln

Harm Klüeting

*Prinz, Friedrich: Von Konstantin zu Karl dem Großen. Entfaltung und Wandel Europas, Düsseldorf und Zürich (Artemis & Winkler Verlag) 2000, 636 S., 16 Farbtaf., geb., ISBN 3-538-07112-8.*

Der heidnische Senator Quintus Aurelius Eusebius Symmachus, eine von Grund auf irenische Natur, war sogar mit gebildeten Christen befreundet. Die vielen Religionen durften für ihn gleichwertig nebeneinander stehen, denn, so seine Grundüberzeugung, „auf einem Wege kann man nicht zu einem so großen Geheimnis, wie es der göttliche Geist ist, gelangen“ (324). Diese Proklamation der Religionsfreiheit war von dem Neuplatoniker zwar schön gedacht, er konnte sich damit indes nicht durchsetzen. Das zeigte sich im Jahre 384, als Symmachus mit sei-

nem „konfessionellen Konkordanzmodell“ zur Rettung und Wiederbelebung des römischen Victoria-Kultes scheiterte (323). Sein Vorstoß bei Kaiser Valentinian II. hatte zwar auch den handfesten wirtschaftlichen Hintergrund des Verlustes der finanziellen staatlichen Zuwendungen an pagane Kultstätten, zielte aber vor allem auf die Durchsetzung des Rechts auf eine religiöse Nische in dem immer christlicher werdenden spätantiken Staat. Der römische Stadtpräfekt und gefeierte Redner Symmachus, dem selbst christliche Autoren Lob zollten, hatte nämlich die Rechnung ohne den streitbaren Mailänder Bischof Ambrosius gemacht, der „dem philosophischen Konstrukt des hochgebildeten Heiden die Offenbarung der Heiligen Schrift als das Absolute“ entgegengesetzte und damit bei dem jungen Kaiser, nicht zuletzt auch durch die Androhung der Exkommunikation, erfolgreich war (324). Der Kirchenmann als Vertreter eines kämpferischen Monotheismus konnte „einen solch noblen ‚laissez-faire-Polytheismus“ nur mit Abscheu und scharfzüngiger Polemik zurückweisen“ (325). Insofern war der Kampf um den Victoria-Altar nicht nur ein lokales Ereignis, sondern prototypisch für die sich wandelnde Situation der Auseinandersetzung zweier religiöser Welten.

Das Christentum hatte sich durchgesetzt und schickte sich nunmehr an, nicht mehr durch individuelles Zeugnis, sondern durch planvolles Vorgehen die Welt zu missionieren. Daraus stellten sich Veränderungen im Selbstverständnis der Kirche und ihres Missionskonzeptes ein. Denn durch die Mission wurde die Kirche „aus einem stadtbezogenen Phänomen der Mittelmeerwelt zur Weltkirche, die ihre Altäre auch in neu erschlossenen Regionen ohne Stadtkultur errichtete und als „Buchreligion“ den Völkern zu eigener Schrift und damit Literatur verhalf“. Sie scheute sich dabei allerdings „auch nicht, die ältere, pagane Form der Vergrößerung des Reiches durch Krieg und Eroberung mit dem rechtfertigenden Missionsauftrag zu verbinden“ (329). In dieser Phase der Ausbreitung des Christentums hatte ein Mann wie Symmachus keine Chance mehr.

Zu Recht stellt Friedrich Prinz (= P.), emeritierter Professor für Mittelalterliche Geschichte und Vergleichende Landesgeschichte im Institut für Bayerische Geschichte an der Universität München, den Streit um den Victoria-Altar als „weltgeschichtliches Paradigma“ (323) in die Mitte seines eindrucksvollen Werkes, das ei-

nen farbenreichen Bogen spannt von Konstantin dem Großen, der im frühen 4. Jh. das vom Zerfall bedrohte Römische Reich in ein christliches Imperium transformierte, bis zu Karl dem Großen, der als Herrscher des fränkischen Vielvölkerreiches zum ‚Vater des Abendlandes‘ wurde und in der Nachfolge Konstantins am Weihnachtstag des Jahres 800 das römische Kaisertum wieder belebte. Denn in dieser fünfhundertjährigen Epoche zwischen 300 und 800 entwickelte sich nach der Krise durch die Dekomposition der Alten Welt in der Völkerwanderungszeit die auf dem Christentum basierende kulturelle Einheit Europas. Neben dem Aufstieg neuer Völker bilden deshalb folgerichtig die Entfaltung der Kirche, die von ihr vorangetriebene Mission in den europäischen Randzonen und die strukturellen Elemente der Kulturentwicklung die zentralen Themen des Buches. Dabei kann P. zeigen, dass trotz des paradigmatischen Scheiterns von Symmachus und trotz der Durchsetzung der christlichen Erklärungsmuster und Lebensordnungen die antike Hochkultur in gewandelter Form nunmehr zur entscheidenden Deutungsinstanz des sich bildenden Europa wurde, eben, wie P. es treffend nennt, ‚die Geschichte eines Abschieds und einer Wiederkehr‘ (496). Dass diese Entwicklung nicht immer logisch zwingend und geradlinig verlief, ist nur natürlich, und so zeichnet P. auch die Brüche neben der Kontinuität auf. Das heutige Europa jedenfalls ist ohne die Verzahnung von Spätantike, „Abendrot paganer Tradition und Morgenröte christlicher Kultur“ (45) und Frühmittelalter nicht zu verstehen, und auch nicht ohne die Mission als „Schubkraft zur ‚Europäisierung Europas‘“ (334).

P., durch zahlreiche Publikationen als herausragender Kenner der Materie ausgewiesen, will „die Achsendrehung der Weltgeschichte nach Norden“ (H. Pirenne) ausleuchten, die aus der ‚Weltgeschichte‘ des Mittelmeerraumes die Geschichte Europas im heutigen Sinne werden ließ. „Deren wichtigste Leitlinien, Peripetien und Wandlungen sollen ... in essayistischer Form dargestellt werden, also in einer für ein größeres, historisch interessiertes Publikum geeigneten Weise“ (12). Methodisch schlägt er dazu thematische Schneisen durch das umfangreiche Material und hebt bestimmte Aspekte in den Vordergrund: „So etwa Familie, Ehe und Liebe, Frauen in allen Gesellschaftsschichten, Macht und Armut, Essen und Darben, Krieg und Frieden, Kunst und

Wissen; ferner die Unterschiede zwischen formaler Rechtsordnung und Lebenswirklichkeit ... , sowie die jeweilige Selbstinterpretation der Menschen in Religion, Mythos, Hagiographie und Literatur“ (13f.). Damit wird dem Leser zwar die chronologisch geordnete Aufzählung von Personen und Ereignissen erspart, deren Faktenhuberei rasch zur Ermüdung führen kann, er sollte aber über gewisse Grundkenntnisse des historischen Ablaufes verfügen und muss es überdies hinnehmen, dass manche Persönlichkeiten an ganz unterschiedlichen Stellen des Buches auftauchen (dafür entschädigt das Personenregister, 619–636), wodurch das Entstehen eines Gesamteindrucks erschwert wird.

Ausgeglichen wird dieser Umstand durch Prinz‘ unpräntöse, nuancenreiche Sprache, deren farbenreiche Formulierungskunst die Lektüre seines Buches zum Vergnügen macht. Gleichsam augenzwinkernd vergleicht P. die Geschichtsschreibung mit Glasperlenspielerei, „denn: Was tut der Historiker, wenn er schildern, darstellen, erklären will, anderes, als die bunten, runden oder asymmetrischen und oft sperrigen Glassteinchen von Fakten, Persönlichkeiten, Strukturen und Trends so lange geduldig durcheinanderzuschüttern, bis sich sinnvolle Abfolgen, einleuchtende Ereignisketten und Konfigurationen ergeben. Bilder also, die ihn am Schluß oft selbst überraschen und die er wie ein Zauberkünstler mit einem teils ironischen, teils verlegenen Lächeln einem ‚geneigten Publikum‘ vorzuführen wagt; wohl wissend, dass auch ganz andere Konfigurationen, ganz andere Kaleidoskop-Bilder möglich wären ...“ (16). Nach dieser „Abschweifung ins Poetisch-Virtuelle, die als Abflug in ein historisches Disney-Land beliebiger Assoziationen missverstanden werden könnte“ (ebd.), verweist er auf die Nachprüfbarkeit seiner Thesen durch die Nachweise im Text und das ausführliche Literaturverzeichnis (569–618). Wohl mit Rücksicht auf das geneigte Publikum hat P. dabei allerdings auf Anmerkungen verzichtet, so dass der Gang der Forschungsdiskussion einschließlich abweichender Meinungen nicht nachverfolgt werden kann. Beigegen sind ferner qualitätvolle Farbtafeln, die ausführlich erläutert werden (564–568), und zwei wegen ihrer Kleinheit wenig aussagekräftige Karten.

P. setzt ein mit der Schilderung der Voraussetzungen und Rahmenbedingungen der Geburt Europas (17–48), in deren Mittelpunkt ein Porträt Konstantins des

Großen steht. Der nach „hofschrannenmäßiger Verklärung“ zur „Lichtgestalt mit hagiographischen Zügen“ (28) gewordene Kaiser wird durchaus realistisch dargestellt. Traditionsbildend wurde Konstantin als „Theoretiker des christlichen Kaiserreiches“ (Karl Suso Frank), denn er vermochte nicht nur das frühchristliche Misstrauen der weltlichen Macht gegenüber zu zerstreuen, sondern lieferte mit seiner Nutzung der Kirche als Herrschaftsinstrument den später ihm nacheifernden Königen und Kaisern ein wirksames Instrument der Macht. Nebenbei bemerkt finden sich in diesem Abschnitt einige wenige Fehler des ansonsten sorgfältig verlegten und zuverlässigen Buches. S. 25 muss das Geburtsjahr von Lactanz 250 und nicht 205 heißen, und S. 41 wird wunderlicherweise ein ganzer Abschnitt von S. 38f. wortwörtlich wiederholt.

Umfassend wird dann über den Aufstieg des Christentums und die neuen Völker informiert (49–118) und damit über die für die Zukunft bestimmenden Entwicklungsprozesse, die dann in anderen Kapiteln noch ausführlicher erörtert werden. Zu ihnen gehört zunächst der Aufstieg des Papsttums, das paradoxerweise durch den Wegfall der kaiserlichen Präsenz in Rom seit dem 6. Jh. in eine politische Schlüsselrolle hineinwuchs und sie zu nutzen wusste. Die damit verbundene „Anlehnung der Kirche an die staatliche Organisation“ konnte „allerdings auch mit religiösen Substanzverlusten verbunden sein ... da mit der Verstaatlichung des Christentums die ständige Gefahr des religiösen Opportunismus und formaler Erstarrung hierarchischer Strukturen gegeben war“ (62). Von zentraler Bedeutung sind daneben die Bischöfe. Ihre Diözesen, die als kirchliche Organisationsform auf die Reichsreform des Christenverfolgers Diokletian zurückgehen, bildeten in der wirren Übergangsepoche einen wichtigen Kontinuitätsfaktor. Städte mit Bischofssitz waren in dieser Zeit überlebensfähig. „Die wachsende Bedeutung des Bischofs für die Gesellschaftsstruktur und Topographie der Stadt ist daher ein entscheidender Faktor für die Verwandlung der antiken Civitas zur geistlichen Stadt des Mittelalters geworden“ (69; ausführlich 251–293 entfaltet). Die Formen der „politischen Aufladung bischöflicher Gewalt“ (66) konnten etwa in Gallien bis zum Aufbau regelrechter ‚Bischöfsrepubliken‘ führen.

Mit diesen beiden Aspekten verbindet sich schließlich die zentrale Rolle des Christentums bei der Bewahrung und

Entfaltung der kulturellen Basis. Es ist geradezu spannend mitzuverfolgen, wie die neuen Völker, also die Kelten (gemeint sind 156ff. die Iren, die etwas zu knapp behandelt werden), Germanen und Slawen (156–197) sowie die Franken (198–250 als ‚Keimzelle Europas‘ beschrieben, in diesem Kapitel werden 225ff. auch die Angelsachsen vorgestellt) in ihre Rolle als Erben der christlichen Spätantike hineinwachsen. „Gleichsam am Tropf antiker Geisteskultur hängend, kommt das anfangs rezeptive mittelalterliche Europa zu eigenen Kräften und Gedanken“ (65). Dabei ereignet sich dann jene schon erwähnte ‚Achsendrehung‘, denn die umfassende Bildungsreform Karls des Großen drehte den Kulturtransfer um und legte nun im Norden die Maßstäbe fest (464–493). Die Rolle des Christentums kann dabei gar nicht überschätzt werden. „Ohne den Glauben als das neue, überzeitliche Paradigma des Mittelalters konnte es keine Welt des Geistes mehr geben. Bildung verwirklichte sich seither immer wieder spontan in Übereinstimmung und ständiger Aktualisierung der vorgegebenen Traditionen oder auch ansatzweise als Widerspruch und Kritik. Christus wurde die klarste Signatur der europäischen Welt“ (480). Entscheidend dafür war die Entfaltung des Mönchtums (294–320). Die Mönche gaben ihr Ideal der Weltflucht auf, fanden sich plötzlich ‚mitten im Leben‘ und sorgten durch die Mission bis hin in die Randzonen für die ‚Europäisierung Europas‘ (334–367). Das wiederum hatte durchaus Auswirkungen auf ‚Gesellschaft und materielle Kultur‘ (368–392) sowie ‚Bau- und Lebensformen der frühmittelalterlichen Welt‘ (393–450). Geprägt wurde davon auch die Bildung als eine Art ‚Missionsphänomen‘ (339), was sich beispielsweise in der Förderung der europäischen Volkssprachen zeigt. „Ohne Christi Missionsbefehl an die Jünger gäbe es keine Geburt der Volkssprachen im mittelalterlichen Europa“ (495, ähnlich 352).

Natürlich ist trotz dieses Bemühens, Europa als gewordene Einheit zu denken, der Blick auch über die engeren Grenzen zu lenken, was P. in zwei Abschnitten über die ‚Herausforderung des Islam‘ (102–118) und ‚Byzanz und der Westen‘ (119–155) überzeugend gelingt. Durch den schnellen Siegeslauf des Islam ist die Mittelmeerwelt als bislang „tiefgestaffelte christliche Kulturgemeinschaft ... weitgehend gespalten“ worden (103). Aber anders als in dem barbarisierten Westen „kam es im Islam zu einer fast schlagartigen Reaktivierung und Entfaltung der

entschieden angenommenen antiken Zivilisationsstandards“ (105). Zu einer „geschlossenen Gesamtkultur, wie sie im lateinischen Westen durch Königtum, Adel und vor allem durch die Kirche und ihr weitgespanntes Organisationssystem herbeigeführt wurde“, gelangte der Islam indes nicht (108). Aber er war durchaus „in gewisser Weise ein jüngerer Bruder des mittelalterlichen Europa, welches er aufgrund der wesentlich besseren Rezeptionsbedingungen anfangs überflügeln konnte“ (112). Eine ähnliche Entwicklung führte zur Abkoppelung des byzantinischen Ostens vom Westen mit Nachteilen für beide Seiten. „In verwandelter Gestalt zeigte sich die bis zu offener Feindschaft gehende Auseinanderentwicklung der griechisch-orthodoxen und der lateinisch-katholischen Kultur an der scharfen Trennungslinie zwischen katholisch und orthodox, die seit dem Mittelalter die slawische Welt durchschneidet und bis heute zu Konfrontationen führt. Insofern bewirkte die seit der Spätantike einsetzende Auseinanderentwicklung beider Sprach- und Glaubensgemeinschaften eine Untergliederung Europas“ (155).

Die thematische Vielfalt des Buches von P., dessen unorthodoxe Gliederung freilich gewöhnungsbedürftig ist, kann mit diesen wenigen Hinweisen nicht ausgelotet, aber zumindest angedeutet werden. Der Rezensent wünscht diesem rundum überzeugenden Werk (was Kritik an dem einen oder anderen Gedanken gewiss nicht ausschließt) möglichst viele Leser, und zwar nicht nur unter dem ‚geeigneten Publikum‘, sondern vor allem auch unter Studenten, deren Kenntnisse von den Fundamenten Europas nicht immer überwältigend sind. Das insbesondere deshalb, weil P. erstens Geschichte anschaulich und lebendig zu erzählen weiß und er damit die Form der Geschichtsschreibung für die Gegenwart gefunden hat und er zweitens die durchaus nicht selbstverständliche Bereitschaft mitbringt, seine Leser durch zurückhaltende Aktualisierungen zum Mitdenken aufzufordern und damit vielleicht doch etwas aus der Geschichte zu lernen.

Das macht auch der Epilog am Ende des langen Weges deutlich, der noch einmal auf den Streit um den Victoria-Altar als „eine entscheidende Sekunde der Geschichte“ zurücklenkt, weil aus ihm eine andere Welt entstand (556). „Das blendende und dennoch so wirkliche, nämlich welthaltige Feuerwerk antiker Hochkultur (war) allmählich versprüht, von der neuen Strenge christlicher Weltdeutung

und Lebensordnung verdrängt, umgewandelt, entschärft und um eines neuen theozentrischen Lebensgefühls und Gottesbildes willen radikal oder teilweise entwertet“ worden (555). Aber die Folge war eben nicht das vielbeschworene ‚finstere Mittelalter‘, sondern eine neue, andere Welt, in der sich, in „christliche Paradigmen gefasst“, das kulturelle Erbe der Antike wieder erheben konnte (556). Beschönigt wird dadurch nichts, und Prinz erliegt nicht der „beruhigenden ‚Domestizierung‘ des Bösen in der Geschichte“ (555). Dies schon deshalb nicht, weil er bemüht ist, Erkenntnisse und Erfahrungen zeitloser Art aufzuspüren und seinen Lesern zu vermitteln. Und deshalb hat Prinz am Schluss auch den bemerkenswerten Mut, mit dem Neuen Testament die Fragen nach dem zu stellen, „was der Mensch ist und was er leisten kann und was er über sich selbst vermag: Es sind die Seligpreisungen der Bergpredigt Jesu, die den ‚neuen Menschen‘ fordern, Forderungen, die zeitlos durch die Geschichte gehen und jeden, der sie hören will, zur strengsten Selbstprüfung und Selbstentäußerung anhalten. Mit der Sprache der Heiligen Schrift gab das Christentum den Völkern ein geistiges Gefäß, das ihrer ethnischen Individualität einen überzeitlichen Rahmen, ein in jeder Hinsicht transzendentes, ‚überschreitendes‘ Bezugssystem bereitstellte und damit die Möglichkeit permanenten geistigen Austausches der Ethnica im Medium der lateinischen Kirchensprache eröffnete“ (558f.). Die Spannung zwischen fruchtbaren Entwicklungen und furchtbaren Entgleisungen lässt sich dadurch nicht auflösen, und so bleibt, was Friedrich Prinz am Schluss formuliert: „Der Sinn der Welt und ihrer Geschichte ist dem Menschen zwar nicht handlich verpackt gegeben, aber als Aufgabe und Ziel aufgegeben: Dem Gläubigen ebenso wie dem Agnostiker“ (559).

Paderborn

Lutz E. v. Padberg

*Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band II: Reformation und Neuzeit, Gütersloh (Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus) 1999, XVII, 978 S., geb., ISBN 3-579-00094-2.*

In vergleichsweise kurzem Abstand zum 1995 erschienenen ersten Band (vgl. meine Rezension in dieser Zeitschrift 109 [1998] 395f.), von dem mittlerweile bereits eine zweite Auflage herausgekommen ist, legt der Verf. den zweiten und ab-

schließenden Band seines Lehrbuches vor, der bis in die Mitte des 20. Jh.s führt. Der immense Stoff ist in zehn Paragraphen eingeteilt, deren Zählung sich an die ebenfalls zehn Paragraphen des ersten Bandes anschließt. Die Darstellung beginnt mit den „Anfänge[n] der Reformation in Deutschland“ (§ 11) bis 1525, wobei die ersten sechs Abschnitte neben „Grundprobleme[n] der Reformationsgeschichte“ die außenpolitischen – hier wird auch das Renaissance-Papsttum behandelt –, reichspolitischen, sozialen und ökonomischen sowie die religiösen und kirchlichen Voraussetzungen der Reformation und schließlich den Humanismus als „geistige Vorbereitung“ beschreiben. Im Folgenden wird der Lutherischen Reformation mit fünf Abschnitten der größte Teil eingeräumt, aber auch die übrigen Facetten des Phänomens Reformation werden vorgestellt: Zwingli und die „Radikale Reformation“, deren Vertretern – Thomas Müntzer, den „Spiritualisten“ und den „Täufern“ – sowie dem „Bauernkrieg“ je ein eigener Abschnitt gewidmet ist.

Unter dem Titel „Politische Reformation und konfessionelle Spaltung Deutschlands“ behandelt § 12 die politischen Konsequenzen der Reformation bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges, wobei den ersten dreißig Jahren bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555 elf und dem folgenden knappen Jahrhundert bis 1648 drei Abschnitte zugemessen sind. – War bereits bei der Behandlung des Dreißigjährigen Krieges von den europäischen Dimensionen die Rede, so nimmt § 13 „Reformation und Konfessionskonflikte in Europa“ den europäischen Horizont umfassend in den Blick. Zunächst führt der Verf., der sich im vorangegangenen Paragraphen ganz auf das Deutsche Reich konzentriert hatte, die Darstellung der von Zwingli geprägten Schweizer Reformation weiter. Abschnitte über Calvin und den Calvinismus in Genf, in Frankreich sowie in den Niederlanden schließen sich an. Von den reformierten Territorien im Reich war sinnvoller Weise bereits in § 12 die Rede. Drei Abschnitte befassen sich mit der Reformation in England sowie in Großbritannien insgesamt. Während dem Protestantismus in Nord-, Ost- und Südosteuropa jeweils mehrere Abschnitte gewidmet werden, wobei im Zusammenhang mit Polen auch von den Orthodoxen Kirchen die Rede ist, kommen Italien – mit Ausnahme der von dort nach Polen geflüchteten Sozinianer – und Spanien hier nicht vor. Die durch die Inquisition in diesen Ländern verhinderte Ausbreitung

der evangelischen Bewegung wird zu Beginn der Darstellung des römischen Katholizismus in wünschenswerter Ausführlichkeit behandelt. Nur die noch heute quickelebendige italienische Minderheitskirche der Waldenser, die sich im 16. Jh. der Reformation anschlossen, fällt dabei, leider, unter den Tisch. Man muss sie zudem im Namen- und nicht im Sachregister suchen, findet dann aber eine rein historische, auf Frankreich begrenzte Kurzdarstellung (208).

Nach einem Überblick über „Wesensmerkmale reformatorischer Theologie“ behandelt der Verf. in § 14 „Die Theologie der Reformatoren“ in der chronologischen Reihenfolge ihres Auftretens: Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin, mit der kleinen Inkonsequenz, dass der jüngere Melanchthon vor dem älteren Zwingli erscheint, da er hier vor allem als derjenige präsentiert wird, welcher die lutherische Theologie systematisiert hat. Die Darstellung der drei großen Reformatoren folgt jeweils einem analogen Schema: Zunächst wird ihre „theologische Entwicklung zum Reformator“ nachgezeichnet, dann, thematisch geordnet, ihre Theologie gewürdigt, wobei Luther der meiste Raum zugestanden wird. Insgesamt sind die Ausführungen sowohl, was den Umfang als auch, was die inhaltliche Präsentation angeht, als ausgewogen und angemessen zu betrachten. – Von den Protagonisten abgesetzt wird in einem eigenen Paragraphen die reformatorische Bekenntnisbildung nachgezeichnet. § 15 schlägt mit seinen im Titel genannten Stichworten „Bekenntnisschriften, Orthodoxie und Aufklärung“ einen weiten Bogen, sozusagen von der „Dogmatisierung“ des Protestantismus über dessen Systematisierung hin zur Kritik bzw. Auflösung des protestantischen „Dogmas“ in der Aufklärung, deren Ansätze unter den Stichworten „Neuzeitliche Subjektivität und Dogmenkritik“ bereits im 16. Jh. ausgemacht werden (Abschnitt 6 im Vergleich mit Abschnitt 14).

§ 16 „Römischer Katholizismus als Konfessionskirche“ behandelt die Entwicklung innerhalb des Katholizismus von seiner Herausbildung als Konfession im 16. Jh., maßgeblich angestoßen durch das Konzil von Trient, bis zum I. Vatikanum, welches die durch das Tridentinum eingeleitete Papstzentriertheit der römisch-katholischen Kirche durch die Definition von Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des Papstes zum Abschluss brachte. Mit der Einbeziehung der „Dogmatisierung der Himmelfahrt Marias

1950“ (12.4) überschreitet die Darstellung ihren selbst gesteckten Umfang, der mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs gegeben ist. Aber es wäre in der Tat nicht sinnvoll gewesen, das jüngste marianische Dogma, bei dessen Definition ein Papst zudem die seinem Amt 1870 zugeschriebene höchste Lehrgewalt zum ersten und einzigen Mal wahrgenommen hat, auszublenden. Die fast ausschließlich auf die Durchsetzung des römischen Anspruchs konzentrierte Darstellung bezieht allerdings auch Phänomene wie Mystik und Spiritualität sowie anderes, zur allgemeinen Entwicklung Querstehendes, mit ein, wie „Humanismus, Evangelismus, Reformkatholizismus“ im 16. Jh. – Zum „Reformkatholizismus“, wie er an der Wende vom 19. zum 20. Jh. vertreten wurde, bzw. zu der theologischen Strömung, die von Rom als „Modernismus“ bezeichnet und verurteilt wurde, findet man freilich nichts. Recherchen zu den Namen Franz Xaver Kraus, Friedrich von Hügel, George Tyrell oder Alfred Loisy liefern nur Fehlanzeigen. Unter dem Stichwort „Antimodernismus“, das durchaus im Sachregister auftaucht, wird nur auf Abschnitte verwiesen, in denen die gegen die „Moderne“ als solche gerichtete Haltung der römisch-katholischen Kirche herausgestellt wird; das spezifische Phänomen des „Modernismus“ bzw. „Antimodernismus“, welches seit Beginn des 20. Jh.s bis zum Ende des Pontifikats Pius XII. wie ein Alpdruck auf der Kirche und vielen Theologen lastete, wird nicht erwähnt. Dies hängt sicher mit der im Vorwort formulierten und manche Lücken im Vorhinein zu erklären suchenden Einschränkung zusammen, dass die „Theologiegeschichte [...] nur insofern berücksichtigt [wird], als sie zur Vorgeschichte der solennen Lehrfixierung gehört oder einen unmittelbaren Bezug zu kirchengeschichtlichen Vorgängen aufweist“ (S. V). Da das II. Vaticanum wegen der zeitlichen Begrenzung des Bandes nicht mehr besprochen wird, fehlen diejenigen, die eine etwas teleologische katholische Theologiegeschichtsbetrachtung als „Wegbereiter“ dieses Konzils reklamiert hat. Man darf gerade unter dieser Hinsicht auf das vom Verf. im Vorwort angekündigte Lehrbuch der Kirchengeschichte nach 1945 gespannt sein. Der Katholizismus erscheint im vorliegenden Band als ein ganz und gar monolithischer Block, als den ihn die offizielle Lehre gerne sieht und als der er von außen möglicherweise wahrgenommen wird. Wenn man auch diejenigen stärker einbezogen sehen möchte, die

gegen den Stachel locken, dann kann man allerdings durch eine Darstellung, die dem Phänomen des neuzeitlichen Katholizismus ebensoviel Platz einräumt wie den Anfängen der Reformation, kaum ganz befriedigt werden.

Die drei letzten Paragraphen sind fast ausschließlich der Entwicklung in den evangelischen Kirchen gewidmet. § 17 („Kirche und Religion im neuzeitlichen Staat“) behandelt die neue Sicht von Staat und Religion bzw. des Verhältnisses beider seit dem 17. Jh., dem „Zeitalter des Absolutismus“. Hier werden nicht nur frühneuzeitliche Staatslehren und die Grundordnung des Reiches vorgestellt, wie sie im „Westfälischen Frieden“ festgeschrieben wurde, sondern auch die dunklen Seiten dieser Epoche beschrieben wie die Hexenverfolgungen, einschließlich der Kritik daran, und die gesellschaftliche Ausgrenzung der Juden. Aber es kommen auch zukunftsweisende Phänomene in den Blick wie die Bemühungen um Annäherung der Konfessionen oder Versuche, den Absolutismus durch die Herausstellung von Menschen- und Grundrechten einzugrenzen. Im einzelnen wird die Entwicklung in Preußen, in der Habsburgermonarchie („Josephinismus“), in Nordamerika sowie in Frankreich („Französische Revolution“) mit ihren Auswirkungen auf die Reichskirche beschrieben. Dass in den zuletzt genannten Abschnitten auch Katholisches Erwähnung findet, liegt auf der Hand.

Auf diese Darstellung der politischen und kirchenpolitischen Verhältnisse folgt unter der Überschrift „Neuzeitliche Subjektivität: Frömmigkeit und Gemeinschaft“ in § 18 eine ausführliche Würdigung der Frömmigkeitsgeschichte, welche ganz einer evangelischen Perspektive verpflichtet ist. Der Verf. beginnt mit einem Blick auf die protestantische Orthodoxie, bei dem er darum bemüht ist, die traditionelle Sicht einer starren, lebensfremden, allein auf theologische Systematik und die reine Lehre ausgerichteten geistigen Bewegung aufzubrechen und das Bemühen der dieser Richtung zugezählten Theologen um einen Lebensbezug ihrer Theologie aufzuzeigen. Als „Antipoden“ der grundsätzlich kirchlich orientierten Orthodoxie werden der Institution eher kritisch gegenüberstehende Spiritualisten wie Valentin Weigel und Mystiker wie Jakob Böhme, aber auch französische Quietisten und englische Quäker mit ihrer Wirkung bis nach Nordamerika dargestellt. Der Erbauungsschriftsteller Jo-

hann Arndt wird als Anreger einer Frömmigkeitsbewegung gewürdigt, welche sowohl den Pietismus vorbereitete als auch neben diesem in der Kirche weiterwirkte. Eigene Abschnitte sind Kirchen- und Gesellschaftsreformen wie Johann Valentin Andreae und Johann Amos Comenius sowie dem geistlichen Lied als „Vehikel der Frömmigkeit“ gewidmet, wobei sowohl Dichter, allen voran Paul Gerhardt, als auch Komponisten, mit Johann Sebastian Bach an der Spitze, betrachtet werden. Ausführlich wird der Pietismus präsentiert mit seinen Ursprüngen in den Niederlanden und mit seinen unterschiedlichen Ausprägungen durch Philipp Jakob Spener und August Hermann Francke. Vorge stellt werden ebenso der radikale Pietismus mit seiner Kritik an der kirchlichen Institution wie die Herrnhuter Brüdergemeine um Nikolaus von Zinzendorf und der württembergische Pietismus. Ein Blick auf die internationalen Verflechtungen des Pietismus und seine Verbindungen mit den Erweckungsbewegungen in Großbritannien und Nordamerika (John Wesley und der „Methodismus“) runden diesen Teil ab. Die letzten Abschnitte des Paragraphen beschäftigen sich mit der deutschen Aufklärungstheologie, der es um Belehrung und Erbauung der Gläubigen zu tun war und die der Verf. mit Recht als „Frömmigkeitsbewegung“ herauszustellen sucht, mit der Entstehung einer bürgerlichen, immer stärker säkularisierten Religiosität, wobei auch die Bedeutung der Literatur – nicht aber der Musik und der bildenden Kunst – gewürdigt wird, und mit Kritikern des Rationalismus wie Johann Georg Hamann und Johann Gottfried Herder. Problematisch ist, dass die im engeren Sinne theologische und die frömmigkeitsgeschichtliche Darstellung der Epochen von Orthodoxie und Aufklärung auf zwei weit auseinander liegende Paragraphen (15 und 18) verteilt ist, welche zudem noch durch zwei lange Stücke voneinander getrennt sind.

Bei den letzten beiden Paragraphen ist deren Zählung mit der des jeweils behandelten Jahrhunderts identisch. Das 19. Jh. wird in der Überschrift als spannungsvolles Nebeneinander von „Staatskirche und Vereinskirche“ charakterisiert. Beide Formen kirchlicher Institutionalisierung versuchen auf die fortschreitende Entchristlichung der deutschen Gesellschaft – nur sie wird hier berücksichtigt – zu antworten. Neben dieser ekklesiologischen Fragestellung, zu der auch das unter dem Stichwort der Kirchenunion verhandelte innerprotestantische konfessionelle Problem ge-

hört, wurde das Jahrhundert vor allem durch die soziale und die nationale Frage geprägt. Auch hier herrscht die evangelische Perspektive vor, so dass die unterschiedlichen protestantischen Antwortversuche auf die soziale Problematik, wie sie etwa mit den Namen von Theodor Fliedner, Johann Hinrich Wichern, Friedrich von Bodelschwingh und Wilhelm Löhe verbunden sind, ausführlich gewürdigt werden, während man – um nur eine kleine Auswahl römisch-katholischer Protagonisten zu nennen – nach dem Mainzer „Sozialbischof“ Wilhelm Emmanuel von Ketteler, dem „Gesellenvater“ Adolph Kolping oder dem Verfasser der ersten Sozialenzyklika, Leo XIII., in diesem Zusammenhang vergeblich sucht. Die beiden ersteren werden auch im Katholizismus-Paragraphen nicht erwähnt, obwohl Ketteler als theologisch konservativer Kritiker des päpstlichen Absolutismus auch hier einen Satz verdient hätte. Leo XIII. erscheint nur im abschließenden Abschnitt von § 19, der dem „Kulturkampf“ gewidmet ist, als verständigungs bereiter Nachfolger des intransigenten Pius IX.; seine eigene Leistung während seines immerhin ein Vierteljahrhundert währenden Pontifikates wird nicht zu würdigen versucht. Die Sicht des Kulturkampfes selber als Auseinandersetzung zwischen einem immer stärker laizistischen, faktisch aber von protestantischen Politikern dominierten Staat und der römisch-katholischen Bevölkerungsgruppe, aus der letztere gestärkt, aber mit einem gestörten Verhältnis zum Staat wie zur protestantischen Mehrheit hervorgeht, überzeugt.

Die Darstellung der kirchlichen „Zeitgeschichte“ in § 20 beginnt mit dem Ersten Weltkrieg als „Epochenschwelle“, dem in seinem Gefolge vollzogenen Übergang vom Kaiserreich zur Republik und den damit verbundenen Konsequenzen für die evangelische Kirche, die durch den landesherrlichen Summepiskopat besonders eng mit der Monarchie verflochten war und nun einer neuen Struktur bedurfte und deren Mitglieder von der Ablehnung über die Duldung bis hin zur Bejahung der Republik alle möglichen Reaktionsmöglichkeiten zeigten. Die Ökumenische Bewegung wird als eine Form internationaler kirchlicher Kooperation in einem eigenen Abschnitt gewürdigt. Eine umfangreiche Betrachtung der Zeit des Nationalsozialismus schließt diesen Paragraphen ab. Nach einem knappen Überblick über diese Epoche werden die nationalsozialistische „Revolution“ von 1933/34 und

die Gleichschaltung der evangelischen Kirche in einer „Reichskirche“ sowie die Entstehung der „Bekennenden Kirche“ geschildert. Die Beschreibung der Situation der katholischen Kirche unter dem NS-Regime, welche um das Reichskonkordat und die staatlicherseits versuchte Verdrängung aus der Öffentlichkeit kreist, macht auf Gemeinsamkeiten mit der evangelischen Kirche ebenso aufmerksam, wie sie die fundamentalen Unterschiede herausstellt: Die katholische Kirche konnte aufgrund ihrer weltkirchlichen Verfasstheit ihre innere Geschlossenheit wahren, welche durch Angriffe von außen nur noch verstärkt wurde, und bot durch ihr „festgefügte[s] Lehrsystem keinen Spielraum für derart massive Irrlehren [...], wie sie im dogmatisch weniger fixierten Protestantismus auftraten“ (881). Wenige Ausnahmen von dieser Regel werden kurz vorgestellt (885). Der Beschreibung der „[i]nstitutionelle[n] Zersplitterung der evangelischen Kirche“ sowie der Situation der Kirche unter dem NS-Regime insgesamt sind zwei eigene Passagen gewidmet. Ein schonungsloser Abschnitt über „Evangelische Kirche und Judenverfolgung“ schließt den Paragrafen und das ganze Werk ab. Obwohl hier im Hinblick auf die planmäßige Vernichtung des europäischen Judentums auch vom Versagen der katholischen Kirche die Rede ist und der letzte Unterabschnitt mit „Moralische Katastrophe der Christenheit“ überschrieben ist, hat der Verf. doch in der Hauptüberschrift nur die evangelische Kirche genannt, wohl, um nicht durch die Erwähnung der anderen großen Konfession die Verstrickung der eigenen Kirche zu minimieren. Der Abschnitt schließt mit dem Hinweis auf den Schriftsteller und Kirchenlieder-Dichter John

Klepper, der sich 1942 zusammen mit seiner jüdischen Frau und der Stieftochter durch Suizid der bevorstehenden Deportation entzog. Die vom Autor selbst gezeichnete zeitliche Grenze hat es nicht zugelassen, ein versöhnlicheres Ende zu finden. Das ist ehrlich und entspricht dem Vorangehenden.

Insgesamt finde ich die darstellerischen und didaktischen Vorzüge bestätigt, die ich für den ersten Band des Werkes herausgestellt habe. Allerdings ist meine im Hinblick auf den ersten Band geäußerte Auffassung, dass es sich bei diesem „opus magnum“ zugleich um eine umfassende Theologiegeschichte handle und dass dieser Tatsache im Titel Rechnung zu tragen sei, im Einverständnis mit dem Verf. (vgl. S. V) zumindest für den zweiten Band zu revidieren. Die vorwiegend evangelische und eurozentrische Perspektive, die sich aus der Fülle des Materials durchaus rechtfertigen lässt, sollte der Darstellung nicht zum Vorwurf gemacht werden. Eine ausgeglichene Berücksichtigung der übrigen christlichen Konfessionen wie der weltweiten Situation der christlichen Kirchen hätte eine andere Anlage des zweiten Bandes erfordert. Die Tatsache, dass dies – legitimer Weise – nicht geschehen ist, macht das Desiderat einer alle christlichen Konfessionen in gleicher Weise umfassenden und dennoch handlichen Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte um so dringender. Das vorliegende Werk kann allen, die solide Grundinformationen über Geschichte, Lehre und Frömmigkeit der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen suchen – und dazu gehören, so hoffe ich, auch katholische Leserinnen und Leser – wärmstens empfohlen werden.

Freiburg i.Br.

Peter Walter

## Alte Kirche

Hübner, Reinhard M.: *Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert* (= Supplements to *Vigiliae Christianae* 50), Leiden (Brill) 1999, XVIII, 332 S., geb., ISBN 90-04-11576-5.

„Was vermag ein Argument gegen eine durch Jahrzehnte gewachsene und ungeprüft gebliebene Glaubensüberzeugung?“ Dieser Satz aus dem Vorwort des Buches (VIII) richtet sich gegen die „Glaubensüberzeugung“ der kirchenhistorischen

Forschung, die dem Ignatius von Antiochien zugeschriebenen Briefe (jedenfalls die sieben als „echt“ angesehenen) stammten tatsächlich von jenem Bischof, der nach dem Zeugnis Eusebs von Caesarea gegen Anfang des 2. Jh.s als Märtyrer starb. Der Vf. will also diese „Glaubensüberzeugung“ widerlegen, vor allem aber geht es ihm „um ein besseres historisches Verständnis des Phänomens der monarchianischen Theologie des 2. Jh.s“ (VII), also wiederum einer „Glaubensüberzeugung“, nämlich jener, „nach der in Jesus

Christus der einzige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, als Erlöser des Menschen auf Erden erschienen ist“ (VIII).

Das Vorwort („Prolegomena“) enthält bereits die wesentlichen Thesen, die in den thematischen Einzelstudien begründet und entfaltet werden: Der Verfasser der Ignatianen kannte die Theologie des Noët von Smyrna, die sich aus der Refutatio des Hippolyt erschließen läßt. Hier stößt man zum ersten Mal auf eine „Regula fidei“, und zwar in antignostischer Tendenz (IXf). Die Ignatianen, „pseudepigraphische Produkte eines unbekannt, wahrscheinlich im Raume Smyrna-Ephesus schreibenden großkirchlichen Autors“, sind, auch unter Berücksichtigung einer festzustellenden antivaleantinischen Tendenz, somit auf die Jahre 165–175 zu datieren (X). Mit dieser Datierung kann der Vf. an die ältere Forschung anschließen (XI). Bei Noët wie in den Ignatianen, bei Melito von Sardes wie bei den meisten Theologen des späten 2. Jh.s läßt sich eine monarchianische Theologie nachweisen, die erst seit Tertullian zum Problem und somit als sabellianisch und patripassianisch diskreditiert wurde. Erst dann konnte sich der Glaube an eine göttliche Dreiheit entfalten (XIV, XVII).

Im Beitrag „Melito von Sardes und Noët von Smyrna“ werden Noët und der als von ihm abhängig angesehene Melito als Kronzeugen für die Vorherrschaft des Monarchianismus benannt, ebenso Praxeas, der allenthalben (nur nicht bei Tertullian) viel Anhang fand. Eine Ausnahme bilden einzig die Apologeten, die die Gottesprädikate auf Vater und Sohn verteilten.

Der Beitrag „Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna“ wertet zuerst einmal Hippolyts Refutatio aus: Hippolyt referierte einen Text aus der Schule Noëts, zu dem sich eine Parallele in Melitos Paschahomilie finden läßt. So wird auch der noëtianische Text als Paschahomilie identifiziert. Er enthält eine Regula fidei, die Ähnlichkeiten mit solchen in den Ignatianen, den Acta Petri, auch bei Tertullian und Irenaeus hat. Hieraus wird eine kleinasiatische Tradition erschlossen, die monarchianisch geprägt und am Ende des 2. Jh.s weit verbreitet war und die erst im 3. Jh. durch Hippolyt und andere verkerzt wurde.

Mit dem Beitrag „Der antivaleantinische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna“ wird eine weitere Argumentationskette eröffnet, die verdeutlichen soll, warum der Monarchianismus bzw.

die noëtianische Regula fidei weithin das Feld behauptete: Der Hauptgegner war die Gnosis bzw. der Valentinianismus, wo der wahre Gott und der Erlöser ja getrennt voneinander gesehen wurden. Hier wird eine Brücke zu Irenaeus geschlagen, der auf Noët zurückgegriffen habe, wie an der Verwendung von Baruch 3,36–38 gezeigt wird.

Der Beitrag „Die Ignatianen und Noët von Smyrna“ nimmt eigens die Datierungsfrage der Ignatianen in Angriff. An zwei Stellen (Eph 7,2 und Pol 3,2) wird vom Vf. eine Abhängigkeit von der Regula fidei Noëts festgestellt, die schon F. Chr. Baur behauptet hatte. In der Gotteslehre stehen die Ignatianen Melito, Irenaeus, Tertullian und den Acta Petri nahe; sie vertreten eine Theologie, die so vor dem Jahr 150 und im Blick auf die Aussagen vom leidenden und sterbenden Gott so vor dem Jahr 160/170 nicht zu finden ist. Damit schließt sich der Vf. an die schon von Robert Joly vorgeschlagene Datierung auf die Zeit um 160–170 an.

Der letzte Beitrag weitet noch einmal die Perspektive: „Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Zum christlichen Gottesglauben im zweiten Jahrhundert – ein Versuch“. Mit dem im späten 2. Jh. vorherrschenden Monarchianismus, der sich nicht nur gegen die Heiden, sondern auch gegen die Gnostiker richtete, haben erst Tertullian und Origenes entscheidend gebrochen. Daraus ergibt sich, „daß die Trinitätslehre ursprünglich keineswegs, weder explizit noch implizit, den christlichen Glauben kennzeichnete, vielmehr als eine ‚Theologie im Werden‘ begriffen werden muß, deren erste Anfänge kaum vor ca. 150 n. Chr. anzusetzen sind“ (208). Im Laufe des 2. Jh.s wurde die Unterordnung Christi unter Gott durch den modalistischen Monarchianismus überholt. Entscheidend für die Annahme der Gottheit Jesu Christi war dabei das „soteriologische Argument“ (225). Erst mit Tertullians „una substantia – tres personae“ stand dann ein Begriffsapparat zur Verfügung, mit dem angemessen von der Dreiheit gesprochen werden konnte.

Diese Beiträge werden durch einen zusätzlichen angereichert, der von Markus Vinzent, dem eigentlichen Herausgeber dieser Einzelstudien seines Lehrers Reinhard Hübler, stammt: „Ich bin kein körperloses Geistwesen.“ Zum Verhältnis von κήρυγμα Πέτρου, ‚Doctrina Petri‘, διδασκαλία Πέτρου und IgnSm 3“. Vinzent erweist die in der lateinischen Übersetzung von „De Principiis“ erwähnte „Doctrina Petri“ als identisch mit dem

κλήρυγμα Πέτρου. Die daraus zitierte Sentenz „Ich bin kein körperloses Geistwesen“, eine außerkanonische Parallelüberlieferung zu Lk 24,36–39, findet sich auch bei anderen Autoren, darunter, in Auseinandersetzung mit Markion, bei Tertullian. Der Konnex mit den übrigen Beiträgen des Buches wird dadurch hergestellt, daß das Herrenwort auch im Smyrnerbrief des „Ignatius“ zu finden ist. Wie die Ignatianen gegen die Valentinianer auf Noët zurückgriffen, so also gegen Markion auf die Doctrina Petri. Zugleich wurde der Monarchianismus gegen Markions Zwei-Götter-Lehre gesetzt, ebenso gegen den paganen Polytheismus. Wenn demnach die Doctrina Petri dem Verfasser der Ignatianen vorlag und diese um 170/180 entstanden ist, lassen sich entsprechende Folgerungen für die Datierung der Ignatianen ziehen.

Die in diesem Buch zusammengestellten und durch Nachträge und Ergänzungen erweiterten Beiträge Reinhard Hübners sind bis auf den vierten schon einmal in Zeitschriften abgedruckt worden. Hinzuweisen ist nicht nur auf die ausführlichen Register, sondern auch auf die in-struktive Bibliographie. Leider fehlt (aus urheberrechtlichen Gründen?) gerade der Aufsatz, der in der „Zeitschrift für Antikes Christentum“ eine Debatte um die Datierung der Ignatianen entfacht hat, die zeigt, daß es nicht nur um „Glaubensüberzeugungen“ geht (ZAC 1–3, 1997–1999). Die dortigen Beiträge von Andreas Lindemann, Georg Schöllgen, Mark Edwards und Hermann Josef Vogt verstärken den Eindruck, daß der Vergleich von wenigen, kurzen und im Gesamtcorpus der Ignatianen fast beiläufigen Textstücken mit anderen Quellen methodisch immerhin zu Rückfragen herausfordert. Warum bringt „Ignatius“ seine Programmatik derart unauffällig vor? Warum gehen er und auch Noët nicht wie Irenaeus offen zum Angriff über? Wer las die Ignatianen, Schriften eines Autors, der sich wie ein zweiter Paulus stilisierte und vielleicht besser gleich unter dem Deckmantel des Apostels denn unter dem eines längst der Vergessenheit anheim gefallenen Bischofs geschrieben hätte? Und ist sein Traditionsmaterial wirklich zwingend noëtianisch und nicht vielleicht auch neutestamentlich? Wo von Noëts Antithesen hat Hübner die Rede ist, fühlt man sich wenigstens formal an die Antithetik von 1Tim 3,16 erinnert. Daß, wie der Vf. wiederholt betont, am Anfang des Christentums keine Trinitätslehre stand, wird man kaum mehr mit Verve verteidigen müssen. Wer will es denn

noch unbefangen unternehmen, „die Schriften des zweiten Jahrhunderts auf den trinitarischen Glauben des vierten hin zu befragen“ (237)? Eher wäre zu fragen, ob nicht der Subordinationismus oder gar der unreflektierte Umgang mit triadischen Formeln viel eher die Norm war als ein ausgefeilter und gegen alle häretischen und paganen Anfechtungen schlüssiger Monarchianismus. Im übrigen soll der Anspruch nicht überlesen werden, daß hier nicht nur eine kirchengeschichtliche Korrektur beabsichtigt ist, sondern auch eine „theologische Neubewertung des christlichen Trinitätsglaubens“ erfolgen soll und sich somit „neue Perspektiven für das Gespräch mit den monotheistischen Religionen, und zuerst mit der jüdischen Ursprungsreligion des Christentums“ ergeben sollen (XVII). Die Behauptung, das Anliegen des Monarchianismus sei „mit der Definition von Nicaea im Grunde bestätigt worden“ (32) insinuiert die Normativität einer frühen theologischen Tradition, die schon bald im Sinne einer „Theologie im Werden“ (s.o.) als ungenügend aufgegeben worden ist. Sehr zu würdigen ist andererseits, daß Hübners Theorie in historischer Hinsicht in sich schlüssig erscheint und er im Blick auf die Datierung nicht nur falsifiziert, sondern zu erklären versucht, aus welchen Gründen es zur Fälschung kam. Das von Hübner mit Recht reflektierte allgemeine Unbehagen daran, daß „Ignatius“ manches erst später Selbstverständliche zu antizipieren scheint, findet hier eine Auflösung. Allerdings setzt diese Erklärung auch voraus, daß das Netz literarischer Kommunikation unter den christlichen Autoren des späten 2. Jh.s sehr eng geknüpft war und daß sich Phasen der Lehrbildung organisch auseinander entwickelten. Das Buch zeigt jedenfalls, daß sich bei kritischer Analyse der Quellen in der Patristik noch viel in Bewegung setzen läßt.

Kiel

Klaus Fitschen

Lechner, Thomas: *Ignatius adversus Valentinianos. Chronologische & theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien* (= Supplements to Vigiliae Christianae 47), Leiden (Brill) 1999, XXVI, 370 S., geb., ISBN 90-04-11505-6.

Mit der bei Reinhard M. Hübner in München angefertigten Dissertation will der Verfasser erklärtermaßen die von seinem Lehrer vorgetragenen „Thesen zur

Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, in: ZAC 1 (1997) 44–72, die die Ignatiusbriefe der mittleren Rezension für Fälschungen aus der zweiten Hälfte des 2. Jh.s halten, mit zusätzlichen Argumenten stützen (Vgl. zur Debatte um diese „Thesen“ auch die beiden folgenden Ausgaben der ZAC).

Diese Spätdatierung der Ignatianen ist jedoch keineswegs neu und wurde vor einigen Jahren von Robert Joly: *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Brüssel 1979, mit einer Reihe von gewichtigen Anfragen an die traditionelle Chronologie vorgetragen. Ebenso wie Joly setzt auch der Verf. im ersten, der Frage nach der Abfassungszeit der Ignatianen gewidmeten Teil seiner Arbeit (1–117), bei der Bezeugung der Ignatiusbriefe durch den Philipperbrief des Polycarp ein. Jolys Vermutung, wonach erst der Autor der Ignatianen den Polycarpbrief Phil. 1,1b und 13 interpoliert habe, um den ignatianischen Reisebericht als glaubwürdiges Zeugnis zu erweisen, schließt sich der Verf. nach eingehender Diskussion der Integritäts-, der Fälschungs- und der Teilungshypothese an. In dem offenkundigen Interesse, den Polycarpbrief auf die Mitte des Jh.s zu datieren, geht der Verf. sogar so weit, diesen entgegen der Forschung allein wegen seiner Gerechtigkeitsthematik zu einem antimarcionitischen Dokument zu erklären. Aus der zunächst noch vorsichtig geäußerten Annahme (41) wird im weiteren Verlauf des Kapitels immer größere Gewissheit (64), ohne daß der Verf. zusätzliche Argumente für diese doch recht gewagte Vermutung brächte.

Der folgende Abschnitt des ersten Teils will nachweisen, daß auch die eusebianische Ignatius–Chronologie unzuverlässig ist und nicht als Beleg für eine Datierung der Ignatianen ins frühe 2. Jh. herangezogen werden kann. Dabei geht der Verf. davon aus, daß Euseb Informationen aus dem Polycarpbrief und den Ignatianen mit einer auch dem Origenes bekannten (In *Lc.Hom.* VI) antiochenischen Bischofsliste verknüpft, die Ignatius als zweiten Nachfolger des Petrus verzeichnete. Die Existenz einer solchen Bischofsliste stellt für den Verf. insofern ein Problem dar, als sie zunächst einmal gegen seine Datierung spricht. Doch entledigt er sich dieser Schwierigkeit, indem er mittels eines die Thesen seiner Arbeit bereits voraussetzenden „chronologischen Experiments“ behauptet, erst Euseb habe den ansonsten unbekanntem Ignatius der Bischofsliste aufgrund des interpolierten Polycarpbriefes mit dem Autor der Briefsammlung

identifiziert und sei somit gezwungen gewesen, ihn in das frühe 2. Jh. zu versetzen, obwohl „dieser Ignatius von Antiochien [...] niemals existiert hat“ (112). Nachdem er also den Polycarpbrief für interpoliert und die eusebianische Chronologie zur bloßen Fiktion erklärt hat, meint der Verf., die entscheidenden Hindernisse für eine Spätdatierung der Ignatianen aus dem Weg geräumt zu haben. Als einzig sichere äußere Bezeugung bleibt nur das anonyme Zitat aus dem Römerbrief bei Irenaeus (*Adv. Haer.* V, 28, 4), das zweifelsfrei nachweist, daß die Ignatianen noch vor 180 entstanden sein müssen.

Der zweite, ausführlichere Teil der Arbeit (119–307), nähert sich der Fragestellung von einer anderen Seite. Nun soll es darum gehen, innere Kriterien an den Text anzulegen, die, nach Meinung des Verf.s, eine zuverlässige Datierung der Ignatianen auf die zweite Hälfte des 2. Jh.s erlauben. Dafür wird mit Eph. 16–20 ein deutlich antihäretischer Abschnitt gewählt, mit dessen Analyse der Verf. zeigen will, daß dieser Text gut in die Situation der Jahre um 165–175 paßt, wenn man ihn als vom Autor der Ignatianen geschickt strukturierte und von kleinasiatischem Formelgut geprägte Einheit versteht, die sich gegen valentinianische, genauer gesagt, gegen markosische Strömungen in Kleinasien richtet. Damit wäre der Autor der ignatianischen Briefsammlung sogar einer der ersten, der mit den Valentinianern auf hohem theologischen Niveau gestritten habe. Doch mußte auch er sehr bald einsehen, daß „die Gemeinden durch stabile Verfassungsstrukturen und eindeutige Regeln besser zu schützen waren als durch theologische Disputationen“ (307). In dem allzu deutlichen Bestreben, die von ihm verfochtene Chronologie auch auf der Basis des Textes abzusichern, konzentriert sich der Verf. bei seiner Analyse fast ausschließlich auf gnostisch-valentinianische Parallelen zu dem von ihm untersuchten Abschnitt und kommt somit notwendigerweise zu dem Schluß, daß sich das Briefcorpus mit valentinianischen Gegnern auseinandersetzt. Dieses Verfahren erscheint jedoch nicht ganz unproblematisch, denn es besteht die Gefahr, den Text schon durch die Auswahl des „religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials“ in eine ganz bestimmte Richtung zu drängen. Auf die in der Ignatius-Forschung gegenwärtig intensiv diskutierte Frage, ob man bei der Bestimmung der Gegner nicht von bis zu drei verschiedenen Gruppen mit unterschiedlichem theologischen und sozialen Profil ausgehen müsse, geht der Verf.

deshalb erst gar nicht ein. Leider legt er auch keine Rechenschaft über die methodischen Schwierigkeiten ab, die sich gerade im Hinblick auf das ignatianische Schrifttum bei dem Versuch ergeben, zwischen der Theologie des Autors und den Ansichten der immer nur implizit angesprochenen Gegner zu unterscheiden. Er liest die Ignatianen und speziell den Epheserbrief vielmehr mit dem Interesse, die Gegner eindeutig als Valentinianer zu benennen, um das Corpus auf diese Weise sicher in die zweite Hälfte des 2. Jh.s datieren zu können.

Seine Analyse von Eph. 16–20 kreist um die beiden Pole der Glaubensformel Eph. 18,2 und des sogenannten Sternhymnus Eph. 19,1–3, den die Forschung schon häufiger mit gnostischem Gedankengut in Verbindung gebracht hatte. Beide Textstücke sind nach Ansicht des Verf.s direkt aufeinander bezogen, da die Glaubensformel gleichsam den christologischen „Vorspann zum Sternhymnus“ bildet (149). Mit der Interpretation der Glaubensformel Eph. 18,2 folgt der Verf. seinem Lehrer Hübner, der bereits die formelhaften Stücke Eph. 7,2 und Polyc. 3,2 als gegen valentinianische Vorstellungen gerichtet verstanden hatte. In Übernahme und gezielter Ausgestaltung einer aus dem kleinasiatischen Raum stammenden Formel, die besonders die leibliche Geburt und Taufe Christi betonte, habe der Autor des Epheserbriefes nicht nur gegen das valentinianische Modell, wonach der Erlöser durch Maria hindurchgegangen sei wie „Wasser durch eine Röhre“, polemisiert, sondern sich zudem von der markosischen Konzeption einer Vereinigung des pleromatischen Christus mit dem aus der Ökonomie stammenden Jesus abgegrenzt (218f.). So gelingt es dem Verf. zwar, die Glaubensformel in die frühchristliche Literaturgeschichte einzuordnen, doch erscheint das Ergebnis vielfach hypothetisch. Daß die Formel  $\acute{\omicron}$  θεός ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός auf dem Hintergrund von Irenaeus Adv. Haer. III,16–23 gelesen werden muß, wird vom Verf., zwar mit einigem Nachdruck, aber dennoch nur behauptet (187 ff.). Nicht viel besser steht es mit seiner Vermutung, daß sich der im Zusammenhang mit der Menschwerdung des Erlösers verwendete Begriff der  $\acute{\omicron}$ κνομοία gegen die markosische Vorstellung richtet, nach der sich lediglich ein Mensch dem Geburtsvorgang unterzogen habe (190ff.). In gleicher Weise wird nun auch ein Bezug zwischen der in der Glaubensformel erwähnten Taufe und ihrer Deutung durch die Markosier hergestellt

(207ff.). Die Glaubensformel Eph. 18,2 als polemische Auseinandersetzung mit den kleinasiatischen Valentinianern markosischer Prägung aufzufassen, ist demnach keineswegs so zwingend, wie der Verf. meint.

Für ihn ist die vorgetragene Interpretation der Glaubensformel aber auch das Fundament, auf dem seine Deutung des Sternhymnus Eph. 19,1–3 aufruht. Bilde die Glaubensformel als polemischer Kommentar zur valentinianischen Vorstellung von der Geburt des irdischen Erdenzwillings des Erlösers gleichsam den „Prolog auf Erden“ (211), so wird im Sternhymnus der valentinianische Mythos von der Geburt des pleromatischen Erlösers parodiert. In der Analyse ordnet er nicht nur die Begriffe der  $\eta$ συχία und der Äonen in einen valentinianischen Kontext ein, sondern vertritt dezidiert die Auffassung, daß sich der gesamte Sternhymnus nur auf der Basis valentinianischer Quellen, in erster Linie Clem. Alex. Exc. ex Theod. 74 mit der Schilderung der Emanation des pneumatischen Erlösers aus dem Pleroma, angemessen verstehen lasse. Bei Ignatius werde diese Vorstellung, die man als gemeinvalentinianisches Gut natürlich auch bei Markus finden könne, einerseits nachgeahmt und andererseits zugleich radikal umgedeutet, indem nun inmitten der Äonen der ihnen wesensverschiedene sarkopneumatische Erlöser hervortritt.

Der Verf. glaubt sich auch deshalb berechtigt, in den Gegnern der Ignatianen die Markosier zu sehen, weil in den Briefen vor Gruppierungen gewarnt wird, die die gemeindliche Eucharistiefeyer aufgrund christologischer Differenzen boykottieren. Diese Warnung ziele ebenso auf die Markosier wie die Polemik gegen Wanderlehrer, da bekannt ist, daß der in Kleinasien tätige Markus Schüler hatte, die durchaus als Wanderlehrer vorstellbar wären. Selbst der nur in Eph. 20,2 gebrauchte Menschensohn-Titel, der an dieser Stelle die volle Menschheit Christi zum Ausdruck bringen soll, ist für den Verf. deutlich antimarkosisch geprägt, da Markus diesen Titel ausschließlich auf den pneumatischen Christus bezieht (304 f.). Hier zeigt sich erneut, daß der Verf. zur Bekräftigung seiner These nach jedem noch so dünnen Strohalm greift.

So notwendig und wichtig eine erneute Überprüfung der Datierung der Ignatianen auch ist, so vermag dieser Versuch, die traditionelle Chronologie anzuzweifeln und die impliziten Gegner der Ignatianen im Lager der kleinasiatischen Markosier

zu entdecken, um das Briefcorpus in die theologischen Streitigkeiten der zweiten Hälfte des 2. Jh.s einordnen zu können, doch nicht restlos zu überzeugen.

Mainz Katharina Greschat

Markschies, Christoph: *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2000, XII, 336 S., kt., ISBN 3-16-147298-5.

Die Trinitätslehre steht in der systematisch-theologischen Diskussion der Gegenwart hoch im Kurs. Die breitgefächerte Renaissance trinitarischer Denkmuster hat allerdings auch zu scharfer Kritik an der spezifisch patristischen Form der Trinitätstheologie geführt, einerseits hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit als logisch stringentes Interpretament des christlichen Glaubens an Gott, andererseits im Blick auf ihre – oftmals bestrittene – Schriftgemäßheit. Jedoch gehören die Bekenntnisse der Alten Kirche und damit deren Form trinitarischer und christologischer Argumentation nach wie vor zum Grundbestand christlicher Lehrtexte. Daher stellen diesbezügliche Untersuchungen „keine beliebigen Ausflüge in die Historie, sondern Versuche der Aufklärung über identitätsbildende Grundlagen des Christentums“ dar, wie M. einleitend zu seiner Sammlung einschlägiger Forschungsbeiträge bemerkt (VI). Die sieben Einzelstudien – zwischen 1993 und 1998 erschienen und für den Wiederabdruck dem Fortschritt der Diskussion angepaßt sowie teilweise erweitert (z.B. 243–246) – verbindet daher ein „dezidiertes Interesse an der logischen Konsistenz und biblischen Fundamentierung der altkirchlichen Trinitätstheologie“ (VIII). Denn erst wenn gezeigt sei, „daß und inwiefern diese spezifische Form der Trinitätstheologie eine geschichtlich wie sachlich notwendige Form reflektierten Redens über das biblische Zeugnis von Gott darstellt“ (ebd.), könne über ihre Fruchtbarkeit für den gegenwärtigen systematisch-theologischen Diskurs entschieden werden (vgl. 65 f.).

Dies bedeutet keine Reduktion auf eine rein geistesgeschichtliche Perspektive: Am Beispiel eines seit Photius dem Clemens von Alexandrien zugeschriebenen Textstücks („Die wunderliche Mär von zwei Logoi“... Clemens Alexandrinus, Fragment 23 – Zeugnis eines Arius *ante Arium* oder des arianischen Streits selbst?“, 70–98) wird der unlösliche „Zu-

sammenhang von Dogmengeschichte und Literarkritik“ (71) exemplifiziert. Neben dem konkreten Ergebnis, daß hier von einem pseudo-clementinischen Text auszugehen ist, der im trinitarischen Streit des 4. Jh.s von „arianischen“ Theologen als Väterzeugnis präsentiert wurde (96f.), steht die grundsätzliche Warnung „vor allzu schnellen Rekursen auf die ‚Kirchenväter‘ des Altertums (und der Reformation)“ sowie die Mahnung, „nicht allzu schnell mit späteren oder gar heutigen Kategorien von Rechtgläubigkeit und Ketzeri anachronistisch quer zu den Zeitabständen richten zu wollen“ (98). Dies ist gerade angesichts der verwirrenden Vielfalt von trinitätstheologischen Optionen vor und nach Nizäa 325 („Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins. Arius, der ‚arianische Streit‘ und das Konzil von Nicaea, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337“, 99–195) zu beachten, deren dogmengeschichtliche Grundkonstellation nach M. weniger in der gerne angeführten Opposition von „Monarchianismus“ und „subordinatianischer Logostheologie“ lag als vielmehr in der Unausgeglichenheit der „konsubstantialen“ und „subordinatianischen“ Elemente in der Trinitätstheologie des Origenes (118; vgl. 298f. sowie ergänzend den Kongreßband: *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jh.s*, hg. von W. Bienenr und U. Kühnweg [BETHL 137], Leuven 1999). Die Skizze der kirchenpolitischen Entwicklungen unter der Ägide Konstantins macht deutlich, wie kontingent die dogmatische Definition der Synode von Nizäa im Kontext ihrer Zeit war (vgl. bes. 155: So „scheint die Aufnahme des  $\delta\mu\sigma\theta\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  eine Art von Augenblicksentscheidung gewesen zu sein“), so daß der proklamierte und im folgenden vor allem von Athanasius vehement verteidigte „Bruch mit dem traditionellen subordinatianischen Konsens“ der Drei-Hypostasen-Theologie (156) deren Vertreter überhaupt erst zu einer einheitlichen Gruppierung zusammenschweißte, die man freilich nicht mehr „arianisch“ nennen sollte (175; vgl. 165 – so aber gelegentlich auch der Vf.: 97). M. versucht zu zeigen, daß trotz der unbestreitbaren Verquickung theologischer und kirchenpolitischer Fragen und Ziele unter Konstantin und seinen Söhnen „der Streit sich auch nur deswegen so entwickeln konnte, weil die Bischöfe, die ihn führten, zugleich auch engagierte Theologen waren“ (194).

Wiewohl der Vf. betont, keine Gesamtdarstellung der altkirchlichen Trinitätstheologie vorlegen zu wollen, so ist doch

in den unterschiedlichen literarischen Genera, denen die einzelnen Texte angehören (vom Lehrbuchartikel bis zum Forschungsüberblick), stets das Ganze dieser Denkentwicklung im Blick. Dabei gilt Kirchengeschichte programmatisch als „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ (IX), wobei sich die vorgelegten Studien als Konkretionen dieses hermeneutischen Grundsatzes verstehen. So kommt in der detaillierten Nachzeichnung des Theologemons von der „*Sessio ad dexteram*“ („Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der Diskussion der altkirchlichen Theologen“, 1–69) zum Ausdruck, „welche Wegstrecken unter Umständen zwischen einer sorgfältigen exegetischen Wiedergabe des Verbalsinnes einer isolierten biblischen Passage und einer systematisch befriedigenden Auslegung vor dem Hintergrund des gesamtbiblischen Christus-Zeugnisses liegen können“ (63). Hatte Ps 110,1 (LXX) ursprünglich die Inthronisation eines Königs neben Gott im Blick, so wurde dieses Nebeneinander durch die christologische Deutung des Bibelwortes selbst interpretationsbedürftig: Gab es nun zwei distinkte, gemeinsam thronende Götter, was der in der römischen Kaiserzeit geläufigen Vorstellung eines „*bisellium*“ entsprach, aber den Monotheismus problematisierte – oder war dieser zu bewahren, indem die Göttlichkeit Christi gegenüber der seines Vaters zeitlich, ontologisch oder im Blick auf die Machtfülle abgestuft gedacht wurde (6; 10f. u.ö.)? Mit dieser Grundspannung illustriert M. sowohl die verschiedenen Etappen der altkirchlichen Denkentwicklung hinsichtlich des Verhältnisses von Vater und Logos als auch die innere Logik des Weges hin zur neunizänischen Lösung kappadozischer Provenienz, „die Einheit Gottes in seiner gleichzeitigen Verschiedenheit der drei Hypostasen“ zu denken (55) – wobei das Psalmwort selbst aufgrund seiner Offenheit für eine subordinierende Exegese in der theologischen Reflexion der Kappadozier spürbar an Bedeutung verlor (57).

Dabei ist die erwähnte „neunizänische Lösung“ wiederum sorgfältig in sich zu differenzieren, insofern die gängige Rede von „den“ Kappadoziern deren jeweiliges Profil zu verwischen droht („Gibt es eine einheitliche ‚kappadozische Trinitätstheologie‘? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie“, 196–237). Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa (sowie der immerhin kursorisch gewürdigte Amphilochius von Ikonium, vgl.

225 f.) setzten innerhalb des „nizänischen“ Denkrahmens durchaus eigenständige Akzente, deren Gemeinsamkeit nach M. weniger in der vielzitierten Formel  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha - \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \delta\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  liegt als vielmehr in dem Bestreben, die im *Tomus ad Antiochenos* behauptete Vereinbarkeit des einen Wesens Gottes mit den Redeweisen von einer bzw. drei Hypostasen durch das Konzept einer  $\alpha\upsilon\tau\omicron\gamma\gamma\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  ontologisch erst zu begründen (vgl. 227; 234 u.ö.). Dieses wechselseitige Explikationsverhältnis verlieh – im Rahmen des spätantiken philosophischen Kosmos! – der kappadozischen Trinitätstheologie tatsächlich eine bemerkenswerte Konsistenz. Wenn dies zutrifft, ergibt sich zugleich „eine imponierende Geschlossenheit der altkirchlichen Trinitätslehre neunizänisch-kappadozischer Form und der altkirchlichen Christologie chalzedonensischer Prägung“ (235).

Daß sich eine analoge Denkentwicklung auch für die lateinische Theologie des 4. Jh.s konstatieren läßt, versucht M. in bewußter Vorläufigkeit aufzuzeigen („Was ist lateinischer ‚Neunizänismus‘? Ein Vorschlag für eine Antwort“, 238–264). Ausgangspunkt der vorgelegten Beobachtungen ist auch hier der *Tomus ad Antiochenos*, dessen Konsens  $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omega\upsilon\ \delta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\upsilon$  als erster Lateiner Bischof Euseb von Vercelli explizit bestätigte (247). Angesichts der seinerzeitigen „semantic confusion“ (Hanson) sucht M. weniger nach terminologisch exakten Äquivalenten einer „kappadozischen Trinitätsformel“ (im Sinne der klassischen Unterscheidung von *una substantia* und *tres personae*) als vielmehr nach *analogen Strukturen* trinitarischen Argumentierens – sonst dürften lediglich Marius Victorinus und Augustinus *sensu stricto* als „lateinische Neunizäner“ gelten (248). Entscheidendes Sachkriterium ist die Abkehr von der „Einhypostasentheologie des Serdikense“ (250), die bei Euseb wie bei Hilarius von Poitiers, Marius Victorinus und Ambrosius da zum Ausdruck kommt, wo die lateinischen Neunizäner „das nizänische  $\delta\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\varsigma$  so mit der traditionellen *substantialpersonae*-Terminologie auslegen, daß mindestens eine sachliche Konvergenz zur griechischen Drei-Hypostasen-Theologie in neunizänischer Interpretation entsteht“ (261). So entsteht in der Tat das Bild des „Neunizänismus“ als „einer großen und theologisch bis heute beeindruckenden Synthese“ (264; zur Begriffs- und Forschungsgeschichte vgl. 239–243).

Dabei gilt M.s Interesse speziell der Rehabilitation der theologischen Leistung

des Ambrosius („Ambrosius als Trinitätstheologie“, 265–285; vgl. auch des Vf.s Habilitationsschrift: Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie [BHTH 90], Tübingen 1995), der nicht nur ein instinkt-sicherer und durchsetzungsfähiger Kirchenpolitiker war, sondern auch ein kompetenter, biblisch-systematisch denkender Theologe – was ihm von Hieronymus bis Hans von Campenhausen abgesprochen wurde (vgl. 265–268). Ambrosius' Trinitätstheologie wird von M. gerade aufgrund ihrer „dezidierten Nicht-Originalität“ gewürdigt, die sich in seinem „energisches Bemühen um Übersetzung und Übertragung griechischer Theologie auf die Verhältnisse einer Mailänder Stadtgemeinde“ zeigt (269). Das scheinbar mangelnde theologische Niveau erklärt sich aus dem Fehlen einer intellektuell anspruchsvollen Herausforderung, wie sie für die Kappadozier der Neuarrianismus eunomianischer Prägung darstellte (275; vgl. 200–203; 218f.; 264). Systematisch bildete aber auch für Ambrosius das Modell einer „unzusammengeschütteten Einheit“ auf der Basis des nizanischen *ὁμοούσιος* den hermeneutischen Schlüssel für die Möglichkeit einer nicht subordinierenden Rede von dem einen Gott und den drei göttlichen Personen (278f.). M.E. zurecht besteht M. gegenüber der Kritik von Basil Studer auf der Angemessenheit des Begriffs „Neunizänismus“ zur dogmengeschichtlichen Umschreibung dieses um 381 in Ost und West erreichten Diskussionsstandes (283f.). Daß freilich selbst da, wo Konsens über den Begriff besteht, noch keineswegs Übereinstimmung in der inhaltlichen Füllung herrscht, zeigt der Blick auf die italienische (z.B. Manlio Simonetti; vgl. 238 Anm. 2a) und angelsächsische Forschung (z.B. Daniel H. Williams [241]; vgl. etwa auch Lewis Ayres, „Remember that You are Catholic“ [serm. 52,2]: Augustine on the Unity of the Trine God, in: JECS 8 [2000], 39–82).

Damit hängt zusammen, daß übergreifende Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie faktisch nur für den griechischen Sprachraum in hinreichender Zahl und Qualität vorliegen. Zwar überschreibt M. seine Bemerkungen zum „Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie“ (286–309) mit einem Zitat aus dem Athanasianum („... *et tamen non tres Dii, sed unus Deus...*“), beschränkt sich aber faktisch auf den Hinweis, daß hier – wie bei Ambrosius – „die neunizänische Trinitätstheologie in ihrer kappadozischen Form“ prägend sei (287). Hier ist m.E. noch erheblicher Forschungsbedarf gege-

ben, insofern zwar durchaus eine Gleichzeitigkeit des Abschlusses des trinitarischen Streits (durch die Synoden von 381 in Konstantinopel und Aquileia, vgl. 101) konstatiert werden kann, im Westen jedoch eine fortschreitende Denkentwicklung bis weit ins 6. Jh. hinein zu beobachten ist, provoziert durch das schillernde Gebilde des „germanischen Arianismus“, besser: des lateinischen Homöertums. Weitere Desiderate nennt M. selbst, vor allem die Frage nach dem Verhältnis theologischer Entwicklungen zur Frömmigkeit und Liturgie sowie nach dem Weiterwirken nicht-hellenistischer jüdischer Einflüsse auf die altkirchliche Trinitätstheologie *in statu nascendi* (309). Bei der Füllung dieser Forschungslücken, vor allem aber bei einer künftigen Gesamtdarstellung der Entwicklung des trinitarischen Denkens und Argumentierens in patristischer Zeit wird jedenfalls an den hier vorgelegten Studien, die sich nicht zuletzt durch den souveränen Zugriff auf das reiche Material der antiken Historiographie, Philosophie, Theologie und Archäologie auszeichnen, nicht vorbeizugehen sein. Und der dogmatische Diskurs über die Trinitätslehre wird gut daran tun, sich seines geschichtlichen Fundaments zu versichern: „Die Wege zur systematischen Theologie führen durch die historische Vorhalle; nur wer die gewiß anstrengende Arbeit an Literaturkritik und Dogmengeschichte, an den Begriffen und ihren Kontexten nicht verachtet, der wird sich mit Gewinn auch in der Haupthalle umtun können“ (98).

Kirchhain

Peter Gemeinhardt

Domiter, Kristijan: *Gregor von Nazianz: De humana natura* (c. 1,2,14) – Text, Übersetzung und Kommentar (= Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter VI), Frankfurt a.M. (Peter Lang) 1999, 313 S., kt., ISBN 3–631–34570–4.

Gregors Gedicht „Über die menschliche Natur“ hat immer wieder Leser über den engeren Kreis der Fachgelehrten hinaus gefunden. Der Sinn dieser Anzeige ist nicht zuletzt, die Lektüre dieses stimmungsvollen, konzentrierten und beziehungsreichen Gedichts, das auch Heutige noch unmittelbar ansprechen kann, angelegentlich zu empfehlen und eiligen und weniger eiligen Lesern zu zeigen, wie ihnen diese kenntnis- und materialreiche Publikation dabei eine Hilfe sein kann.

Auf eine kurze Einleitung folgt der kritische Text mit einer sehr wörtlichen und damit i.A. hilfreichen Übersetzung, ge-

folgt von einem mehrgliedrigen Kommentar und einigen Beigaben. Beim Text zeigt sich, dass die Grundlage der bisherigen Ausgaben sehr gut war; auch dort, wo D. anders entscheidet, war die nun gewählte Lesart meist schon bekannt (s. die Liste S. 25). Er konnte dabei auf die um Prof. M. Sicherl geleisteten Arbeiten zur handschriftlichen Überlieferung zurückgreifen. Diese hätten es allerdings ermöglicht, den Apparat viel knapper zu gestalten und im Zeitalter der Datenbanken die Quisquilien getrost diesen zu überlassen. Da zudem auf zusammenfassende Siglen verzichtet wird, ist der Apparat schwer lesbar: Man versuche einmal, sich aus den Angaben zu Vers 10 ein Bild zu machen. Hier würde ich übrigens anders entscheiden, denn das doch etwas überholte Argument des *codex antiquissimus* ist insbesondere beim Laurentianus L problematisch, da sein Text anerkanntermassen bewusst philologisch bearbeitet ist. Dass immer zuerst die verworfenen Lesarten angeführt werden, ist zum Mindesten ungebräuchlich.

Gregors Sprache lebt aus der Vergangenheit; insbesondere in diesem Gedicht ist es immer wieder nicht so sehr der Autor, sondern „die Sprache, die spricht“, in erster Linie Homer, Plato und die Bukolik. In diesem Meer von Beziehungen – es treten als wesentliche Elemente natürlich noch die christliche Überlieferung und die zeitgenössische Theologie dazu – gilt es, die wichtigsten Routen aufzuzeigen. D. hat sich entschlossen, zu diesem Zwecke seinen Kommentar im wesentlichen zweizuteilen: Er betrachtet eine Sinneinheit zunächst als Ganze und geht erst dann auf einzelne Verse und Ausdrücke ein. Das hat den Vorteil, dass der Benutzer sich nicht zu rasch in Einzelheiten verliert. Dies ist um so wichtiger, als der Kommentar entschieden zu breit geraten ist (ein Buch von über 300 Seiten für gut 130 Verse); eine Konzentration auf das für das Verständnis einer Stelle wirklich Entscheidende hätte Not getan. Das Verfahren hat den Nachteil, dass man sich die Informationen zu einer Stelle – und das werden die meisten Benutzer suchen – immer wieder recht mühsam zusammentragen muss, da Quellen und Forschung oft im ersten Teil besprochen, bzw. dort in Anmerkungen angeführt werden.

Trotz dieser Ausführlichkeit ist die Arbeit am Gedicht natürlich nicht erledigt. Ich denke im Gegenteil, dass es sich lohnt, es gerade mit diesem Kommentar und dem darin ausbreiteten Material zum Gegenstand eines Seminars zu machen.

Da es von zentralen Bereichen der griechischen Literatur lebt, ist es für Studierende, die sich mit diesen vertraut machen wollen, sehr geeignet; dazu zeigt es exemplarisch, wie in der Spätantike mit Sprache und Inhalten umgegangen worden ist. Es gehört in ein entscheidendes Kapitel der Rezeptions- und Überlieferungsgeschichte, denn ohne Kirchenväter wie Basilius und Gregor wäre wohl noch viel mehr von der griechischen Literatur verloren gegangen.

Im einzelnen gibt es immer wieder etwas zu überlegen und zu entdecken. Ich führe hier in loser Folge einige Beobachtungen an: 5–11 würde ich nicht mit „Die Ruhe der Aussenwelt“ (60), sondern „Die Musik der Natur“ überschreiben, denn die Zikaden sind ausgesprochen laut. – 15 ist αὐτός = μόνος, also „(für mich) selbst“. – 17 Natürlich hat die Variation (auch) metrische Gründe, aber sie bringt inhaltlich eine Bereicherung: Gregor fragt mit dem Aorist nach seinem Ursprung, dann nach der Gegenwart und schliesslich nach dem, was er dereinst sein wird (Für den Christen ist auch die Form der zukünftigen Existenz offen). – Zu 30 würde ich eher (oder zusätzlich) an Plato, Phaidon 115c denken. – 26 Natürlich hat Caillaud zu Unrecht angenommen, seinen Vorgängern habe ein anderer Text vorgelegen. Aber er konnte Griechisch und sein Anstoss am Überlieferten ist berechtigt. D. verliert kein Wort darüber. Von den angeführten „Parallelen“ kann allenfalls die letzte die Handschriften stützen. Zu übersetzen wäre aber dann „der aber“ (= wieder ein anderer). – 33 Hinter der Formulierung steht die antike Vorstellung, dass analog zum Weizenkorn im männlichen Samen bereits der ganze Mensch enthalten ist und der Mutter nur wie das Korn der Erde eingepflanzt wird (vgl. die attische Eheformel). – 37ff verstehe ich einfacher: Wir sind doppelte Totengräber, weil wir mit der Geburt unsere Seele im Leib begraben haben und in unserem irdischen Leben auf den Tod zugehen. – S. 108, Anm. 6 besteht beim Alter Gregors eine Differenz zur Zeittafel S. 278, wo D. meinem Vorschlag auf eine frühere Ansetzung von Gregors Geburt folgt. – 40 ist φάτις nicht *Sage*, sondern wie im Epos „(göttliche) Kunde“, also fast „Verheissung“. – 43 ist die Übersetzung des Passivs mit *lassen* im Zusammenhang ungünstig. – 48 fasse ich das *bevor* einfach als Übersteigerung des Topos auf, dass wir mit Weinen in die Welt kommen und sie mit Weinen verlassen (vgl. zusätzlich Seneca, Cons. ad Marciam XI, 4). – 69ff sieht D. die Frage gestellt, ob

die Seele materiell sei oder nicht. Dies ist sachlich vielleicht nicht falsch, aber Gregor spricht gerade das nicht aus. Er fragt, ob sie zugleich mit dem Körper entstehe oder vom Himmel komme (d.h. im Sinne des Origenes präexistent ist – die Kirche hat diese Lehre später z.T. ausdrücklich abgelehnt. Eine eigentliche Lehre von der Seele hat sie meines Wissens nicht entwickelt). – 75 ist „wer und woher?“ doch jedenfalls von „lehre mich“ abhängig zu machen. – 83 bezieht sich einfach auf die vorangehende Aussage, dass die Seele „Geist“ sei – man braucht nicht speziell an die Taufe zu denken. – 84 widersteht D. zu Recht der Versuchung zu einer an sich ausgezeichneten Konjektur. – 93f ist bei den Schweinen, die ins „Messer“ laufen, kaum an die Tiere, die sich in den See Genezareth stürzen, zu denken. Dass sich das Schwein selbst ins Verderben stürzt, ist im Griechischen sprichwörtlich (s. bei den Parömiographen unter ὄς. – 101 ist „der Nackenbeschwerer“ eindeutig masc., also nicht *das*, was einem Sorge bereitet, sondern wohl der im Folgenden angeredete „böse Mensch“ – der Text macht Schwierigkeiten; Wilamowitz vermutete noch eine weitere Korruptel. – Zu 103f ist wohl ein Hinweis auf Plato, Staat 10, 13/4 nötig. – 109 ist es viel einfacher, den Genetiv „der Sterblichen“ bereits vom folgenden „Schmerzen“ abhängig zu machen. – Zu 111 ff ist der entscheidende Hinweis der auf Horaz *carm.* 4,7; es geht um die mangelnde Stabilität auch in der Natur. Dass es kühn ist, die Diskussion um die Trinität in diese Reihe zu stellen, wie Wilamowitz empfand, hat Gregor selbst gefühlt und darum ein „sit venia verbo“ vorausgeschickt (so ist das ἄλοθι in 119 zu verstehen, vgl. Apoll. Rhod. 4,1984 „verzeiht, Muse!“). Die Vorbehalte gegenüber dem Urteil von Wilamowitz und Wysz über 121f. teile ich, vor allem, weil der Anschluss an die homerische Beschreibung der Chimära gar nicht so eng ist. – 114 ist die Änderung des Akzents nicht zwingend (beide Formen sind antik belegt). – 125 ist nicht von einer „Palinodie“ die Rede, Gregor sagt einfach „ich trete zurück (d.h. lasse ab) von meinem Gesang“. – 129 steht eben gerade kein Plusquamperfekt, sondern ein Imperfekt. Die bisherigen Übersetzer und Interpreten hatten also recht, wenn sie feststellten, dass zum Schluss die für Gregor typische innere Unruhe bleibt. – In der Metrik würde ich nicht von einer *brevis in longo* reden, wenn Gregor (nach epischem Vorbild) vor einem Konsonanten, den man beliebig lang sprechen kann, eine Silbe lang misst.

Das Literaturverzeichnis zeigt, in welchem grossem Umfang D. die Literatur zum Gedicht und zum Thema aufgearbeitet hat. Wir haben also implizit auch einen Forschungsbericht vor uns, für den wir sehr dankbar sind.

Basel

Christoph Jungck

Illert, Martin: *Johannes Chrysostomos und das antiochenisch-syrische Mönchtum*. Studien zur Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomos, Zürich (Pano-Verlag) 2000, VIII, 118 S., kt., ISBN 3-907576-31-4.

Der Verf. legt eine anregende, aber knappe Studie vor, in der er den Einfluss des sogenannten antiochenisch-syrischen Mönchtums auf Johannes Chrysostomos' Werk klären will. – Nach einer guten Datierung der einschlägigen Schriften (vor allem *Ad Theodorum lapsus* I: Februar/März 387; *Adversus oppugnatores vitae monasticae*: 380/81; *De sacerdotio*: zwischen 388 und 392) mit einleuchtenden neuen Gesichtspunkten wird nach dem historisch-kirchenpolitischen Kontext der Behandlung des Mönchtums einerseits (Kap. 3–5) und Spuren syrischer Mönchstheologie im Werk des Chrysostomos andererseits (Kap. 6–8) gefragt. Die unterschiedlichen, teils sehr positiven, teils negativen Darstellungen des Mönchtums durch Chrysostomos werden mit der jeweiligen „Wirkabsicht“ des Rhetors und dessen Adressatenkreis erklärt – sicher richtig, aber nicht überraschend.

Neu ist in Nachfolge von soziologisch orientierter, althistorischer Forschung (P. Brown) die starke Betonung des Klientelverhältnisses, in dem Chrysostomos zu seinem Bischof Flavian stand. Die das Mönchtum behandelnden Schriften des Chrysostomos seien Auftragsarbeiten des Patrons für seinen Klienten (48–50; 53). Chrysostomos unterstütze das Bemühen seines kirchenpolitisch nicht unumstrittenen Patrons um ein Bündnis mit den Asketen durch positive Darstellungen, während in den nur für einen engeren Kreis bestimmten Schriften wie *De sacerdotio* scharfe Kritik des antiintellektuellen Mönchtums möglich sei, das in die Polis und vor allem unter das Interesse des innerstädtischen Klerus wieder eingegliedert werden soll (60). Damit wird ein neuer Aspekt in Chrysostomos' Betrachtung des Mönchtums eingetragen, der beachtet werden muß. Ob aber die rhetori-

rische „Inszenierung“ des Asketentums durch Chrysostomus so weit geht, daß man seinen Schriften nicht entnehmen kann, was er „persönlich über das Mönchtum gedacht hat“ (44), scheint doch fraglich, zumal eine breitere Untersuchung aller übrigen mit dem Asketentum zusammenhängenden Themen fehlt (Enthaltensamkeit, Erziehung zur Frömmigkeit, Umformung von Haus und Stadt in eine von mönchischer Lebensweise geprägte Gemeinschaft – vgl. dazu mit reichen Quellenbelegen R. Brändle, Johannes Chrysostomus I, RAC 18, Sp. 467–483).

Vor allem fehlt eine genaue Definition dessen, was der Verfasser „syrisch“ nennt. So verdienstvoll es ist, im zweiten Teil der Arbeit nicht nur nach ägyptischen und kleinasiatischen Einflüssen in den Werken des Chrysostomus zu suchen, so bleibt die Bezeichnung „die Syrer“ doch unscharf, weil offensichtlich einen sehr weiten Raum abdeckend. Entsprechend erschöpfen sich die Kapitel, die nach Spuren syrischer Theologie der Askese im Werk des Chrysostomus fragen, zu sehr darin, einzelne Motive aufzuzeigen. Es ist sicher richtig, daß wir für Coelesyrien mit einer gewissen Zweisprachigkeit rechnen müssen (so schon R. Schmitt, Die Ostgrenze von Armenien über Mesopotamien, Syrien bis Arabien, in: Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit, hg. v. G. Neumann und J. Untermann, Bonn 1980, 187–214). Ob sie „weit verbreitet“ war (74), ist eine andere Frage (vgl. Schmitt, aaO., 201). Auf jeden Fall kommen Flavian und Diodor von Tarsus, Hochgebildete also, als Vermittler syrischen Gedankenguts in Betracht. Aber was blieb dann noch – nach ihrer Umformung – von der sogenannten syrischen Theologie? Lediglich der Hinweis auf das Motiv des „Lichtkleides“, das den Zusammenhang zwischen Askese und Erlösungslehre verdeutlicht (75f.), und des Begriffes *monachos*, der ein nicht-anachoretisches Asketentum bezeichnet und auch mit „alleinlebend“, „einzigartig“, „eingeboren“ wiedergegeben werden kann (76–83) – also ein Hinweis auf den sogenannten protomonastischen Typ des syrischen Asketen (vgl. Aphrahats *ihidaya*) –, birgt zwar interessante Aspekte, denen aber weiter am Text nachgegangen werden muß, um überzeugend zu sein. Haben die übrigen syrischen Bezeichnungen für den Asketen (der Rekluse, der Traurige, der Jungfräuliche, der Heilige etc.) keinen Niederschlag im asketischen Werk des Chrysostomus gefunden?

Ansprechend ist dagegen die Deutung des asketischen Lebens des jungen Johannes Chrysostomus auf eine innergemeindliche, „protomonastische“ Askese von mehreren Jahren. Die unterschiedlichen Zeugnisse (Socrates, Palladius) und Selbstzeugnisse (*Ad Theodorum lapsus II*, *De sacerdotio*) werden so einleuchtend geklärt. – Im ganzen also: Eine Untersuchung, die ein interessantes Thema verfolgt und einige Anregungen bringt, diese aber zu wenig vertieft und verifiziert.

Münster

Barbara Aland

*Sulpice Sévère: Chroniques*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Ghislaine de Senneville-Grave (= Sources Chrétiennes 441), Paris (Les Éditions du Cerf) 1999, 538 S., kt., ISBN 2-204-06218-9.

Sulpicius Severus (um 360 – um 420–425?) ist als Biograph des Bischofs Martinus von Tours (*Vita Martini*, *Epistolae* u. *Dialogi*) bekannt geworden und aktuell geblieben. Seine „Chronik“ dagegen fand weniger Beachtung. So hat die *Martinusvita* mit den Briefen schon 1967–1969 eine Neuedition mit reichster Kommentierung durch J. Fontaine gefunden (*Sources chrétiennes* 133–135). Für die Chronik steht bislang die Ausgabe von K. Halm zur Verfügung, die 1866 als 1. Band des CSEL erschienen war. Die Neuedition von G. de Senneville-Grave kann jetzt an deren Stelle treten.

In der Einleitung (7 – 84) werden die üblichen Vorfragen behandelt. Die knappe Erinnerung an das Leben des Autors kann die Lücken im Personalausweis nicht füllen. Sie betont dessen gründliche Bildung, die sich in seiner Art zu schreiben („der christliche Sallust“) und der Literaturkenntnis verrät; der Hg. vermutet mindestens rudimentäre Griechischkenntnisse (45). Die benützten Autoren – profane, christliche, dabei auffallend reichlich apokryphes Schrifttum – werden aufgelistet. Die Chronik des Sulpicius Severus wird in die Tradition der Chroniken eingefügt. Er geht von einer 6000-jährigen Weltgeschichte aus; diese Geschichte läuft jetzt – zu Beginn des 5. Jh. – auf ihr Ende zu. Bei Sulpicius Severus findet sich keine Spur von Millenarismus, wohl aber ein Ernst und Drang zur Bekehrung in den zur Neigehenden *Tempora christiana*. Besonderer Wert kommt der Chronik in ihrem Schlußteil zu: Arianismus und Priscillianismus. Hier wird der Chronist zum Zeit-

geschichtler, von den Ereignissen selbst betroffen (vgl. Dial 2,14; 3,11–13). Die Einleitung wird mit umfassendem Quellen- und Literaturverzeichnis abgeschlossen. Dabei fehlt Clare Stancliffe, St. Martin and his hagiographer, Oxford 1983, die Verf. wird auf S. 67 zwar erwähnt, jedoch ohne bibliographische Angabe.

Die Neuausgabe beruht auf einer einzigen Handschrift (Vaticanus Palatinus latinus = P, 11. Jh.) und der Editio princeps, von Flacius Illyricus 1556 in Basel herausgegeben (61–63 Auflistung der weiteren Editionen). Die Ausgabe von Halm ging von den gleichen Vorgaben aus (P + Editio princeps), G. de Senneville-Grave bevorzugt gegenüber Halm jedoch P und lehnt Halm's Konjekturen ab (Korrekturliste 63–64). Die Neuausgabe berücksichtigt auch jüngere philologische Arbeiten zur Chronik, bes. P. Hylten. Von Halm übernimmt sie die Kapiteleinteilung, stellt jedoch die Praefatio (bei Halm Kap. 1 des 1. Buches) voran, so dass das 1. Buch jetzt 53 Kapitel zählt (Buch 2 mit 51 Kapiteln bleibt wie bei Halm). Die kleinteilige Zerstückelung der Kapitelabschnitte in Subparagrafen durch Halm wird nicht übernommen. Dagegen wird die Seitenzählung von P an den Rand gesetzt, und den einzelnen Kapiteln werden kurze Überschriften vorangestellt.

Der Hg. hat seine zweisprachige Ausgabe mit einem ausführlichen Kommentar versehen (351–491); diese beachtliche Erstleistung für die Chronik des Sulpicius Severus mit ihrem Materialreichtum ist überaus hilfreich für das Verständnis der Chronik. Leider ist die Anlage ganz und gar nicht leserfreundlich, da die erklärten Textabschnitte im laufenden Text nicht ausgewiesen sind.

Schriftstellenregister (Bibel und Autoren), Personen- und geographisches Register, ein vielfach aufgeschlüsseltes Vokabular (Religion, Chronologie, Staat und etwas enigmatisches „vocabulaire des sources“, worunter angeführt sind: Chronica, dicitur, refertur, traditon) schließen die Ausgabe ab. – S. 60 fällt eine geographische Ungenauigkeit auf: Hildesheim, „petite ville de Hannover“, die Stadt mit 110.000 Einwohnern liegt in Niedersachsen.

Die handliche, brauchbare und anregende SC-Ausgabe lässt nach einer neuen Gesamtausgabe des Sulpicius Severus fragen. Eine neue Editio maior für das Corpus christianorum wurde schon vor langer Zeit angekündigt (J. Fontaine: SC 133, (1967), 212); die Clavis Patrum lat. (1995) enthält jedoch keinen Hinweis auf eine Editions Vorbereitung.

Freiburg i.Br.

Karl Suso Frank

## Mittelalter

Wolfram, Herwig: Konrad II. 990–1039. Kaiser dreier Reiche, München (C.H. Beck) 2000, 464 S., geb., ISBN 3-406-46054-2.

Dem Buch des Wiener Mediävisten – ausgewiesen vor allem durch Studien zur frühmittelalterlichen Geschichte – ein ausgewogenes Urteil zukommen zu lassen, ist nicht ganz einfach. Die Schwierigkeiten beginnen bereits mit dem Untertitel: „Kaiser dreier Reiche“. So ist der Salier selbstverständlich Kaiser eines Reiches, des seit Friedrich Barbarossa als „Sacrum Imperium“ bezeichneten „Heiligen Römischen Reiches“, das bis 1806 fortexistierte. Dieses Staatsgebilde bestand – seit 1033 – aus drei Teilen: dem fränkisch-sächsischen regnum, („Reichs“) -Italien und Burgund (Westschweiz, Jura, Arelat). Weshalb dann die Italienpolitik de facto zur Abteilung „Inneres“ zählt, die burgundischen Aktivitäten aber zur „Außenpolitik“ rechnen, bedürfte der Erklärung. Wolfram bemüht sich durchaus erfolg-

reich und in angenehmer Diktion, wenn gleich gelegentlich mit modischem Aufputz versehen, zahlreiche Facetten der herrscherlichen Vita in ihrer Verankerung in Zeit und Raum anschaulich zu machen und zugleich das Panorama einer Übergangsepoche zu entwerfen. Dies ist ihm vielfach gelungen, so beeindruckend vor allem die Passagen zu den Anfängen Konrads, der Opposition der Verwandten, zu Feldern der Außenpolitik, vor allem aber sein besonnenes Urteil zur Klosterpolitik, das sich um historische Gerechtigkeit bemüht. Bereits an der inhaltlichen Gliederung des Werkes (Von Worms nach Basel; Konflikte und ihre Lösungen; Das Reich; Die Außenpolitik; Die Kirche; Epilog) wird deutlich, daß der Autor dieser zwar nicht im Titel, aber im Text als „wissenschaftliche Biographie“ bezeichneten Darstellung zwischen einem Erzählmodus, orientiert am Lebensfaden seines Helden, und einer systematischen Analyse bestimmter Politikfelder schwankt. Dieses

Mixtum zerstört durchaus kunstvoll aufgebauete Spannungsbögen, zumal unter der Last schier endloser biographischer Details beteiligter Personen, insbesondere aus dem hohen Klerus. Zusammengehöriges wird getrennt und an unerwarteter Stelle erörtert. So gehört die Gesandtschaft nach Byzanz in den engsten Zusammenhang mit der Kaiserkrönung und der Bestellung des Nachfolgers im Reich; die langatmigen Erörterungen zu den Reichsinsignien gehören der Sache nach zur Krönung von 1024. Insgesamt bekommt die Politik durch diese Parzellierung einen Zug ins Aleatorische und zugleich (unerwartet) Spontane – denkbare Entwicklungen – auch der Herrscherpersönlichkeit – sind nur en passant angedeutet. Die im Untertitel „Das Reich“ angekündigte Strukturanalyse liegt allenfalls partiell vor. So findet sich das Volk in Anführungsstrichen wieder; als „populus“ gilt lediglich die Zahl der „politisch Handlungsfähigen“, während die „laboratores“ – falsch und anachronistisch mit „Arbeitern“ übersetzt (allenfalls „Arbeitende“) –, die bäuerliche Bevölkerung (rund 90 %), als unerheblich ausgespart bleiben, es sei denn als Staffage beim Krönungszug oder als Störenfriede im schweizerischen Wohlen. Ähnlich geht es der Analyse der materiellen Voraussetzungen der Königsherrschaft. Sind die Reformanstrengungen, die zahlreiche alte Reichsklöster auf sich nahmen oder auf sich nehmen mußten, ohne ökonomische Verwerfungsprozesse zu erklären (fehlendes Stichwort: Wandel der „klassischen“ Grundherrschaft)? Weiße Flecken kennzeichnen auch die wirtschaftliche Basis des Königtums, sieht man von wenigen Bemerkungen zum *servitium regis* und dem Reichsgut ab. Hätte nicht eine intensive Befragung der Diplome hier weitere Aufschlüsse bringen können? So bleibt die Frage ungestellt und unbeantwortet, mit welchen Mitteln ein offenkundiger Habenichtsch wie Konrad II., dem erst die Ehe mit Gisela, der in diesem Buch eine gewisse Nähe zur Gattin eines ehemaligen amerikanischen Präsidenten attestiert wird, zu einigem Besitz verholffen hat, eine der größten Klosterkirchen seiner Zeit in Limburg an der Hardt errichten und zugleich den Ausbau des Speyrer Domes betreiben konnte. Hätte nicht der gezielte Hinweis auf Goslar, die Residenz seines Sohnes Heinrich (III.) und auf die reichen Silbervorkommen im Rammelsberg zwingend nahegelegen? Diesen materiellen Konditionen hochmittelalterlicher Königsherrschaft weicht der Autor aus (nicht nur er!) – statt dessen findet sich

mit pastösem Pinsel gemalt die Darstellung von „Inszenierungen“, einer Liebesspezies sogenannter „moderner“ Mediävistik zur Erklärung historischer Vorgänge. Gewiß gibt es dergleichen – aber in der Regel sind es Versuche, rechtserhebliche Vorgänge in einer wesentlich schriftlosen Zeit transparent, erkennbar, nachvollziehbar und bezugbar vor allem zu machen – keinesfalls aber als Akte bewußter Schauspielerei. Was den Begriff der „Osterweiterung“ angeht, um der Politik Konrads einen aktuellen Anstrich zu geben, so dürfte dieser Terminus allenfalls auf die übrigens gelungenen Versuche Ottos III. angewandt werden, Polen und Ungarn an das Imperium (und an das römische Papsttum) anzubinden. Die „Ostpolitik“ Konrads atmet einen durchaus anderen Geist, dem insgesamt das *tertium comparationis* zur Europapolitik des 21. Jh.s fehlt. Auch der Italienpolitik Konrads II. – trotz Begünstigung der Valvassoren – geht der Zug ins Konzeptionelle, Durchdachte ab, zumal angesichts der Auseinandersetzungen mit dem Mailänder Erzbischof und der Konflikte mit der uneinnehmbaren Seerepublik Venedig. Wolfram beläßt es zu Recht bei einem vorsichtigen Urteil, was die staatsmännischen und militärischen Fertigkeiten seines Helden angeht (Vergleiche mit Helmut Kohl sind deplaziert!): Was bleibt ist der endgültige Erwerb Burgunds, die rasche und entschiedene Sicherung der Nachfolge, der überaus wichtige bauliche Zugriff auf Speyer als Königsgrablege und die bekannte Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen.

Bremen

Dieter Hägermann

*Pellegrini, Luigi: „Che sono queste novità?“. Le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV) (= Mezzogiorno medievale e moderno. Collana diretta da Anna Maria Rao e Giovanni Vitolo 1), Napoli (Liguori Editore) 2000, X, 403 S., kt., ISBN 88-207-2979-0.*

Luigi Pellegrini, Professor für mittelalterliche Geschichte an der Universität Chieti, gehört zu den italienischen Historikern, die sich intensiv mit der Geschichte der im 13. Jh. entstandenen Orden, womit in erster Linie die Bettelorden gemeint sind, beschäftigen. Die Konzentration der italienischen mediävistischen Forschung auf die *novi ordines* ist keineswegs unberechtigt oder gar zufällig, hat doch schon 1931 E. Rosenstock-Hussey nicht ohne

Grund darauf hingewiesen, daß ihre Entstehung Symptom eines im 13. Jh. in erster Linie von Italien ausgehenden geistigen und sozialen Wandels sei, dessen historische Relevanz keineswegs hinter derjenigen der Französischen Revolution und der in Deutschland einsetzenden Reformation zurückstehe. Pellegrini, selbst Angehöriger der franziskanischen „Ordensfamilie“, hat sich besonders intensiv mit der Entstehung und Frühgeschichte des Franziskanerordens beschäftigt und dabei den Akzent auf die Art und Weise seiner frühen Expansion in Italien gelegt, wobei er zu dem aufschlußreichen Ergebnis kam, daß sie sich in den Anfängen des Ordens keineswegs ausschließlich auf die Städte konzentrierte, sondern auch den Rückzug in die *Eremos*, also in die Einsamkeit, einschloß. Was die jetzt von ihm vorgelegte Publikation angeht – es handelt sich um einen Sammelband mit bereits anderswo erschienenen, für die Neuherausgabe von ihm selbst und seinem Mitarbeiter Roberto Paciocco „con le opportune ristrutturazioni e modifiche“ versehenen Beiträgen, denen eine eigene für diesen Zweck verfaßte Typologie der „Neuen Orden“ vorangestellt wurde –, ist für sie die Konzentration auf eine Region: nämlich das Regno di Sicilia, der Süden Italiens also, charakteristisch. Die einzelnen Studien sind nach Gegenden und Orden geordnet: betreffen die Terra di Lavoro, die Capitanata, die Abruzzen und Sizilien sowie – neben einzelnen Eremiten und Eremitengemeinschaften – die dort heimisch gewordenen Orden der Franziskaner, Augustiner-Eremiten und Coelestiner samt ihren weiblichen Zweigen. Was diese Studien mehr sein läßt als weitere Beiträge zur Geschichte der *novi ordines* des 13. Jh.s, ist ihre Konzentration auf den Süden Italiens, der, was die Geschichte der religiösen Bewegungen des 13. Jh.s betrifft, weitaus weniger Aufmerksamkeit auf sich lenken konnte, als das Umbrien und die Toskana, die Marken und die Lombardei, also Nord- und Mittelitalien, vermochten. Wer diesen Zustand revidiert sehen will, sollte die vorliegenden Studien, die ältere Arbeiten des Verfassers wie diejenige über die „Insedimenti francescani nell' Italia del Duecento“ (1984) glücklich ergänzen, nicht unbeachtet lassen.

Berlin

Kaspar Elm

*Schuchard, Christiane: Die päpstlichen Kollektoren im späten Mittelalter (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 91), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 2000, 430 S., geb., ISBN 3-484-82091-8.*

Die finanzielle Ausbeutung der europäischen Länder durch die römische Kurie gehört zu Kernbestand „vorreformatorischer“ Kirchenkritik. Schon oberflächliche Nachfrage fördert indessen immer wieder Unkenntnisse verschiedenster Art zutage, mit denen sich die einzelnen Abgaben weithin zurechtfinden müssen. Man denkt an Abлагelder, die von Klerus wie Laien gezahlt wurden; doch blieben im Verhältnis von 4 zu 5 (Schuchard 325) dahinter nur wenig zurück die Reinerlöse der vom Klerus, vor allem aufgrund des päpstlichen Reservationsrechts, ebenfalls zu Hause zu leistenden Fiskalabgaben, zu denen noch die an der Kurie unmittelbar abzuführenden Gelder kamen. Organisatorisch stellte der in diesen Zusammenhängen sich entwickelnde Apparat ohne Zweifel ein beachtliches Ergebnis dar. Aber es umfaßte vielerlei Inkonzistenzen, Ausnahmen und Sonderheiten, und zwar im Faktischen wie in der Buchhaltung darüber, so daß eine wissenschaftlich systematisierende Darstellung voller Probleme bleiben muß. Wer sich in die Studie von Schuchard hineinliest, wird klären den Gewinn gerade zum Verständnis dieser Problematik der kurialen Finanzgeschichte haben. Der Aufgabenkreis der Kollektoren, der Einsammler von Geldern, die der Kurie zustanden, war zunächst klar gezeichnet: Er betraf alle vom Klerus zu entrichtenden Steuergelder, die nicht unmittelbar an der Kurie abzuliefern waren, sondern bereits in partibus, speziell im Zusammenhang mit Pfründübertragungen, also gerade nicht die Abлагelder. Doch gibt es auch dafür Belege. Notwendigerweise kam es zu Meinungsverschiedenheiten, aber auch Ausfällen bei der Praktizierung samt der entsprechenden Registrierung. Doch welchen größeren behörden geschichtlichen Gewinn konnte die Untersuchung vor dem Hintergrund des derzeitigen Forschungsstandes darüber hinaus noch einbringen?

Nun, ganz ausdrücklich wird an dieser Stelle das Thema gewechselt bzw. erweitert und Auskunft über das Amt als solches bei den Amtsträgern gesucht. Dem entsprechend zerfällt das stattliche, dennoch nicht zu aufwendig geratene und wohlproportionierte Buch praktisch in zwei Hälften: In einem ersten Teil werden

Amt und Erträge desselben in ihrer strukturellen Entwicklung untersucht, und zwar – wie oben schon angedeutet – in so zugleich nüchternere wie stoffbeherrschender Weise, daß man hinfort zur Orientierung über die Institution Kollektorie hierauf mit Empfehlung hinweisen kann. In einer etwa gleich langen zweiten Hälfte werden sodann alle vom Beginn des 13. bis zum Beginn des 16. Jh.s in Mitteleuropa nachweisbaren Kollektorien in prosopographisch konzentrierenden Kurzcurricula oder mit singulären Einzeldaten vorgestellt, die in einem vorangehenden Überblick unter allgemeinen Aspekten ausgewertet sind. Waren die Kollektorien Beauftragte der Kammer in partibus, so lag es nahe, sich ihre dortige Vernetzung etwas genauer anzusehen. Welchen Standes waren sie? Wie war ihr Verhältnis zu den regionalen und örtlichen Machtträgern? Welche über Mitteleuropa hinausweisenden allgemeinen Beobachtungen sind hier zu registrieren? Damit stoßen wir auch in der unter dieser Hinsicht so informativen Studie an die umfassendere Frage, wie es vergleichsweise in den anderen Ländern und Kirchen aussah. Was läßt sich z.B. schon über den angrenzenden westeuropäischen Machtstreifen sagen? Nach langjährigem „Wühlen“ in der römischen Registerüberlieferung und aufgrund ihres engen Kontaktes zu der aktuellen Forschung ist die Verfasserin natürlich viel zu erfahren, daß sie solches nicht auch selber mit allen Kautelen zur Sprache brächte. Und so beschert sie uns denn zum Abschluß des ersten Teils eine mit aufschlußreichen Tabellen ausgestattete „europäische“ Perspektive in Gestalt quantitativer Ländervergleiche, wo man S. 137 mit Nutzen z.B. liest, daß laut Tabelle 14 die Kollektorie-einnahmen aus Deutschland von 1417 bis 1521 mit rund 4 % des Gesamteingangs relativ bescheiden waren, wenn man sie, wie hier geschehen, neben die 36,7 % aus der iberischen Halbinsel, die 19 % aus den britischen Inseln, die 17 % aus Italien und Südosteuropa, die 11,5 % aus Frankreich und Flandern sowie die 10,6 % aus Polen stellt. Aber die Autorin warnt doch auch unüberhörbar vor der unbesehenen Reduktion auf Auszählungen, ohne daß man die jeweiligen Hintergründe für die sich daraus ergebenden Vermutungen bedächte.

Im übrigen schließt das Buch mit einem Abschnitt „Weitere Gesichtspunkte und Beobachtungen“, die es zu verfolgen gelte. Man kann nur wünschen, daß diese Studie anregt, eben solches zu tun. Doch

muß man für das Gespräch mit den Registern ein nicht geringes Stehvermögen mitbringen, wie es hier mit Respekt und Dank zu notieren ist.

Köln

Erich Meuthen

Hilsch, Peter: *Johannes Hus (um 1370–1415)*. Prediger Gottes und Ketzler, Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1999, 327 S., geb., ISBN 3-7917-1671-9.

Zwei Zitate (288; 296) weisen auf die weitgespannte folgenschwere Hus-Metaphorik hin, die die Hus-Auslegung bis heute beherrscht und die der Tübinger Historiker Peter Hilsch (= H.) (geb. 1938 in Warnsdorf/Böhmen) in seiner subtilen, quellen- und literaturmäßigen (z.B. Václav Novotný, František Šmahel, Ferdinand Seibt, Ernst Werner) gut abgesicherten, flüssig geschriebenen und auch für „Laien“ durch Erklärung von Fachausdrücken verständlichen Hus-Biographie ausdrücklich als Faktum und Bezugsrahmen thematisiert: Zunächst die angeblich von Hus stammende, wohl im Umkreis Luthers entstandene Prophezeiung von der (auf den Geburtsort von Hus Bezug nehmende) Gans Hus und dem Schwan Luther: „Ein Gans bradt Ihr, sagt ich ihn dar, über hundert jar, nemet wol war, / wird kommen ein schneeweisser Schwan, denselben werd Ihr ungebraten lan“. Ständen hier eher kirchengeschichtliche Kategorien im Vordergrund, so sind es in der Präambel der Verfassung nach 1945 eher kommunistisch-nationalistische: „Die Tschechen und die Slowaken, zwei brüderliche Nationen ... erhoben als erste in Europa in der hussitischen Revolution auf ihre Fahnen den Gedanken der Meinungsfreiheit, der Volksregierung und der sozialen Gerechtigkeit“. In historischer Perspektive spannt sich der Bogen vom Ketzler, Vorläufer der Reformation, Vorkämpfer der Gewissensfreiheit und nationalen Symbol bis hin zum Volkshelden und Sozialrevolutionär; „rechte“ und „linke“ Traditionen beziehen sich auf Hus. „Wer war Hus wirklich?“ (7) – dieser Frage geht der Vf. in 19 Kapiteln entlang der Biographie von Hus nach, wobei er immer wieder Bezüge zu den verschiedenen Auslegungstraditionen herstellt. Diese werden dann in Kapitel 19 („Nachleben“) noch einmal gut gebündelt. Das Hus-Bild des Vf. s (vgl. auch RGG<sup>4</sup>, 3, 1961ff.) ruht – jenseits von Grabenkämpfen der Vergangenheit – eher auf historisch theologischen Kategorien, wie auch der Untertitel

zeigt, ohne jedoch Aspekte der Sozial-, Wirtschafts-, Universitäts- und Kirchengeschichte zu vernachlässigen. Hus ist für ihn vor allem ein glaubwürdiger Prediger und Priester, der vor allem seinen einfachen tschechischen Landsleuten zugetan ist; gegenüber seinen Gegnern fällt seine eher polemische Haltung auf. In theologisch-ekkesiologischer Perspektive fällt sein (eher eklektischer) Rückgriff auf Wyclif (Kirche als Gemeinschaft der Prädestinierten; Abwertung der Bedeutung der Hierarchie) ins Auge. H. hält Hus nicht für einen „großen Theologen“; Glaubwürdigkeit und Moral der Kirche und der Priester in der Nachfolge Christi sind für ihn entscheidend. Seine „Verketzerung“ beruht daher nicht nur auf theologischen Differenzen; wichtig sind auch, seine Kirchen-, Klerus- und Hierarchiekritik, sein Einfluß auf das Volk, den Adel und den Hof des Königs. Überhaupt unterstreicht der Vf. immer wieder den „Einfluß von Ereignissen der großen Politik“ auf Hus, den dieser allerdings nicht immer wahrnahm. An Anlehnung an Wyclif sprach er dem König das Recht zu, im Notfall die Kirche durch Enteignungen zu „bessern“. Auch die nach der Verbrennung von Hus sich formierende hussitische Bewegung mit ihren verschiedenen Flügeln bezieht H. in die Untersuchung ein. „Die Arbeiten der Geschichtswissenschaftler stehen naturgemäß immer in Wechselwirkung mit dem eigenen historischen Hintergrund, mit dem ‚Zeitgeist‘. Dies galt besonders in der dramatischen Zeit des späten 19. und des beginnenden 20. Jh.s“ (294). In kir-

chengeschichtlicher Perspektive fällt z.B. auf, wie der Enttheologisierung von Hus seine nationalistische Vereinnahmung entspricht, die wiederum positiv (vgl. Präambel der Verfassung) oder negativ (z.B. Albert Hauck) bewertet werden kann. H. weist auch auf die Diskussion über eine (erhoffte) „Rehabilitierung des nationalen Symbols Hus durch die katholische Kirche“ (298) hin. Er faßt sein Werk so zusammen: „Wahrscheinlich wird Johannes Hus auch außerhalb der Geschichtswissenschaft weiterleben. Welche Rolle jedoch die Hustradition nach der Wende in der jetzigen Tschechischen Republik, in den Nachbarländern und im sich einigenden Europa spielen wird, ist noch nicht zu übersehen. Das wird vom Fortgang der Geschichte abhängen“ (298). In einem Magazin fand ich unlängst den Hinweis, das Prager Hus-Denkmal von Ladislav Šaloun, 1915 zum 500. Todesjahr Hussens eingeweiht, sei zur Zeit Kafkas entstanden. Dieser Hinweis wurde dann mit dem Diktum von Karl Kraus in Verbindung gebracht: „Es kaffkat und brodet und werfelt und kischt“. Auch eine europäische Perspektive dürfte kaum vor einer weiteren Metaphorisierung von Hus schützen. Eingangs stellt H. fest: „Eine moderne deutsche, wissenschaftlichen Kriterien entsprechende und gut lesbare Biographie Hussens gibt es nicht, auch keine tschechische“ (7f.). Ich denke, H. hat mit seinem verdienstvollen Werk einen wichtigen Beitrag zum Schließen dieser Lücke geleistet!

Darmstadt

Karl Dienst

## Reformation

*Himmelszeichen und Erdenwege. Johannes Carion (1499–1537) und Sebastian Hornmold (1500–1581) in ihrer Zeit, hg. v. Kultur- und Sportamt der Stadt Bietigheim-Bissingen, Stadtmuseum Hornmoldhaus (Verlag regionalkultur), 1999, 341 S., geb., ISBN 3-89735-123-4.*

Dieser Sammelband ist als „Begleitbuch zur Ausstellung im Stadtmuseum Hornmoldhaus Bietigheim-Bissingen (31. Oktober 1999 – 9. April 2000)“ erschienen. Den Texten sind zahlreiche Abbildungen beigegeben. Der Oberbürgermeister der Stadt Bietigheim-Bissingen, Manfred List, hat dem Werk ein Geleitwort vorangestellt, welches eine kurze Einführung in das Thema bietet (3–4). Am Schluß des

Buches stehen biographische Angaben über die neun Autoren (339–340). Das Werk zeichnet sich durch interdisziplinäre Breite aus. Es geht vor allem um zwei Persönlichkeiten des 16. Jh.s, deren Leben mit Bietigheim verbunden ist: Hornmold und Carion. Deutlich wird durch den perspektivischen Reichtum der Untersuchungen, daß die religiöse Frage der Reformationszeit ihren Einfluß auf alle Lebensgebiete ausübte. Auf die einzelnen Beiträge folgen jeweils Anmerkungen, denen Hinweise auf Quellen und Sekundärliteratur zu entnehmen sind.

Elf Abhandlungen umfaßt das Buch. Es lassen sich gewisse, wenn auch nicht ausdrücklich gekennzeichnete Themenkomplexe feststellen: Der Leser wird zunächst

mit der Stadt Bietigheim bekannt gemacht, darauf folgen vier Abhandlungen, welche sich auf Bietigheim und Sebastian Hornmold beziehen, die weiteren fünf Untersuchungen betreffen Johannes Carion, und den Schluß bildet ein Beitrag über den Musiker Georg Ostermayer, der 1561–1563 in Bietigheim als Präzeptor wirkte.

*Stefan Benning* beschreibt „strukturelle Aspekte der Stadtgeschichte Bietigheims im 16. Jh.“ (7ff.). Nach der Erhebung zur Amtsstadt nahm das Gemeinwesen an Bedeutung zu. Unter den Städten des Landes hatte es 1545 das dritthöchste Pro-Kopf-Einkommen (45). In der zweiten Jahrhunderthälfte trat eine Stagnation ein (45). Im Dreißigjährigen Krieg brachen die alten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen zusammen, die Zahl der Einwohner ging drastisch zurück (46).

*Hermann Ehmer* schreibt über „die Einführung der Reformation in Bietigheim und die Tätigkeit Sebastian Hornmolds“ (51ff.). Obwohl Hornmold nicht Theologe war, sondern Verwaltungsbeamter in leitender Stellung, hatte er an der Reformation in Württemberg, maßgeblichen Anteil (51). Bei ihm findet sich erstmals der Begriff der „Landeskirche“ (landtkirchen) (51). Ehmer stützt seine Darstellung vor allem auf Hornmolds Supplikation (1579/80) an Herzog Ludwig, in der er Rechenschaft über seine drei württembergischen Herzögen, Ulrich, Christoph und Ludwig, geleisteten Dienste ablegt und um rückständige Besoldung ersucht (51). Hornmold wurde am 1. Januar 1499 in Bietigheim geboren (52), 1519 an der Universität Tübingen immatrikuliert, kam, lutherischer Neigungen verdächtig, 1521 für kurze Zeit ins Gefängnis, wurde 1525 Stadtschreiber in Bietigheim und wurde 1534, nach der Rückeroberung des Landes durch Herzog Ulrich, zum „Vogt von Bietigheim“ ernannt, mit der Bedingung, „daß er auch zu anderen Geschäften beigezogen werden sollte“ (54). Dazu gehörten vor allem die reformatorischen Maßnahmen, mit denen Ulrich in erheblichem Maße die Sanierung der Finanzen des Landes verband, das durch den Krieg verschuldet war. In der Zeit des Interims, das 1548 von Karl V. den Protestanten auferlegt wurde, mußte Hornmold im Auftrag des Landesherrn einerseits vordergründig die kaiserliche Religionspolitik unterstützen, andererseits unauffällig die eingeleiteten reformatorischen Maßnahmen zu erhalten suchen. Diese Doppelgesichtigkeit brachte ihm die Feindschaft des

rigorosen Reformators Jakob Andreae ein. Mit dem Regierungsantritt Herzog Christophs (1550) begann der eigentliche reformatorische Aufbau. „Hornmold, Brenz und Balthasar von Gültlingen“ sind „die maßgeblichen Personen, denen die Große Kirchenordnung von 1559“, ein aus 19 Einzelordnungen bestehendes Gesamtwerk, „zu verdanken ist“ (74). Der Kirchenrat oder das Konsistorium bildete neben dem Oberrat und der Rentkammer das dritte Regierungskollegium (72). Hornmold war bis 1560 Direktor des Kirchenrates, diente ihm bis 1567 als weltliches Mitglied und blieb bis zu seinem Tode am 12. Mai 1581 „Rat von Haus aus“, d.h. Ruheständler, der sich bei Bedarf für bestimmte Aufgaben bereit zu halten hatte (76). Herzog Christophs umfassendes gesetzgeberisches Werk wurde schon im 16. Jh. für lutherische Territorien Mittel- und Norddeutschlands zum Vorbild und bestimmte die württembergischen Verhältnisse bis zum Ende des „heiligen römischen Reiches deutscher Nation“ (1806).

*Peter Rückert* untersucht den „Streit um die Reformation des Zisterzienserinnenklosters Rechentshofen“ (81ff.) und bietet im Anschluß daran eine „Edition der Klosterordnung von 1539“ (92ff.). Hierbei spielte Hornmold „als Bietigheimer Vogt und Klostersuperintendent eine Schlüsselrolle“ (81). Durch die Reformation war die Versorgung der meist adligen Frauen in den Klöstern in Frage gestellt (84). Hornmold wurde die wirtschaftliche Aufsicht wie in anderen Frauenklöstern so auch in Rechentshofen übertragen. Die Klosterordnung von 1539 stellte einen Kompromiß dar, der „den im alten Glauben beharrenden Nonnen zwar im persönlichen Bereich eine gewisse religiöse Freiheit gestattete, gleichzeitig aber die reformierten Formen des Gottesdienstes etablierte“ (89). 1549 verschärfte Herzog Ulrich die Ordnung, indem er die geistliche Versorgung der Nonnen nur „durch evangelische Priester“ erlaubte (90). Herzog Christoph erließ 1553 und 1559 zwei weitere Klosterordnungen, die vor allem die Wirtschaftsführung betrafen (91). Die letzte Nonne in Rechentshofen verzichtete 1564 auf ihre geistlichen Rechte. Die Einkünfte wurden jetzt zum Kirchengut geschlagen und vom herzoglichen Klosterhofmeister verwaltet (92). – *Stefan Benning* beschreibt in einem zweiten Beitrag „das Nachlaßinventar Sebastian Hornmolds (1581)“, das sich als „außergewöhnliche Quelle zur Bau- und Nutzungsgeschichte des Hornmoldhauses und zum Lebensalltag seiner Bewohner“

erweist (97ff.). Der Abhandlung ist eine Edition des Inventariums beigelegt (130–145). – *Günther Bentele* berichtet über „Conrad Rotenburger, ein[en] Bietigheimer Künstler aus der Zeit der Familie Hornmold“ (155). Rotenburger ist 1579 geboren – der Ort ist nicht bekannt – und ist als „Flachmaler“ am 26. Mai 1633 in Bietigheim gestorben. Er hat u.a. die Stadtkirche in Vaihingen/ Ens ausgemalt (162ff.) und möglicherweise mit seiner Kunst auch das Hornmoldhaus in Bietigheim verschönert (182ff.).

Abermals ist es *Stefan Benning*, der „eine biographische Skizze“ über „Johannes Carion aus Bietigheim“ (193ff.) bietet. Am 22. März 1499 wurde dieser als Johannes Nägelin oder Nägele in Bietigheim geboren (193). Seit 1525 nannte er sich nach der Mode der Humanisten Carion. Der Name ist von Carophylon, Gewürznelke, abgeleitet (195). 1514 bezog Nägelin die Universität Tübingen (193), wo Philipp Melanchthon als Magister artium und Lehrer der griechischen Sprache wirkte. Der Studiengang Carions ist nicht genauer bekannt. In seiner Erstlingschrift von 1519 bezeichnet er sich als Astronomus des Markgrafen Joachim von Brandenburg und führt den Magistertitel (195). 1521 erscheint Carions erste astrologische Prognostikation (195). In einer dritten Schrift von 1522 kündigt er für den Februar 1524 eine Sintflut an (196). Als Schüler des großen Tübinger Mathematikers und Astronomen Johannes Stöffler genoß Carion erhebliches Ansehen. Sein Einfluß auf seine Dienstherren aus dem Geschlecht der Hohenzollern, die Kurfürsten Joachim I. (1499–1535) und Joachim II. (1535–1571) und Herzog Albrecht von Preußen ([1512] 1525–1568), war bedeutend. Letzterer ließ 1527 von Carion eine Konstellationsberechnung anstellen, um die Erfolgsaussichten der 1525 in den ehemaligen Ordensstaat eingeführten Reformation abzuschätzen (197). War Carion ein Anhänger der Reformation? Seine Stellung am Hofe des streng altgläubigen Joachim I. scheint dies auszuschließen. Die Arbeiten F. W. Kuhlows zeigen aber, „daß Carion der Wittenberger Reformation durchaus aufgeschlossen“ war (201). Unrühmlich endete sein Leben in der Blüte der Jahre. Am 2. Februar 1537 hauchte der lebensfrohe und starkleibige Mann in Magdeburg bei einem üppigen Gelage seine Seele aus, was von Luther und anderen Größen des Geistes mit Spott zur Kenntnis genommen wurde (193).

*Barbara Bauer* untersucht „die Chronica Carionis von 1532, Melanchthons und

Peucers Bearbeitung und ihre Wirkungsgeschichte“ (203ff.). Melanchthon hat Carions Chronik durchgreifend bearbeitet, indem er vor allem den weltgeschichtlichen Stoff nach Dan. 7 in die vier Weltmonarchien (die babylonische, persische, griechische und römische) gliederte und mit der apokryphen Bestimmung der Weltdauer auf 6000 Jahre verband (204). 1532 veröffentlichte er diese Chronik in deutscher Sprache unter Carions Namen. Bis 1558 erschien sie auf deutsch etwa zwanzigmal, jeweils erweitert durch aktuelle Ergänzungen. Sie ist „eine schlichte Aufzählung von Vorfällen aus dem Reich der Natur, der Völkergeschichte und der Weltpolitik ohne Anspruch auf Kausalklärung“ (205). Hermann Bonnus übersetzte, vielleicht zu Unterrichtszwecken, 1537 das Werk ins Lateinische (212). Auf dieser Textgrundlage hielt Melanchthon 1555–1560 historische Vorlesungen und verfaßte „ein umfangreiches lateinisches Handbuch der Universalgeschichte [CR 12, 711–1094], das noch im 17. Jh. an protestantischen Schulen verwendet wurde“ (213). Nicht ohne Schwierigkeiten ließen sich in das heilsgeschichtliche Schema „die Existenz mehrerer Weltreligionen, die Ausdifferenzierung mehrerer christlicher Kirchen und die religiösen Schismen“ einordnen (216). Melanchthons Geschichtsbetrachtung war zugleich durch die von der Astrologie nicht unterschiedene Astronomie bestimmt: „Naturkatastrophen wie Erdbeben, Überschwemmungen und Mißernten wurden von Melanchthon und seinen Schülern als natürliche Folgen besonderer meteorologischer Phänomene interpretiert“ (225). Peucer übernahm nach Melanchthons Tod (1560) dessen Vorlesungen über Geschichte. Er lebte im Bewußtsein einer endzeitlichen Krise (230). Die mit Nachträgen versehene deutsche Fassung von Carions Chronik erschien noch einmal 1563 und 1564. Sie war „mit dem Erscheinen der Magdeburger Zenturien endgültig überholt“ (239).

*Heike Talkenberger* schreibt über „die Sintflutprophetie 1524“, indem sie das Thema in einen breiteren Rahmen stellt: „Prophetie und Zeitgeschehen in astrologischen Flugschriften des frühen 16. Jh.s“ (247ff.). Sie schildert zunächst „die Ausgangslage“ (247): „Zwischen 1520 und 1524 entwickelte sich eine lebhaft debattierte Frage, ob es 1524 aufgrund der Planetenkonstellation, vor allem der ‚Großen Konjunktion‘ (dem scheinbaren Zusammentreffen) von Saturn und Jupiter im Sternzeichen der Fische zu einer

zweiten Sintflut und zum Ende der Welt kommen werde“ (247). Die Astrologie beruhte auf der Voraussetzung, „daß Veränderungen im System des Makrokosmos entsprechende Wirkungen auf den Mikrokosmos Mensch ausüben“ (249). Mensch und Kosmos werden als „Ganzheit“ verstanden (250). Vf.n untersucht „die Sintflutdebatte“ (253ff.) an Hand mehrerer Einzelschriften. In ihnen spiegelt sich die unterschiedliche Beurteilung des religiösen Zwiespalts wieder, einerseits bei den Altgläubigen, andererseits bei den Anhängern der Reformation. Im evangelischen Lager gehörte zu den entschiedenen Gegnern der Astrologie vor allem Luther, auf dessen Predigt vom 2. Advent 1522 Vf.n näher eingeht (269). Luthers Hauptgedanke sei, „daß die wahren Christen sich vor dem Jüngsten Tag mit all seinen Vorzeichen nicht zu fürchten brauchen, denn für sie sei es die Stunde der Erlösung“ (270). Daß die Anhänger der Reformation nicht notwendig Gegner der Astrologie waren, zeigt Melanchthons Beispiel, der jedoch, wie auch andere, einen strengen kosmischen Determinismus ablehnte. Vf.n urteilt abschließend: „Die Schriften zur Sintflutdebatte eröffnen [...] ein Panorama von Zeitkritik und Krisengefühl, Zukunftsangst und Zukunftshoffnung, das einen Blick auf Lebensgefühl, Meinungen und Wertorientierungen der Menschen zu Beginn des 16. Jh.s eröffnet. Ihre Analyse kann ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte dieser Zeit sein“ (272).

*Almut Fricke-Hilgers* behandelt das Thema: „Die Sintflutprognose des Johannes Carion für 1524 mit einer Vorhersage für das Jahr 1789“ (277ff.). Die Darstellung geht auf die Einzelheiten der astrologischen Berechnungen ein. Carion vermerkt zum Jahre 1789, wenn zehn Umdrehungen des Planeten Saturn vollendet seien, „grosse wunderbarliche geschichten [...] von endungen/ wanderungen und zerstörungen/ beforder in den gesetzten und seckten Christenlicher ordnung“ (292). – *Andrea Liebers* vergleicht „Carions Arbeiten zur Horoskopie“ mit dem „heutigen Stand der Astrologie“ (303ff.) und kommt zu dem Ergebnis: „Die Prinzipien, die der heutigen Astrologie zugrunde liegen, unterscheiden sich nicht wesentlich von denen, die zur Zeit der Renaissance und davor gültig waren [...]. Ein einziger, allerdings entscheidender Unterschied besteht: Es geht heutzutage ‚psychologischer‘ zu“ (321). Auf S. 303 ist 1518 statt 1618 zu lesen. – Den das Werk abschließenden Beitrag liefert *Andreas Traub*: „Der Musiker Georg Ostermayer“ (333ff.). Er

stammte aus Siebenbürgen, war in den Jahren 1561–1563 Präzeptor in Bietigheim (333), Ende 1563 Organist in Eßlingen, trat 1567 in den Dienst des Grafen von Hohenlohe und ist 1571 gestorben. Von Ostermayer ist nur eine Komposition erhalten. Ihr liegt der Text Hiob 2, 10/1, 21 zugrunde (335).

Dieser Sammelband ist vielseitig informativ. Er gibt dem Kirchenhistoriker auch Einblicke in Lebensbereiche, die ihm im Rahmen seiner eigenen wissenschaftlichen Ausbildung nicht von vornherein vertraut sind, aber doch wahrgenommen werden müssen, wenn es gilt, die Welt des Reformationszeitalters zu verstehen, und sei es auch nur aus der Perspektive der Bietigheimer Kleinwelt, die freilich nach allen Richtungen offene Fenster hatte.

*Tübingen*

*Steffried Raeder*

*Lienhard, Marc / Arnold, Matthieu (Hrg.): Luther. Oeuvres, Bd. 1 (= Bibliothèque de la Pléiade, Bd. 455), Paris (Gallimard) 1999, CI, 1599 S., kt., ISBN 2-07-011325-6.*

In Anlehnung an die mythologische Erzählung von den sieben Töchtern des Atlas, den Plejaden, die sich aus Gram über die Leiden ihres Vaters töteten und die daraufhin als Sterne an den Himmel gesetzt wurden, bildete sich bereits in der Antike ein Kreis von sieben berühmten Dichtern, der den Namen der Plejaden trug. Darauf bezog sich dann Heinrich II. von Frankreich im 16. Jh., als er die Gruppe der Plejaden inaugurierte, die die französische Sprache reinigen und erweitern sollte. In dieser stolzen Tradition sieht sich der angesehene Verlag Gallimard mit seiner renommierten Bibliothek der Plejaden. Sie will die zentralen Werke der französischen und außerfranzösischen Literatur publizieren. Daß in diesem Kontext nun ein stattlicher Band mit Martin Luthers Schriften erschienen ist, kann man ohne Übertreibung als kleine Sensation bezeichnen – gerade wenn man sich vor Augen führt, daß der deutsche Reformator vielen Franzosen vor noch nicht allzu langer Zeit als Inbegriff des Formlosen, Barbarischen und Gewalttätigen galt, mithin als eine Inkarnation des „häßlichen Deutschen“.

Die beiden Herausgeber, Marc Lienhard, ehemals Professor für Kirchengeschichte an der Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Straßburg und gegenwärtig Kirchenpräsident der lu-

therischen Kirche in Elsaß-Lothringen, sowie Matthieu Arnold, sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl, haben eine breit gefächerte Auswahl aus Luthers Schrifttum der Jahre 1515 bis 1523 vorgelegt. Dabei folgen die Texte einer klaren Linie, die von der Entwicklung der neuen Theologie bis 1518 über deren öffentliche Darlegung sowohl in volkstümlichen Sermonen 1518/19 als auch 1520 in den großen reformatorischen Hauptschriften weiter geht bis zur Ausfaltung des reformatorischen Denkens in den sozialen und politischen Raum hinein. Dem thematischen Reichtum korrespondiert die Einbeziehung der unterschiedlichen literarischen Gattungen, die Luther benutzte. Neben Sermonen und Traktaten begegnen dankenswerterweise Briefe und natürlich streng theologische Abhandlungen, neben exegetischen Scholien und Disputationsthesen stehen Erläuterungen zum Verständnis der Bibel sowie Predigten.

Jede Auswahl impliziert selbstverständlich den Verzicht auf Anderes. Daß hier Auszüge aus der ersten Psalmenvorlesung fehlen, ist wohl vertretbar. Gewichtiger erscheint mir das Fehlen der Magnifikat-Auslegung, der doch sowohl im Blick auf die damalige Wirkung als auch hinsichtlich ihrer Bedeutung für das ökumenische Gespräch mit dem römischen Katholizismus sicherlich ein größeres Gewicht zukommt, als einigen der hier abgedruckten Sermonen.

Daß jede gute Übersetzung auch Interpretation ist, weil sie die Übertragung eines Textes in einen anderen Denkhorizont hinein leistet, ist eine Binsenweisheit. Am einfachsten gelingt das bei Luthers lateinischen Schriften. Sehr viel schwieriger liegen die Dinge bei den deutschen Werken des Reformators, geht es hier doch darum, eine stark emotionale, von Bildern, Sprichwörtern und Vergleichen regelrecht überbordende Sprache, die zugleich voller Musikalität ist und der von den zarresten Tönen bis zum Grobianismus sämtliche Register zur Verfügung stehen, in die Welt klarer, rationaler Geistigkeit zu transponieren. Es ist eben ein Unterschied, ob es heißt – um den ersten Satz der Invokavit-Predigten zu zitieren: wir sind alle „dem Tode geweiht“ oder wir sind alle „zu dem Tod gefordert“. Diese Anmerkungen können und wollen nicht die Leistung dieser Übersetzung mindern. So weit ich sehe, wird hier nicht nur der Sinn der Aussagen Luthers exakt erfaßt, sondern auch ausgesprochen sensibel in die französische Sprachwelt übertragen.

Einige der vorliegenden Texte sind hier

zum erstenmal ins Französische übersetzt worden, die meisten wurden nie vorher derart sorgfältig und souverän wissenschaftlich kommentiert, wie es in diesem Band der Fall ist. Eröffnet wird er durch eine ausführliche Einführung von Marc Lienhard (XIII–LIX), die den Weg Luthers detailliert bis 1522 und in knappen Strichen bis zu seinem Tod zeichnet. Sicherlich lassen sich manche Akzente auch anders setzen. Die Frage der Früh- oder Spätdatierung der reformatorischen Erkenntnis wird hier eher elegant umgangen. Es ist wohl auch zu einfach, den Prozeß der Trennungen innerhalb der reformatorischen Bewegung nur den Gegnern Luthers zuzuschreiben, die ihn falsch verstanden. Und über seine Polemik wird man durchaus härter urteilen können. Aber das sind letztlich Kleinigkeiten. Insgesamt erhält der Leser eine ebenso klare wie ansprechende Übersicht über die Entwicklung Luthers und der Reformation sowie die Grundzüge seiner Theologie und seines Selbstverständnisses. Die sich anschließende ausführliche Chronologie, welche die Jahre von 1483 bis 1523 umfaßt (LXI–LXXXV) illustriert sowohl diese Ausführungen als auch die nun folgenden Quellen in hervorragender Weise. Beschlossen wird die Einführung durch eine knappe Charakterisierung dieser insgesamt 43 ausgewählten Texte (LXXXVII–XCIII). Zu jedem von ihnen bietet der Anmerkungsstil (1211–1573) neben gründlichen Erläuterungen noch einmal eine eigene Einleitung sowie reiche bibliographische Angaben.

Die Herausgeber haben mit alledem ein Werk geschaffen, das sowohl zur angenehmen Lektüre als auch zu intensivem wissenschaftlichem Studium dienen kann. Dafür gebührt ihnen Anerkennung und Dank – verbunden mit der Hoffnung, daß ein weiterer Band mit Luthers Schriften in derselben vorzüglichen Ausstattung und wissenschaftlichen Qualität nicht allzu lange auf sich warten läßt.

Münster/Westf.

Martin Greschat

Ebeling, Gerhard: *Luthers Seelsorge: Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen (Mohr Siebeck) 1997, VIII, 511 S., kt., ISBN 3-16-147159-8.

Gerhard Ebeling (= E.) hat ein Buch über Luthers Briefe geschrieben. Als systematischer Theologe wählt er als Zugang zu diesem gewaltigen Quellenbestand von

etwa 2800 Briefen nicht den eher literarhistorischen Weg des Klassifizierens nach Briefsorten, wie es die umfassende Untersuchung von Matthieu Arnold (*La Correspondence de Luther. Étude Historique, Littéraire et Théologique*. Mainz 1996, = VIEG 168) tut, sondern den thematischen Zugriff über die Frage nach dem seelsorgerlichen Element in den Briefen. Sein Buch ist, wie der Verfasser selbst eingangs berichtet, hervorgegangen aus einem Vortrag für die Tagung der Ratzeburger Luther-Akademie „Luther als Seelsorger“ im Herbst 1990 über den theologischen Grundzug der Seelsorge Luthers. Was wie eine Spezialstudie anmuten könnte, verfolgt mithin – wie wäre es auch anders denkbar – die Intention, das Ganze von Luthers theologischem Lebenswerk anhand seiner Briefe in den Blick zu nehmen. Diese Briefe sind nicht nur eine lebenslang reichhaltig sprudelnde biographische Quelle, sondern sie sind eben auch als spezifische Textsorte besonders geeignet, um eine „Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen“ zu entfalten: „Weil die Briefe so eng in die Lebenswirklichkeit verflochten sind, können sie zur Quelle einer unspekulativen Theologie werden“ (Klappentext). Deren Proprium ist das auslegende Zusammenbringen des Gotteswortes mit der umfassenden, religiösen und weltbezogenen Erfahrungswirklichkeit des Menschen. E. will mit seiner Untersuchung auch die Bilanz einer lebenslangen Beschäftigung mit Luther ziehen (3). Er hat für das Buch die Briefbände der WA intensiv durchgearbeitet (eine Arbeit, die jeder ermessen kann, der einmal mit Luthers Briefen gearbeitet hat) und dabei einen großen Schatz gehoben, an dem er den Leser in Form eines umfangreichen Zitatteils in den Anmerkungen teilhaben lässt. Nicht nur wird so die Darstellung zum echten Lesetext; ermöglicht wird auch das Überprüfen von E.s Interpretation, ja auch eigenes Weiterarbeiten mit dem dargebotenen Material.

Die Einleitung steckt zunächst das Feld ab, das die Seelsorge mündlich und schriftlich bestellt, und wendet sich dann dem Briefschreiber Luther zu; der Last des Briefschreibens, sodann den Briefanlässen und schließlich, in programmatischer Zuspitzung auf die Intention des Buches hin, der „Briefsituation“: denn Seelsorge (*cura specialis*) versteht E. als den „Aufeinanderprall von Wort und Situation“ (37).

Diesem Verständnis korrespondiert E.s intensives, jede Äußerung ganz ernstnehmendes, einlässliches den lebensgeschicht-

lichen Kontext und den „Sitz im Leben“ einzelner Briefe wie ganzer Briefgruppen untereinander rekonstruierendes Lesen der Briefe. In der Verbindung dieser Genauigkeit, ja Hartnäckigkeit in der kontextbezogenen historischen Exegese – eindrucksvoll bewiesen etwa auch in der Fähigkeit, einzelnen Worten und Wendungen von Luthers Briefsprache (etwa der Herausbildung des paulinischen Grußes oder der Schlusswendung „Hiemit Gott befohlen“) nachzuspüren – mit der theologischen Erfahrung von „sechs Jahrzehnten des Umgangs mit Luther“ (3) besteht denn auch, vorgegreifend sei es bereits gesagt, die Meisterschaft dieses Buchs.

Der Einleitungsteil schließt mit einer „Hauptdirektive zur Sache der Seelsorge“, die der Verf. aus Luthers Eintragung in seinen Handpsalter (wohl 1543) gewinnt, und vorneweg nun schon sehr grundsätzlich das Wesen evangelischer Seelsorge in tiefgreifendem Unterschied zum antiken Seelsorgeverständnis erfasst (44): 1. Ihr geht es nicht darum, dass der Mensch sich selbst in die Hand bekommt, sondern „sich der Hand eines andern“, Gottes, überlässt (44). 2. Wenn auch der Anstoß zur Seelsorge meist aus der jeweiligen notvollen Situation kommt, so hat es Seelsorge dennoch nicht wesensmäßig mit Einzelreparaturen zu tun, sondern geht aufs Ganze; es geht ihr um das wahre Leben und dessen Quelle. Sie kann deshalb auch eine u.U. gar nicht erfahrene Notsituation allererst aufdecken. 3. Obwohl das Amt des Seelsorgers nicht hoch genug einzuschätzen ist, so ist dennoch Seelsorge letztlich in Christus zentriert als dem wahren „Hirten und Bischof unserer Seelen“.

Der Hauptteil des Buchs stellt nun in zwölf Kapiteln von unterschiedlicher Länge und auch unterschiedlichem inhaltlichem Zuschnitt in thematischen Variationen am Material der Briefe die Konkretion dieser Thesen dar. Der reiche inhaltliche Ertrag der Interpretationskapitel kann natürlich nicht annähernd wiedergegeben werden. Vielmehr soll der theologische Skopus benannt werden, den ich in den einzelnen Kapiteln jeweils herausgearbeitet sehe.

In der Frage der „Klosteraustritte“ (I) stellt sich grundsätzlich die Frage, ob – und in welchem Sinn – es überhaupt möglich ist, in Gewissensfragen zu raten. Luther unterscheidet hier zwischen theologischer Ebene, der es um die Gewissheit des Handelns geht, und moralisch-politischer Urteilebene, die Nutzen und Schaden abwägt. Ein Gewissensrat kann nicht als Entscheidungshilfe oder Autorität für

ein unsicheres Gewissen fungieren und die eigene Glaubensentscheidung ersetzen. Er ist nur da berechtigt, wo dieser Missbrauch ausgeschlossen, wo die Freiheit des Gewissens gewahrt bleibt. – Auch in der Frage der Beteiligung des sächsischen Kurfürsten an der „Wahl Ferdinands zum römischen König“ (II) 1531 bestätigt sich, dass es die seelsorgerliche Intention des Ratgebers Luther ist, „die Gewissen befreiend anzusprechen“ (58). Dazu gehört auch sein Umgang mit der Dimension der Zukunft, denn an ihm entscheidet sich Glaube und Unglaube. Zum Glauben gehört, Gott als dem Herrn der Zukunft zu trauen und auch „auf ungeahnte Überraschungen im Verlauf der Geschichte gefasst zu sein“. – Die Thematik des Gewissensrats in politischen Problemkonstellationen und die Frage, worauf er sich gründet, wird anhand des fraglichen Rechts auf „Bewaffnete[n] Widerstand gegen den Kaiser“ (III) weiterverfolgt. Ein solcher bedeutet nicht, eindimensional politische Weisung als theologischen Rat der Bibel zu entnehmen. Dem Ansinnen, sich dem Glauben gemäß zu verhalten, ist in fundamentaler Differenz zu politischer Pragmatik vielmehr aufgegeben, drei elementare Weisungen der Schrift ernstzunehmen: Gehorsam gegen die Obrigkeit, Suche nach Frieden und Vertrauen auf Gott, der die Zukunft lenkt. Dem „Glauben an die Übermacht Gottes“ ist der – nicht als quietistisch mißzuverstehende – Rat gemäß, „sich Zeit zu lassen oder richtiger: Gott Zeit zu lassen“ (76).

Brachen hier an einem Politikum Seelsorgeaspekte auf, so wird umgekehrt in der „Doppelehe Philipps von Hessen“ (IV) 1539 ein Seelsorgefall zum Politikum. Der Fürst erbat sich von den Wittenberger Theologen für die geplante zweite Eheschließung, für die er sich auf einen unerträglichen Wissensnotstand berief, das Placet. Das Wittenberger Gutachten – ausdrücklich als Beichttrat gekennzeichnet – lässt die Unterscheidung prinzipiell zu, wenn auch nicht beliebig und uneingeschränkt, zwischen der geltenden Rechtslage und dem, was vor Gott recht ist, der aus seiner Güte heraus der schwachen Natur etwas nachgibt – freilich nur in der Form einer Dispensation vom allgemeinen Gesetz, dem durch strikte Geheimhaltung genüge zu tun wäre. An der Frage der Geheimhaltung entfaltet E. einen Wesenszug von Luthers seelsorgerlicher Theologie: dass nämlich gerade in dem seelsorgerlichen Bestehen auf der Unterscheidung zwischen forum internum und forum externum ein christliches Identitätsmerkmal bestehe.

In der Beichtsituation, in einem „gänzlich ungeschützten Vertrauensakt“, kann auch ein Mensch das göttliche Ja sprechen und verantworten. Der Landgraf, der in seinem Verlangen nach „Geradheit“ die Dinge publik machte, verstand dies überhaupt nicht.

Damit schließt sich die Thematik „Sonstige[r] Ehefälle“ (V) an. Ein „mare magnum“ seelsorgerlichen Ratgebens wird die Ehe dadurch, dass sie im Spannungsfeld zwischen obrigkeitlich geregelter Institution und nicht erzwingbarer Liebe gelebt wird. Auch die Ehefälle lassen so „die Verflechtung der beiden Foren und deren spannungsvolle Beziehung zueinander zutage“ treten (115); die Ehesorge muß in besonderem Maße auf die bleibende Spannung zwischen Recht und Liebe, zwischen Gesetz und Vergebung achten. In der Frage der Scheidung befürwortet Luther besonders eindrucksvoll, dass Gnade vor Recht gehen und jede Chance zur Versöhnung genutzt werden sollte. – Ausführlich kommt auch Luthers Kampf mit den Wittenberger Juristen gegen die Geltung der heimlichen Verlöbnisse zur Darstellung, in dessen Verlauf er sogar zur Aufgabe seines Predigtamts entschlossen war. Er veranschaulicht den äußersten Einsatz in der Wahrnehmung seelsorgerlicher Verantwortung um der Glaubwürdigkeit der Sache des Evangeliums willen. – Luthers publizistische „Zurechtweisung des Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg in Sachen Wolf Hornung“ (VI) 1528, ein Zeugnis für den Mut zur Vermahnung der Obrigkeit wegen Erregung von Ärgernis, ist ein weiteres Beispiel seelsorgerlicher Verantwortungsübernahme, die in diesem Falle im öffentlichen Parteidgreifen für den gewaltsam seiner Ehefrau beraubten Wolf Hornung und in dem – missglückten – Versuch, ihm sein Recht zu schaffen, geschieht. Dieses Kapitel ist gewissermaßen das Präludium zu dem folgenden umfangreichen Kapitel „Grund und Grenzen der Gehorsamspflicht“ (VII) in dreifacher thematischer Spezifizierung, wobei das Gehorsamsproblem zunächst an Luthers selbst und sodann in Seelsorgefällen demonstriert wird: an seinem Gehorsamskonflikt mit dem Vater, an seiner Auseinandersetzung mit der Kirche und an seiner Haltung gegenüber weltlicher Obrigkeit. Falsch wäre es, Luther eine Gehorsamsethik zu unterstellen, der eine Ethik der Freiheit gegenübersteht; vielmehr müssen beide in rechter Weise in eins fallen. Erst das durch Christus befreite Gewissen vermag auch in rechter Weise Grund und Grenzen des

väterlichen Autoritätsanspruchs sich zu eigen zu machen. Während die Haltung des Gehorsams Gott gegenüber ihr absolutes Recht behält, dadurch aber in menschlichen Beziehungen relativiert werde, erweise er sich doch in der kirchlichen Auseinandersetzung um die Widderrufsfrage „buchstäblich als grundlos“ (174). Jede Art von Gehorsam, so E., erfordere aber gemäß dem reformatorischen Ansatz bis zu einem gewissen Grad die Einsicht in seine Notwendigkeit (175). Das gilt auch für das Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit, der das befreite Wissen u.U. in souveräner Freiheit begegnen kann. – Im folgenden Kapitel „Kirchliches Handeln im Zwielficht von Macht und Ohnmacht“ (VIII) wird u.a. am Marburger Religionsgespräch 1529 auch die Begrenztheit des menschlichen Handlungsspielraums deutlich. In der Frage des Bemühens um rechte Verständigung war Luthers Haltung die eines ständigen Zögerns trotz inbrünstigen Hoffens: „Daß Gott ernst genommen werde, will gewissermaßen als ein hermeneutischer Vorbehalt in das Ringen um theologische Konkordie und kirchliche Einigung eingebracht werden“ (255). Wo es sich mit dem Gehorsam gegenüber Gott vereinbaren lässt, plädiert Luther für den Vortritt der Liebe vor dem Recht.

Mit Kap. IX, „Seelsorge an zersorgter Seele“, das Luthers seelsorgerliches Verhältnis zu Melanchthon behandelt, wendet sich die Thematik dann grundlegend von den „Handlungsnöten“ zu den im engeren Sinn religiösen Nöten. In Luthers seelsorgerlicher Begleitung von Melanchthons „übermäßiger Sorge“ geht es letztlich um die Frage, von woher sich die christliche Person in ihrem Kern versteht. „Der Streit geht um das maßgebende Ich“ (314). Menschlicher Klugheit wird Gottes Weisheit gegenübergestellt, dessen Künftigkeit am Tod keine Grenze hat und dessen providentia für die Welt Möglichkeiten der Rettung hat, die menschlicher Sorge nicht zu Gebot stehen. – Unter der Überschrift „Todesangst und Lebenshoffnung“ (X) wird sodann die separat (in ZThK 88, 1991) veröffentlichte Interpretation eines Briefes an Nikolaus von Amsdorf vom 25. November 1538 integriert, der in Form eines Selbsttrosts über die Erfahrung nachdenkt, dass es durch das Evangelium anscheinend widersinnigerweise zu einer Vermehrung der Pestangst kommt. In Wirklichkeit ist dies aber eine genuine Wirkung des reformatorischen Glaubens, durch den deutlich geworden ist, dass der Mensch aus seiner Natur her-

aus nicht die Kraft hat, den Tod zu bewältigen. Doch gerade der ihrer Schwachheit innegewordenen Natur wird die Erfahrung der göttlichen Gnade zuteil, wie man daran sehen kann, dass letztlich alle im Glauben getröstet starben. – Relativ kurz und exemplarisch werden „Trostrbriefe Luthers an Leidtragende“ (XI) behandelt. Auch in ihnen wird der Glauben an seinen Lebensort verwiesen, in seinem Wirklichkeitsbezug erkennbar. Das Faktum des Todes ist als Ausdruck des Wütens Satans Teil dieser Wirklichkeit, des Kampfes mit Gottes Wirklichkeit, in den der Glaube hingerät. – Das letzte umfangreiche Kapitel, „Selbstzeugnis eines Angefochtenen“ (XII), setzt diesen gedanklichen Faden weiter fort, indem es sich ausführlich mit Luthers schwerer Anfechtungskrise 1527/28 beschäftigt. Obwohl diese Glaubenskrisen in die Phase der Pest in Wittenberg fiel, ist sie doch nicht erkennbar durch Angst vor ihr bestimmt. Ein tiefer Unterschied werde hier deutlich zwischen dem Schrecken, den die Todesangst einjagt, und dem Erschrecken des Gewissens, der wahren Lebensangst beraubt zu sein. An Luther wird hier paradigmatisch deutlich, dass der Glaubende in einer Zwischenexistenz zwischen Gott und dem Teufel lebt, weil die Gegenwart Christi die Gegenwart des Teufels provoziert, und dass sein Glaube von daher ein angefochtener, in den Kampf mit dem Teufel gestellt ist (401 ff.) – nun aber nicht im Sinne eines aktiven sportlichen Kampfes, sondern im Sinn des Umkämpfseins. „Luther befindet sich zwischen den Fronten“, in einer Situation schroffster Antithetik (410). Inwendig entspricht diesem Widerspruch die Existenz als Evangeliumsverkünder (auf der Seite Gottes) und doch Sünder (beschlagnahm von Satan). In dieser Situation betet Luther darum, dass Christus ihn nicht verlasse und seinen Namen in ihm, dem Schwachen, verherrliche. In dieser Situation hält ihn zugleich das Wort Gottes, das ihm die Sprachfähigkeit verleiht, die ihn mit Gott und mit den Mitmenschen im Gebet verbindet.

Der Schlussteil, „Kadenz“, versucht, diese reichen Textkenntnisse systematisch zu bündeln in der zweifachen Frage nach dem theologischen Grundzug der Seelsorge wie auch nach dem seelsorgerlichen Grundzug der Theologie Luthers. Entfaltet das, was den Seelsorger Luther zur Seelsorge ermächtigt, als dreifache (trinitarische) Struktur: die Berufung auf Gottes allgegenwärtiges Dasein, das sein Bei-uns, Für-uns- und Mit-uns-Sein einschließt, das Verbundensein mit Christus,

der allein vor Gott ganz gerecht und heilig ist, und das Zuhause sein im Worte Gottes. Dazu gehört das rechte Verstehen, das das Unterscheiden zwischen Gotteswort und Menschenwort voraussetzt. Dieses Unterscheiden ist seelsorgerlich fundamental, weil an ihm die Gewissheit des Gewissens hängt (460). Die konkrete Ausübung der Seelsorge sodann schließt ein dreifaches ein: 1. Unterrichtung der Gewissen als unbedingtes Behaftetwerden, als Gewißgemachtwerden und als Befreitwerden. Dieses Reden vom Gewissen unterstreicht „aufs stärkste das unvertauschbare Selbstsein des Menschen. Nicht als Rückzug in eine individualistische Innerlichkeit, sondern zugunsten umfassender Wahrnehmung der Weltverantwortung“ (463). 2. Bejahendes Ernstnehmen des Lebens in seiner Zeitlichkeit, 3. Existenz im Gebet, der Grundsituation des Menschen vor Gott, in der er durch Seelsorge zurechtgebracht werden soll.

Die Frage nach dem seelsorgerlichen Grundzug der Theologie Luthers stellt abschließend die Frage nach dem, was uns noch angeht von dieser Theologie, was jetzt noch zu verantworten ist. Luthers seelsorgerliche Theologie bewährt ihre Wirklichkeitsnähe auch in den Aporien unserer Zeit u.a. in ihrer Betonung sowohl des Eingebundenseins in die gefallene Menschheit als auch des befreienden Angegangenseins jedes Einzelnen in seinem Gewissen durch Gott (482).

Ausführliche Register zu Bibelstellen, Personen und Sachen sowie eine Zusammenstellung von Kernsätzen – Luthers wie auch E.s – schließen den Band ab.

E.s Gang durch die verschiedenen Seelsorgefälle, Handlungs- und Wissensnöte, führt von außen nach innen, von Aktivität zur Passivität. Seelsorge im eigentlichen, strikt theologischen Sinn betrifft den absoluten Ernstfall, „ist dann akut, wenn nichts mehr von dem, was den Menschen umgibt, ihm letztlich zu helfen vermag, und erst recht nicht spontan aus dem eigenen Innern eine Kraft erwächst, die allem überlegen wäre“ (449). Sie betrifft den Menschen in seinem Gewissen, in der Grundsituation vor Gott, da, wo er als „Mensch zwischen Gott und Teufel“, zwischen zwei Fronten gestellt und umkämpft, und letztlich ohne eigene Aktivität gerettet, wahrnehmbar wird. Deshalb kann E. in Luthers eigenem Angefochtensein, in dem die menschlichen Seelsorger ihm nur durch das Gebet für ihn beistehen konnten, diesen Ernstfall der Seelsorge sehen, in der letztlich Gott selbst es ist, der die Seelsorge übernimmt.

Dieses an Luthers Beispiel dargestellte Seelsorgeverständnis steht in deutlichem Kontrast zu jenem der Seelenführung, das letztlich antik-mittelalterlichem Denken entstammt, in der katholischen Frömmigkeit entfaltet wurde, heute auch in der evangelischen Theologie in der Spielart der Pastoralpsychologie durchaus wirksam ist und letztlich darauf aus ist, „dass der Mensch sich selbst in die Hand bekommt“. Dieser Gegensatz, von E. angedeutet, bildet gleichsam unausgeführt die Kontrastfolie seiner Darstellung. Dieser Eindruck führt zu der Rückfrage, in welcher Weise denn eigentlich Luthers briefliche Einzelseelsorge sich an den Einzelnen wendet, wie der Mensch in ihr in seinem Selbst angesprochen wird. E. erfasst das Moment der Individualseelsorge zunächst durch den Begriff der Situation – Seelsorge findet statt im Zusammenprall von Wort und Situation – , d.h. bezeichnenderweise nicht durch den Rekurs auf das Individuum. Darin artikuliert sich das Verständnis, dass die Person erst *in* dieser Situation durch das befreiende Ansprechen des Gewissens konstituiert wird. Mit Luther stellt E. das Gewissen ins Zentrum der Seelsorge als den Ort, an dem es um das wahre Ich geht. Unaufgebar sei evangelischer Seelsorge der Gedanke, dass der Mensch aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit als „ein Einzelner mit seiner Identitätskarte, ein einmaliger Mensch mit Eigennamen und eigenem Schicksal“ (481) in der Masse, *massa perditionis*, wahrnehmbar sei, weil aus ihr herausgesondert durch Erwählung, Berufung und Rechtfertigung (482). Es ist ja nun aber nicht so, dass dem modernen Menschen das Bewusstsein abginge, Individuum zu sein, und dass er zu ihm erst durch den Rechtfertigungsglauben geführt werden müsste. An dieser Stelle scheint mir denn doch eine nicht unerhebliche Differenz zwischen Luthers Menschenbild und unserem heutigen Selbstverständnis wahrnehmbar, die auch für die unmittelbare Rezipierbarkeit Luthers eine Hürde bildet.

Anhand des von E. erschlossenen Materials bietet sich nun die durchaus reizvolle Möglichkeit, hier die Probe aufs Exempel zu machen und der Frage nachzugehen, in welcher Weise Luther Vorstellungen von Glaubensindividualität in seinen Briefen konkret aufzugreifen, zu erfassen vermag. Deutlich wird, dass die Gewissensentscheidung dem Menschen nicht abgenommen werden kann, und dass er insofern in ihr als der, der „selbst“ glaubt und handelt, erscheint. Aber kann Luther dieses „selbst Glauben“ im Sinn konkreter

Lebensform oder Persönlichkeitsbildung erfassen, die völlig anders strukturierte Persönlichkeit Melanchthons etwa? Luther versteht dessen übermäßige Sorge als Defizit an rechter Glaubenshaltung und klassifiziert sie als „philosophisch“; er typisiert sie damit als Grundhaltung des natürlichen Menschen schlechthin. Melancthon wird nicht anders denn als Negativexempel verstehbar. – Allerdings hat Luther mit seiner Unterscheidung von *forum externum* und *forum internum* eine grundlegende theologische Kategorie erfaßt, um die Besonderheit des einzelnen Menschen, die gesetzhafte Raster sprengt, die aber Gott in seiner Liebe anzunehmen vermag, deutlich machen zu können: dies verdeutlichen etwa die Ausführungen über Luthers Beichttrat zu Philipps Doppeltehe. Doch ist dies die besondere Ausprägung der allgemein menschlichen Schwachheit im Individuum; positiv stellt sie sich auch hier nicht dar. Zudem geht im grundsätzlichen Sündersein des Menschen (und im Bekenntnis zu ihm) das spezifische Gewicht besonderer Sorgen und Verfehlungen häufig auf. Auch in den Eheproblemen etwa stelle sich letztlich ehesispezifisch heraus, was es bedeutet, dass der Mensch *simul iustus ac peccator* sei (115).

Freilich ließe sich fragen, ob sich nicht doch auch Gegenbeispiele in Luthers Korrespondenz finden ließen, etwa die Trostbriefe an Joachim von Anhalt aus dem Jahr 1534, auf die E. verweist (469), die die Fähigkeit erkennen lassen, auch etwas von der Person, nicht nur die Situation, zu erfassen, seelsorgerlich-theologische Fähigkeiten gewissermaßen, die gegenüber seinem begrifflich-theologischen Erfassen etwas Überschießendes haben. E. selbst weist einmal auf Luthers Einbringen seiner eigenen „Person“ in die konkrete Seelsorge hin, subsumiert dies dann aber wieder unter „Präsenz seiner Situation“ (37).

Eigentliches Gestaltungsfeld der menschlichen Individualität sei, so E., nicht die Innerlichkeit, sondern die Weltverantwortung – also das weite Gebiet der Handlungsnöte. Freilich stellte sich ja auch hier heraus, dass Luther den Menschen nur bedingt als Handelnden und Seelsorge als ein Ermuntern zu aktivem Handeln versteht, vielmehr oft eher als Anleitung zum Warten, dazu, Gott in der eigenen Schwachheit stark sein zu lassen, zum Rechnen mit der von Gott gewährten Zukunft. Überhaupt scheint es mir fraglich, wie eine Individualität im Handeln gestaltet werden soll, die nicht in der Dimension des Personalen gewonnen ist. Aber auch

hier wäre es vielleicht reizvoll, die Probe noch einmal an Luthers Briefen zu machen. So scheint mir E.s Darstellung Stoff für weiteres Fragen zu enthalten. Von großer, auch aktueller, seelsorgerlicher Relevanz scheint mir jedoch Luthers Zuspruch zu sein, daß es eine Zukunft gibt, die anderes und mehr ist als die Summe menschlicher Handlungen (so sehr diese doch wohl nötig sind). Er erhält durch E.s Interpretationen große Leuchtkraft.

Jena

Ute Mennecke-Haustein

Mau, Rudolf: *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532* (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/5), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2000, 254 S., geb., ISBN 3-374-01795-9.

In den letzten Jahrzehnten haben viele Einzelstudien wichtige neue Erkenntnisse zur Reformationsgeschichte vermittelt und vor allem auch neue Perspektiven und Forschungsansätze entfaltet. Vor diesem Hintergrund ist es das Ziel des angezeigten Werkes, ein Gesamtbild dieser Zeit zu erstellen. Von der Konzeption der gesamten Reihe her ist dabei der Rahmen dieser Darstellung durch den begrenzten Zeitraum zwischen 1521 und 1532 sowie einen fest umrissenen geographisch-kulturellen Bereich abgesteckt (5).

Den Ausgangspunkt bildet die „Luthersache“ auf dem Reichstag zu Worms. Hier steht die Verknüpfung von Luthers reformatorischem Anliegen mit dem komplexen Verhältnis von Kaiser und Reichständen im Mittelpunkt der Betrachtung. Die unmittelbaren Reaktionen von seiten der Humanisten, der Universitäten und der Amtskirche sowie der Anhänger des Reformators vermitteln einen Eindruck von der Bandbreite der öffentlichen Meinung und ihren Schwankungen auf der Suche nach festem Halt. Den nächsten Abschnitt bezeichnet der Verf. als „die stille Phase der evangelischen Bewegung“ (40). Hier wird den reformatorischen Druckschriften besondere Aufmerksamkeit geschenkt, insofern sie eine „Lesebewegung“ (40) in Gang gesetzt haben. Damit rückt in sozialgeschichtlicher Hinsicht der städtische Charakter des reformatorischen Kommunikationsprozesses in den Blick. Ein weiteres tragendes Element dieser Bewegung stellte die evangelische Predigt dar, in der die Kritik an der bestehenden Kirche verschärft wurde und damit

ein grundlegender Mentalitätswandel zum Ausdruck kam. In diesen Kontext lassen sich dann auch Luthers Predighilfen und seine Bibelübersetzungen einordnen. Zu fragen bliebe, ob diese wesentlichen Grundzüge der frühen 1520er Jahre wirklich als eine eigenständige Phase abgegrenzt werden können oder sie nicht vielmehr als eine Perspektive in der Reformationsgeschichte angesehen werden muß, die sowohl eigenständige Züge trägt als auch mit anderen Dimensionen und Ereignissen verknüpft war. Und in dieser Verknüpfung zeigt sich, daß auch die reformatorische Lesebewegung keineswegs im „Stillen“ abließ, vielmehr im Kontext theologischer und politischer Auseinandersetzungen eine eigene Dynamik entwickelte und Turbulenzen erzeugte. Deutlich wird dies bereits in den Anfängen der sächsischen Reformation, die im folgenden Kapitel behandelt werden. Im Zentrum stand die Gottesdienstreform, die von Karlstadt forciert wurde und im Spannungsfeld landesherrlicher und bürgerlich-städtischer Interessen zunächst unübersichtliche Fronten entstehen ließ, bevor dann mit Luthers Rückkehr die Lage beruhigt und der Weg einer „behutsamen Gottesdienstreform“ (69) und einer neuen Gemeindeordnung beschritten wurde.

Einen eigenständigen Abschnitt bildet Zwinglis Reformation in Zürich in den Jahren 1523 bis 1525. Im folgenden Kapitel, das einen Schwerpunkt des vorliegenden Buches darstellt, werden die Grundzüge der Evangelischen Bewegung zwischen 1522 und 1525 entfaltet, wobei die Städtereformation das Leitthema bildet. In den Blick kommen hier die jeweiligen politischen Voraussetzungen und Interessen der Reichs- und Bischofsstädte sowie landsässigen Städte und die verschiedenen „Aktionsformen der reformatorischen Bürgerbewegung“ (108), die auf die Einführung evangelischer Predigten und Lieder abzielten und dabei teilweise sozialrevolutionäre Züge annahmen. Der Ulmer Städtetag von 1524 unterstrich die „reformationspolitische Führungsrolle“ der Städte (123). Während die Reaktionen der amtskirchlichen Autoritäten erkennen lassen, in welche Existenzkrise die römische Kirche geraten war, wurde die Haltung der weltlichen Obrigkeiten von religiösen Überzeugungen und politischen Interessen bestimmt, woraus sich ein breites Spektrum von der Ablehnung über die Duldung bis zur Förderung der Reformation ergab.

In der Auseinandersetzung mit Luthers politischer Ethik sowie seinen wirtschaftlichen Ansichten und seinem Bildungsprogramm werden seit etwa 1524 Risse innerhalb der reformatorischen Bewegung sichtbar. Radikale Positionen kamen zum Vorschein, wie sie von Müntzer und Karlstadt sowie Zwinglis Kritikern in Zürich vertreten wurden. Den Höhepunkt dieser Radikalisierung bildete der Bauernkrieg, der eine „reformationsgeschichtliche Zäsur“ bezeichnet (159), auch wenn der Verf. bestreitet, daß die Reformation mit dem Scheitern dieses Aufstandes aufgehört habe, eine Volksbewegung zu sein. Vielmehr sei sie unter der Regie der Landesfürsten nun auf anderem Wege zum Ziel gelangt. Wie sehr die politischen Rahmenbedingungen in der „Phase des Übergangs von der reformatorischen Bewegung zur eigentlichen ‚Reformation‘“ (164) an Bedeutung gewannen, läßt sich am Reichstag zu Speyer 1526 ablesen, dessen Beschluß die Einführung der Reformation auch außerhalb Kursachsens ermöglichte. Von besonderer Bedeutung waren hierbei die Visitationen, die von der Obrigkeit als Auftrag angenommen und dann in den Dienst des landesherrlichen Kirchenregiments gestellt wurden. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um die Reformation in der Schweiz in den Jahren 1526–1529 kommen der Abendmahlstreit sowie die reformatorische Abgrenzung zur Täuferbewegung und zum Spiritualismus in den Blick.

Die „Packschen Händel“ läuteten schließlich eine für die konfessionelle und die politische Einheit der Protestanten entscheidende Phase ein. Hier stellten sich „Bündnis- und Bekenntnisfragen“ (206), die in der Protestation auf dem zweiten Reichstag zu Speyer und im Marburger Religionsgespräch 1529 und dann 1530 im Bekenntnis auf dem Augsburger Reichstag gipfelten. Insoweit die evangelischen Stände ihr Ziel, daß ihre Durchführung einer Kirchenreform geduldet wurde, in Augsburg nicht erreichen konnten, bildet die weitere Entwicklung bis zum Nürnberger Religionsfrieden 1532 den Abschluß dieser Epoche der Reformationsgeschichte, wobei die Festigung des evangelischen Bündnisses im Kontext der Reichspolitik und in Anbetracht der Türkengefahr ebenso bedeutend für die Zukunft war wie der Zweite Kappeler Landfrieden von 1531, der den innerschweizerischen Konflikt beendete und langfristig dazu führte, „daß ein konfessionelles Nebeneinander zum Dauerzustand werden

und den Charakter von Normalität gewinnen“ konnte (233).

Insgesamt liegt hier eine Gesamtdarstellung zur Reformationsgeschichte zwischen 1521 und 1532 vor, die ansprechend zu lesen ist und weitgehend auf dem Stand der neuesten Forschungen einen Überblick über die wichtigsten Ereignisse und Zusammenhänge dieser Zeit vermittelt. Dabei gelingt auch durch die Verknüpfung diachroner und synchroner Strukturen ein Einblick in die Kontinuität und die Diskontinuitäten dieses wichtigen Abschnitts der Reformationsgeschichte. Darüber hinaus bieten die klaren Positionen der historischen Beurteilung, die der Verf. bei aller ausgewogenen Berücksichtigung kontroverser Ansichten bezogen hat, Gelegenheit zur weiteren Auseinandersetzung und Präzisierung in der Forschung. Insbesondere gilt dies für das Verhältnis von reformatorischer Volksbewegung und Fürstenreformation, dem eine Schlüsselfunktion für die Reformationsgeschichte zukommt.

Bonn

Michael Basse

Ganzer, Klaus / zur Mühlen, Karl-Heinz (Hgg.): *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert*. Erster Band: Das Hagenauer Religionsgespräch (1540), 2 Teilbände, im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, unter Mitarbeit von Wolfgang Matz, Norbert Jäger, Volkmar Ortmann und Christoph Stoll, Göttingen (Vandenhoeck) 2000, XLII, 1346 S., geb., ISBN 3-525-36600-0.

Um die Religionsfrage, die vor allem für das Deutsche Reich von Anfang an mit der Reformation verbunden war, zu lösen, wurden unterschiedliche Wege besritten: Da für das gesamte Reich auf den Reichstagen der Zwanziger Jahre keine Lösung gefunden wurde, konnte man sich im Blick auf das jeweils eigene Territorium für die eine oder andere Seite entscheiden – jener Weg also, der bereits in den Zwanziger Jahren und weiterhin besritten wurde. Diese Lösung auf territorialer Ebene übernahm man dann später noch im Augsburger Religionsfrieden von 1555. Freilich hatte es bis dahin auch andere Versuche gegeben. Von Anfang an dachte man auf protestantischer wie auf altgläubiger Seite auch an eine Lösung auf einem Generalkonzil. Aber diese, auch vom Kaiser gewünschte Lösung, war zunächst den Päpsten und Franz I., wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, nicht genehm.

Und als dann später die Päpste an die Einberufung eines solchen Konzils dachten und es schließlich sogar zustande kam, zeigte es sich, daß die Protestanten für den Besuch des Konzils Bedingungen stellten, die zu erfüllen die Gegenseite nicht bereit war. Daher wurde auch immer wieder versucht, die Religionsfrage auf Reichsebene zu lösen. Einen ersten solchen Versuch stellten die Ausgleichsverhandlungen des Augsburger Reichstags dar. Und da man sich im Vorfeld und bei den Hagenauer Verhandlungen selbst immer wieder auf diese Ausgleichsverhandlungen bezog, könnte man mit gutem Recht die Frage stellen, ob nicht eine Edition der Reichsreligionsgespräche mit einer Dokumentation dieser Ausgleichsverhandlungen hätte einsetzen müssen. Daß sich für diese Ausgleichsverhandlungen weder zeitgenössisch noch in der Forschung der Begriff Religionsgespräch durchgesetzt hat, ändert an dem Sachverhalt nichts. Aber die neue Edition versteht unter den Reichsreligionsgesprächen nur jene, zu denen sich Karl V. in den vierziger Jahren entschließen mußte: die Religionsgespräche von Hagenau 1540, von Worms und Regensburg 1540/41, von Regensburg 1546 sowie schließlich noch das im Augsburger Religionsfrieden von 1555 in Aussicht genommene Gespräch, das dann in Worms 1557 stattfand. Eben diese Religionsgespräche sollen in der jetzt neu beginnenden Edition der ‚Akten der deutschen Religionsgespräche im 16. Jh.‘ dokumentiert werden. Dabei ist auch nicht zu vergessen, daß diese Gespräche – und vor allem die in Worms und Regensburg von 1540/41 – über die historische Arbeit hinaus neuerdings aufgrund der ökumenischen Gespräche über die Rechtfertigungslehre auch ein gegenwärtig theologisches Interesse gefunden haben. Als aber auch die Religionsgespräche zu keinem Ergebnis führten, griff der Kaiser schließlich im Schmalkaldischen Krieg zur gewaltsamen Lösung, die sich freilich ebenfalls als Sackgasse erwies, so daß es schließlich bei der territorialen Lösung und Konfessionalisierung bleiben mußte.

Ein im Blick auf die Religionsgespräche der vierziger Jahre gestartetes Pilotprojekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft unter Karl-Heinz zur Mühlen wurde unter Leitung von zur Mühlen und Klaus Ganzer 1996 als Langzeitvorhaben von der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur übernommen. Jetzt liegen die ersten beiden Bände des Unternehmens vor, die dem Hagenauer Gespräch von 1540 gewidmet sind.

Sie werden eingeleitet mit einer historischen Einführung der beiden Herausgeber, die sich nicht nur dem Religionsgespräch von Hagenau widmet, sondern eine ganz knappe und gedrängte Geschichte der Religionsgespräche bis 1557 bringt. Das hätte man zwar im Blick auf die ganze Reihe, nicht aber als Einleitung für die zunächst ja nur Hagenau gewidmeten Bände erwartet. Jedenfalls wäre es für den Benutzer zweifellos hilfreicher gewesen, wenn man sich auf das Hagenauer Gespräch beschränkt und in der Einleitung dann jeweils an entsprechender Stelle auf die einzelnen Aktenstücke mit Nummer und Seitenzahl verwiesen hätte. Stattdessen findet sich in der ‚Historischen Einleitung‘ mit Ausnahme eines Hinweises auf einen Brief Luthers keinerlei Hinweis auf die edierten Quellen- und Aktenstücke.

Der Einleitung folgt eine Art Einführung in die Quellenlage und die Anlage der Edition, die nun freilich höchst eigenartig ist. Für den gesamten Quellenbestand hat man nämlich drei Gruppen herausgezogen und gebildet: die Gesamtakten, die Einzelakten und die Beiakten:

- Mit den Gesamtakten werden diejenigen bezeichnet, die eine geschlossene und weithin vollständige Dokumentation des Religionsgesprächs bieten, in diesem Fall die Akten Kurfürst Ludwigs V. von der Pfalz, dem König Ferdinand ja auch eine besondere Rolle innerhalb der Verhandlungen zugedacht hatte, Aufzeichnungen des Freisinger Kanzlers Spieß und das Diarium des Würzburger Sekretärs Kreuznacher. Es handelt sich also durchweg um Akten altgläubiger Stände.

- Unter den Einzelakten werden ausgewählte Schriftstücke verstanden, die diese Überlieferung ergänzen und aus den Archiven altgläubiger wie protestantischer Stände kommen. In der Abfolge des Bandes handelt es sich um Akten des Mainzer Erzkanzlerarchivs, des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen, des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, des Markgrafen Ernst von Baden-Durlach, des Bischofs von Bamberg Weigand von Redwitz, der Herzöge Ludwig X. und Wilhelm IV. von Bayern, der Markgrafen Georg und Albrecht von Brandenburg-Ansbach, des Herzogs Erich von Braunschweig-Calenberg, des Herzogs Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel und des Herzogs Ernst von Braunschweig-Lüneburg, des Bischofs Philipp von Freising, des Landgrafen Philipp von Hessen, des Herzogs Wilhelm V. von Jülich-Cleberg, des Herzogs Heinrich von Sachsen,

des Herzogs Ulrich von Württemberg, der Bischöfe Konrad III. und Konrad IV. von Würzburg sowie um Akten der Städte Basel, Esslingen, Frankfurt/Main, Heilbronn, Köln, Memmingen, Straßburg und Ulm. Die Zahl der Reichsstände und Archive läßt nicht nur die intensive Recherche deutlich werden, die hinter den Bänden steht, sondern ebenso den Einblick, den man dadurch in die mit dem Hagenauer Gespräch verbundenen Verhandlungen altgläubiger und protestantischer Stände untereinander erhält.

- Unter den Beiakten werden Quellen verstanden, die für das Verständnis des unmittelbaren Umfeldes des Religionsgesprächs wichtig sind. Es handelt sich um Verhandlungen zwischen Karl und den Protestanten sowie um Abschiede im Vorfeld des Gesprächs, um vorbereitende Gutachten auf beiden Seiten sowie um Korrespondenzen der Habsburger Brüder und evangelischer Theologen sowie Nuntiaturberichte. Auch bei den Beiakten werden nur auswahlweise Texte geboten, sehr oft wird auf andere Editionen verwiesen.

Wider Erwarten werden die Aktenstücke dann weder in chronologischer Folge noch in sachlich zusammengehörenden Komplexen geboten. Vielmehr werden die Akten nach der Provenienz und der heutigen Aktenfolge geordnet, wobei fortlaufende Beschreibungen und Inhaltsangaben der jeweiligen Archivalien geboten werden. Im Wortlaut aufgenommene und edierte Stücke sind durch Fettdruck kenntlich gemacht. Das gilt freilich nur für die Einzel- und Beiakten. Bei den Gesamtakten hat man auf die Hervorhebung durch Fettdruck verzichtet, da sie (mit 138 Stücken) insgesamt ediert werden. Nun wird zwar niemand verkennen, daß es für bestimmte Fragen äußerst hilfreich sein kann, die Provenienz und den Kontext der Überlieferung zu kennen, doch gilt das eben nur für sehr spezielle Nachfragen. Zwar wird auf S. XXVIII gesagt: „Die Begründung für diese Form der Quellenanordnung wird unter I 2a der Einleitung gegeben.“ Doch findet sich dort kein einziger Satz zur Begründung, die man bei einem solchen Vorgehen doch hätte erwarten dürfen. Immerhin erlaubt sie – besser als es eine chronologische Anordnung vermocht hätte – die Interessen der jeweiligen Reichsstände und ihre Verhandlungen wahrzunehmen. Dennoch ist kaum einzusehen, warum man selbst noch da, wo die Akten offensichtlich falsch zusammengestellt wurden, deren Anordnung folgt, obwohl die die Akten-

stücke verbindenden Bemerkungen ausdrücklich auf die richtige Abfolge aufmerksam machen (vgl. den Hinweis am Ende von Nr. 7, daß eigentlich nun Nr. 12 folgen müßte, wie es aus der zeitgenössischen Bezeichnung der Aktenstücke mit Buchstaben eindeutig hervorgeht). Immerhin aber findet sich unter 2b der Einleitung ein Bericht zu den Archivalien und Quelleneditionen des Hagenauer Religionsgesprächs, der zwar die wichtigsten Archive altgläubiger und protestantischer Stände, die für die Edition benutzt wurden, erwähnt, aber in sich keiner klaren Ordnung folgt. Daß man für die in den Aktenübersichten erwähnten Schriftstücke, die nicht ediert werden, etwaige andere frühere Druckorte nicht angeben hat, ist bedauerlich. Dafür entschädigt auch in keiner Weise die summarische Erwähnung früherer Editionen, in denen Aktenstücke zum Hagenauer Gespräch ediert wurden.

Angesichts dieser Anlage ist von hoher Bedeutung die „Chronologie der Texte (gemeint ist der Quellen zum) des Hagenauer Religionsgesprächs“, die sich vor dem Abkürzungs- und Siglenverzeichnis am Ende der Einleitung findet. Hier werden unter dem jeweiligen Tagesdatum die einzelnen in den beiden Teilbänden abgedruckten Quellenstücke mit der Nummer aufgeführt. Daß man dabei die Angabe der Teilbände weggelassen hat, erschwert freilich das Auffinden (der erste Teilband enthält die Nummern 1 bis 197, der zweite Teilband das Restliche). Noch unangenehmer aber ist, daß in der Übersicht die Seitenangaben für die einzelnen Nummern fehlen, andererseits aber auch keine Seitentitel mit den einzelnen Nummern vorhanden sind, so daß die Suche nach einer bestimmten Nummer im Blick auf die in ihrer Länge ja höchst unterschiedlichen Aktenstücke mühsam wird. Daß man ausgerechnet in einer Edition so wenig benutzerfreundlich gedacht hat, bleibt sehr bedauerlich. Im Blick auf die Siglen für die Archivalien hatte man offenbar die Absicht, ausschließlich vierbuchstabile zu bilden, was zu sehr unschönen Siglen führt (etwa Base für Basel oder Münc für München). Schwer verständlich ist auch, daß man bei der Charakterisierung der Überlieferung neben Kopie, Entwurf und Druck mit der ganz unklaren Bezeichnung ‚Original‘ arbeitet.

Bei der Gestaltung der Texte hat man entsprechend der neueren Entwicklung nur sehr vorsichtig normalisiert und nicht nur die Groß- und Kleinschreibung, sondern auch die Zusammen- und Getrennt-

schreibung der Vorlage beibehalten. Allerdings hätte man sich im Blick auf die teilweise ja sehr langen Texte eine stärkere Einfügung von sinntensprechenden Absätzen gewünscht, da das einer schnellen Lektüre und Aufnahme dienlich ist. Die Anwendung der heutigen Interpunktion dient der leichteren Aufnahme, hätte allerdings auch wirklich konsequent angewendet werden sollen. Daß man die Dorsalbemerkungen im textkritischen Apparat stets mit dem Hinweis von anderer Hand einführt, hätte sich erübrigt, wenn man einfach das Dorsale benannt hätte.

Daß man für den textkritischen Kommentar auf die Kollationierung sämtlicher zur Verfügung stehender Überlieferungen verzichtet und nur bestimmte ausgewählt hat, ist nur zu begrüßen. Der sachliche Kommentar allerdings will weniger überzeugen, da man in ihm nicht einmal das vom Editor mit Recht zu Erwartende leistet. Im allgemeinen bietet er lediglich – und auch das spärlich – Worterläuterungen, insgesamt immerhin zutreffend, nur zuweilen angesichts der Hinweise auf das Grimmsche Wörterbuch auch etwas breit, wenn bis zu fünf und mehr Bedeutungen für ein Adjektiv aus Grimm herangezogen werden. Gelegentlich sind im Text erwähnte Datierungen nicht aufgelöst; man vermißt aber nicht selten auch die Identifizierung der in den Texten ausdrücklich erwähnten Schriftstücke. Auch dafür ein besonders ärgerliches Beispiel: Am Schluß des ausführlichen kurfürstlichen Berichtes über die Verhandlungen zwischen dem 26. Juni und dem 28. Juli wird das Schreiben der Stände an den Kaiser mit der Bitte um einen Reichstag erwähnt, daneben aber auch die Antworten des Pfälzer Kurfürsten auf die Werbungen des päpstlichen Nuntius, Venedigs und Frankreichs. Der Kommentar stellt fest, daß die mit AA bis CC bezeichneten Schriftstücke fehlen. Das wird sicher richtig sein, zumal es von einigen Dokumenten heißt, man finde sie „in einem besonderen bundlin“ (61). Das heißt aber nicht, daß die Stücke einfach unbekannt wären. Der Kommentar hätte also mindestens auf den Druck des Schreibens an den Kaiser in Nr. 244, S. 633–634 hinweisen müssen. Der Kommentar läßt aber auch die Identifizierung und Kommentierung der in den verschiedenen Schriftstücken jeweils erwähnten historischen Vorgänge vermissen (vgl. etwa den historischen Rückblick in der Proposition Ferdinands für die altgläubigen Stände, Nr. 6). Auch im Blick auf die sachliche Kommentierung wird man im Blick auf manch ausufernden Kommentar jede

sinnvolle Beschränkung begrüßen. Hier aber scheint mir nicht des Guten zu viel, sondern des Notwendigen schlicht zu wenig getan.

Das alles ändert nichts an der Tatsache, daß wir mit Hilfe dieser Edition das Religionsgespräch von Hagenau und die im Vor- und Umfeld geführten Unterhandlungen in einer Weise nachvollziehen und aufarbeiten können, wie das aufgrund der bisherigen verstreuten Editionen einzelner Aktenstücke niemals möglich war. Vor allem wird das Gesamtfeld der gleich-

zeitigen politischen Verhandlungen mit der Edition sehr viel klarer und besser nachvollziehbar. Insofern bilden die Bände trotz aller berechtigten und vielleicht für die weiteren Arbeiten an der Edition noch zu berücksichtigenden Kritik ein hervorragendes Instrument für die Forschung am Komplex der Religionsgespräche. Man ist gespannt auf die folgenden Bände, insbesondere auf die zum Wormser und Regensburger Religionsgespräch.

Heidelberg

Gottfried Seebaß

## Neuzeit

Nowak, Kurt: *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung* (= UTB 2215), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, 632 S., kt., ISBN 3-8252-2215-2 (UTB) bzw. 3-525-03233-1.

Die letzte vollständige große Schleiermacherdarstellung von Daniel Schenkel erschien 1868 anlässlich seines 100. Geburtstages. 1870 brachte dann W. Dilthey den 1. Teil von seinem „Leben Schleiermachers“ heraus. Dieser großangelegte Versuch, eine individuelle Lebensgeschichte und die produktivsten Jahrzehnte der deutschen Geistesgeschichte seit der Reformation mit- und aneinander darzustellen, blieb Fragment. Aber das Fragment, obwohl in vielen Einzelheiten von der Forschung längst überholt, hat offenkundig als großartiges Monument des Scheiterns über eine ganze Reihe von Generationen hin eine entmutigende, ja, lähmende Wirkung ausgeübt. Zwar wurde Diltheys Werk zweimal von Kieler Gelehrten, Hermann Mulert und Martin Redeker, mit wesentlichen Ergänzungen neu herausgegeben. Aber niemand unternahm das Wagnis, ihm etwas Vergleichbares an die Seite zu stellen. Kurt Nowak (= N.), der schon 1986 mit einer bedeutenden Monographie (Selbstcharakteristik im vorliegenden Buch 510) von den Methoden und Ergebnissen der germanistischen Frühromantik-Forschung her der Erforschung des jungen Schleiermacher neue Impulse gegeben und auch sonst durch Texteditionen und andere Beiträge die Erschließung Schleiermachers vorangebracht hat, hat den Bann gebrochen und eine umfassende Gesamtdarstellung vorgelegt – sein letztes Werk; an der Jahreswende 2001/02 ist er abgerufen worden.

Gleich zu Beginn seines Vorworts zitiert N. den ersten Satz des Vorworts von Diltheys Schleiermacher-Fragment und gibt damit zu erkennen, daß er die Absicht hat, sich den von Dilthey gesetzten Maßstäben zu stellen – freilich auf eigene Weise. Den damit erhobenen Anspruch hat er vollgültig eingelöst. Die Grobgliederung seiner Darstellung läßt er sich durch die Stationen von Schleiermachers Lebensgeschichte vorgeben. Diese, die also gleichsam das Rückgrat des ganzen bildet, wird mit allen ihren kontingenten Wendungen und Besonderheiten äußerst erhellend in ihren allgemein- und sozialgeschichtlichen Kontexten dargestellt. So läßt sich N. auch durch das Individuell-Private bei aller unverhohlenen Freude am Erzählen und bei aller Sympathie für seinen Protagonisten niemals in die Seichtigkeiten des rein Anekdotischen oder gar auf die Irrwege der Hagiographie verführen (beispielhaft 401–409). Die durchgängige lebens- und zeitgeschichtliche Grundierung der Darstellung sorgt dafür, daß N.s Schleiermacher in erster Linie Genosse seiner eigenen Zeit ist und bleibt, ganz und gar eingebunden in die Voraussetzungen und Selbstverständlichkeiten seiner Lebenswelt und seiner gesellschaftlichen Kontexte. Aber ausgestattet mit eisernem Fleiß, einer großen Portion Ehrgeiz und einem ganz außergewöhnlichen kreativen Ingenium hat er den Vorgaben seiner Zeit Leistungen abgewonnen, die weit über die Lebenszeit ihres Urhebers hinaus in den unterschiedlichen Diskursen Wirkungen entfaltet haben und noch entfalten. Hierin liegt es begründet, daß ein ebenso detaillierter wie großräumiger, nach Disziplinen geordneter Überblick „Zur Wirkungsgeschichte“ (457–524) nicht als Anhang, sondern als integraler

Teil des Werks zu stehen kommt: Die trotz aller scheinbaren Brüche besonders in der theologischen Rezeption fortgehende Wirkungsgeschichte ist es ja, die letztlich das Unternehmen der Biographie zugleich motiviert und legitimiert. – Die Orientierung an den Stationen der Lebensgeschichte bringt es mit sich, daß die Resultate von Schleiermachers Lebensarbeit nicht wie in der Konzeption Diltheys in einer materialen Gesamtrekonstruktion des Systems zur Darstellung kommen, sondern eben jeweils im lebensgeschichtlichen Kontext ihrer Entstehungszeit. So kommt auch die umfassende Systemkonzeption selbst jeweils in den lebens- und werkgeschichtlichen Zusammenhängen zur Sprache, in denen Schleiermacher sie ansatzweise ausgearbeitet hat (vgl. 139f. [Schelling-Rezension]; 161f. [Erstkonzeption der Phil. Ethik]; 284–293 [Philos. Vorlesungen und Akademievorträge]). Indem N. so die Rekonstruktion von Schleiermachers wissenschaftlichen Leistungen konsequent in Schleiermachers Lebensgeschichte und die von ihren jeweiligen Stationen bedingten, ermöglichten oder auch erschwerten Arbeitsprogramme einordnet, relativiert er von vornherein die vielfach ganz unsachgemäß an Schleiermacher herangetragene Alternative „Philosophie und/oder Theologie“. Sodann zeichnet er die einzelnen wissenschaftlichen Arbeiten Schleiermachers jeweils in höchst instruktiver Weise in ihre problem- und wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhänge ein. Es wird so jedesmal deutlich, welche Diskussionslagen Schleiermacher vorfand, wie er in sie eingriff und wie er sie schöpferisch weiterführte (vgl. in Kürze z.B. 131–138 zur Platoübersetzung, 156–158 zum 1. Tim). Wenn man sich klar macht, wie groß die Zahl von Disziplinen ist, in deren Geschichte Schleiermachers Name mit mehr oder minder gewichtigen Leistungen verzeichnet steht, dann wird deutlich, welche eine ungewöhnlich anspruchsvolle Aufgabe N. hier in vollauf überzeugender Weise gelöst hat, wobei noch hervorzuheben ist, daß seine Sprache auch dort, wo es um höchst abstrakte und komplizierte Sachverhalte geht, so lesbar bleibt, daß auch ein interessierter Student in den mittleren Semestern das ganze Buch, auch diese Teile, bei durchaus zumutbarer Mühe mit großem Gewinn wird lesen können. Ein weiterer Gewinn, der sich aus der von N. gewählten Disposition des Stoffs ergibt, ist wohl genauso hoch einzuschätzen: Die praktischen Wirkungsfelder Schleiermachers erhalten auf

diese Weise den Rang, der ihnen wegen ihres Stellenwerts in Schleiermachers eigenem Lebensvollzug selbst, aber auch wegen ihres Gewichts für seine Nachwirkung eignet. Wie auch sonst dokumentiert N. nicht nur höchst kundig und zuverlässig den aktuellen Forschungsstand, sondern er führt ihn an vielen Stellen, meist durch die Präsentation von Material aus Schleiermachers Nachlaß, weiter – wenn er Schleiermachers vielfältige Aufgaben als Pfarrer schildert (209–215), wenn er Schleiermacher als souverän die Spielregeln der kirchlichen Behörden beherrschenden und gleichzeitig publizistisch höchst geschickt ag(iti)ierenden Kirchenpolitiker (356–371, 385–390) vorstellt oder wenn er an dessen für heutige Verhältnisse unvergleichlich intensive, von Zeitgenossen und Nachlebenden als Höhepunkt protestantischer Predigtkultur gewertete Tätigkeit als Kanzelredner erinnert (390–400). Eigene, deutlich vor jeder Vereinnahmung warnende Akzente setzt N. immer dort, wo er den von ihm seit jeher besonders beachteten „politischen Schleiermacher“ thematisiert. Anders als Dilthey und viele nach ihm (512–516) vermeidet er es, Schleiermacher hier „eindeutiger“ zu machen, als er war. Der Bewunderer der Frz. Revolution kommt ebenso zu seinem Recht (57f.) wie der preußische Patriot (340–356; s.v.a den Abschnitt über die journalistische Tätigkeit – ein Kabinetstück!), den es doch zuweilen aus seinem Vaterland fortzog (355f.), der die Härten der Reaktionszeit zu spüren bekam und dem es gegen Ende seines Lebens dann doch offenbar zu ehrlicher Freude gereichte, als sich ihm die königliche Gunst wieder zuwandte (378–385).

In einem Abschnitt mit dem beziehungsreichen Titel „Die christliche Welt“ (337–340) versucht N. einen gleichsam divinatorischen Zugriff auf die letzten leitenden Grundintentionen von Schleiermachers intellektueller Lebensleistung. Er stützt sich dabei auf Schleiermachers berühmten Brief an Jacobi von 1818 mit seinen vielzitierten metaphorischen Bemerkungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie in seinem Lebenswerk sowie auf Schleiermachers dopschichtliche, allgemein-soziologische wie speziell-dogmatische Verwendung des Kirchenbegriffs. Christlicher Glaube und menschliche Vernunft, die fortschreitende intensive und extensive Steigerung der Herrschaft der Vernunft und ihre Beseelung durch den christlichen Glauben, sind zu unterscheiden, aber in der Unterschie-

denheit voneinander doch als aufeinander bezogen wahrzunehmen. Schleiermachers Denken hält so die Widerspannung von Universalität und Individualität (N. spricht von „Lokalität“) bewußt aufrecht, wobei jedoch nach N.s Einschätzung die Welt der humanen Vernunft, die Schleiermacher entwirft, immer schon eine strukturell christliche ist. In seinem Insistieren auf der notwendigen polaren Widerspannung von Lokalität und Universalität, von christlichem (protestantischem) Glauben und seiner Lebensdeutung und allgemeiner Vernunft, besteht die bleibende konstruktive Herausforderung in Schleiermachers Denken; daran, daß diese Widerspannung in der Gestalt, die sie in Schleiermachers Werk angenommen hat, immer schon entschärft sei, zeige sich, daß es einer Zeit angehöre, die nicht mehr die unsere ist. Dennoch gilt: „Im Werk Schleiermachers finden sich Elemente eines Diskurses, der ungeachtet seiner zeitbedingten Ausgestaltungen unabgeschlossen und insofern unüberholbar bleibt“ (340). – Mittels einer hier auch nicht andeutbaren Menge von Informationen, aus denen auch der Experte immer wieder Neues lernt, und mit einer so klaren Sprache und Gedankenführung, daß auch der Anfänger sich der Faszination des Gegenstandes kaum wird entziehen können, hat N. Schleiermacher dargestellt, und zwar als jemanden, der denkend und gestaltend, theoretisch und praktisch ganz als Angehöriger seines Zeitalters gewirkt hat – aber in einer Weise, die zu der Vermutung Anlaß gibt, daß aus der Beschäftigung damit auch für die reflektierte Wahrnehmung unserer Zeit und ihrer Anforderungen weiterführende Impulse ausgehen werden. Und dafür gebührt N. Dank.

Wuppertal

Martin Ohst

*Heinrichs, Wolfgang: Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 145). Köln (Rheinland-Verlag GmbH) 2000, XIII, 851 S., geb., ISBN 3-7927-1823-5.*

Das Thema dieser Habilitationsschrift vom Dezember 1996 an der Bergischen Universität/Gesamthochschule Wuppertal weckt bestimmte Erwartungen. Es erinnert an die Dissertation von Olaf Blasch-

ke (Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich. Göttingen 1997), die seinerzeit heftig umstritten, auf jeden Fall aber anregend war. Der Vf. versichert, er habe die seit 1996 „veröffentlichte Literatur ... weitestgehend eingearbeitet und diskutiert“ (S. XI). Die Auseinandersetzung mit dem scharfsinnig-provozierenden Buch Blaschkes vermißt man allerdings. Auch weiter zurückliegende Veröffentlichungen, die m. E. eine Stellungnahme des Autors erfordern hätten, werden bestenfalls registriert, z. B. die Untersuchung von Johannes Wallmann über die Rezipienten von Luthers antijudaistischen Spätschriften im Deutschen Kaiserreich, nicht aber debattiert. Die Thesen Johannes Brosseders bleiben gänzlich beiseite.

Der Vf. hat sein Thema mit größtem Fleiß bearbeitet, bleibt mit den theoretischen Grundlagen seiner Untersuchung jedoch häufig bei längst bekannten Wissensbeständen stehen. Seine wichtigsten Gesprächspartner sind Shulamit Volkov (Antisemitismus als „kultureller Code“) und der einst einflußreiche Wiener Kulturphilosoph Friedrich Heer, der im Kaiserreich die „Inkubationszeit des Holocaust“ erblickte. Alle weiteren Theorieelemente, die sich in reichlicher Streuung in dem Kapitel „Prämissen der Arbeit“ finden (1–31), kommen in der Untersuchung nicht recht zum Zuge. Welch großes Themenfeld ist beispielsweise mit der These angerissen, die „protestantische Weltanschauung“ bewege sich „im dialektischen Spannungsfeld von traditioneller Weltdeutung und aktueller Welterfahrung ... Es ist mithin eine wechselseitige Beeinflussung von traditionellen Einstellungen und Normen auf der einen und einer im Dialog mit der aktuellen historischen Situation entwickelten mentalen Dispositionen [sic!] auf der anderen Seite zu präsumieren“ (23). Die Komplexität steigert sich, wenn man Protestantismus und „deutsches Bürgertum“ gleichsetzt und im Medium des Judenbildes einen „Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne“ vorlegen möchte. Nimmt man diese und weitere Elemente zusammen, könnte man eine elaborierte Studie erwarten, die gleichermaßen für die Protestantismusforschung, die Bürgertumsforschung und die Forschungen zum Judenbild belangvoll ist. Leider erfüllt der Vf. solche Erwartungen, die nicht zuletzt auf dem Hintergrund des von ihm eigens evozierten Buchs von Daniel Goldhagen geboren sind, nur zum Teil.

Ein wenig überpointiert gesprochen: wir haben mit der Habilitationsschrift von Wolfgang Heinrichs (auf dem Einband steht Wolfgang E. Heinrichs; auch das Wort „Protestantismus“ ist dort verdruckt) eine überdimensionale Zeitschriftenschau vor uns. Ungeachtet ihres hohen Theorieanspruchs kippt die Untersuchung nach rasantem Anlauf alsbald in eine pressegeschichtliche Studie um, ohne den hier üblichen Methoden Rechnung tragen zu können. Untersucht werden – sortiert nach den Kategorien konservativ, mittelparteilich, liberal-protestantische Presseorgane, die der Vf. als „Führungsorgane“ deklariert hat: „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“, „Reformirte Kirchenzeitung“, „Reformirtes Wochenblatt“, „Deutsche Evangelische Kirchenzeitung“, „Die Reformation“, „Neue Evangelische Kirchenzeitung“, „Licht und Leben“, „Deutsche Evangelische Blätter“, „Protestantische Kirchenzeitung“, „Deutsches Protestantentblatt“, „Die Christliche Welt“ (32–483). Hinzugefügt hat er seinen Analysen das Kapitel „Die Judenmission als Indikator für den Wandel und die Zwiespältigkeit des protestantischen Judenbildes“ (484–594) und das Kapitel „Das Judenbild in ausgewählten kirchlichen Haus- und Heimzeitschriften“ (595–680). Eine zusammenfassende Betrachtung über Judenbilder des Protestantismus und die Moderne“ (681–695), ein Bildteil („Abbildungen von Juden in protestantischen Zeitschriften“) und der technische Apparat runden das Tableau ab.

Der Vf. ist darum bemüht, die Kontinuität und den Wandel von Judenbildern zu analysieren. Er trägt diese Perspektive an die fünfzig Jahre des Deutschen Kaiserreichs heran, will sie aber auch im weiteren Horizont der Geschichte des Bürgertums sehen. Soweit er in den Urteilen über die Juden ein epochen- und gruppenspezifisches Phänomen des Deutschen Kaiserreichs erblickt, folgt er Shulamit Volkov. Die israelische Forscherin steht den Thesen von der Allpräsenz und stufenweisen historischen Akkumulation der Judenfeindschaft skeptisch gegenüber. Sofern der Vf. gleichwohl eine epochenübergreifende Sichtweise pflegt, verwischt er die Konturen einer zeit- und gruppenspezifischen Analyse. Hier scheint ein Grund dafür zu liegen, daß der hohe Material- und Argumentationsaufwand immer wieder in bekannte, insofern „banale“ Thesen einmündet. Ein resümierendes (Teil-)Kapitel heißt: „Die Gemeinsamkeiten aller Juden-

bilder als Verschlüsselungen der Kritik an der Moderne“ (693 ff.). Die „Judenbilder“ werden als Krisenphänomene einer unbewältigten oder verbesserungsbedürftigen Moderne bewertet. Die Krisen- und Verschlüsselungstheorie gehört seit den 1970er Jahren – man denke an die Arbeiten Rürups – zum Bestand der Forschung. Ihre Darlegung anhand großer Materialmengen im Sinne des quod erat demonstrandum mag nützlich sein. Andere Wirklichkeiten, die nicht in die gesellschaftsstrukturelle bzw. funktionale Deutung des Judenbildes passen, werden vom Vf. registriert, kommen aber nicht weiter zur Geltung. „Der Protestantismus kann das Judenbild sowohl als Fratze als auch als edles Antlitz zeichnen, den Juden als Verderber und gleichzeitig als Retter der Menschheit sehen.“ Ausschließliche Judenfeindschaft sei „äußerst selten“ (695).

Der umfangreiche Text mitsamt seinen gelegentlich ausufernden Fußnoten bereichert die noch immer stark defizitäre Forschung zum Verhältnis von Protestantismus und Judentum im bismarckisch-wilhelminischen Reich. Der Vf. ist Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden und Nachfahre deutscher Juden. Er weiß sich „über das sonst übliche Maß hinaus persönlich betroffen über die zu Tage geförderten Ergebnisse“ (S. XII). Die große Standardmonographie zum Thema haben wir nicht vor uns. Theoriedesign und kleinteilige Empirie generierten nur zum Teil neue Erkenntnisse. Die Zahl der Errata hält sich in Anbetracht des Textumfangs in akzeptablen Grenzen. Obwohl die Studie nicht regionalgeschichtlich angelegt ist, entschlossen sich die Herausgeber der „Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte“ zu ihrer Drucklegung – nicht zuletzt wegen des besonderen Engagements der rheinischen Landeskirche bei der Versöhnung von Juden und Christen.

Leipzig

Kurt Nowak (†)

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 / Frankfurt a.M./München/New York (Hänsel – Hohenhausen) 2001, 349 S., kt., ISBN 3-8267-11920.

Die völkisch-religiösen Gruppierungen des ausgehenden 19. und frühen 20. Jh.s lagen jahrelang im Abseits des geschichtlichen Interesses. Zu abstrus und zu rand-

ständig muteten die Ideen und Personen an, die sich mit ihnen verbanden. Einen Schlußstrich unter dieses Kapitel historiographischer Vergleichsgültigkeit zog das von Uwe Puschner und weiteren Autoren herausgegebene „Handbuch zur ‚Völkischen Bewegung‘ 1871–1918“ (München u.a. 1996; 21999). Der Sammelband lenkte die Aufmerksamkeit auf jene völkischen Bewegungen, die durch ihr umfangreiches Schrifttum ihrem Anliegen Gehör zu verschaffen suchten und durch Doppel- und Mehrfachmitgliedschaften ihr organisatorisches Netzwerk stärkten. In dieser Umgebung sah man in den 1920er Jahren auch Erich Ludendorff, den gefeierten General des Ersten Weltkrieges, der mittlerweile ein Intimus des Parteiführers Hitler geworden war. Im „Handbuch zur Völkischen Bewegung‘ 1871–1918“ werden er und seine Ehefrau Dr. med. Mathilde Ludendorff (geb. Spieß, verw. von Kemnitz, gesch. Kleine) nur kurz erwähnt (39). Das will nichts weiter besagen. Die Vielfalt der völkischreligiösen Bewegung machte ihre vollständige Erfassung im „Handbuch“ unmöglich.

Nunmehr liegt zu Mathilde Ludendorff die von Gottfried Maron betreute Kieler Dissertation Frank Schnoors vor. In fünf Kapiteln unterrichtet der Vf. über folgende Themen: 1. Leben. 2. Weltanschauung. 3. Polemische Schriften gegen Bibel und Kirche. 4. Anhänger. 5. Reaktionen der kirchlich-christlichen Gegenseite. Ein darstellerisches Spezialproblem ergab sich daraus, daß das Ehepaar Ludendorff in permanenter Opposition zum Staat verharrte, gleichviel, ob Weimarer Republik oder NS-Staat. In den Jahren 1933–1936 war Ludendorffs Organisation verboten. Ihren Kern bildeten Anhänger von den Schlachtfeldern des Krieges, die mit dem kaiserlichen General nun auch die Weltanschauungsprodukte seiner Ehefrau in Kauf zu nehmen hatten. Interne Richtungskämpfe waren unvermeidbar. „Erich Ludendorff blieb bis zu seinem Tod – und in gewisser Weise darüber hinaus – die eigentliche Integrationsfigur der Ludendorff-Bewegung. Mathilde Ludendorff erlangte ihre Bedeutung im Anhängerkreis über die Verbindung zu ihrem Mann mittels der Konstruktion vom ‚Hause Ludendorff‘ als der personifizierten Einheit des Ehepaares. Durch diese Konstruktion partizipierte sie – je länger desto mehr – an der Überhöhung seiner Person. Die Aufgabenverteilung blieb bis zu seinem Ableben jedoch stets die, dass Mathilde Ludendorff als Ideengeberin

fungierte, während die praktische Organisation und Leitung der Anhängerschaft durch Erich Ludendorff geschah“ (273).

Der Vf. konnte sich bei seinem Vorhaben auf ein breites archivalisches Fundament stützen: auf das Archiv des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, auf das Evangelische Zentralarchiv in Berlin, das Bundesarchiv Koblenz, verschiedene landeskirchliche Archive, dazu noch auf Aktenstücke römisch-katholischer Provenienz. Reichlich standen überdies die „Schriften Mathilde Ludendorffs“ (325–330) und die „Schriften aus dem Kreis ihrer Anhänger (330–333) zur Verfügung. Die Ludendorff-Bewegung, am 5./6. September 1925 im Rahmen einer Gedenkfeier von völkischen Wehrverbänden an die Schlachten von Sedan und Tannenberg in Kelheim und Regensburg als „Tannenbergbund“ gegründet („Arbeitsgemeinschaft völkischer Frontkrieger- und Jugendbünde“), war ein eingeschriebener Verein mit Sitz in Rostock. Er erstrebte, wie es in den ersten „Satzungen“ hieß, „die Zusammenfassung aller zur völkischen Weltanschauung sich bekennenden Frontkrieger- und Jugendbände zur erzieherischen Vorarbeit in körperlicher, geistiger und sittlicher Beziehung für eine Deutsche und Deutschgeführte Volksgemeinschaft“ (317 = Satzung, § 2). Die Militarisierung des Völkischen und die völkische Kontaminierung der Religion mit samt seiner selbsternannten Prophetin und dem in symbolischen Waffen klirrenden General scheint im „Hause Ludendorff“ einen anderwärts nicht wieder gewonnenen Höhepunkt erreicht zu haben. Gut informiert über die Ludendorff-Bewegung waren die Spezialisten der „Apo-logetischen Centrale“ und des „Evangelischen Preßverbands“, während der Kenntnisstand der Pfarrerschaft, der Kirchenleitungen und der Gemeinden zu wünschen übrig ließ (314). In den Kirchengemeinden wirkte die „Deutsche Gotteserkenntnis“ Mathilde Ludendorffs durchaus verunsichernd.

In zeithistorischer Perspektive interessieren in erster Linie die intersubjektiven Momente, die Mathilde Ludendorff zur erbitterten Feindin von Christentum und Kirche werden ließen. Der Vf. begnügt sich mit dem Privaten und Autobiographischen nicht. Er erschließt hinter dem privaten Vordergrund weitreichende weltanschauliche Konstellationen. Warum ließ sich Mathilde Ludendorff mit Adolf von Kemnitz 1904 nur standesamtlich trauen? Wie stichhaltig war die Begründung ihres Kirchenaustritts 1906 mit den

Gewissenskrupeln ihrer Schwangerschaft (132)? Der Autor identifiziert Mathilde Ludendorffs religiöse Sozialisation als „geprägt ... durch ein Spannungsfeld zwischen einerseits ‚evangelisch-liberaler‘ Familie und andererseits eher ‚orthodox-erwecklich‘ ausgerichteter weiterer Verwandtschaft und Schule“ (132). Der Abwendung vom Christentum folgte nicht eine Wende zum Atheismus oder Materialismus, vielmehr eine „Synthese“. In ihr fielen naturwissenschaftliche Erkenntnisse der Zeit um 1900 und eine insgesamt vage bleibende Gottesvorstellung ineinander. Insofern werden die Ärztin und der General zum individuellen Beispielfall für den Weltbildwandel an der Wende des 19./20. Jh.s. Er geht in Kategorien der Politik nicht auf und vermag manche Spannung zwischen dem „Haus Ludendorff“ und dem Alltag der Politik erklären. Auf die Beigabe eines Personenregisters hat der Vf. dieser übersichtlichen und informationsgesättigten Studie leider verzichtet.

Leipzig

Kurt Nowak (†)

Kerner, Elmar (Bearb.): *Ebinger Kriegschronik. Die Aufzeichnungen von Landpfarrer Johann Wölfel (1863–1929)*, Bamberg (Archiv des Erzbistums) 1999, 144 S., sw./farb. Abb., Ln. m. farb. Schutzumschlag, ISBN 3-00-005213-5.

Von der Lektüre solch einer Dorfchronik ist u.U. mehr für die ‚Pastoraltheologie‘ zu lernen als vermutet: katholischer Pfarrer und Gemeinde im Zusammenspiel von Religion, Denkungsart, Brauch, Sitte und Tradition oft quer zum Lehrbuch, das vermag die „Ebinger Kriegschronik“ 1917–1920 zu vermitteln. Strenges auch pädagogisches Handeln des Ortsgeistlichen, kleiner Leute Kind und nie über das Bistum Bamberg hinausgekommen, übt nicht nur auf die Gemeinde einen freilich bröckelnden Einfluß aus. Jene Strenge hat vermutlich auch die Unbeugsamkeit des Neffen des Vf., Hans Wölfel, grundgelegt. Ihm brachte die Anklage der Wehrkraftzerstörung das am 3.7.1944 vollstreckte Todesurteil ein (s. Helmut Moll [Hrg.]: *Zeugen für Christus*, Paderborn 1999, 87–90).

Ein ungeschönter, ungeschliffener, nicht gefeilter Text – gewiß nie zur Veröffentlichung gedacht (welcher Geistliche würde öffentlich einem Plakatverfasser das Rasiermesser an der Gurgel wünschen! [113]). Der Bamberger Diözesanarchivleiter Josef Urban umreißt kundig

die Forschungslage dieses Textgenus. Krieg, Hunger, Stadt-Land, Feste, Lebensmittel- und Heirats-‘Politik‘ (Empörung, wenn kriegsuntaugliche Männer, gar aus der Fremde, die besten Bräute ‚wegschnappen‘), beklagtes Ende der geistlichen Schulaufsicht: viele sprechende Beobachtungen ergeben dann doch so etwas wie ein Ensemble.

Ein gut kommentierter und belegter, auch nobel ausgestatteter Band mit vielen identifizierten Illustrationen. (Sinnstellend ist mir nur der Fehler S. 113 aufgefallen: „Schreiber dieses [Plakates] ...“ muß ersetzt werden durch „Schreiber dieses [sc. Johannes Wölfel] ...“, wie der Zusammenhang eindeutig erweist). – In dem eingangs umrissenen Sinn kann dies Buch eine interessante Aufgabe erfüllen.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Amburger, Erik: *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jh.s bis 1937*. Ein biographisches Lexikon, Erlangen (Martin-Luther-Verlag) 1998, III, 557 S., geb., ISBN 3-87513-110-X.

Osteuropahistorikern ist Erik Amburger (= A.), emeritierter Professor für Wirtschaftsgeschichte an der Universität Gießen, vor allem durch Monographien wie „Geschichte der Behördenorganisation Rußlands von Peter I. bis 1917“ (Leiden 1966); „Die Anwerbung ausländischer Fachkräfte für die Wirtschaft Rußlands vom 15. bis 19. Jahrhundert“ (Wiesbaden 1968); „Fremde und Einheimische im Wirtschafts- und Kulturleben des neuzeitlichen Rußland“ (Wiesbaden 1982) u.a. bekannt. Sein Interesse an „ausländischen Fachkräften“ in Rußland ist biographischer Natur: Auch die Vorfahren des 1907 geborenen und bei Gießen lebenden Petersburger Deutschen A. sind einst als ausländische Fachkräfte nach Rußland gelangt.

A. folgt bis heute stets auch Interessen, die man keineswegs der russischen Wirtschaftsgeschichte und Behörden-geschichte zuordnen kann. Dem von Haus aus Reformierten war die Kirchengeschichte Rußlands, insbesondere die des Protestantismus, stets ein besonderes Anliegen. Neben vielen kleineren Arbeiten gilt seine „Geschichte des Protestantismus in Rußland“ (Stuttgart, Evangelische Verlagsanstalt, 1961) bis heute als unverzichtbares Standardwerk, das man mit Gewinn benutzt, obgleich in der Zwischenzeit zahlreiche Arbeiten zum Protestantismus in Ruß-

land, vor allem von Wilhelm Kahle (1914–1997), vorliegen.

1832 wurde durch kaiserliches Dekret die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland“ gegründet, die nicht nur alle lutherischen Gemeinden im Russischen Reich – also in den russischen Ostseegouvernements Estland, Livland und Kurland sowie in den Kolonistendörfern der Wolga-, Schwarzmeer-, Bessarabien-, Kaukasus-, Wolhynien- und Sibirien-deutschen, sondern auch die reformierten Gemeinden im Reich unter ihrem Dach vereinigte (die Reformierten hatten in den [lutherischen] Generalkonsistorien St. Petersburg und Moskau sog. „Reformierte Sitzungen“. Diese Kirche war eine Staatskirche minderen Rechts, deren Generalsuperintendenten und weltliche Präsidenten vom Kaiser persönlich ernannt und die höheren Kirchenbeamten von ihm bestätigt wurden; die genannten Kirchenbeamten wurden aus der Staatskasse besoldet.

Die Jahre 1937/38 bezeichnen das Ende jeglichen sichtbaren Kirchenwesens in der Sowjetunion. Für das Luthertum gab es ein Fortleben lediglich im Rahmen pietistischer Brüdergemeinschaften im Untergrund, denen nach der Aufhebung des Deportationsregimes, dem die „Sowjet-deutschen“ bis 1955 unterworfen waren, nur noch drei Pastoren aus der Vorkriegszeit dienten. Das Wiederaufleben der Ev.-Luth. Kirche mit dem Jahr 1988 (Einsegnung von Pastor Harald Kalnins zum Bischof der deutschen Lutheraner in der Sowjetunion) stellt einen völligen Neuanfang dar, der im vorliegenden Lexikon keine Berücksichtigung mehr findet.

A. hatte bereits 1930 damit begonnen, Daten über die Pfarrer seiner Heimatstadt St. Petersburg zu sammeln. Automatisch kamen ihm dabei auch Mitteilungen über Pfarrer anderer Orte in Rußland in die Hände; aus ersten Anfängen entwickelte sich eine beachtliche Kartothek – und (bereits 1937) der Gedanke, ein biographisches Lexikon der evangelischen Pfarrer Rußlands zu erstellen. Forschungsaufenthalte noch vor dem Zweiten Weltkrieg in zahlreichen Archiven (Gustav-Adolf-Werk Leipzig, Basler Mission, Brüderunität Herrnhut), sodann Forschungsreisen nach Helsinki, Wyborg, Tallinn/Reval, Tartu/Dorpat, Riga und Vilnius ergänzten die bereits gesammelten Daten; ein Teil der Ergebnisse – auch systematischer Umfragen – ist im Chaos des Zweiten Weltkrieges verlorengegangen. Die Nachkriegsjahre dienten der Ergänzung der verlorenen Unterlagen und der Samm-

lung neuer Daten, die an den erstaunlichsten Stellen auftauchten.

Das Bearbeitungsgebiet ist das Russische Reich in seinen Grenzen von 1914 – jedoch ohne das Königreich Polen mit seinen zahlreichen lutherischen Kolonistensiedlungen und ohne das überwiegend lutherische Großherzogtum Finnland. Auch die Pastoren in den Ostseeprovinzen Est-, Liv- und Kurland (mit den gleichnamigen Konsistorialbezirken) sind nicht berücksichtigt: Ihnen hat A. spezielle Lexika gewidmet. Folgerichtig haben die lutherischen Pastoren in den 1919 aus den russischen Ostseeprovinzen hervorgegangenen Staaten Estland und Lettland sowie in Litauen keine Aufnahme in dieses Lexikon gefunden. Das heißt: Das Lexikon erfaßt also die Pfarrer der einstigen Konsistorialbezirke St. Petersburg und Moskau – einerseits zwischen der Ukraine im Westen und Wladiwostok und Alaska im Osten – andererseits zwischen Archangelsk im Norden und Taschkent im Süden.

A. macht 1263 Pfarrer namhaft, die zwischen 1550 und 1937 (bzw. 1973) auf russischem Boden vor allem lutherische Gemeinden betreut haben, und gibt ihre wichtigsten Lebensdaten: Geburtsdatum und -ort, Schulabschluß, Studienorte und -abschluß [meist in Dorpat], Ordination – wann, wo und durch wen, div. Pfarrstellen, Verschwägerungen untereinander, Sterbeort und -datum; in der Sowjetzeit sind, so weit das möglich war, die Umstände des Sterbens genannt – erschossen, verhungert, im Gulag oder in der Verbannung verschollen... (245–521).

Diesem eigentlichen biographischen Hauptteil ist (83–184) die Verwaltungsstruktur der Kirche vorangestellt – mit allen Amtsträgern über die Jahrhunderte hinweg und mit allen Pastoren, die in jedem einzelnen Kirchspiel seit seiner Gründung gedient haben; so werden etwa bei der Moskauer Alten Gemeinde in fast lückenloser Folge die seit 1575 dort tätig gewesen 36 Pastoren aufgelistet. Die 103 reformierten Pfarrer, die im Verband der Ev.-Luth. Kirche in Rußland tätig waren, werden auf S. 173–177, die des selbständigen kaukasischen Kirchenbezirks auf S. 153–156, die der Herrnhuter Brüdergemeine auf S. 178 und zusätzlich die der Anglikaner auf S. 182–184 aufgeführt. Schließlich ist auf S. 156–165 der Pastorenbestand der Propstei Wilna genannt – d.h. der lutherischen Gemeinden in Lettgalen, Weißrußland und Litauen; S. 165–172 bieten die Listen der Militärgeistlichen. – Ein überaus detailliertes Literatur- und Quellenverzeichnis (185–

239) nennt auch entlegenste Werke und Aufsätze in deutscher, schwedischer, estnischer, lettischer, finnischer und russischer Sprache. Ausführliche Personen- und Ortsregister beschließen den Band.

Bemerkenswert ist der einleitende Teil „Geschichte und Struktur der Pastorenschaft“, der eine stringente – und hochkompetente – Darstellung der Geschichte dieses eigenartigen Kirchengebildes bietet, wie man sie sonst nirgends findet.

In den Jahren 1987–2000 sind 2,4 Mio. Rußlanddeutsche in ihre „historische Heimat“ zurückgekehrt – Nachfahren meist jener (zu mehr als zwei Dritteln lutherischen) Kolonisten, die zwischen 1763 und 1850 nach Rußland berufen worden waren. Das Pastorenlexikon des 1907 in St. Petersburg geborenen A. führt nachdrücklich vor Augen, daß diese Menschen aus einer Kirche zu uns kommen, deren Leben um vieles bunter, unvollkommener, spannungsreicher – aber auch um vieles tragischer verlaufen ist als das Kirchenleben im Mutterland.

Zollikon/Zürich

Gerd Stricker

Gäbler, Ulrich (Hg.): *Geschichte des Pietismus. Bd. 3: 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000, XII, 605 S., geb., ISBN 3-52555348-X.

Der vorliegende dritte Band der „Geschichte des Pietismus“, der den chronologisch orientierten Hauptteil des Werkes abschließt, liefert erstmals einen umfassenden Überblick zum 19. und 20. Jh. Dieser Abschluss ist freilich, wie gleich im Vorwort betont wird, nur der Versuch eines Anfangs. Offenkundig sind die Schwierigkeiten (noch) groß, das breite Spektrum der abgehandelten, oft erst wenig erforschten Phänomene dem Gesamtbegriff „Pietismus“ zuzuordnen und sie unter diesem Namen als „Mitgestalter wie als Widerpart der Moderne“ (Vorw.) in den Blick zu bekommen. Gleichwohl versammelt der Band ausgesprochen informative und anregende Beiträge, die zu einer Zusammenschau einladen und auf wichtige Forschungsdesiderate hinweisen. Auf die einzelnen Beiträge kann hier nur mit wenigen Anmerkungen eingegangen werden.

In einem einführenden Teil (1–26) umreißt Hartmut Lehmann die veränderte Lage des „neueren Pietismus“ (oder „Neupietismus“) im 19. und 20. Jh. Der Begriff des „Spät Pietismus“ (für die zweite Hälfte 18. Jh.) wird durch die vorliegende Konzeption weiter relativiert. – Die Einzeldar-

stellungen beginnen mit Ulrich Gäblers instruktivem Beitrag „Evangelikalismus und Réveil“ (27–84), der die den deutschen Erweckungsbewegungen analogen Erscheinungen in Grossbritannien, Genf, Frankreich und den Niederlanden in der ersten Hälfte des 19. Jh.s vorstellt. Die konzeptionellen, terminologischen und darstellerischen Grundprobleme werden, wie in anderen Beiträgen auch, deutlich angesprochen. So ist eine „beispiellose Ausweitung des Pietismusbegriffs“ (27) nicht beabsichtigt, doch wird das Vorgehen pragmatisch mit Hinweis auf tragende pietistische Themen und Motive gerechtfertigt.

Der dritte, insgesamt umfänglichste Hauptteil des Bandes gilt der Erweckungsbewegung in Deutschland (85–319). Horst Weigelt stellt zu Beginn die wichtigsten Wegbereiter und Impulsgeber der weiteren Entwicklung, die Ende des 18. Jh.s einsetzende Allgäuer katholische Erweckungsbewegung (85–111) sowie die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und das Wirken der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jh. (112–149) vor. Gerade die in ihrer Zuordnung umstrittene, stark von mystischen, aber auch (radikal-)pietistischen Impulsen bestimmte und in manchem lutherisch anmutende Allgäuer Bewegung zeigt den komplexen Charakter des Erweckungswie des (übergreifenden) Pietismusbegriffs. Mit Gustav Adolf Benraths materialreichem Überblick über die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen (150–271) folgt ein für den Band zentraler und inhaltlich gewichtiger Abschnitt, der von 1815 bis zum Übergang in die Gemeinschaftsbewegung führt. Trotz der unbefriedigenden Forschungslage zeichnen sich bestimmte Perspektiven ab, die auch für die künftige Arbeit von Bedeutung sind (155f.). Hierzu gehören eine stärkere Berücksichtigung des Zusammenwirkens von erwecklich und aufklärerisch geprägten Kräften in Gründung und Unterstützung der Bibelgesellschaften, die Frage nach den Konturen einer „Theologie der Erweckung“ in den Ausbildungsstätten der äusseren und inneren Mission und ihr Verhältnis zur Universitätstheologie sowie die Bedeutung der Freikirchen (Methodisten, Baptisten) in ihrer Wechselwirkung mit der Erweckungsbewegung in der 2. Hälfte des 19. Jh.s. Insgesamt kann wohl von einer gewissen Einheitlichkeit des Phänomens „Erweckung“ (als Wirksamkeit Einzelner) und „Erweckungsbewegung“ bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jh.s hinein aus-

gegangen werden. Auch lassen sich die fünf Hauptphasen der Entwicklung mit unionistischen (1815–1830) und konfessionellen (1830–1848) Schwerpunktsetzungen, landeskirchlichen Erfolgen (1848–1860, Innere Mission) und nachlassender Bedeutung (1860–1875) bis hin zur Phase des Übergangs zur Gemeinschaftsbewegung einigermaßen stimmig umreißen.

Zwei Themenbeiträge schliessen den Hauptteil ab: Der erste von *Arnd Götzelmann* gilt den diakonisch-sozialen Leistungen der Erweckungsbewegung, welche die „ideellen Wurzeln und [...] institutionellen Weichenstellungen heutiger Diakonie“ anzeigen sollen (Soziale Frage, 272–307; 301). Entsprechend weit wird der Bogen gespannt, was die Profilierung der eigentlichen Themenstellung zuweilen erschwert. Vorgestellt werden neben den frühen Sozialinitiativen J. F. Oberlins, des Baron von Kottwitz und J. D. Falks die Rettungshausbewegung, die „weibliche Diakonie“, der bemerkenswerte (Ausnahme-)Versuch Gustav Werners, eine nach christlichen Maßstäben organisierte Industrie aufzubauen, und schließlich Friedrich von Bodelschwings umfangreiche Aktivitäten. – Der zweite, diesen (III.) Hauptteil abschliessende, kurze Beitrag von *Karl Rennstich* widmet sich der Missionsgeschichte in Deutschland (308–319), die wesentlich von „den Pietisten“ (308), d.h. hier: von der Basler Mission und den von ihr mitinitiierten Missionsgesellschaften, getragen wurde. Dabei wird u.a. in Erinnerung gerufen, daß das Doppelziel der ersteren, neben dem Evangelium eine „wohltätige Zivilisation“ zu verbreiten, erstaunlich klare Kritik am Unrecht der kolonialen Wirtschafts- und Herrschaftspraxis freisetzen konnte. In der Heimat sollte die Mission mit ihren Erfolgen vor allem als „Tatsachenapologie“ biblischer Wahrheiten wirken, ein für das Verhältnis zur nachaufklärerischen Moderne weiter zu reflektierender Tatbestand (Missionsgeschichte als späte Erfolgsgeschichte im Kampf gegen die Aufklärung bzw. deren Zerrbild). – Es folgt eine instruktive, im thematischen Vergleich angemessen argumentierende Darstellung der Erweckungsbewegungen in den nordischen Ländern im 19. und 20. Jh. (Dänemark, Norwegen, Schweden, Finnland) von *Pentti Laasonen* (321–357) und eine kurze zu Ostmitteleuropa (Tschechien) von *Pavel Filipi* (359–369). Die Kontinuitätsthese von (älterem) Pietismus, Herrnhutertum und Erweckung bestätigt sich hier, doch zeigt sich auch die

eigenständige Rolle traditioneller lutherischer Frömmigkeit.

*Jörg Ohlemacher* widmet sich in zwei Beiträgen dem vom „Second Great Awakening“ in Nordamerika ausgehenden Evangelikalismus und dem im dortigen Methodismus wurzelnden Heiligungsbewegung (371–391) sowie dem von diesen stark beeinflussten Gemeinschaftschristentum in Deutschland (393–464). Die Darstellung der Gemeinschaftsbewegung führt auf übersichtliche, die verschiedenen Phasen konturierende Weise von den Anfängen 1888 (erste Gnadauer Konferenz) bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Für die erste Phase von Wachstum und Konsolidierung bis 1902 kommen auch die regionalen Entwicklungen in den Blick. Wenn der durch die Berliner Erklärung von 1909 eingeleitete Prozess der Trennung von der Pfingstbewegung dahin führt, dass sich nun (innerkirchliche) Gemeinschafts- und (ausserkirchliche) Pfingstbewegung als „zwei Stränge der Erweckung in Deutschland“ (442) gegenüberstehen, dann verlangt dies freilich in Zukunft eine stärkere Gewichtung der Pfingstbewegung und ihrer Geschichte.

*Mark A. Noll* präsentiert die Geschichte von Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika (465–531), die bei aller Eigenständigkeit mit den europäischen Entwicklungen vielfach verbunden erscheinen. Freilich melden sich auch hier konzeptionelle Grundfragen wie die nach einem bei aller inneren Dynamik stimmigen Evangelikalismusbegriff und dem Verhältnis von (klassischem) Pietismus und Puritanismus. Insgesamt wird überzeugend dargelegt, wie sich der kleinstädtisch-ländlich verwurzelte Evangelikalismus im 19. Jh. zu einer kulturellen Prägestalt ersten Ranges entwickelte und mit seinen reformerischen Initiativen, etwa im Kommunikations- und Bildungswesen, Maßstäbe für ein „evangelikales Amerika“ setzte. Dies gilt auch für die mit Industrialisierung, Einwanderungswellen und Städteexpansion angezeigten Veränderungen und die Pluralisierung des Evangelikalismus im 20. Jh.

Ein Überblick über „den Pietismus“ in Deutschland von 1945 bis in die 1980er Jahre mit den Schwerpunkten Gemeinschaftsbewegung, Bekenntnisbewegung und Evangelikalentum aus der Feder von *Eberhard Busch* beendet den Band, u.a. mit wichtigen Beobachtungen zu den problematischen Seiten der Nachkriegsgeschichte der Gemeinschaftsbewegung (Defizite in der Übernahme von Mitverantwortung für die NS-Zeit; ambivalente

Indienstnahme der Kriegserinnerung für geistliche Zwecke). Das Bild wird durch eher allgemeine Erwägungen zu „Pietismus und Diakonie“ der Nachkriegszeit ergänzt. Die Ansätze zur Analyse typisch pietistischer Motivationslagen („Dienst für Jesus“, 551) müssen im Blick auf ihre Handlungsrelevanz historisch erst noch fruchtbar gemacht werden.

Personen- (J. D. Falk fehlt leider), Orts- und Sachregister beenden den Band. Zu hoffen bleibt, dass die vielseitigen, insgesamt materialreichen Beiträge trotz oder gerade wegen ihres in mancher Hinsicht experimentellen Charakters die Forschung beflügeln. Auf den thematischen Abschlussband wird man in jedem Fall gespannt sein dürfen.

Kampen/NL

Hans-Martin Kirm

*Sterner, Lieselotte: Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul in Hildesheim von 1852 bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Untersuchung einer karitativen Ordensgemeinschaft vor dem Hintergrund der sozialen und politischen Entwicklung im 19. und 20. Jh. (= Quellen und Studien zur Geschichte des Bistums Hildesheim 6), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1999, 384 S., geb., ISBN 3-7752-5526-5.*

Lieselotte Sterner legt mit ihrer Dissertation eine regionalhistorische Studie zur Caritasgeschichte vor. Darin untersucht sie die Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul in Hildesheim seit ihrer Gründung im Jahre 1852. Die Studie gliedert sich in fünf Kapitel: Am Beginn steht eine knappe Darstellung (23–35) des politisch-sozialen Umfelds im 18. und 19. Jh., wobei insbesondere auch die karitativen Ordensgründungen seit den 1830er Jahren benannt werden. Von Straßburg (seit 1734) aus ließen sich die ersten „Barmherzigen Schwestern von Vinzenz von Paul“ in München (1832), Fulda (1834), Paderborn (1841), Freiburg (1846) und Untermarchtal (1852) nieder. Von diesen fünf Kongregationen ausgehend kam es dann rasch zu einer weiteren Ausbreitung. Ka-

pitel 2 gibt einen Überblick über die Entwicklung der – von Paderborn aus gegründeten – Hildesheimer Kongregation bis in die Gegenwart (37–90). Kapitel 3 (91–127) beschäftigt sich dann mit der Organisation, Verwaltung und personellen Entwicklung der Kongregation. Als Quellen standen hier, neben den Konstitutionen von 1882 und der Lebensordnung von 1985, vor allem das Ordensbuch für den Zeitraum 1852–1990 zur Verfügung, dessen Daten u.a. auch durch zahlreiche statistische Abbildungen und Tabellen anschaulich aufgearbeitet und übersichtlich dargestellt wurden. Den mit Abstand größten Raum nimmt das Kapitel 4 (129–332) ein. Hier werden 13 größere caritative Niederlassungen der Kongregation mit ihren historischen Entwicklungen dargestellt: Das Mutterhaus und das St. Bernward-Krankenhaus in Hildesheim, die Krankenhäuser St. Elisabeth (Harsum), St. Vincenzstift (Hannover), Mariahilf (Göttingen), St. Martini (Duderstadt), St. Elisabeth (Kassel), Mariahilf (Hamburg-Harburg) sowie St. Elisabeth (Salzgitter-Bad), die Kinder- und Jugendhilfe-Einrichtungen Klein-Bethlehem (Hildesheim), das Blumsche Waisenhaus (Henneckenrode) und der St. Bernwardshof (Himmelsthür) sowie die Altenhilfe-Einrichtung St. Godehardstift (Hannover-Linden). Daneben werden auch die Niederlassungen in der ehemaligen DDR, in der USA sowie in Peru behandelt. Ein anderer Abschnitt gilt dem Lager „Friedland“, der wohl bekanntesten Einrichtung, in der die Barmherzigen Schwestern wirkten (mit einer Unterbrechung in den Jahren 1971–1985). Insgesamt wird damit eine repräsentative Auswahl der insgesamt 140 im Laufe der Zeit entstandenen Einrichtungen untersucht (1996 existierten davon noch 34 Einrichtungen). Kapitel 5 (323–330) gibt schließlich eine Zusammenfassung und einen Ausblick, in dessen Mittelpunkt das Hauptproblem, der Schwesternmangel, steht. – Die Untersuchung von Lieselotte Sterner schließt eine Lücke in der caritasgeschichtlichen Forschung, indem sie einen wichtigen Einrichtungs- und strukturorientierten Beitrag zur katholischen Sozialarbeit in Norddeutschland leistet.

Heidelberg

Volker Herrmann

## Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

- Basse, Michael: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 82), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, 384 S., geb., ISBN 3-525-55190-8.
- Baumer, Iso: Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis* (= Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 41), Freiburg (Universitätsverlag Freiburg Schweiz) 2002, 528 S., kt., ISBN 3-7278-1368-7.
- Bendikowski, Tillmann: „Lebensraum für Volk und Kirche“*. Kirchliche Ostsiedlung in der Weimarer Republik und im „Dritten Reich“ (= Konfession und Gesellschaft 24), Stuttgart (Kohlhammer) 2002, 253 S., kt., ISBN 3-17-016966-1.
- Berndt, Rainer (Hg.): „Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst“*. Hildegard von Bingen (1098–1179) (= Erudiri Sapientia II), Berlin (Akademie-Vlg.) 2001, 696 S., geb., ISBN 3-05-003568-4.
- Boer, Wietsje de: The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan* (= Studies in Medieval and Reformation Thought 84), Leiden (Brill) 2001, XXI, 363 S., geb., ISBN 90-04-11748-2.
- Clairvaux, Bernard de: Lettres Tome 2* (Lettres 42–91). Texte Latin des S. Bernardi Opera par J. Leclercq et H. Rochas (= Sources Chrétiennes 458), Paris (Les Editions du Cerf) 2001, 532 S., kt., ISBN 2-204-06674-5.
- Grypa, Dietmar: Die katholische Arbeiterbewegung in Bayern nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1963)* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 91), Paderborn (Schöningh) 2000, 594 S., geb., ISBN 3-506-79996-7.
- Hartmann, Martina: Humanismus und Kirchenkritik*. Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 19), Stuttgart (Thorbecke) 2001, 336 S., geb., ISBN 3-7995-5719-9.
- Hombergen, Daniel: The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism* (= Studia Anselmiana 132), Rom (Centro Studi S. Anselmo) 2001, 448 S., kt., ISBN 88-8139-091-4.
- Lacordaire, Henri-Dominique: Correspondence. Répertoire Tome 1 1816–1839*. Etabli par Guy Bedouelle et Christoph-Alois Martin, Fribourg (Editions Universitaires Fribourg Suisse) 2001, 1432 S., geb., ISBN 2-8271-0835-6.
- Merkt, Andreas: Das patristische Prinzip*. Eine Studie zur Bedeutung der Kirchenväter (= Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 58), Leiden u.a. (Brill) 2001, XIII, 288 S., geb., ISBN 9004122214.
- Neuser, Wilhelm H.: Evangelische Kirchengeschichte Westfalens im Grundriß* (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 22), Bielefeld (Luther-Vlg.) 2002, 253 S., kt., ISBN 3-7858-0443-1.
- Prodi, Paolo / Reinhard, Wolfgang (Hg.): Das Konzil von Trient und die Moderne* (= Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 16), Berlin (Duncker & Humblot) 2001, 452 S., kt., ISBN 3-428-10641-5.
- Raeder, Siegfried: Der Islam und das Christentum*. Eine historische und theologische Einführung, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2001, XVIII, 284 S., kt., ISBN 3-7887-1820-X.
- Saxer, Victor: Saint Vincent. Diacre et Martyr* (= Subsidia Hagiographica 83), Bruxelles (Société des Bollandistes) 2002, VIII, 372 S., kt., ISBN 2-87365-011-7.
- Schmid, Alois / Weigand, Katharina (Hg.): Die Herrscher Bayerns*. 25 historische Portraits von Tassilo III. bis Ludwig III, München (Beck) 2001, 447 S., geb., ISBN 3-406-48230-9.
- Schneider-Ludorff, Gury: Magdalene von Tilling*. Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen (= Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B 35), Göttingen (Vandenhoeck) 2001, 370 S., geb., ISBN 3-525-55735-3.

# UNTERSUCHUNGEN

## Gottesbürgerschaft und Erdenbürgerschaft bei Augustin und Photios

Von Adolf Martin Ritter

Für Wolfgang Huber zum 12. 8. 2002 in Freundschaft

### 1. Das Thema

Schon die Themaformulierung hat ihre Tücken und weist auf ein Problem hin: Es ist offensichtlich nicht ganz leicht, eine Begrifflichkeit für das, worum es im folgenden gehen soll, zu finden, welche beiden im Thema genannten Positionen, der augustinischen und der photianischen, samt den Traditionen, für die sie stehen, gleichermaßen gerecht würde. Die gewählte Begrifflichkeit ist unverkennbar Augustins „Riesenwerk“ *De civitate Dei* (mit seiner Grundunterscheidung von *civitas Dei* und *terrena civitas*) entlehnt; sie verstärkt damit freilich den – irrigen – Eindruck, als handele es sich bei dem nun zu Erörternden um ein spezifisch ‚westliches‘ Problem!

### 2. Problematisierung

Es geht im folgenden, wie zu erahnen war, um einen historischen Beitrag zum Thema „Staat und Kirche“; man könnte genau so gut sagen: zum Thema „Religion und Politik“, so, wie es in Ost- und Südosteuropa im Augenblick *besonders* heftig diskutiert wird. Hätte die „Theologische Realenzyklopädie“ (TRE) recht, so wäre über die östliche Orthodoxie in diesem thematischen Zusammenhang buchstäblich (so gut wie) kein Wort zu verlieren<sup>1</sup>. Denselben Eindruck kann man paradoxerweise aber auch aus orthodoxer Literatur gewinnen. Gewiß bedürfe, so ist dort – fast ausnahmslos<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. den Artikel „Kirche und Staat I–V“, TRE 18 (1989) 354–405.

<sup>2</sup> Eine bedeutsame Ausnahme von der Regel macht jetzt die Russische Orthodoxe Kirche, deren „Jubiläumssynode“ am 15. August 2000 einen Beschluß faßte über „Die Grundlagen einer Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“, welche sie als „Widerspiegelung der offiziellen Position des Moskauer Patriarchats zum Verhältnis von Kirche und Staat sowie Kirche und weltliche Gesellschaft“ betrachtet sehen will (vgl. den deutschen Text in: StdO 4 [2000] 14–26, wonach hier zitiert wird; einen vollständi-

– zu erfahren, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche rechtlicher Regelungen, zumal in den Ländern, in denen die Orthodoxie einmal Staatskirche gewesen sei; insofern sei „Staat und Kirche“ auch für sie ein Thema. Das sei aber nicht in dem Sinne zu verstehen, als wären etwa kirchlicherseits Staat – Politik – Gesellschaft zum Gegenstand (sozial-)ethischer Reflexionen zu machen<sup>3</sup>. „Die Kirche“, sagt Georgios Mantzaridis, „rettet die Welt nicht dadurch, daß sie der Welt ihre Prinzipien aufzwingt, sondern indem sie sie in die neue Schöpfung aufnimmt. Weder steht sie im Gegensatz zur Welt, noch will sie die Welt reformieren ... Die Kirche soll keine eigene Politik machen, keine eigene Soziallehre verkünden, kein eigenes Ethik-System aufbauen. Sie bezeugt Christus, den neuen Menschen, ... damit jeder sein wahres Selbst und das wahre Leben findet“<sup>4</sup>.

### 3. „Strukturunterschiede“ zwischen Ost und West im Grundverständnis von Staat und Kirche?

In älterer orthodoxer Literatur beruft man sich gern auf Ernst Benz und seine These, es bestehe ein „strukturelle(r) Unterschied zwischen der römisch-katholischen Kirche“ (und, so ist man geneigt zu ergänzen, dem „Westen“ überhaupt) auf der einen und „der östlichen Orthodoxie“ auf der anderen

---

gen deutschen Text mit Kommentar findet man auch in: Josef Thesing/ Rudolf Uertz (Hrsg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Sankt Augustin 2001).

<sup>3</sup> Vgl. nur die Beiträge über „Kirche, Staat und Volk vom orthodoxen Standpunkte aus“ (Hamilkar S. Alivisatos) und „Kirche und Staat“ (Stephan Zankow) in: Hamilkar S. Alivisatos (Hrg.), Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe d'Athènes, Athen 1939, 370–389. 389–400; über „Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland“ (Panagiotos Poulitsas) und „Kirche und Welt“ (Nikolaos Louvaris) in: Panagiotos Bratsiotis (Hrg.), Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht (= Die Kirchen der Welt I), 2, Stuttgart 1960, 38–48. 144–154; Serge Boulgakoff, L'orthodoxie et l'état, in: Derselbe, L'orthodoxie, Paris 1958, 220–231 (dt. in der Reihe „Sophia“, Bd. 29, Erlangen 1996); Nikos Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, bes. 161–185; Otto Luchterhand u.a. (Hrsg.), Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa (= Essener Gespr. z. Thema Staat und Kirche 29), Münster 1995; Georgios Mantzaridis, Skizze einer orthodoxen Anthropologie und Soziologie, in: Handbuch der Ostkirchenkunde III, hrg. v. Wilhelm Nyssen u.a., Düsseldorf 1997, 134–142, bes. 140 ff. („Der Dienst der Kirche“); Radu Preda, Biserica in Stat, (o.O) 1999; Stylianos Tsompanidis, Orthodoxie und Ökumene (= Ökumenische Studien 10), Münster usw. 1999.

<sup>4</sup> 141. Ähnlich wie Mantzaridis spricht Boulgakoff (wie Anm. 3), 230 f., vom „Ideal der Transformation des Staates durch die inneren Energien der Kirche“, wie es in voller Kraft und ohne jede Einschränkung selbst im Zeitalter der Trennung von Staat und Kirche fortbestehe; diese Trennung bleibe nämlich äußerlich und berühre nicht das Innere. Die Kirche höre nicht auf, Einfluß zu nehmen auf den Staat; nur erfolge dieser nicht mehr von außen oder von oben, sondern von unten, „auf demokratischem Wege“. Wie er sich konkretisiere, wird jedoch in dem wichtigen Kapitel des Boulgakoffschen Buches („L'orthodoxie et l'état“) nicht gesagt.

Seite, wie er an keinem Punkt „so deutlich in Erscheinung“ trete „wie an dem Grundverständnis von Kirche und Staat. Der Unterschied“ lasse sich „am besten verdeutlichen in der Gegenüberstellung derjenigen beiden großen Theologen, welche die Grundlage der Kirchenidee und der Staatsmetaphysik für den Bereich des östlich-orthodoxen und des abendländisch römisch-katholischen Christentums geschaffen haben, *Euseb von Caesarea* und *Augustin*“<sup>5</sup>. Da nun aber allenthalben (auch) die Orthodoxie in ihr „nachkonstantinisches“ oder, wenn man lieber will: ihr „post-byzantinisches“ Zeitalter eingetreten ist<sup>6</sup>, scheinen die genannten „Fehlanzeigen“ die unausweichliche Folge zu sein, der Eindruck eines „strukturellen Unterschiedes“ zwischen „Ost“ und „West“ dagegen, wenn auch in anderer Gestalt, scheint fortzubestehen<sup>7</sup>.

#### 4. Augustin und Photios als Exempel

Befragen wir die Geschichte, genauer: die Tradition der (angeblich) „ungeheilten“ Kirche des 1. Jahrtausends, inwieweit dort etwas von dem behaupteten „strukturellen Unterschied“ feststellbar sei, und wählen als Zeugen Augustinus einerseits und den Patriarchen Photios andererseits. Mir scheint der letztere als Zeuge für die östlich-orthodoxe Tradition aus vielerlei Gründen geeigneter zu sein als der von Ernst Benz und vielen anderen – vor ihm

<sup>5</sup> Ernst Benz, *Geist und Leben der Ostkirche* (rde), Hamburg 1957, 136. – Mit einem ähnlichen Strukturunterschied wie Benz rechneten auch bereits, von jeweils ganz unterschiedlichen Erfahrungen und kirchlich-theologischen Ausgangspunkten aus, der Holländer Hendrik Berkhof in seinem Buch „*Kirche und Kaiser*“ (1942 während der deutschen Besetzung der Niederlande, im Untergrund, geschrieben und 1946 in Amsterdam, ein Jahr später in deutscher Übersetzung in Zürich im Druck erschienen) und der deutsche Jesuit Hugo Rahner in seiner kommentierten Textsammlung „*Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum*“ (Einsiedeln/Köln 1943); vgl. dazu noch immer den ausgezeichneten Forschungsbericht von Georg Kretschmar, *Der Weg zur Reichskirche*, in: *VuF* 13, H. 1 (1968) 3–44.

<sup>6</sup> Vgl. Serge Boulgakoff (wie Anm. 3), *passim*; Radu Preda (wie Anm. 3), 114–125.

<sup>7</sup> Es paßt ganz ins Bild, daß in neueren sozialethischen Veröffentlichungen aus dem orthodoxen Bereich das Thema „Staat – Kirche“ völlig ausgespart bleiben kann, wenn über „soziale Gerechtigkeit“ oder „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ nachgedacht wird; vgl. Georgios Limouris, *Auf der Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Orthodoxe Perspektiven ...*, in: *Ökumenisches Forum* 12 (1989) 207–234; Derselbe (Hrg.), *Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy*, Genf 1990; Derselbe (Hrg.), *Orthodox Visions of Ecumenism*, Genf 1994. Das hat insofern einen gewissen Schein des Rechts, als „in der orthodoxen Kirche kein in den Kanones enthaltenes oder ökumenisch formuliertes System der Beziehungen von Staat und Kirche“ besteht; nur einzelne Aspekte klingen an in den Konzilskanones oder in den Äußerungen der ökumenischen Konzilien, wie Stephan Zankow in seinem Athener Kongreßbeitrag von 1936 (wie Anm. 3) bemerkt (389). Allein, ist das in anderen kirchlichen Traditionen *wesentlich* anders? – In dem Anm. 2 zitierten Synodalbeschuß hat sich die Russische Orthodoxe Kirche dagegen von dieser traditionellen Vorstellung eines Ost-West-Gegensatzes (auf sozialethischem Gebiet) erstaunlich weitgehend gelöst!

und nach ihm – favorisierte Euseb<sup>8</sup>; aus „Sicherheitsgründen“, d.h. um das Typische wie das Außerordentliche besser abschätzen zu können, stelle ich dem gewählten Photiostext jedoch zwei weitere Zeugnisse aus der östlich-orthodoxen Tradition an die Seite, nämlich 1. den Beginn des Proömiums von Novelle 6 Kaiser Justinians I. aus dem Jahre 535; 2. einige „Kapitel“ aus dem ‚Fürstenspiegel‘ des Diakons Agapetos für denselben Kaiser. – Ich beginne allerdings, wie im Titel angekündigt, mit einer Skizze der Zwei-civitates-Lehre Augustins nach ihrem Hintergrund und ihrer geschichtlichen Wirkung<sup>9</sup>.

### 5. Augustins Zwei-civitates-Lehre (Hintergrund, geschichtliche Wirkung)

Als am 24. Aug. 410 die Westgoten Rom stürmten und plünderten, war das mehr als nur eine politische Episode. Rom, Mittelpunkt der „Welt“, galt ja als „ewiges Rom“ (*Roma aeterna*), als Garantin einer ewigen Ordnung. Wie konnte es fallen? Die Kreise, die seit Kaiser Konstantin immer wieder versucht hatten, das römische Reich um die alten Götter zu versammeln, gingen mit dieser Frage zum Angriff auf die Christen über: Rom fiel, weil die alten Götter preisgegeben wurden und der neue, christliche Reichsgott sich nicht als Helfer bewährt hatte. Diese Argumentation war für die christliche Seite umso gefährlicher, als nicht wenige Christen sich längst selbst auf die Ebene der römischen Reichsideologie begeben hatten. Schon in den späten Verfolgungszeiten, erst recht aber seit der „konstantinischen Wende“ hatten sie sich auf den Satz berufen, daß die Preisgabe des heidnischen Aberglaubens und der Schutz der wahren (= christlichen) Religion das Reich erneuern und erhalten werde. Theodosius d.Gr. (Kaiser von 379–395) hatte versucht, dieses Programm praktisch umzusetzen; und nun dieses Ergebnis!

Augustin holt zu seiner Antwort auf all diese Fragen weit aus: Etwas mehr als zwölf Jahre (413–426) benötigt er zu seiner gewaltigen Apologie. Allerdings sind die Grundlagen längst gelegt gewesen. Z.B. führt seine

<sup>8</sup> Vgl. zum Problem noch immer vor allem den Diskussionsband „Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie“, hrg. v. Alfred Schindler (= SEE 14), Gütersloh 1978. – Es ist mir eine erfreuliche Bestätigung, daß auch der schon mehrfach erwähnte Moskauer Synodalbeschuß vom 15. Aug. 2000 in seinem kurzen Abriß der Geschichte der Beziehungen zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Staat (wie Anm. 2, III.4) besonders auf Justinians Novelle und den Photiostext hinweist und darin die „klassische byzantinische Formel gegenseitiger Beziehungen zwischen Staats- und Kirchenmacht“ entdeckt (21).

<sup>9</sup> Ich folge dabei im Kern dem Interpretationsansatz von Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart (1970) <sup>2</sup>1983, der mir durch den Fortgang der Forschung eher ergänzt als erledigt worden zu sein scheint; wichtig besonders die Monographien von Jan van Oort, *Jerusalem and Babylon*, Leiden u.a. 1991; Miikka Ruokanen, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*, Göttingen 1993; ferner der Kommentarband, hrg. von Christoph Horn, *Augustinus. De civitate Dei* (= *Klassiker Auslegen* 11), Berlin 1997, dessen Einzelbeiträge freilich von sehr unterschiedlichem Gewicht sind.

Schrift „Über die Unterweisung der Anfänger im Glauben“ (*De catechizandis rudibus*), geschr. um 400, bereits bis unmittelbar an die „Lösung“ heran, die dann in dem „Riesenwerk“ (*ingens opus*), wie A. es selbst nennt: „Über die Gottesbürgerschaft“ (*De civitate Dei*), breiter entfaltet und tiefer begründet wird, wenn es dort heißt: „Zwei Bürgerschaften (oder Personenverbände [*civitates*]) gibt es ... von Anbeginn der Menschheit an: eine der Ungerechten und eine andere der Heiligen, und sie dauern bis ans Ende dieser Weltzeit (*saeculum*); nach außen hin (wörtl. „körperlich“) jetzt (noch) miteinander vermischt, willentlich (*voluntatibus*) dagegen (jetzt bereits) getrennt, müssen sie sich am Tage des Gerichts auch nach außen hin voneinander scheiden“<sup>10</sup>. Das wirkt wie eine Vorwegnahme und bündige Zusammenfassung von *De civ. Dei*; wollte man dessen Inhalt kurz wiedergeben, so könnte man sich ohne weiteres dieses Wortlauts aus der älteren katechetischen Schrift bedienen.

Plan und Aufbau von *De civ. Dei*, um nur davon jetzt weiter zu reden, sind überaus klar und auch von Augustin selbst mehrfach ausdrücklich angesprochen<sup>11</sup>. In einem ersten großen Hauptteil (Buch I–X) sollen die Argumente derer zurückgewiesen werden, die dem *einen* Gott ihre vielen Götter vorziehen; und zwar richten sich die ersten fünf Bücher gegen diejenigen, „welche um der Güter dieses Lebens willen die Götter verehren zu müssen glauben“, die letzten fünf aber „gegen diejenigen, welche meinen, den Kult der Götter um jenes Lebens willen, das dem Tode folgt, aufrecht erhalten zu müssen“<sup>12</sup>. Es wird von A. gezeigt, daß die vielen Götter und Dämonen weder das „glückselige Leben“ (*beata vita*) in *diesem*, noch gar in *jenem* Leben (nach dem Tode) gewähren. Vielmehr gibt der eine, wahre Gott die irdischen Güter, und zwar Guten wie Bösen, den Guten aber allein wahres, ewiges Leben. – Ist so der erste Teil eine direkte Widerlegung der heidnischen Angriffe, die entweder massiv politisch oder aber in einer vergeistigten Form vorgetragen werden, so bringt der zweite Teil (Buch XI–XXII) eine positive Entfaltung des Wesens und der Geschichte der beiden *civitates*, deren Gegensätzlichkeit, um nicht zu sagen: deren Kampf nicht nur der Romfrage, sondern der gesamten Weltentwicklung von Kain und Abel her zugrunde liegen<sup>13</sup>. Am Leitfaden der in der Hl. Schrift beschriebenen Geschehensfolge schildert A. hier, wie sie, die beiden *civitates*, entstanden (*de exortu*), wie sie sich in der Geschichte manifestierten (*de excursu*) und welches ihr je angemessenes Ziel und Ende sein werde (*de debitibus finibus*).

Es ist für unsere Zwecke unnötig, auf A.s Auseinandersetzung mit dem antiken Geistes- und Bildungserbe, speziell mit dem Platonismus, die das Ganze durchzieht, näher einzugehen. Wir können uns darauf beschränken, Grundzüge seiner Zwei-*civitates*-Lehre herauszuarbeiten. Die Grundstruktur dieser Lehre ist, wie bereits sichtbar geworden sein dürfte<sup>14</sup>, durch *eine scharfe eschatologische Antithetik* gekennzeichnet. Die beiden, in den von Ur-

<sup>10</sup> *De cat. rud.* 31, 2.

<sup>11</sup> Am klarsten vielleicht in *D.c.D.* X 32, 4.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Vgl. ebenda XV 1.

<sup>14</sup> Vgl. bes. o. das Zitat aus *De cat. rud.*!

beginn an in Widerstreit miteinander befindlichen *civitates* sich sammeln, Menschengruppen unterscheiden sich, wie im Gegenüber von Kain und Abel bereits vorabgebildet, danach, ob sie ihre Liebe auf Gott richten und darum jetzt aus seiner Gnade und im zukünftigen ewigen Frieden aus seiner Erfüllung leben, oder ob sie ihre Liebe auf sich selbst und auf Irdisches, also auf Geschaffenes statt auf den Schöpfer richten und entsprechend aus sich selbst und aus der Illusion leben, in dieser Weltzeit bereits die letzte Vollendung finden zu können<sup>15</sup>. Es ist alles andere als zufällig, so A., daß *Kain* nach dem Buche Genesis (Kap. 4, 17) *der erste Städtegründer* ist (*civitas* ursprünglich = „Stadt[-Staat]“<sup>16</sup>), ein Brudermörder also – wie Romulus, der Gründer Roms<sup>16</sup>. Das politische Leben außerhalb des erwählten Volkes Gottes ist in der Zeit des Alten Bundes (und bis zur „konstantinischen Wende“) ganz von der „Teufelsbürgerschaft“ (*civitas diaboli*) beherrscht. Unter dessen sammelt sich die *civitas Dei*, unter Verfolgung und Anfechtung, in der Kirche, *ohne daß hier bereits – etwa durch vollkommenen Tugendfrieden oder hierarchisch-sakramentale Perfektion – das Reich Gottes vorweggenommen wäre*<sup>17</sup>. Vielmehr sind, so A., bis zum Jüngsten Tage auch der Kirche – trotz aller äußeren Zeichen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung – einzelne Angehörige der „Teufelsbürgerschaft“ beigemischt, Heuchler und Häretiker (Kirche als *corpus permixtum*). Aber die beiden – mit „Staat und Kirche“ also keineswegs einfach zu identifizierenden! – *civitates* lassen sich auch aus dem Grunde in dieser Weltzeit nicht ohne weiteres korporativ voneinander trennen und scheiden, weil die Bürger der *civitas Dei* noch unter Anfechtungen und Kämpfen in der Emigration dieses Leibeslebens pilgern (D.c.D XIX 17); und solange sie dies tun, sind sie auch darauf angewiesen, mit den Bürgern der *terrena civitas* die für dieses Leben notwendigen Dinge gemeinsam zu besorgen. – Ich muß auf diesen Gedankengang (und in dem Zusammenhang auch auf den Widerspruch A.s gegen Ciceros Staatsdefinition [D.c.D XIX 17.21. 24 ] ) noch einmal (im Schlußvergleich zwischen Augustin und Photios) zurückkommen und sage jetzt erst einmal etwas zur Wirkungsgeschichte von A.s Zwei-*civitates*-Lehre im Abendland.

## 6. Augustinische Zwei *civitates* und gelasianische Zwei *potestates*-Lehre

Die abendländische „politische Theorie“ – wenn man denn davon zu dieser Zeit bereits reden darf – zeigte sich zunächst von Augustins „Zwei-*civitates*-Lehre“ wenig beeindruckt und beeinflusst. Vielmehr folgte sie für Jahrhunderte viel stärker jenen Bahnen, wie sie Gelasius I. von Rom am Ende des fünften Jh. in seinem Brief an Kaiser Anastasios I. besprochen hatte. Zum Hintergrund lediglich dies: Während der sog. „Monophysitischen Streitigkeiten“ im Anschluß an das Konzil von Chalkedon 451 hatte die römische Kirche den „monophysitischen“ Ratgeber des Kaisers, den Konstantinope-

<sup>15</sup> Vgl. *D.c.D.* XIV 28.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. XV 1. 2.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. XX 9, 1.2.

ler Patriarchen Akakios, gebannt und die Kirchengemeinschaft mit dem Osten abgebrochen („Akakianisches Schisma“ wie es im abendländischen Sprachgebrauch noch immer heißt; Schuld an den verschiedenen Schismen zwischen Ost und West sind *immer* die Orientalen!). In diesem Zusammenhang formuliert Gelasius I. (Papst von 492–496) jene Sätze, die, vor allem dank ihrer Aufnahme in Kirchenrechtssammlungen wie die pseudo-isidorischen Dekretalen (ca. 847–857 entstanden) und das *Decretum Gratiani* (um 1140), zu den im Mittelalter meistzitierten Texten gehören; sie enthalten in bündiger Form die Lehre von den „beiden Gewalten“, wie man allgemein sagt (und übersetzt, obwohl der Ausdruck selbst in diesem Text gar nicht vorkommt): der „geheiligten Autorität“ der Bischöfe und der königlichen (bzw. kaiserlichen) Gewalt, wie sie beide diese Welt hauptsächlich regieren. Darunter sei das „Gewicht“ (*pondus*, wörtl. die „Last“ oder auch die „Bürde“) der Priester umso schwerer, als sie auch für die Regenten vor Gott im Jüngsten Gericht Verantwortung tragen. Aus dieser grundsätzlichen Verhältnisbestimmung wird weiter gefolgert, daß die Priester (bzw. die Bischöfe; *sacerdos* im Vollsinn ist immer der Bischof) in weltlichen Dingen den Gesetzen des durch göttliche Anordnung eingesetzten Kaisers folgen müssen, in göttlich-geistlichen Dingen sich dieser aber dem Urteil der Priester (= Bischöfe) zu unterwerfen habe, zumal demjenigen des römischen Bischofs als „Inhabers jenes Stuhles“, der nach göttlichem Willen einen Ehrenprimat in der Gesamtkirche besitzt<sup>18</sup>.

Man hat diesen Text wiederholt als Beleg für die typisch abendländisch-kirchliche Haltung im Gegensatz zum „Byzantinismus“ angesehen, einen Gegensatz, der seit langem mit Vorliebe auf den Nenner: „Theokratie“ versus „Caesaropapismus“ gebracht wird; das besagt, in Kürze, daß die „göttliche“ (oder „geistliche“) Dimension im öffentlich-staatlichen Bereich den Vorrang besitzt (= Theokratie) bzw. daß sich der Kaiser *auch* päpstliche Vollmacht anmaßt (= Caesaropapismus). Das ist gewiß nicht vollkommen abwegig. Doch muß man sich hüten, aus unserem Gelasius-Text *prinzipielle* Gegensätze zu konstruieren! In beiden Reichsteilen (Ost- und Westrom) geht es noch immer um die rechte Zuordnung, nicht um eine Konkurrenz zwischen beiden „Gewalten“. Überdies lehrt der Text, daß auch die westliche Kirche ihre Eigenständigkeit – noch immer – nur dann betont, wenn es um die Gefährdung der Orthodoxie durch den Kaiser geht. Allerdings sind die Formulierungen des Gelasius in einer ziemlich allgemeinen, schwebenden Unbestimmtheit gelassen, so daß sie weit mehr aus sich entlassen *könnten*, als im Augenblick nahelag.

Wichtiger aber ist für uns im Augenblick, auf das Verhältnis *Augustin* – Gelasius zu achten. Folgender Hauptunterschied springt in die Augen: In der von Gelasius vorgenommenen Verhältnisbestimmung von *sacerdotium* und *imperium* ist, genau genommen, nichts mehr von dem eschatologischen Gegensatz vorhanden, der die beiden *civitates* Augustins und ihr Verhältnis zueinander kennzeichnete. Vielmehr ist nun, bei Gelasius, die bestehende Welt (*mundus hic*) aufgeteilt unter zwei von Gott gesetzte Gewalten, die

<sup>18</sup> Zum Text s. DH Nr. 347 (nach E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Aca-cianischen Schisma*, [= ABAW.PH 10], München 1934, 81 f.).

priesterliche und die königlich-kaiserliche. Allerdings hält sich der eschatologische Aspekt in einer neuen, folgenreichen Zuspitzung durch, darin nämlich, daß die Priester im Jüngsten Gericht vor Gott für die Könige (Kaiser) Rechenschaft ablegen müssen. Dadurch wird zwar nicht die bestehende Harmonie des christlichen Kosmos gestört, wohl aber die „weltliche“ Tätigkeit der Führung des Gemeinwesens unter den Aspekt der Verantwortung vor dem göttlichen Gericht gerückt. Auf andere Verschiebungen gegenüber Augustin, die vor allem die Ekklesiologie betreffen, will ich nicht weiter eingehen, sie nicht einmal andeuten, sondern mich jetzt Photios und den ihn prägenden Traditionen zuwenden.

## 7. Die Zwei-Gewalten-Lehre des Gelasius und ihre byzantinischen Entsprechungen

a. Im Vorwort zu Novelle 6 des Kaisers Justinian I.<sup>19</sup>, einem Text, über dessen herausragenden Stellenwert wohl kein Wort verloren zu werden braucht, werden „Priestertum“ und „Kaisertum“ (*sacerdotium* und *imperium*) als die „beiden größten Gaben Gottes, die den Menschen durch die Güte von oben zuteil wurden“ (vgl. Jk I, 17), bezeichnet; jenes Sorge für die göttlichen Dinge, dieses stehe an der Spitze (in der Besorgung) der menschlichen Angelegenheiten und erweise ihnen seine Aufmerksamkeit; da beide in ein und demselben Prinzip wurzelten, dienten sie zur Zierde des Menschenlebens. Deshalb sollten die Kaiser glühenden Eifer vor allem zur (Wahrung der) Ehrenstellung (*honestas*) der Bischöfe an den Tag legen, umso mehr, als diese unaufhörlich auch für sie (die Kaiser) persönlich zu Gott beteten. – Dieser Text ist deshalb so interessant und wichtig, weil er zeigt, wie gut sich die gelasianische „Zwei-Gewalten-Lehre“ – prinzipiell zumindest – mit östlichen Anschauungen vertragen kann. Justinian, der klassische Vertreter des Byzantinismus, greift sie auf, tilgt dabei zwar die „höhere Gewichtigkeit“ (*gravius pondus*) des *sacerdotium*, betont (in römisch-konstantinischer Tradition) die Pflicht der Priester, neben der Sorge für die göttlichen Dinge für Kaiser und Reich zu beten, schreibt sich selbst die Aufsicht für die *honestas* der Priester zu; aber neben diesen – gewiß nicht nebensächlichen – Akzentverschiebungen liegt aller Ton, wie bei Gelasius, auf dem gemeinsamen göttlichen Ursprung und dem gemeinsamen, auf das öffentliche Wohl ausgerichteten Ziel beider Gewalten auf Erden.

b. Bei dem ‚Fürstenspiegel‘ des (sonst nicht weiter bekannten) Diakons Agapetos<sup>20</sup> (den ich seiner Länge wegen im folgenden nur knapp referieren

<sup>19</sup> Corpus Juris Civilis, vol. III, recogn. Rudolphus Schoell, ... absolv. Guillelmus Kroll, Berlin 1895, 35f.; vgl. hierzu und zum Folgenden noch immer Milton V. Anastos, Byzantine Political Theory: Its Classical Precedents and Legal Embodiment, in: Byzantina kai Metabyzantina I, Malibu 1978, 13–53.

<sup>20</sup> Der früher benutzte Migne-Text (PG 86, 1163–1185) ist seit 1995 überholt durch den der Ausgabe von Rudolf Riedinger, Agapetos Diakonos. Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos (= ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΦΙΛΩΝ ΛΑΟΥ. ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ 4), Athen 1995.

kann) handelt es sich, der Form nach, um 72 „paränetische Maximen“ (κεφάλαια παραινετικά), aneinandergereiht nach Art eines „Akrostichons“<sup>21</sup> (bekannte Beispiele für dies beliebte Genre etwa Psalm 118 [119] und Paul Gerhardts Vertrauenslied „Befiehl du deine Wege“ [EG 361]); die Anfangsbuchstaben (nicht, wie im Gerhardtschen Gesangbuchlied, die Anfangsworte) dieser κεφάλαια ergeben die Widmung: „Unserem gottgefälligen und tieffrommen Kaiser Justinian – Agapetos, der geringste (ἐλάχιστος) Diakon“. Demnach ist kein systematischer Aufbau zu erwarten, vielmehr eine Perlenkette von Maximen für einen christlichen Herrscher. Als Hauptquellen sind inzwischen der Rhetor Isokrates (436–338 v. Chr.) mit seinen zwei Reden an Nikokles (or. 2) und Euagoras (or. 9) ermittelt worden, in zweiter Linie die Rede des Synesios von Kyrene (gest. 413), „Über das Königtum“ (Περὶ βασιλείας) und endlich die „Korrespondenz“ Isidors von Pelusion (Hauptwirksamkeit I. H. des 5. Jh. n. Chr.), aus der Agapetos stellenweise wörtlich zitiert<sup>22</sup>. Nicht die Originalität des Inhalts, wohl aber die elegante Form hat dem Werkchen eine beachtliche Wirkung gesichert, und zwar im Abendland genau so wie in Byzanz und in dem von dort aus missionierten Osten<sup>23</sup>; wir stoßen darin auf eine breite und starke Überlieferung, wie sie aus der Antike in das griechisch-byzantinisch-orthodoxe Denken Eingang gefunden hat.

Als beherrschendes Konzept tritt der Gedanke entgegen, daß der Kaiser als Ikone Gottes aufzufassen sei; besitze er doch eine „jede Ehrenstellung weit“ übertreffende „Würde“ (ἀξίωμα), weil ihm „nach dem Vorbild der himmlischen Herrschaft (καθ’ ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας)“ das Szepter der irdischen Macht übergeben sei, damit er „die Menschen die Wahrung der Gerechtigkeit lehre und das Gekläff (ὕλακῆ) derer unterbinde, die gegen Gott wüten“ (Kap. 1). Seinem „körperlichen Wesen (οὐσία) nach“ sei der Kaiser jedem Menschen gleich (ἴσος), in der Vollmacht seiner Würde aber Gott ähnlich (ὅμοιος), der alles überragt; denn „auf Erden“ habe er „keinen, der höher stünde“. „Er darf sich also, als Sterblicher (ὡς θνητός), nicht im Stolz erheben, und als Gott (ὡς θεός) darf er sich nicht zum Zorn hinreißen lassen. Wird er nämlich auch als (bzw. durch) ein göttliches Abbild geehrt (εἰκόνι θεϊκῆ τετίμηται), so bleibt er doch mit Erdenstaub vermengt, durch den er seine Gleichheit mit allen Menschen vorgeführt bekommt“ (Kap. 21).

Setzt man einmal Gott und Weltvernunft ineins, so werden umfangreiche „Anleihen“ beim antik-hellenistischen Herrscherbild und überhaupt bei der antiken Ethik möglich, wie sie in der Tat in den „Maximen“ des Agape-

<sup>21</sup> Vgl. die Definition Ciceros, *de divin.* 2, 54, 111: *ea, quae ἀκροστυχίς dicitur, cum deinceps ex primis versus literis aliquid conectitur.*

<sup>22</sup> Vgl. dazu u.a. außer der o. (Anm. 20) angeführten zweisprachigen Ausgabe von Rudolf Riedinger den kommentierten Übersetzungsband von Wilhelm Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel* (= BGrL 14), Stuttgart 1981, besonders jeweils die Einleitungen; ferner Hans-Dieter Döpmann, *Auswirkung der ΕΚΘΕΣΙΣ des Diakons Agapetos*, in: *Rev. des Ét. Sud-Est Européennes* 33, Bukarest 1995, 219–229. D. schätzt die wirkungsgeschichtliche Bedeutung unserer Quelle außerordentlich hoch ein; und er hat gute Gründe dafür ins Feld zu führen!

<sup>23</sup> Vgl. die Nachweise bei Blum (wie Anm. 22) 35–39.

tos auf Schritt und Tritt begegnen. Es fällt nicht leicht, herauszufinden, wie das Verhältnis (und Widerspiel) von Gottes- und Weltbürgerschaft in diesem Konzept zur Geltung komme. Dominant ist die *Proportion* (*ἀναλογία*): Gott verhält sich zur Schöpfung wie der Kaiser zum Imperium. – Wie kommt *Kirche* hier ins Spiel? Allenfalls funktional (in Gestalt der Absolutionsgewalt z.B.; vgl. dazu Kap. 61–64), nicht aber institutionell<sup>24</sup>. So etwas wie prophetische Kritik (man denke an den „Bußakt von Mailand“ i.J. 390 [Ambrosius – Theodosius I.]) ist auf diesem Hintergrund schwer denkbar, *wenn auch gewiß nicht ausgeschlossen!*

#### 8. Das Verhältnis von Kaiser und (Konstantinopeler) Patriarch nach Photios

Die dritte byzantinische Quelle, mit der wir uns einzig *näher* beschäftigen wollen, hat vor allem auf die slawische Welt (beginnend mit Bulgarien und dem großserbischen Reich) einen außerordentlich starken Einfluß ausgeübt und begegnet zumal an Wendepunkten der Kirchengeschichte Rußlands<sup>25</sup>. Aber auch beispielsweise in der 1765 in Bukarest erschienenen und 1959 erstmals von Panagiotes J. Zepos einer größeren wissenschaftlichen Öffentlichkeit im Druck erschlossenen Anthologie der kaiserlichen Gesetze und kirchlichen Kanones finden sich alle wichtigen Neuerungen dieser Quelle wieder, was ein willkommenes Licht auf die bislang wenig bekannten Verhältnisse in den Donaufürstentümern (Moldau und Walachei) während der Phanarioten-Epoche wirft<sup>26</sup>.

Zum geschichtlichen Hintergrund der Quelle müssen folgende Hinweise genügen: Um die Mitte des 9. Jh. war Byzanz aus einer über 200jährigen Isolation herausgetreten und stand am Beginn einer glanzvollen Periode seiner Geschichte. Diese ist untrennbar verbunden mit der Dynastie der Makedonen und hatte fast 200 Jahre (bis 1056) Bestand. Begründet hat sie Basileios, ein thrakischer Bauernsohn armenischer Herkunft, der dank seiner Fähigkeiten in der Hauptstadt Karriere machte und, als Vertrauter Kaiser Michaels III. (842–867) aufgenommen, 866 zum Mitkaiser ernannt wurde. Ein Jahr später ließ er sich selbst zum Kaiser ausrufen, nachdem er Michael hatte ermorden lassen. Die Kirche ist in dieser Zeit mit dem byzantinischen Reich zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengewachsen, indem sie gemeinsam mit ihm Höhen und Tiefen durchschritt. Erfuhr der Staat einen Machtzuwachs, so kam dieser auch der Kirche zugute, indem die politische Expansion die kirchliche Mission ermöglichte oder doch wenigstens erleichterte. Umgekehrt wirkte sich der Niedergang staatlicher

<sup>24</sup> Daß dies mit der *Gattung* „Fürstenspiegel“ zusammenhänge, ist – angesichts anderer Beispiele (Thomas v. Aquin, Luther u.a.) – nicht unbedingt einzusehen.

<sup>25</sup> Vgl. die Nachweise bei Joachim Scharf, *Ius Divinum. Aspekte und Perspektiven einer byzantinischen Zweigewaltentheorie*, in: *Polychronion* (FS f. F. Dölger), hrsg. v. Peter Wirth, Heidelberg 1966, 462–479.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 477. Es handelt sich dabei um das sog. „Nomikon Procheiron“ des Michael Proteinopoulos.

Macht insofern positiv für die Kirche Byzanzens aus, als sie sich in solchen Zeiten auf ihr religiöses Eigengewicht zu besinnen pflegte. Solcher wechselseitiger Nutzeffekt wurde höchstens dadurch beeinträchtigt, daß die *Patriarchen* auch und gerade in dieser Zeit oft genug Opfer der politischen Wechselfälle wurden, wie nicht zuletzt das Beispiel des *Photios* (geb. ca. 820) lehrt, einer Ausnahmestalt, die Typisches und Außerordentliches in sich vereinte. Zum Typischen gehört z.B. die Funktion als Prinzenenerzieher, der Rang eines Hauptmanns der kaiserlichen Leibwache, die Verwendung im diplomatischen Dienst; einzigartig ist hingegen seine Universalgelehrsamkeit, der auch die thematische und formale Weite seines literarischen Schaffens entspricht, sowie die Tatsache, daß Ph. gleichzeitig zu den großen Kirchenpolitikern von Byzanz gehörte. Gegenüber kaiserlicher Willkür, die den 858 in einem fünftägigen Schnellverfahren aus dem Laienstand in das Patriarchenamt gelangten zweimal des Amtes enthob und ins Kloster verbannte, konnte die byzantinische Kirche nur so ihre Freiheit wahren, daß sie Ph. zu einem späteren Zeitpunkt (Ende des 10. Jh.) heiligsprach (Gedenktag: der 6. Februar).

Zu den wichtigen Reformmaßnahmen der „makedonischen Renaissance“ (hier in einem weiteren Sinne verstanden, als es üblich ist) gehört die Restauration des Rechts, die von Basileios I. (867–886) in Angriff genommen und von dessen Sohn Leon VI. (886–912) vollendet wurde. In diesem Zusammenhang verdient eine Gesetzessammlung, die „Einführung“ in die Kodifizierung (*Εἰσαγωγή [τοῦ νόμου]*)<sup>27</sup>, besondere Aufmerksamkeit. Deren erste drei „Titel“ sind, ebenso wie das „Vorwort“ (*Prooimion*) des Ganzen, höchstwahrscheinlich von Photios, auf der Höhe seiner Macht<sup>28</sup>, formuliert worden. Sie handeln von „Gesetz und Gerechtigkeit“ (Titel I), vom Kaiser (Titel II) und vom Patriarchen (Titel III), wobei sie eine Art von Verfassung skizzieren. Das „Vorwort“ begründet diesen Aufbau und Anfang so: „Den Titeln voran stellen wir aber das, was über das Gefüge (*σύστασις*) und die Einführung eben des Gesetzes und der Gerechtigkeit vorliegt, weil wir darum beten und daran glauben, daß durch das Gesetz der Gesetzgeber und Rechtsspender Christus, unser wahrer Gott, (wie) allen Christen (so) auch uns (als Kaisern) voranstehe und vorsitze; darauf (lassen wir) die Vorschriften über Kaiser, Patriarchen und die weiteren führenden Personen (folgen), die Einrichtung und die Ordnung des in Gott (ruhenden) Gemeinwesens – gewissermaßen mit Hilfe der hervorragenden und ausgezeichneten Personen selbst – durch die ihren vorher versprochenen Tugenden entsprechenden Würden wie ein Denkmal aufrichtend und das ganze Gemeinwesen abbildend“<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> So nach den Erkenntnissen von Andreas Schminck, *Studien zu den mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Frankfurt a.M. 1986, bes. 1–15, der eigentliche Titel (nicht „Epanagoge“).

<sup>28</sup> Nach Schminck (wie Anm. 27) in den Jahren 885/86, kurz vor seiner zweiten Amtsenthebung; vgl. dazu auch Joachim Scharf, *Photius und die Epanagoge*, in: *ByZ 49* (1956) 385–400; Albert Esser, *Die Lehre der Epanagoge – eine oströmische Reichstheorie*, in: *FZPhTh 10* (1963) 61–85.

<sup>29</sup> Zum Text des Proömiums s. jetzt am ehesten Andreas Schminck (wie Anm. 18), 4–10(11); hier: 10, Z. 87–94.

Kaiser Basileios I. hatte die Stellung seines Amtes gestärkt und, wie gesagt, eine neue Dynastie begründet; doch seine eigene Herrschaft endete, nach dem Tod seines ältesten Sohnes, im Zeichen von Trauer und Reue. Photios hatte soeben gerade den primatialen Ansprüchen Roms (Nikolaus I.) widerstanden und ihnen gegenüber das Prinzip der „Pentarchie“ erneut einschärfen lassen<sup>30</sup> und fühlte sich nun offenbar versucht, *sacerdotium* und *imperium* in ein neues Verhältnis und Gleichgewicht zu bringen, wobei ihm selbst, sieht man genau hin, das Prinzip der „Pentarchie“ in Vergessenheit geraten zu sein scheint und er dem Amt des (Konstantinopeler) Patriarchen Rechte und Funktionen zuschreibt, die ihm geradezu die Bedeutung eines Papstamtes innerhalb der (byzantinischen) Reichskirche – der Westen scheint völlig außerhalb des Gesichtsfeldes geraten zu sein! – verleihen (würden)<sup>31</sup>.

Es ist nicht sicher, ob der Text der *Εἰσαγωγή* als offizieller Ausdruck der politischen Anschauungen in Byzanz betrachtet werden darf; doch ist er zweifellos als bedeutsamer Versuch anzusehen, die neue Autorität des Patriarchen auf höchster Ebene zu rechtfertigen und – nach so vielen Krisen (besonders im Zusammenhang des ‚Bilderstreits‘) – die Beziehungen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt auf eine vernünftige Grundlage zu stellen, und zwar durch eine Synthese verschiedener Elemente, die der antiken Philosophie und Rhetorik, den Schriften der Kirchenväter (bes. Gregors von Nazianz und Isidors von Pelusion) und der römischen Rechtstradition (Digesten) entlehnt waren. Das wird bereits an dem Proömium erkennbar, welches ein bekanntes Thema entfaltet: Der Mensch besteht, wie die gesamte Schöpfung, aus materiellen und geistigen (sinnlich und geistig wahrnehmbaren) Elementen, die innig miteinander vermischt sind; um diese Mischung zu bewahren, schuf Gott das Gesetz, das der Kaiser, von Gott inspiriert, kraft seines Amtes zu verkünden, zu bewahren oder wiederherzustellen hat. Gegenüber der bekannten Dialektik „des den Gesetzen unterworfenen“ oder aber „ihnen übergeordneten“ Königs (der selbst „lebendiges Gesetz“ sei) hält sich der Verfasser, also sehr wahrscheinlich Photios, eindeutig an die erstere Auskunft: Das Gesetz<sup>32</sup> kommt von Gott; unter seiner Herrschaft organisieren sich kaiserliche<sup>33</sup> und priesterliche Gewalt<sup>34</sup> in einer Art *Diarchie* („Zweierherrschaft“).

## 9. Augustin und Photios im Vergleich

Augustin hat den Anbruch des „konstantinisch-theodosianischen Zeitalters“ mit wachen Sinnen miterlebt. Im selben Jahr, in dem er zum Priester geweiht wurde (391), gewannen die gesetzgeberischen Maßnahmen Theo-

<sup>30</sup> Auf der Synode von Konstantinopel 879/80; vgl. dazu den – wahrscheinlich von Photios verfassten – Traktat „Gegen die, die da sagen, daß Rom die erste Kathedra sei“ (PG 102, 391–400; hrg. v. Maurizio Gordillo, in: OrChrPer 6 [1940] 11–17).

<sup>31</sup> Vgl. bes. Titulos III, cap. 5.6.

<sup>32</sup> S. Titel I.

<sup>33</sup> S. Titel II.

<sup>34</sup> S. Titel III.

dosius' I. gegen Ketzler und Heiden<sup>35</sup> unverkennbar an Stoßkraft. Und acht Jahre nach seinem Tod (430) wurde dies Gesetzgebungswerk – im Rahmen einer offiziellen Sammlung von Kaiserkonstitutionen – kodifiziert (*Codex Theodosianus* [438/39]). Die Zeit seiner kirchlichen Wirksamkeit fiel also fast genau zusammen mit der – rechtlich abgesicherten – Einführung der christlichen Orthodoxie als offizieller Reichsreligion<sup>36</sup>. Neigte (auch) er zunächst dazu, diesen Vorgang (im Sinne der Erfüllung biblischer Verheißungen) zu überhöhen<sup>37</sup>, so wich doch bei ihm die „post-theodosianische Euphorie“, welche er für kurze Zeit (genau: in den Jahren 399–404) mit so vielen seiner Zeitgenossen teilte, fühlbarer Ernüchterung<sup>38</sup>. Ja, zumal in den letzten Büchern von *De civitate Dei* entzog er dieser kurzlebigen Euphorie jegliche *theologische* Grundlage. Eine radikal eschatologische Sicht beherrschte von nun an (erneut) sein Denken: sie – und die Überzeugung von der „übergreifenden Bedeutung der Erbsünde“. Spätestens „seit der Zeit der Neuorientierung seines Denkens, ... in der Mitte der 90er Jahre im Gefolge seiner Pauluslektüre ...“, wurde die Erbsünde für ihn zu einer „Lehre von struktureller Bedeutung“: strukturell „in dem Sinne, dass sie alles festlegte, was gedacht werden konnte, seine Grenzen und seine Gesamtgestalt“<sup>39</sup>.

Eine Durchsicht durch A.s großes apologetisches Werk belegt als seine Anschauung zum Zeitpunkt der Abfassung von *De civitate Dei*, daß die beiden „Bürgerschaften“ weder mit „Kirche“ und „Staat“ einfachhin *identifiziert* werden können (hauptsächlich deshalb nicht, weil Kirche, solange sie

<sup>35</sup> Angekündigt durch das programmatisch gemeinte Edikt *Cunctos populos* vom 28. 2. 380 (*Cod. Theod.* XVI 1, 2).

<sup>36</sup> Es wäre allerdings, wie u.a. Peter Brown gezeigt hat, ein Fehler anzunehmen, diese kaiserliche Gesetzgebung (samt der Anwendung von Gewalt, zur Durchsetzung des Beschlossenen) habe einen *entscheidenden* Anteil an der Christianisierung der Reichsbevölkerung gehabt: vgl. Peter Brown, (Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire [Madison, Wis. 1992]; dt. u.d.T.) Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“ (dtv 4627), München 1995; Ders., (Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman world [Cambridge-New York-Melbourne 1995]; dt. u.d.T.) Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches (rub 9709) Stuttgart 1998, bes. Kap. 2; Ders., (Divergent Christendoms: The Emergence of a Christian Europe [Oxford 1995]; dt. u.d.T.) Die Entstehung des christlichen Europa (B<sup>9</sup>R 4023), München 1999, T. 1, Kap. 2. 3.

<sup>37</sup> „Die ganze Welt ist zu einem Chor geworden, der Christus preist“, kann er z.B. an einer Stelle seiner großen Psalmenauslegung (*en. Ps.* 149, 7) sagen; vgl. auch *de consensu evangelist.* 1, 32, 50–34, 52; 26, 40; *en. Psalm.* 62, 1; *sermo* 328, 5, 5; *contra Faustum* 13, 7, 9; 22, 76; speziell zur Ächtung der Ketzler s. *en. Psal.* 59, 2 (*ecce nunci!*).

<sup>38</sup> Vgl. dazu vor allem Robert A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge (1970) <sup>2</sup>1988, Kap. 2; Ders., ‚Tempora christiana‘ revisited, in: *Augustine and his Critics* (FS f. G. Bonner), hrg. v. Robert Dodaro/George Lawless, London-New York 2000, 201–213.

<sup>39</sup> Robert A. Markus, „Humanarum quaedam compositio voluntatum“. Überlegungen zur augustianischen Tradition in der pluralistischen Gesellschaft, in: *Wolfram Kinzig / Angelika Dörfler-Dierken / Markus Vinzent* (Hrsg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters*. FS f. A. M. Ritter (= *Texts and Studies in the History of Theology* 6), Cambridge – Mandelbachtal 2001, 117–129.

auf Erden pilgert, ein *corpus permixtum* aus „Unkraut und Weizen“ ist [vgl. Mt 13, 24–30. 36–43]), noch je „in dieser Weltzeit“ ineinander aufgehen werden. Vielmehr bleiben beide bis ins Endgericht hinein zu *unterscheiden*, wenn auch nicht zu *scheiden* (D.c.D. XIX 17). Denn den Angehörigen beider, so schärft es A. ein, ist der Gebrauch des irdischen *Friedens* gemeinsam; und beide sind auch darauf angewiesen, die für dieses Leibesleben nötigen Dinge gemeinsam zu besorgen (ebenda). – Ist damit gemeint, daß die Christen oder, richtiger, die Bürger der *civitas Dei* in positiver Mitarbeit in die irdischen Verhältnisse eingreifen? Diese Frage ist ebenso klar zu bejahen, wie die andere entschieden zu verneinen ist: ob A. etwa eine spezifisch *christliche* Durchdringung und Neubegründung des politischen Gemeinwesens angestrebt habe. Eher ist bei ihm umgekehrt die Tendenz wahrzunehmen, die christliche „Liebe“ neben ihren anderen Eigenschaften auch als „Erfüllung“ der allgemeinen, für den „Staat“ nützlichen und heilsamen Tugenden zu erweisen, was sich in der faktischen Übernahme der antiken politischen Ethik dokumentiert<sup>40</sup>.

Allerdings ist, so die folgenreiche These A.s, den Bürgern der *terrena civitas* allenfalls „Friede“ (*pax*), aber keine „Gerechtigkeit“ (*iustitia*) zu erreichen möglich, da mit letzterer nach gemein-antikem Verständnis jene „Tugend“ gemeint ist, „die jedem das Seine (*sua cuique*) zuteilt. Wie kann man folglich“, meint A., „von Gerechtigkeit beim Menschen da reden, wo diese den Menschen selbst dem wahren Gott entzieht“, Gott mithin „das Seine“ in eklatanter Weise *vorenthalten* wird (D.c.D. XIX, 21)? Der „irdische Friede“ (*pax terrena*) oder, wie A. im Anschluß an Jer 29 sagen kann, der „Friede Babylons“ (vgl. Jer 29, 7), ist also das Alleräußerste, was den Bürgern beider *civitates*, „Guten und Bösen“, gemeinsam sein kann (ebenda 26), und auch das nur, „soweit“ es „ohne Verletzung der Frömmigkeit und der Religion“ geschehen mag (ebenda 17 Ende).

Vergleicht man nun mit dieser Position die des Patriarchen Photios, so fällt zum einen auf, daß bei diesem die *eschatologische* Sicht (ähnlich wie bei Papst Gelasius I.) vollkommen zu fehlen scheint; lediglich der Gesichtspunkt der persönlichen Verantwortung vor dem Forum Gottes ist gewahrt und starkgemacht. Der *Sünden*aspekt fehlt demgegenüber keineswegs; er bringt sich aber in anderer Weise zur Geltung als bei Augustin, nämlich in Gestalt aktueller Verfehlungen (*ἁμαρτήματα*), seien sie nun willentlich geschehen oder nicht (Titlos I, Kap. 1); sie zu ahnden bzw. vor ihnen zu warnen sei die vornehmste Aufgabe des Gesetzes und damit auch des Kaisers als der „gesetzesgemäßen Herrschaft“ schlechthin (Titlos II, Kap. 1). Von daher hat Photios auch nicht die geringsten Probleme im Hinblick auf die Realisierung *irdischer Gerechtigkeit*, worunter er dasselbe versteht wie Augustin und die gesamte Antike, nämlich: „austeilende Gerechtigkeit“ (*iustitia distributiva*), welche „jedem das Seine“ zuteil werden läßt (Titlos I, Kap. 4. 5).

Verglichen mit der „Zwei-Gewalten“-Lehre des Papstes Gelasius läßt sich im Blick auf die Konzeption des Photios weniger von einer Zuordnung zweier „Gewalten“ reden als von einer Heraushebung der kaiserlichen Ge-

<sup>40</sup> Vgl. dazu bes. Brief 138, 9 ff. (zum Verhältnis der Bergpredigt-Ethik und der politischen Ethik der Römer!).

walt bei gleichzeitiger Einordnung des Patriarchenamtes in den hierarchischen Reichsaufbau zwischen Kaiser, Provinzialstatthalter (ἐπαρχος [vgl. Titlos IV]) und Quaestor. Dennoch wäre es m.E. ebenso falsch, die photianische Sicht als „caesaropapistisch“ zu bezeichnen, wie die gängige Etikettierung der augustinischen Zwei-civitates-Lehre als „theokratisch“ oder „hierokratisch“ auf einem fundamentalen Mißverständnis derselben basiert<sup>41</sup>.

Ich frage zum Schluß: Worin besteht die besondere *Leistung* und die besondere *Schwäche* des augustinischen Ansatzes im Blick auf die Frage: Religion und Politik? Und ich antworte: Eine besondere Leistung Augustins scheint mir in der Ablehnung, ja, Widerlegung der religiösen Verklärung und Hypostasierung des Politischen zu liegen (es geht „nur“ um die *pax Babylonica*, „nur“ um ein „gewisses Maß an Willensübereinstimmung“ zwischen den Bürgern der beiden *civitates*). Die besondere Schwäche seines Ansatzes sehe ich dagegen darin, daß er „dem Kaiser nicht“ wirklich „gegeben“ hat, „was des Kaisers ist“ (vgl. Mk. 12, 16 mit Parallelen). Hochmittelalterliche „Kuralisten“ (wie Aegidius Romanus [ca. 1243–1316] und Papst Bonifaz VIII. [ca. 1235–1303]) haben das bereits gespürt und – in produktivem Mißverständnis A.s – gegenüber der „weltlichen Gewalt“ behauptet, sie könne keine Gerechtigkeit *in politicis* gewährleisten, wie sie an sich unentbehrlich sei, es sei denn mithilfe der „geistlichen Gewalt“. Das ist, wie gesagt, ein Mißverständnis, da es A.s Ziel gerade war, die ciceronische Definition von *res publica* zu widerlegen und durch einen eigenen Definitionsversuch zu ersetzen, welcher, auf der *pax* aufbauend, die Kooperation zwischen Christen und Nichtchristen im politischen Gemeinwesen ermöglichen soll. Doch auch ohne „kuralistische“ Brille wird man bei eingehenderer Analyse der augustinischen Position und ihrer einzelnen Bauelemente finden, daß sein Ansatz ohne Zulassung der *iustitia Dei terrena* oder *iustitia civilis* nicht zu halten ist. Genau auf diesen Nenner ist im übrigen der „Fortschritt“ von A.s „Zwei-civitates“- hin zu Luthers „Zwei-Reiche- und/oder -Regimenten“-Lehre zu bringen. Und die gegenwärtigen Diskussionen um „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ im Rahmen des gleichnamigen „konziliaren Prozesses“ haben vielen (endgültig) die Augen dafür geöffnet, daß „Frieden“ ohne „Gerechtigkeit“ (nicht zuletzt gegenüber der Kreatur [*suum cuique*], mithin auch ohne „Bewahrung der Schöpfung“) nicht dauerhaft zu haben ist!

Und wie fällt das Urteil über den Ansatz des Photios aus? Vereinfacht gesagt, so, daß sich die Schwäche des einen, Augustins, als die Stärke des anderen, des Photios, erweist und umgekehrt. Es ist eine Stärke der photianischen Position, daß er das „Wissen um die göttlichen und menschlichen Angelegenheiten“, zumindest aber „um Recht und Unrecht“, und damit auch die σοφία δικαιοσύνης (vgl. Titlos I, Kap. 6) keineswegs kirchlich okkupiert und somit ganz gewiß ebensowenig wie Augustin „hierokratisch“ oder „theokratisch“ denkt. Überdies läßt er, wenn man genau hinsieht, die

<sup>41</sup> S.o., Anm. 4; bes. extrem die Präsentation von Hamilkar S. Alivisatos (wie o., Anm. 3), *passim*.

patriarchale (und damit die kirchliche) Gewalt (überhaupt) keineswegs strikt auf den rein geistlichen Bereich beschränkt sein<sup>42</sup>.

Augustins „Zwei-civitates“-Lehre auf die heutige, „nach-konstantinische“ Situation zu beziehen, fällt, zumal wenn man sie mit den Lutherschen Korrekturen versieht (s.o.), nicht sonderlich schwer<sup>43</sup>; zumindest fällt es, meine ich, weniger schwer als eine Aktualisierung von K. Barths Gegenmodell der – faktisch, nicht eschatologisch verstandenen – „Königsherrschaft Christi“<sup>44</sup>, weil dieses Modell nur zu leicht in die Gefahr eines „theokratischen“ Mißverständnisses bei der Wahrnehmung der Weltverantwortung des Glaubens oder auch des „politischen Wächteramtes“ der Kirche geraten läßt. Augustins Konzeption hingegen schließt zwar die Möglichkeit, daß Christen in „obrigkeitlicher Funktion“ sein, ja, den Kaiserthron innehaben könnten, nicht aus<sup>45</sup>, ist aber an diese Voraussetzung mitnichten gebunden; sie hat zudem den Vorteil, daß sie der Macht der Sünde in Geschichte und Menschenwelt genügenden Respekt zollt (wie immer man zu den Details seiner „Erbsündenlehre“ stehen mag). All das *scheint* bei Photios völlig anders zu sein; doch bin ich davon überzeugt, daß dieser Schein trägt. Trotz aller typisch „byzantinischer“ Ingredientien (vgl. bes. Titlos II, Kap. 4. 5; Titlos III, Kap. 8. 9)<sup>46</sup> bleibt nämlich die Verwurzelung seiner Konzeption in den Tra-

<sup>42</sup> Gegen Albert Esser (wie oben, Anm. 28) 70, dessen Beitrag auch sonst problematische Behauptungen enthält, etwa was das Verhältnis Kaiser – Gesetz ( 68) oder aber was die Stellung des Thronos von Konstantinopel ( 71) anlangt; generell herrscht darin eine typisch „westliche“ Sichtweise vor. Vgl. dagegen lediglich Titlos III, Kap. 4. 8, mit Titlos II, Kap. 2 und bes. 3:

(III, 4) „Ureigene Aufgabe des Patriarchen ist es zu lehren, furchtlos alle Menschen, ob hoch oder niedrig, gleich zu behandeln, im Urteil gütig zu sein, entschlossen, die Widersätzlichen zu überführen, vor dem Kaiser ohne Scheu für die Wahrheit – und die Verteidigung der Dogmen einzustehen“.

(8) „Das Gemeinwesen (πολιτεία) besteht, (genau so) wie der Mensch, aus Gliedern und Teilen; die bedeutendsten und notwendigsten sind der Kaiser und der Patriarch. Deshalb beruhen der seelische und leibliche Frieden der Untertanen und ihre Wohlfahrt auf dem *uneingeschränkten* Einvernehmen und der Harmonie (ὁμοφροσύνη και συμφωνία) zwischen Erzpriestertum und Kaisertum“.

(II, 2) „Aufgabe (σκοπός) des Kaisers ist es, in Güte die gegenwärtigen Güter zu schützen und zu bewahren, die verlorengegangenen durch unermüdete Sorgfalt wiederzuerlangen, die fehlenden durch Weisheit, gerechte Siege und (entsprechende) Handlungsweisen zu erwerben“.

(3) „Ziel (τέλος) des Kaisers ist es, wohlzutun (εὐεργετεῖν), weshalb er auch Wohltäter (εὐεργέτης) heißt. Bleibt er hinter dieser (Zielsetzung, nämlich der) Wohltätigkeit zurück, so scheint er nach Auffassung der Alten *den Charakter des Kaisertums zu verfälschen*“ (δοκεῖ κίβδηλεῖν κατὰ τοὺς παλαιούς τὸν βασιλικὸν χαρακτήρα).

<sup>43</sup> Vgl. dazu noch einmal den nachdenklichen Aufsatz von Robert A. Markus (wie Anm. 32).

<sup>44</sup> Vgl. bes. Karl Barths kleine Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“, zuerst erschienen in: ThSt(B) 20, 1946.

<sup>45</sup> Das war für ihn mehr als eine *theoretische* Möglichkeit; umso lehrreicher, wie er in D.c.D. V 24 vom Ideal eines christlichen Kaisertums spricht: an der Antithetik von *civitas Dei* und *civitas terrena* ändert sich offensichtlich nichts!

<sup>46</sup> (II, 4) „Der Kaiser ist verpflichtet, zuerst sämtliche Vorschriften der Heiligen Schrift, sodann die Beschlüsse der sieben heiligen (sc. ökumenischen) Synoden und

ditionen der Antike unübersehbar, so daß sie für eine behutsame „Fort-schreibung“ in unsere gegenwärtigen Überlegungen hinein durchaus in Betracht käme<sup>47</sup>. Das gilt wohl auch vom Prinzip der „Symphonie“, welches – nicht nur – nach Auffassung des orthodoxen Kirchenrechtshistorikers Vlassios Phidas (Athen) für die orthodoxe Theologie als „kanonisch“ gelten muß<sup>48</sup>. Aber auch die „byzantinischen Ingredientien“ müssen – möglicherweise – insofern nicht *vollkommen* ausgeschlossen bleiben und preisgegeben werden, als man zumindest fragen kann oder gar muß, ob nicht auch ein moderner, weltanschaulich neutraler Staat mitsamt der Gesellschaft, die ihn trägt, offen bleiben muß für die Frage nach religiöser Verantwortung *und* nach einer „transzendenten“, transaktualen Begründung der in ihm geltenden ethischen Grundsätze. Oder, um mit dem bekannten deutschen Staatsrechtler und ehemaligen Bundesverfassungsrichter Ernst Wilhelm Böckenförde zu reden: der freiheitliche Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann. Das könnte im übrigen der bleibende Wahrheitskern auch der vielgescholtenen melanchthonischen Lehre von

---

schließlich die für recht erkannten (d.h. kodifizierten) Gesetze der Rhomäer (τὸς ἐγκρομηένους ὀωμαϊκοὺς νόμους) zu verteidigen und einzuhalten“.

(5) „Der Kaiser muß sich in Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit auszeichnen; er muß hervorragen durch seinen Eifer für Gott, sowohl was die Lehrbeschlüsse über die Trinität, als auch was die Dekrete bezüglich des Heilswerkes (οἰκονομία) anlangt ...“

(III, 8) „Das Gemeinwesen (πολιτεία) besteht, (genau so) wie der Mensch, aus Gliedern und Teilen; die bedeutendsten und notwendigsten sind der Kaiser und der Patriarch ...“

(9) „Da der Konstantinopeler (Patriarchen-)Sitz (θρόνος) durch die Gegenwart des Kaisertums ausgezeichnet ist (βασιλεία ἐπικοσμηθείς), wurde er durch Entscheidung der heiligen Konzilien zum Ersten erklärt ...“ – Hier irrt allerdings der gelehrte Patriarch. In Kanon 3 von Konstantinopel 381 wie später in dem sog. Kanon 28 von Chalkedon 451 ist nicht vom Primat Konstantinopels, sondern von seinem Ehrenvorrang *nach* demjenigen Altoms die Rede!

<sup>47</sup> An dergleichen scheint Serge Boulgakoff in seiner (wie Anm. 3) sehr eindrucksvollen Skizze nie gedacht zu haben; für ihn kommt anscheinend nur eine klare Distanzierung von der unseligen Geschichte des byzantinischen wie des zaristischen „Caesaropapismus“ in Frage; anders Nikos Nissiotis in seinem (wie Anm. 3) Buch, bes. 176–178.

<sup>48</sup> Vlassios I. Phidas, *Droit Canon. Une perspective orthodoxe* (= *Analecta Chambésiana* 1), Chambésie 1998. Entscheidend ist für Ph. nicht zuletzt, daß dieses Prinzip allen Versuchen und Versuchungen ein Ende setze, die Kirche dem Staat unterzuordnen (ebd. 30) Nikos Nissiotis (wie Anm. 3) 177, bemerkt zur fortgeltenden Bedeutung des Symphoniagedankens: „Eine lokale Kirche, die das Prinzip der Symphonie zwischen Kirche und Staat akzeptiert hat, ist bereit, auch wieder in die Katakomben hinabzusteigen. Diese ‚Symphonie‘ bedeutet keine irenische, passive Beziehung zwischen Staat und Kirche, sondern vielmehr den Ausgangspunkt für eine unmittelbare, dynamische Teilnahme am konkreten Leben der Nation mit ihren immanenten, komplizierten Problemen, an denen die Kirche offen und freimütig Anteil nimmt, ohne das prophetische Wort der Bibel zu veruntreuen. Die ‚Symphonie‘ ist ein Zeichen des guten Willens der Kirche, die das Wort getreu verkündet und die geistliche Gemeinschaft durch das Gericht in der Liebe wieder herzustellen trachtet. Die Kirche weiß, daß diese ‚Symphonie‘ den Dualismus der Welt, die durch die Liebe Gottes erschaffen wurde und gleichzeitig in ihrer Autonomie betrogen wurde, nicht beseitigt. Der Staat ist in allen Nationen eines der Zeichen des Dualismus“.

der „Obrigkeit“ als Wächterin über beide Tafeln des Dekalogs (*custodia utriusque tabulae*) sein<sup>49</sup>.

*Summa summarum*: Ich kann einen wirklichen „Strukturunterschied“ zwischen „Ost“ und „West“, Photios und Augustin, beim besten Willen nicht entdecken; damit besteht für mich auch kein Grund, weiterhin in Antithesen<sup>50</sup> zu denken, statt in *Komplementaritäten*!

<sup>49</sup> Vgl. hierzu etwa Martin Schuck, Religion, Recht und Staat. Ernst-Wolfgang Böckenfördes Staatslehre zwischen Rechts- und Religionsphilosophie, in: MD 51 (2000) 83–89.

<sup>50</sup> Besonders schroff herausgearbeitet bei Hamilkar S. Alivisatos (wie Anm. 3). Doch wenn der Autor an einer Stelle seines Beitrages die (vielleicht nur rhetorisch gemeinte) Frage stellt, ob er womöglich Augustin mißverstanden und – in Teilen zumindest – inkorrekt dargestellt habe (372), so kann man das, bei allem Respekt vor dem großen Gelehrten, nur bejahen!

# Jesus Christus zwischen Juden und Heiden, // Das Christusbild in der Germanenmission, dargestellt am „Heliand“

Von Martin Friedrich

## I

Im Jahr 1934 schrieb der Berliner Missionswissenschaftler Johannes Witte eine kleine Broschüre mit dem Titel „Wie kam das Christentum zu den Germanen?“<sup>1</sup>. Er bemühte sich<sup>2</sup>, gegen die völkische Bewegung nachzuweisen, daß das Christentum ein Segen für die Germanen gewesen sei. Die Germanen waren reif für das Evangelium, deshalb konnten sie es sich schnell innerlich aneignen und ein deutsches Christentum schaffen<sup>3</sup>. Im Mittelalter noch römisch überfremdet, fand die Germanisierung des Christentums ihre Vollendung in Martin Luther. Und dies bedeutet unter anderem, so Witte nun wörtlich, daß „bei Luther ... auch der leiseste Hauch des Jüdisch-Juridischen in der Auffassung des Sühnetodes Christi [fehlt], das bei Paulus vorhanden ist ...“<sup>4</sup>.

Dieses Beispiel zeigt schon, daß es bei diesem im Höchstmaß ideologisch besetzten Thema gelegentlich zu eigenartigen Konstellationen kam. Vertreter der völkischen Religiosität, Mathilde Ludendorff z.B., rückten Christentum und Judentum eng aneinander und sprachen deshalb vom Verbrechen der Christianisierung, bei der den Germanen eine artfremde semitische Religion aufgezwungen worden sei<sup>5</sup>. Männer der Kirche verteidigten dagegen

---

<sup>1</sup> Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, der im Rahmen einer Ringvorlesung im April 2000 an der Ruhr-Universität Bochum gehalten wurde.

<sup>2</sup> Johannes Witte, *Wie kam das Christentum zu den Germanen?*, Gotha 1934. Zu Witte vgl. z.B. G. Rosenkranz, Art. Witte, Johannes, in: *RGG* 6 (<sup>3</sup>1962), 1781 f.

<sup>3</sup> Vgl. Witte (wie Anm. 2) 26–31: „Die Schaffung eines deutschen Christentums“.

<sup>4</sup> Witte (wie Anm. 2) 28.

<sup>5</sup> Eine historiographische Aufarbeitung der von der völkischen Bewegung angestoßenen Debatte über die Germanenmission fehlt. Den besten Überblick gibt Kurt Dietrich Schmidt, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*. Bd. I: *Die Bekehrung der Ostgermanen zum Christentum (Der ostgermanische Arianismus)*, Göttingen 1939, 11–62.

die Christianisierung als etwas, das sowohl Germanentum als auch Christentum erst geläutert und seiner Bestimmung fähig gemacht habe. Zu den Unarten, die nach dieser Lesart dem Christentum im Zuge der Germanisierung ausgetrieben worden sind, gehört zuerst der Romanismus, aber auch der Judentum.

Angesichts dieser Diskussionslage verwundert es nicht, daß die Diskussion, die besonders in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts viele auch seriöse Untersuchungen zur Germanenmission hervorrief, nach 1945 deutlich abebbte. Die beiden deutschen Kirchenhistoriker, die sich in der Gegenwart am intensivsten mit der Zeit beschäftigt haben, Knut Schäferdiek und Arnold Angenendt, lehnen die These von der Germanisierung des Christentums ab<sup>6</sup>. Erst in den letzten Jahren haben angelsächsische Forscher sich wieder an Deutungen der Germanenmission gewagt und dabei die These erneuert, allerdings unter negativen Vorzeichen: Die Germanisierung des Christentums brachte eine Verfälschung der Botschaft, deren Konsequenzen bis ins 20. Jahrhundert zu spüren seien<sup>7</sup>.

Zweifellos sind pauschale Aussagen über die Bekehrung der Germanen kaum möglich. Ob die germanischen Völker, die zwischen dem vierten und zwölften Jahrhundert das Christentum annahmen, außer gewissen Verwandtschaften der Sprache noch mehr miteinander gemein hatten, ist umstritten. In jedem Fall klappt zwischen den nomadisierenden Stämmen der Völkerwanderungszeit und den hochentwickelten Königreichen in Skandinavien an der Schwelle zum Hochmittelalter eine gewaltige Kluft. Von der vorchristlichen germanischen Religion wissen wir praktisch nur etwas aus altnordischen Quellen, und auch die sind mit großer Zurückhaltung zu betrachten<sup>8</sup>. Und schließlich ist auch unsere Kenntnis des Christianisierungs-

<sup>6</sup> Vgl. Knut Schäferdiek, Art. Germanen, § 46: Christianisierung, in: RGA 11 (21998) 388–395, hier 388–390; Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart 21995, 36–42; dort jeweils eine knappe Rekapitulation der Diskussion mit einer Analyse der Probleme. Zur Forschungsgeschichte vgl. Hermann Dörries, *Zur Frage der Germanisierung des Christentums*, in: ders., *Wort und Stunde II*, Göttingen 1969, 190–209.

<sup>7</sup> Vgl. bes. James C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York – Oxford 1994, und Samuel P. Scheibler, *Golgotha and Götterdämmerung. German Religious Paradigm Shifts and the Proclamation of the Gospel*, New York u.a. 1996. Russell spricht von einem Gegensatz zwischen der germanischen Religion, die als indogermanische von Volksbezogenheit und Weltbejahung geprägt gewesen sei, und dem Christentum als asiatischer, weltverneinender Erlösungsreligion. In der Germanenmission nahm das Christentum die Züge der germanischen Religion auf, weil die Botschaft nur in verwässelter Weise verkündet wurde. Das sollte eigentlich nur vorübergehend sein, verfestigte sich aber wegen der Einflüsse der ottonischen Herrscher auf die gesamte westliche Kirche. Die negativen Folgen wurden in den Reformbewegungen des Mittelalters, in der Reformation und im 2. Vatikanum teilweise rückgängig gemacht. Auch Scheibler konstatiert, daß die Germanen die christlichen Begriffe im Lichte ihrer religiösen Vorstellungen (miß)verstanden hätten und es zu einer „Vermischung von Edda und Evangelium“ gekommen sei. Beide nehmen damit Thesen auf, die Heinrich Böhmer schon 1913 formuliert hatte (vgl. Dörries [wie Anm. 6] 197 f.; Angenendt [wie Anm. 6] 38).

<sup>8</sup> Es ist vor allem Walter Baetkes Verdienst, durch den Nachweis einer christlichen

geschehens selbst äußerst lückenhaft, die Quellen erlauben kaum sichere Aussagen, auf welche Weise den Germanen das Christentum nahe gebracht wurde. Es ist kein Zufall, daß gute Gesamtdarstellungen weiterhin Mangelware sind<sup>9</sup>.

Hier soll es nur darum gehen, noch einmal die Frage aufzunehmen: Welcher Ort wird in der Gestalt des Christentums, wie es beim Übergang in diese neue Welt entsteht, dem Judentum zugewiesen? Dabei sind – wie bei jeder kirchenhistorischen Annäherung an dieses höchst belastete Verhältnis – zwei Irrwege zu vermeiden: Man muß sich hüten vor einer Schwarzmalerei, die die gesamte Geschichte des Christentums undifferenziert als einzige Kette der Entrechtung und Verfolgung der Juden zeichnet, aber genauso vor einer Schönfärberei, die in die Vergangenheit schon Erkenntnisse hineinprojiziert, wie wir sie gern hätten. Gerade die kirchenhistorische Bewertung der Germanenmission in den zwanziger und dreißiger Jahren gibt da ein abschreckendes Beispiel.

Deshalb soll hier nicht die Stellung der Juden im Frühmittelalter untersucht werden. In das häufig in prächtigen Farben gemalte Bild von der spannungsfreien Gemeinschaft mit den Christen vor den Kreuzzügen würde zwar z.B. die große Beliebtheit hineinpassen, der sich die Juden am Hof der Karolinger erfreuten<sup>10</sup>. Aber es müßte dann auch von den ersten Versuchen einer Missionierung mit Zwang und Gewalt die Rede sein, die ebenfalls in den germanischen Reichen der Westgoten und Franken unternommen wurden<sup>11</sup>. Die gesamte äußere Geschichte wird hier jedoch ausgelassen, es wird nur am Ende eine Erklärung für die ambivalente Haltung der Germanenvölker und die Zunahme der Judenfeindschaft im Hochmittelalter versucht werden.

Auch die im Zusammenhang mit dem sogenannten germanischen Arianismus geäußerte These, es gebe eine germanische Neigung zur menschlichen Christusauffassung, die der griechischen Trinitätsspekulation gegen-

---

Beeinflussung der altisländischen Literatur die Quellenfrage in ein neues Licht gestellt zu haben. Vgl. z.B. ders., *Kleine Schriften*, Weimar 1973, bes. 206–246 319–350 370–374.

<sup>9</sup> Neben der in Anm. 7 genannten Arbeit von Russell ist noch eine weniger ideologische Darstellung zu nennen, die trotz der Zuhilfenahme soziologischer und psychologischer Kategorien aber kaum neue Ergebnisse bringt: Carole M. Cusack, *Conversion among the Germanic Peoples*, London-New York 1998. In deutscher Sprache liegt eine populärwissenschaftliche Darstellung vor, die teilweise auf gründlichen Quellenstudien (vgl. Anm. 71) basiert: Lutz E. von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Bernhard Blumenkranz, *Die Entwicklung im Westen zwischen 200 und 1200*, in: Karl Heinrich Rengstorf – Siegfried von Kortzfleisch (Hrsg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden I*, Stuttgart 1968, 84–135, hier 109 f.; Marianne Awerbuch, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühcholastik*, München 1980, 13–17; Angenendt (wie Anm. 6) 377 f.

<sup>11</sup> Vgl. Blumenkranz (wie Anm. 10) 102–107; Angenendt (wie Anm. 6) 165 175; Amnon Linder, *Christlich-Jüdische Konfrontation im kirchlichen Frühmittelalter*, in: Knut Schäferdiek (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1: Die Kirche des früheren Mittelalters*, München 1978, 397–441, hier 418–420 429 f.

überstand<sup>12</sup>, läßt sich nicht halten. Das arianische, besser homöische Christentum war in Byzanz gerade aktuell, als die Goten das Christentum annahmen, und es wurde nicht aufgrund einer besonderen Wesensverwandtschaft beibehalten<sup>13</sup>. Im übrigen entsprang es selbst dem griechischen Geist<sup>14</sup> und kann deshalb kaum als Beleg für eine Anknüpfung an eine jüdenchristliche Christologie dienen – ebensowenig wie der spanische Adopitianismus in der Zeit Karls des Großen, der von den Aachener Hoftheologen gerade bekämpft wurde<sup>15</sup>.

Nur am Rande zu vermerken ist die Hochschätzung des Alten Testaments, die im Frankenreich herrschte<sup>16</sup>. Dabei ging es vornehmlich um Rechtsvorschriften, natürlich auch um die Königsideologie, weniger um das Verständnis von Person und Werk Christi. Nur ein hochinteressantes Detail ist erwähnenswert: die Einführung des Festes „Christi Beschneidung“, das im sechsten und siebten Jahrhundert bei den Franken und Westgoten aufkam<sup>17</sup>. Man kann dies als ersten Beleg dafür nehmen, daß die Germanen für die Verwurzelung Christi im Judentum einen tieferen Sinn hatten als das römische Christentum, in dessen Kalender das Fest viel später Eingang fand. Aber die genaueren Hintergründe sind unklar.

Stattdessen soll das Problem der Umformung des Christentums auf die Teilfrage fokussiert werden, wie die Germanen bei ihrer Bekehrung Christus auffaßten. Damit ist die alte Streitfrage aufgenommen, ob im Zusammenhang der Germanenmission das Evangelium verfälscht oder in neuer Klarheit zur Geltung gebracht wurde. Zugespitzt: Haben die Germanen in ihrer Aneignung der Christusgestalt wirklich nur den unsterblichen Gott, den Herrscher und König gesehen<sup>18</sup> und damit die Ablösung des Christentums von seinen jüdischen Wurzeln weiter vorangetrieben? Oder ha-

<sup>12</sup> So noch Helmut Lothar, *Die Christusauffassung der Germanen*, Gütersloh 1937, 19 f.: Die menschlich-heldische Vorstellung, nach der Christus zum Halbgott wurde, war den Germanen zugänglich, griechische Spekulation war ihnen fremd. Tendenziell argumentierte auch Schmidt, *Bekehrung I* (wie Anm. 5) 275 f. 431–438, ähnlich.

<sup>13</sup> Vgl. Hanns Christof Brennecke, *Christianisierung und Identität. Das Beispiel der germanischen Völker*, in: Ulrich van der Heyden/ Heike Liebau (Hrsg.), *Missionsgeschichte. Kirchengeschichte. Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien*, Stuttgart 1996, 239–247, hier 244–247; Knut Schäferdiek, *Die geschichtliche Stellung des sogenannten germanischen Arianismus*, in: *Kirchengeschichte II/1* (wie Anm. 11) 79–90.

<sup>14</sup> Hermann Dörries, *Germanische Nationalkirchen* (zuerst 1938), in: ders., *Wort und Stunde II* (wie Anm. 5) 76–111, hier 81–84.

<sup>15</sup> Vgl. Angenendt (wie Anm. 6) 349.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu z.B. Raymund Kottje, *Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert)*, Bonn <sup>2</sup>1970; Awerbuch (wie Anm. 10) 71–73.

<sup>17</sup> Vgl. Kottje (wie Anm. 16) 84–86.

<sup>18</sup> So ist die gängige Auffassung sowohl in der älteren als auch in der neueren Literatur. Vgl. z.B. Kurt Dietrich Schmidt, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*. Bd. 2: *Die katholische Mission unter den Westgermanen* (nur Lieferung 1–3), Göttingen 1941/42, 62–66 151–162; ders., *Germanischer Glaube und Christentum*, Göttingen 1948, bes. 51–65 74–76; Régis Boyer, *Le Christ des barbares. Le monde nordique (IX<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> S.)*, Paris 1987, 145–150; Angenendt (wie Anm. 6) 421–423.

ben sie nicht doch einen tieferen Blick für das biblische Christuszeugnis gehabt und so die Entjudaisierung gerade nicht weiter befördert, sondern in manchen Punkten rückgängig gemacht?

Als Grundlage der Betrachtung können Christusdichtungen aus der Spätzeit der Bekehrungsepoche dienen. Dabei sind die angelsächsischen Hymnen hier ausgespart, in denen Christus als der Kämpfer gegen die Jenseitsmächte porträtiert ist<sup>19</sup>. Lohnend wäre auch die Untersuchung skandinavischer Dichtungen, gerade weil die Spätzeit der Germanenmission in den einschlägigen Werken kaum eine Rolle spielt<sup>20</sup>. Die *nedstigningssaga* z.B. feiert Christus als Herrn über die Höllenmächte wie die alten Angelsachsen, fügt gegenüber ihrer lateinischen Vorlage aber auch Texte aus dem Hiobbuch ein<sup>21</sup>, *harmśól* und *leiðarvísan* besingen Christus in der Tradition der altisländischen Skaldendichtung und nehmen doch zugleich biblische, auch alttestamentliche Motive auf<sup>22</sup>. Aber diese Literatur aus dem 11. und 12. Jahrhundert gehört doch schon ins Hochmittelalter mit seiner neuen Christusfrömmigkeit<sup>23</sup>. Deshalb soll hier nur das herausragende Dokument der Christianisierung der Sachsen untersucht werden: die altsächsische Evangeliendichtung, der Heliand.

Ich behandle zuerst den Forschungsstand, entfalte dann an einigen Beispielen die Darstellung von Christus im Gegenüber zu seinem Volk und ver suche zuletzt die spezifische Stellung zu bestimmen, die die Epoche der Germanenmission zum Verhältnis der Kirche zum Judentum beitrug.

<sup>19</sup> Vgl. die Interpretation dieser Literatur bei Schmidt, *Bekehrung II* (wie Anm. 18) 151–162; ders., *Germanischer Glaube* (wie Anm. 18) 53–58; Heinrich Bornkamm, *Christus und die Germanen*, Berlin <sup>2</sup>1937, 6–8; Lothar (wie Anm. 12) 29–34.

<sup>20</sup> Das auf den ersten Blick vielversprechende Buch von Boyer (wie Anm. 18) gibt im wesentlichen nur einen Überblick über die altgermanische Religion und die Bekehrung der skandinavischen Völker, um dann anhand der Sagaliteratur zu zeigen, wie in der Zeit des heidnisch-christlichen Synkretismus Christus verstanden wurde. Die geistlichen Dichtungen werden nur auf S. 136 knapp gestreift. Ein Überblick speziell zur Anschauung von Christus bei Fredrik Paasche, *Kristusskikkelsen i gammalnordisk lære, liv og lov* (zuerst 1942), in: ders., *Artikler og taler*, Oslo 1948, 107–119.

<sup>21</sup> Paasche, *Kristusskikkelsen*, 108–110; ders., *Norges og Islands litteratur inntil utgangen av middelalderen*, neu hg. v. Anne Holtmark (= *Norsk Litteraturhistorie* 1), Oslo 1957, 298 f. 334.

<sup>22</sup> Vgl. Paasche, *litteratur*, 313–315 335; Wolfgang Lange, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000–1200* (= *Palästra* 222), Göttingen 1958, 143–157; ders., *Christliche Skaldendichtung*, Göttingen 1958, 30–45 (deutsche Übersetzungen der beiden Dichtungen). Bei der „Sorgen Sonne“ wäre z.B. in Strophe 17, 19, 21 und 27 nach Anklängen an die Gottesknechtlieder, in Strophe 35, 38 und 57 nach Anklängen an die Psalmen zu suchen. In der die alte Tradition vom Himmelsbrief aufnehmenden „Wegweisung“ ist nicht nur beachtenswert, wie die Sintflut- und Exodusgeschichte in die Heilsgeschichte eingebaut werden, sondern auch das Christusgeschehen selbst ist vor seinem alttestamentlichen Hintergrund dargestellt (vgl. bes. Strophe 24 und 29).

<sup>23</sup> Vgl. Paasche, *Kristusskikkelsen* (wie Anm. 20) 111 f.; ders., *Litteratur* (wie Anm. 21) 295 f.

## II

Der Heliand, diese Stabreimdichtung von fast 6000 Versen, gilt nicht nur als das bedeutendste germanische Sprachdenkmal aus dem 9. Jahrhundert, sondern er hat auch immer wieder als Paradigma für die Germanisierung des Christentums gedient<sup>24</sup>. August Vilmar war der erste, der den Heliand in einer höchst einflußreichen Untersuchung als urgermanische Einkleidung der evangelischen Geschichte feierte, bei der heldische Art und heidnische Mythologie noch allenthalben den christlichen Ideengehalt überwuchern<sup>25</sup>. Die evangelische Geschichte erscheint „als der glorreiche Zug eines deutschen Volkskönigs durch sein Land“<sup>26</sup>. Diese Deutung hat gut hundert Jahre lang das Bild vom Heliand bestimmt, bis in den 30er Jahren Walther Köhler die Gegenthese formulierte: „Nicht Germanisierung des Christentums, sondern Christianisierung des Germanentums“<sup>27</sup> sei das Charakteristikum der Dichtung. Köhler wies zu Recht darauf hin, daß vieles, was im ersten Überschwang als germanisch gedeutet worden, schon in den Quellen des Dichters angelegt war.

Nach 1945 ist die Forschung zunächst in diesen Bahnen geblieben und hat das Bemühen des Dichters um Orthodoxie hervorgehoben<sup>28</sup>. Es schälte sich immer mehr als zentrales Problem heraus, wie der Dichter, wohl ein

<sup>24</sup> Zur Forschungsgeschichte vgl. Heinz Rupp, *Forschung zur althochdeutschen Literatur 1945–1962*, Stuttgart 1965, 39–50 54 f., Johannes Rathofer, *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation*, Köln – Graz 1962, 3–51 205–263; Albrecht Hagenlocher, *Schicksal im Heliand. Verwendung und Bedeutung der nominalen Beziehungen (= Niederdeutsche Studien 21)*, Köln 1975, 1–8 13–22; als jüngster Überblick Wolfgang Haubrichs, *Art. Heliand und altdeutsche Genesis*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 14 (1998) 297–308.

<sup>25</sup> Zu Vilmar vgl. Rathofer (wie Anm. 24) 31 f.; G. Ronald Murphy, *S.J., The Saxon Savior. The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century Heliand*, New York 1989, 3–7.

<sup>26</sup> August Friedrich Christian Vilmar, *Deutsche Altertümer im Heliand*, Marburg 1845, 54.

<sup>27</sup> So der Schlußsatz bei Walther Köhler, *Das Christusbild im Heliand*, in: *AKuG* 26 (1936) 265–282, hier 282. Er stützt sich z.T. auf Hulda Göhler, *Das Christusbild in Otfrieds Evangelienbuch und im Heliand*, in: *ZDP* 59 (1934/35) 1–52; zu Göhler vgl. auch Rathofer (wie Anm. 24), 32–36; Hagenlocher (wie Anm. 24) 5 f. 14. Eine ähnliche Tendenz vertritt auch gleichzeitig die später kaum beachtete, aber theologisch wertvolle Arbeit von Hermann Wicke, *Das wunderbare Tun des Heiligen Krist nach der altsächsischen Evangelienharmonie. Eine Einführung in das Verständnis des „Heliand“*, Göttingen 1935.

<sup>28</sup> Vgl. z.B. Heinz Rupp, *Der Heliand. Hauptanliegen seines Dichters* (1956) in: Jürgen Eichhoff – Irmengard Rauch (Hrsg.) *Der Heliand*, Darmstadt 1973, 247–269; ders., *The Adoption of Christian Ideas into German, with reference to the „Heliand“ and to Otfrid's „Evangelienbuch“*, in: *Parergon* 21 (1978) 33–41; dazu die bei Rupp, *Forschung* (wie Anm. 23) 44 f.; Rathofer (wie Anm. 24) 37–50; Hagenlocher (wie Anm. 24) 6 14 f., besprochenen Werke von Elisabeth Grosch und Gertrud Eberhard. Mit weiteren Nachweisen aus der altnordischen Literatur ist die Deutung gestützt bei Walter Baetke, *Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen*, Darmstadt 1959 (zuerst 1943) 27–38.

Mönch irgendwo im fränkisch-sächsischen Grenzgebiet, das für ihn feststehende Evangelium dem neubekehrten Sachsenstamm vermittelt hat; also das Problem der Akkomodation, oder mit neuerer Begrifflichkeit der Akkulturation. Einen wichtigen Beitrag hat Johannes Rathofer geleistet, der die Bearbeitung des Evangelienstoffes im Heliand mit der Bearbeitung des Markusstoffes im Lukasevangelium verglichen hat<sup>29</sup>. So eingeschränkt wie man bei Lukas von einer Hellenisierung sprechen kann, so auch beim Heliand von einer Germanisierung, die aber ganz im Äußerlichen blieb und im Dienste der orthodoxen Theologie der Karolingerzeit stand. Im Hauptteil seiner Arbeit versucht Rathofer dann, den Heliand als raffiniert gegliedertes Kunstwerk zu deuten, bei dem die Zahlensymbolik den Schlüssel zum Verständnis liefert. Über die Zahlentheorie der karolingischen Theologie zeigt er sich bestens unterrichtet; ob auch die jüdische Zahlenlehre hier ein Vorbild abgab: dem ist er jedoch kaum nachgegangen<sup>30</sup>. Auch sein Gesamtergebnis bleibt fragwürdig, wonach die Aussage des Heliand im wesentlichen auf eine erzählerische Entfaltung der klassischen Trinitäts- und Zweinaturenlehre hinausläuft. Er hat den Heliand als Produkt der gelehrten Theologie seiner Zeit aufgefaßt, hat dabei aber die germanischen Hintergründe weitgehend ausgeblendet.

In dieser Hinsicht lenkt nun der amerikanische Jesuit G. Ronald Murphy zurück. Er knüpft in seiner Untersuchung zum Heliand explizit an Vilmar an<sup>31</sup>, aber er tut das nicht in der unhistorischen und unkritischen Weise der alten Forschung, die einfach irgendwelche Einzelzüge interpretierte, aber gar nicht danach fragte, ob der Dichter hier bloß seinen Quellen folgt oder wirklich eigene Schwerpunkte setzt. Murphy führt vor allem den Vergleich mit Tatians Diatessaron, also der in Syrien um 170 entstandenen und auch im Abendland weitverbreiteten Evangelienharmonie, die schon lange als wichtigste Quelle für den Heliand erkannt worden ist<sup>32</sup>. Er berücksichtigt aber auch den historischen Hintergrund, d.h. vor allem die gerade erst ein bis zwei Generationen zurückliegende teilweise gewaltsame Christianisierung der Sachsen, für die der Heliand geschrieben ist, und deren noch lebendige Überzeugungen. Seine These ist, daß dem Dichter eine wirkliche Synthese gelungen ist: „er hatte eine von tiefem Respekt getragene Einstellung zu den Werten der germanischen Religion und Kultur, aber eine ebenso so sorgsame Anschauung von seinem Christentum“; und er konnte des-

<sup>29</sup> Vgl. Rathofer (wie Anm. 24) 51–194. Zur Würdigung und Kritik vgl. Rupp Forschung (wie Anm. 24) 47–50; Hagenlocher (wie Anm. 24) 6–8 15–22.

<sup>30</sup> An einer Stelle (S. 516) erwähnt Rathofer die Bedeutung von Talmud und „Kaballa“ (sic!), aber wohl nur als weiteres Material, ohne Behauptung einer Abhängigkeit.

<sup>31</sup> S. Anm. 25. Vgl. auch die von Murphy übersetzte und kommentierte englische Heliand-Ausgabe (New York – Oxford 1992). – In der angelsächsischen Welt scheint sich eine Deutung durchzusetzen, die noch über Murphy hinausgehend geradezu als Rückfall in die Auffassung Vilmars gewertet werden kann. Vgl. z.B. Cusack (wie Anm. 9) 129 f, und die dort behandelte Literatur.

<sup>32</sup> Zur Geschichte der Forschung im 19. Jahrhundert vgl. William L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (= SVigChr 25), Leiden 1994, 105–110.

halb „das Evangelium in die traditionelle Bilder- und Wertewelt seines Volkes transformieren“<sup>33</sup>.

Eine eigenwillige Deutung legte der Utrechter Patristiker Gilles Quispel in mehreren Aufsätzen vor<sup>34</sup>. Er geht davon aus, daß der Heliand von einer Tatian-Version abhängig ist, die gegen die sonstige abendländische Tradition eine besondere Nähe zum altsyrischen Text hat; die damit auch dessen Beziehungen zum gnostischen Thomasevangelium widerspiegelt und auf diese Weise außerkanonische, aber z.T. authentische judenchristliche Jesus-Traditionen ins Abendland transportierte. Wenn das so wäre, wäre es natürlich höchst bedeutsam für das Thema des Judentums im Horizont der Germanenmission, aber Quispel hat sich mit seiner komplizierten Beweisführung nicht durchsetzen können<sup>35</sup>. Im übrigen bietet er nur einen Textvergleich, bei dem er eine Menge von einzelnen Wendungen aus ihrem Zusammenhang reißt. Eine Gesamtinterpretation des Heliand hat er nicht einmal ansatzweise vorgelegt. Deshalb ist sein Urteil, aufgrund der Abhängigkeit vom syrischen Tatian sei er nicht germanisch, sondern antigermanisch<sup>36</sup>, mit Vorsicht aufzunehmen.

### III

Man braucht aber nicht das Thomasevangelium oder andere apokryphe Literatur zu bemühen, um den Heliand als Dokument einer besonderen Nähe zum jüdischen Hintergrund des Christusgeschehens zu begreifen, einer Nähe, wie man sie in der Zeit der Germanenmission eigentlich kaum vermuten sollte. Der Schöpfer des Heliand war ein hochgelehrter und künstlerisch hochbegabter Dichter, der souverän seinen Stoff gestaltete und darum rang, die Gestalt Jesu seinen germanischen Stammesgenossen nahezu bringen. Die entscheidende Frage ist deshalb: Wie spiegelt sich in seiner Christusdarstellung der alttestamentliche Hintergrund; bleibt neben dem germanischen Volkskönig oder dem orthodoxen Gottmenschen noch Raum für das Jude-Sein Jesu?

Um mit der Geographie zu beginnen: Es bleibt sehr deutlich sichtbar, daß das Evangelium aus dem Land der Juden kommt. Es stimmt zwar, der Dichter hat einige Semitismen getilgt und den Schauplatz so ausgemalt, daß er

<sup>33</sup> Murphy (wie Anm. 25), ix (Übers. M.F.).

<sup>34</sup> Gilles Quispel, *Some Remarks on the Gospel of Thomas*, in: NTS 5 (1959) 276–290, hier 283–286; ders., *Der Heliand und das Thomasevangelium*, in: VigChr 16, 1962, 121–151; ders., *Jewish Influences on the „Heliand“*, in: Jacob Neusner (Hrg.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden 1968, 244–250. Zu seinen Thesen, bei denen der Heliand nur eine Randstellung einnimmt, vgl. auch Petersen (wie Anm. 32) 272–281 327–338.

<sup>35</sup> Von germanistischer Seite formulierte Willy Krogmann, *Heliand, Tatian und Thomasevangelium*, in: ZNW 51 (1960) 255–268, die gewichtigsten Einwände. Vgl. auch Petersen (wie Anm. 32) 281–300, zu Quispels weiteren Kritikern; Petersen als Schüler Quispels gibt allerdings seinem Lehrer recht.

<sup>36</sup> Quispel, *Jewish Influences* (wie Anm. 34) 249.

seiner norddeutschen Heimat entspricht<sup>37</sup>. (Z.B. fahren die Jünger mit dem hochgehörnten Langboot auf dem See Genezareth<sup>38</sup> und das Haus soll nicht auf dem Sand gebaut werden, weil es sonst von den Nordseesturmfluten zerschlagen wird<sup>39</sup>). Aber das sind Äußerlichkeiten, er läßt trotzdem keinen Zweifel daran, daß Jesus in Bethlehem geboren wird, der Stadt, in der schon David die Herrschaft unter den Hebräern hatte<sup>40</sup>. Im Jerusalemer Tempel wird er „gemäß der Leute Landessitte“ dargestellt<sup>41</sup>; in Galiläaland ist er „würdig aufgezogen“ worden<sup>42</sup>, dort, am Jordan, am Galiläischen Meer, beginnt seine Wirksamkeit, in Jerusalem, der Hauptstadt des Judenvolkes<sup>43</sup>, endet sie.

Und das Verhältnis von Christus zu seinem Volk ist keineswegs mit diesen äußerlichen Faktoren erschöpft. Schon in den Verheißungen heißt er der „liebe Landeswart, ... der reiche Ratgeber, der richten soll im Lande der Juden“<sup>44</sup>. Simeon ruft ihm im Tempel zu:

Heil und Herrlichkeit,  
Israels Abkömmlingen,  
den dir lieben Leuten“<sup>45</sup>.

„Dein Kommen bringt  
mein Herr und Gebieter,  
deinem eigenen Volk,

<sup>37</sup> Vgl. die Zusammenstellung der Beispiele bei Rathofer (wie Anm. 24) 82–114. Auch zusammen mit den beiden folgenden Abschnitten (der pauschalisierenden Behandlung jüdischer Personengruppen und der Rücksichtnahme auf das Empfinden seiner heidnischen Leser bzw. Hörer) scheint mir Rathofers Kapitelüberschrift „Weitgehende Tilgung des jüdischen Hintergrundes“ nicht gerechtfertigt.

<sup>38</sup> XXVII, 2265f; XXXV, 2906–2908. (Der Heliand wird im folgenden mit Fitten- und Verszahl zitiert nach der Ausgabe von Otto Behaghel, Heliand und Genesis, Tübingen 1958.) Zur Interpretation der zweiten Stelle vgl. Murphy (wie Anm. 25) 65–67.

<sup>39</sup> XXI, 1801–1824; zur Interpretation vgl. Rathofer (wie Anm. 24) 90 f.

<sup>40</sup> V, 356–365.

<sup>41</sup> VI, 454.

<sup>42</sup> XIV, 1135–1137 („tirlico atogan“).

<sup>43</sup> XLIII, 3543. – Die kleine Auswahl von Ortsnamen, die noch deutlich zu vermehren wäre, soll nur zeigen, daß entgegen dem Eindruck, den Rathofer (wie Anm. 24) vermittelt, nur einzelne Ortsnamen getilgt sind.

<sup>44</sup> VII, 626–628. – Zitiert wird die kongeniale Übersetzung von Felix Genzmer (Heliand und die Bruchstücke der Genesis, Stuttgart [1955] 1989); der Originaltext und die Übersetzung von Karl Simrock (Heliand. Christi Leben und Lehre, Elberfeld 1856) sind aber jedes Mal verglichen. Das Attribut des „riki radgebo“ ist Eigengut des Heliand, wie Rathofer (wie Anm. 24) 48 f., mit Recht hervorhebt. Seine Herleitung aus Jes 9,6 und der Weihnachtsliturgie ist aber nicht besser begründet als die aus der germanischen Wertschätzung des Rates.

<sup>45</sup> VI, 489–492. – Problematisch ist allerdings die Übersetzung von „doma“ mit „Heil“. Simrock bevorzugt die ebenfalls mögliche Übersetzung „Gericht“ für den Begriff, der hier gegenüber der Vorlage, Tatians Diatessaron, eingefügt ist. Sowohl in der lateinischen (L 2, 32) als auch in der altdeutschen Fassung (a 7, 6) fehlt eine entsprechende Aussage (vgl. Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar, hrg. v. Eduard Sievers, Paderborn 1892, 26; im folgenden nur mit Kapitel- und Verszahl zitiert). Zwei Zeilen später findet sich aber in Simeons Wort an Maria die Vorhersage, daß Christus auch zum Fall vieler in Israel führen wird. Wahrscheinlich hat der Dichter die-

Auch als der zwölfjährige Jesus im Tempel seine Bar Mizwa feiert, wird dies vom Heliand-Dichter gegenüber seinen Vorlagen ausgemalt: Man findet ihn

„in dem Weihtum innen,	wo die weisen Männer,
gar kundige Greise,	in Gottes Gesetz
lasen und lernten,	wie sein Lob sie sollten
ihm wirken mit ihren Worten,	der diese Welt erschuf“ <sup>46</sup> .

Im Lukasevangelium und auch bei Tatian wird weder das Gesetz noch das Gotteslob erwähnt<sup>47</sup>, mit dem aber doch das Lehren und Lernen im Tempel erst seine rechten Konturen erhält. Und dieser Tatsache entspricht, daß in der Gesamtkonzeption des Heliand die Lehrtätigkeit Christi gegenüber der Wunderfähigkeit stark betont ist<sup>48</sup>; ihr kommt geradezu „die entscheidende soteriologische Funktion“ zu<sup>49</sup>. Rathofer, der dies besonders betont, stellt aber keinen Rückbezug zum Matthäusevangelium her, in dem von einem judenchristlichen Hintergrund Jesus als idealer Thora-Lehrer porträtiert wird<sup>50</sup>.

Es ließe sich noch an weiteren Beispielen zeigen, wie sich dies im Heliand fortsetzt, wie stark daneben auch die messianische Dimension präsent ist. Unter den Titeln, mit denen Jesus belegt wird, ist „Crist“ der häufigste<sup>51</sup>, auch Davids Sohn kommt vor<sup>52</sup> oder „friðubarn godes“, „Gottes Friedekind“<sup>53</sup>. Die hellenistischen Hoheitstitel Gottessohn oder Heiland werden natürlich auch benutzt, aber nicht bevorzugt, die spezifisch germanischen Begriffe wie „landes uuard“ oder „mundburd“ sind zwar auffällig, aber keineswegs besonders häufig. Und wenn immer wieder gerade an herausragenden Stellen vom König die Rede ist, dann ist natürlich auch das ein messianischer Titel – mit Bezügen freilich zur germanischen Wirklichkeit, wir kommen darauf zurück<sup>54</sup>.

---

sen Gedanken schon hier eingefügt. Er paßt jedenfalls zu seiner Aussage, daß an der Stellung zu Christus sich Israels Schicksal entscheidet.

<sup>46</sup> X, 808–811.

<sup>47</sup> Vgl. Tatian L 2, 46; a 12, 4.

<sup>48</sup> Vgl. Bernhard Sowinski, *Darstellungstil und Sprachstil im Heliand*, Köln – Wien 1985, 274 f.

<sup>49</sup> Rathofer (wie Anm. 24) 447.

<sup>50</sup> Vgl. Alexander Sand, *Das Matthäusevangelium* (= EdF 275), Darmstadt 1991, bes. 34 62 103 f.

<sup>51</sup> Vgl. die Zusammenstellung der auf Christus bezogenen Nominalkonstruktionen bei Sowinski (wie Anm. 48) 272 f.

<sup>52</sup> Z.B. XXXVI, 2991; XLIII, 3563; XLV, 3682; an der ersten Stelle sogar neu gegenüber Tatian.

<sup>53</sup> Z.B. VIII, 667; XII, 983; XXV, 2099; jeweils ohne Vorbild bei Tatian.

<sup>54</sup> Das Verhältnis des irdischen und des göttlichen Königtums im Heliand ist ein besonderes Problem der Forschung. Vgl. z.B. Köhler (wie Anm. 27) 272–278; Wicke (wie Anm. 27) 100 f.; Rathofer (wie Anm. 24) bes. 39 f. 401–415. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, ob die Beziehung zu Christus in der Analogie des Gefolgschaftswesens verstanden wird, eine Frage, die die ältere Heliandforschung geradezu dominiert hat (vgl. z.B. Baetke, *Aufnahme* [wie Anm. 28] 30–36; Dörries [wie Anm. 5] 264–266).

Dennoch kann nicht verschwiegen werden, daß der Dichter das Verhältnis der Juden zu ihrem Messias als ein höchst gestörtes ansieht. Schon gleich nach der Berufung der ersten Jünger läßt er Jesu Auftreten begleitet sein von Juden, die

„hinterlistigen Herzens  
weil sie den Worten und Werken  
auflauern wollten.  
verworfenen Willen:  
verleiden den Leuten“<sup>55</sup>.

... dort hingezogen [sc. waren],  
des waltenden Heilands  
Sie hatten Arges im Sinn,  
sie wollten den waltenden Krist

Solche Aussagen ziehen sich von nun an wie ein Leitmotiv durch den Text; Bemerkungen über die Feindschaft der Juden sind fast in jede Szene eingebaut, oft ohne Entsprechung bei den Evangelisten und bei Tatian<sup>56</sup>. Die negative Zeichnung der Juden nimmt immer mehr zu und findet ihren Höhepunkt in der Passion, für die der Heliand allein die Juden verantwortlich macht. (Er folgt damit der Tendenz der Evangelien, die ja schon die Verantwortlichkeit der Juden für die Verurteilung gegenüber der der Römer übertrieben, aber im Heliand ist nun auch die Kreuzigung selbst ein Werk der Juden, Römer sind daran gar nicht beteiligt<sup>57</sup>.) Das Stereotyp der jüdischen Ablehnung Jesu ist offensichtlich aus dem Johannesevangelium in das Diatessaron eingegangen, aber es wird vom Heliand-Dichter noch einmal deutlich gesteigert. Und es wird auch bei ihm radikaler als irgendwo im neutestamentlichen Schrifttum von der gerechten Strafe gesprochen, die das Judenvolk wegen seiner Ablehnung Jesu bis zum heutigen Tag trägt.

seine mächtige Kraft  
daß er der Allwaltende  
des Landes und der Leute.  
sie büßen dafür in der Verbannung,  
dem Sohne selber.“<sup>58</sup>

„Doch wollten die Juden  
noch mehr bezweifeln,  
auf Erden wäre  
Ihr Lohn dauert noch an:  
daß sie dort Böses taten

<sup>55</sup> XV, 1228–1230. Eine Entsprechung bei Tatian fehlt.

<sup>56</sup> Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Rathofer (wie Anm. 24) 336–343 380–389; Sowinski (wie Anm. 48) 267–271. – Der Aufsatz von Albrecht Hagenlocher, Theologische Systematik und epische Gestaltung. Beobachtungen zur Darstellung der feindlichen Juden im Heliand und in Otrfrids Evangelienbuch, in: BDGS(H) 96 (1974) 33–58, scheint mir die Dinge zu beschönigen, wenn er davon spricht, daß nach der Darstellung des Heliand die Feindschaft der Juden nur „Unkenntnis“ bzw. „kognitiver Blindheit“ (44 57) entspringt. Die bei der vorigen Anm. zitierte Stelle zeigt schon das Gegenteil! Damit verliert auch Hagenlochers Beweisführung, nach der die Feindschaft der Juden für den Dichter nur epische, keine theologische Relevanz habe, an Überzeugungskraft.

<sup>57</sup> Vgl. vor allem LXVI, 5532–5535: das „folc ludeono“ ist es, das die Hinrichtungsstätte aufbaut und Christus ans Kreuz schlägt. Vgl. auch die Beobachtungen zur dritten Leidensverkündigung (XLIII) bei Rathofer (wie Anm. 24) 380 f.

<sup>58</sup> XXVIII, 2285–2290; vgl. auch XXVIII, 2339–2345. Eine Entsprechung bei Tatian fehlt.

Hier folgt der Autor ganz deutlich einem heilsgeschichtlichen Schema, das er in zwei Jesus-Geschichten wiederum selbständig ausgestaltet. In der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum betont er sehr stark den Glauben des Heiden, der im Kontrast zum Unglauben der Juden steht. So erweitert er das Wort Jesu aus Mt 8,11f in der Ausmalung sowohl der Freuden der Heiden als auch der Strafe der Juden:

<p>„Es werden noch andere Völker vom Menschengeschlecht kommen, heiliges Gottesvolk, Die sollen dort an Abrahams Und auch an Jakobs, Busen weilen des Gutes und des Glanzes in Gottes Lichterwelt. dieses Reiches Recken, getrennt von solchem Trost; in der allerhintersten Dort kann man dann die Juden wie sie in Zittern und Zagen Dort ist grimmiger Gram</p>	<p>von Osten und Westen manche zusammen, zum Himmelreiche. und [Isaaks]<sup>59</sup> nicht minder edler Männer, und beides genießen, und des glücklichen Lebens Doch sollen viele Leute der Juden, beraubt werden, sie sollen in düstern Tälern, Hölle liegen. jammern hören, mit den Zähnen knirschen. und grausiges Feuer ...“<sup>60</sup></p>
--	---

Es ist leicht zu durchschauen, was den Dichter hier bewegt: Er will durch die Betonung des Glaubens, den Christus gerade bei Fremden und jenseits der Grenzen findet<sup>61</sup>, das Selbstbewußtsein seiner Sachsen stärken, auf die die herrschenden und seit Jahrhunderten christlichen Franken als Heiden herabsahen<sup>62</sup>, er will zugleich aber eindringlich warnen, die christliche Botschaft zu mißsachten und damit die Chance zu verpassen. Dabei dienen ihm die Juden als „Typus aller an der Göttlichkeit Christi zweifelnden Menschen“<sup>63</sup>. Eine Herabwürdigung des zeitgenössischen Judentums kann man ihm als Absicht kaum unterstellen, denn zu seiner Zeit dürften im Sachsenland kaum Juden aufgetreten sein. Trotzdem hat er zweifellos mit seiner Dichtung an der Dämonisierung der Juden mitgewirkt, an ihrer Abstempelung als Gottesfeinde und Christusmörder, was im Mittelalter zur gängigen Bezeichnung wurde.

Dennoch muß auch hervorgehoben werden: Der „Substitutionstheorie“<sup>64</sup> (wenn man überhaupt von einer ausgearbeiteten Theorie sprechen

<sup>59</sup> Bei Genzmer (wie Anm. 44) „Israels“, was aber offenbar ein Druckfehler ist. Beaghel (wie Anm. 38) liest „Isaakes“ und gibt keine Textvariante an.

<sup>60</sup> XXV, 2131–2144.

<sup>61</sup> Weitere Belege hierfür bei Sowinski (wie Anm. 48) 268.

<sup>62</sup> Zu dieser Tendenz vgl. Murphy (wie Anm. 25), passim, bes. 25 f.

<sup>63</sup> Rathofer (wie Anm. 24) 343.

<sup>64</sup> In zahlreichen Aufsätzen wird die „Substitutionstheorie“ als die beherrschende Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel seit den Anfängen der Kirchengeschichte dargestellt. Vgl. z.B. Wolfram Liebster, Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von Christen und Juden, in: Bertold Klappert – Helmut Starck (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode 1980

kann), also der Lehre, daß die Juden als Gottes Volk verstoßen und durch die heidenchristliche Kirche ersetzt sind, der steht ein (um es wiederum mit einem modernen Schlagwort zu bezeichnen) „Teilnahmemodell“<sup>65</sup> zur Seite, nach der die Heidenwelt in die Verheißungen an Israel hineingenommen wird. Die neu hinzukommenden Völker werden, wie eben gesehen, im Himmelreich am Busen der jüdischen Erzväter Abraham, Isaak und Jakob ruhen.

Und noch deutlicher wird diese ambivalente Beziehung in der zweiten neutestamentlichen Geschichte, die der Heliand wiederum stark ausgestaltet hat: der von der Kanaaniterin aus Mt 15,21–28. Zunächst einmal läßt er Jesus, der nach den Evangelien bekanntlich über die Grenze geht, um etwas Ruhe zu finden, schon vorab eine positive Beziehung zum Heidentum haben.

gingen ihm entgegen,  
von ferne erfahren,  
wahre Worte.  
daß er solche Volksart

„Ausländische Männer  
hatten seine guten Werke  
daß er so vieles lehrte,  
Er war willens durchaus,  
fördern müsse“<sup>66</sup>

Damit nimmt er der Geschichte eigentlich die Pointe, die darin besteht, daß Jesus selbst erst in der Begegnung mit den heidnischen Frau eine Erkenntnis gewinnt und seine Mission auf die Völkerwelt entschränkt<sup>67</sup>. Trotzdem erzählt er sie dann in der bekannten Weise weiter: Die Frau bittet um die Heilung ihrer Tochter, aber Jesus reagiert gar nicht. Erst auf die Einmischung der Jünger gibt er die Begründung, in der Tendenz wieder wie bei Matthäus:

„Zuerst soll ich Israels  
dem Volke, zum Förderer,  
haben für ihren Herrn“<sup>68</sup>.

Abkömmlingen werden,  
damit sie frommen Sinn

„Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 55–65, hier 56–58; Hans-Joachim Barkenings, Das eine Volk Gottes. Von der Substitutionstheorie zur Ökumene mit Israel, in: ebd. 167–181, hier 167 174 f.; Leonore Siegele-Wenschkewitz, Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust, in: EvTh 42 (1982) 171–190, hier 189. Daß die Lehre einer Enterbung Israels vertreten wurde und von immenser Wirkung war, soll nicht bestritten werden. Es muß aber gewarnt werden vor einer Pauschalisierung, die die nötigen Differenzierungen vergißt und außer acht läßt, daß diese Auffassung meist doch mit einer Hoffnung auf eine Bekehrung der Juden verbunden war.

<sup>65</sup> Vgl. Bertold Klappert, Die Wurzel trägt dich, in: Klappert – Starck (wie Anm. 64) 23–54, hier 28; zur näheren Bestimmung vgl. ders., Jesus Christen zwischen Juden und Christen, in: ebd., 138–166, hier 161–163.

<sup>66</sup> XXXVI, 2975–2979. Eine Entsprechung bei Tatian gibt es natürlich nicht. – Zur gesamten Perikope vgl. Rathofer (wie Anm. 24) 127 f.

<sup>67</sup> Vgl. z.B. die neueren Kommentare: Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8–17 (= EKK I/2), Zürich u.a. 1990, 437 f.; Wolfgang Wiefel, Das Evangelium nach Matthäus (= ThHK 1), Leipzig 1998, 284–287.

<sup>68</sup> XXXVI, 3000–3002.

Dann folgt wieder eine Erweiterung: Christus nennt die Bosheit und den Unglauben der Juden als Grund dafür, daß sie in besonderer Weise auf seine Sendung angewiesen sind. Doch er schließt seine Rede ab mit einem Wort, das wiederum ohne Parallele ist: „Doch dann soll Hilfe kommen den anderen Völkern allen“<sup>69</sup>. „Dann“ sollte sogar eigentlich „daher“, „von dannen“ übersetzt werden, also: Die Hilfe (das Heil!) kommt von den Juden zu den übrigen Völkern<sup>70</sup>.

#### IV

Das Bild, das der Heliand von den Juden und von der Beziehung von Christus zu seinem Volk zeichnet, macht den Eindruck eines rätselhaften Schwankens zwischen Antijudaismus und Philojudaismus. Zum Teil geht das wohl auf das Konto der Harmonisierung der vier Evangelien. Matthäus mit seiner positiven Wertung der Thora und seiner Darstellung von Jesus als dem Messias Israels mußte ebenso zu seinem Recht kommen wie Johannes mit seiner häufig schablonenhaften Zeichnung der Juden als Feinde Christi. Aber es gibt für die ambivalente Haltung im Heliand eine weitere Erklärung. Das Schlüsselwort trat gleich zweimal in der zuletzt behandelten Perikope auf. Christus ist willens, die „Volksart“ der heidnischen Männer zu fördern; doch ebenso muß er Israel, dem Volke, zum Förderer werden. Beide Male steht da dasselbe Wort: *folcscepi*, Volkschaft, Volkstum, oder einfach Volk. Was hat das in diesem Zusammenhang zu bedeuten?

Der Begriff des Volkes ist zweifellos geeignet, Verwirrung in der Geschichtswissenschaft zu stiften. Natürlich wird man mit dem Volksbegriff der zwanziger und dreißiger Jahre dem Phänomen der Germanenmission nicht gerecht. Aber ebenso natürlich ist auch, daß ihm ohne irgendeinen Volksbegriff noch viel weniger beizukommen ist. Es ist doch nicht zu bestreiten: Nach vielen Jahrhunderten, in denen die christliche Botschaft von einzelnen angenommen worden war, stehen im Frühmittelalter Stämme oder Völker im Zentrum der Missionstätigkeit. Bei den Germanen ist es meistens zuerst der König, der sich taufen läßt, und ihm folgt dann der ganze Stamm<sup>71</sup>. Das war ganz natürlich, denn Politik und Religion ließen sich nicht trennen, die Religion war „eine auf den politischen Verband bezogene Kultreligion“<sup>72</sup>. Die christlichen Missionare, die eine universale Erlösungsreligion vertraten, hatten oft Probleme mit dem „gentilen“ Denken der Be-

<sup>69</sup> XXXVI, 3007 f.

<sup>70</sup> Auch die Deutung bei Wicke (wie Anm. 27) 32, hebt dies hervor und versucht dann, die für einen Deutschen im Jahr 1935 offenbar schwer zu akzeptierende Lehre des Heliand zu entschuldigen (86–88).

<sup>71</sup> Zu diesem Grundzug der Germanenmission vgl. z.B. Baetke, Aufnahme [wie Anm. 28] 20–24; Lutz E. von Padberg, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart 1995, bes. 51 f. 56–60 95–102; Cusack (wie Anm. 9), 175–178.

<sup>72</sup> Walter Baetke, Religion und Politik beim Übergang der germanischen Stämme zum Christentum, in: ders., Kleine Schriften (wie Anm. 8) 351–369, hier 356. Vgl. auch Russell (wie Anm. 6), bes. 47 f., für den der Charakter der germanischen Religion als

kehrten bzw. zu Bekehrenden<sup>73</sup>; das war die Ursache für mancherlei Konflikte. Aber es eröffnete auch Chancen für ein neues Verständnis des Evangeliums.

Und damit sind wir wieder beim Thema: Christus und das Judentum im Heliand. Der germanische Dichter wendet den Begriff des Volkes auf beide an: auf die heidnischen Ausländer, die für seine Sachsen stehen, und auf die Juden. Das mag theologisch bedenklich sein, aber historisch ist es zunächst gar nicht falsch. Auch wenn das Judentum keine Volksreligion im Sinne der altgermanischen Religion war, so war das jüdische Volk doch auch eine Kultgemeinschaft. Das spiegelt sich noch in den neutestamentlichen Geschichten und damit auch im Heliand<sup>74</sup>. Für den Dichter ist das etwas Positives. So wie es für ihn Sinn und Zweck seiner Dichtung ist, das Evangelium in die Volksart seiner Sachsen hineinzusprechen, so selbstverständlich gilt für ihn auch, daß Jesus als Jude zuerst für das Volk der Juden da war. Er ist für sie da als Lehrer und als König, wobei in diesem Begriff sakrale und weltliche Aspekte untrennbar verbunden sind. Der Germane kann die Juden nicht dafür schelten, sie hätten eine primär politisch-nationale Messiasvorstellung und verkannten deshalb die religiöse Aufgabe des Messias (so ja ein christlicher Standardvorwurf praktisch bis in die Gegenwart), weil er selbst von der engen Verbindung von Religion und Politik geprägt ist, die sich gerade in der Doppelfunktion des Königs ausdrückt.

Natürlich liegt dem Heliand-Dichter nun auch sehr daran, daß das von Christus gebrachte Heil universal ist und allen Völkern gilt<sup>75</sup>. Aber anders als in der christlichen Antike vor dem Hintergrund des multinationalen Römischen Reiches konnte man das nicht mehr einfach als Selbstverständlichkeit hinnehmen. Man spürt noch immer die Dankbarkeit dafür, daß das Heil von den Juden nun zu den anderen Völkern gekommen ist.

Doch ebenso wie dieser germanische Christ das Jude-Sein Jesu ursprünglich in ganz neuer Weise positiv würdigen konnte, so steht er doch nun auch mit wachsender Ratlosigkeit vor der Tatsache, daß die meisten Juden sich

---

„folk religion“ im Gegensatz zur „universal religion“ den Schlüssel für die Transformation des Christentums abgibt.

<sup>73</sup> Vgl. Lutz E. von Padberg, *Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche*, in: AKuG 77 (1995) 249–278, hier 256–258.

<sup>74</sup> Zu verweisen ist z.B. auf die schon behandelten Geschichten von der Darstellung Jesu und seinem Besuch als Zwölfjähriger im Tempel. In diesem Sinn ist m.E. auch die Aussage zu werten, daß in Jerusalem die Juden zusammengekommen waren, „that sie scoldun iro gode thionon“ (LV, 4465). Es soll nicht ausdrücken, daß die Juden einen anderen Gott verehren als die Christen (so Sowinski [wie Anm. 48] 270), sondern daß Jerusalem der Kultort der Juden ist. Als solcher tritt er doch auch nicht erst in der Passionsgeschichte, sondern schon in den Kindheitsgeschichten auf, und zwar mit einer ganz entsprechenden Formulierung (X, 789 f.: „That sie thar Hierusalem, Iuðeo liudi, iro thiodgode thionon scoldun“).

<sup>75</sup> Abgesehen von den beiden Perikopen, die zuletzt ausführlich besprochen sind (XXV XXXVI), hat er das auch schon an den Stellen angedeutet, die weiter oben als Beleg für die enge Verbindung Jesu mit Israel angeführt wurden. Simeon preist das Kind nicht nur als Heilsbringer Israels (s.o. S. 321), sondern auch – wie schon im Lukasevangelium – als Licht für alle Erdenvölker (VI, 487 f.).

seiner Botschaft verschlossen. Nicht alle, er verschweigt nicht, daß auch die zwölf Jünger Juden waren, aber er betont doch die Ablehnung der großen Menge. Er ist einfach fassungslos darüber, daß die Juden den, der doch ihr eigen Fleisch und Blut war, der in ihrer Mitte aufgewachsen war und ihr Gesetz einhielt, der die ihrem Volk geltenden Verheißungen zur Erfüllung bringen und sich so als Landeswart und Volkskönig erweisen sollte – ebenso wie als Herr der Völker; daß sie den nicht hören wollten, sondern – so las er es in seiner Bibel – verfolgten und töteten.

Und so schlägt die ursprünglich positive Einstellung um. Er kann sich die jüdische Ablehnung nur als Feindschaft erklären. Ein einfaches Nicht-Verstehen scheidet aus; wer hätte Jesus besser verstehen sollen, wer hätte eine größere Verbundenheit mit haben sollen als sein Volk? So ist es Bosheit, Verworfenheit, die bestraft werden muß und die in der entrechteten Stellung der Juden ihre verdiente Strafe findet.

Das ist kein neuer Gedanke, sondern einer, der schon seit Jahrhunderten vorhanden war, aber er gewann unter den Umständen der Germanenmission neue Plausibilität. Damit trug er bei zur negativen Wahrnehmung auch der gegenwärtigen Juden und bald auch zu ihrer feindlichen Behandlung – das ließe sich an weiteren Beispielen nachvollziehen. Und damit wird der Heliand und überhaupt die Epoche der Germanenmission exemplarisch für einen großen Teil der Kirchengeschichte: Es war meistens gerade nicht die Gleichgültigkeit gegenüber dem Judentum, die zu furchtbaren Konsequenzen führte – so wie es in vielen Schuldbekennnissen zu lesen ist. Es war vielmehr oft die enttäuschte Liebe, die in Judenfeindschaft umschlug; an anderen Beispielen, z.B. bei Luther, wäre dies ebenso deutlich zu erkennen. So ist es die Tragödie in der Geschichte des Christentums, daß gerade seine Nähe zur jüdischen Wurzel immer wieder neue Trennung hervorrief.

## „Wenn die Bischöfe schweigen ...“

( Eine Denkschrift des Trierer Newman-Forschers  
und Theologen Matthias Laros an den deutschen Episkopat  
aus dem Jahre 1934

Von Klaus Unterburger

### I.

„Das Jahr der Ernüchterung“ hat der Kirchenhistoriker Klaus Scholder das Jahr 1934 im zweiten Band seiner großangelegten, unvollendet gebliebenen, Geschichte „Die Kirchen und das Dritte Reich“ betitelt<sup>1</sup>. Tatsächlich waren auch für die katholische Kirche jene 1933 noch weit verbreiteten Hoffnungen, den autoritären nationalsozialistischen Führerstaat mit konservativ-katholischen Geist erfüllen zu können – Hoffnungen, die sich häufig mit der Vision eines neuen, eben dritten christlichen Reiches verbunden hatten –, zur Illusion geworden<sup>2</sup>. Diese Hoffnungen hatten sich gespeist vor allem durch die Regierungserklärung Hitlers vom 23. März, die den neuen Staat auf dem „positiven Christentum“ gründen zu wollen vorgab<sup>3</sup>; die deutschen Bischöfe wurden dadurch bewogen, am 28. März ihre Warnungen und Verbote gegenüber der nationalsozialistischen Partei, trotz § 24 des

---

<sup>1</sup> Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. II: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom, Frankfurt a.M. 1988.

<sup>2</sup> Klaus Breuning, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934), München 1969.

<sup>3</sup> Vgl.: „Die Vorteile personalpolitischer Art, die sich aus Kompromissen mit atheistischen Organisationen ergeben mögen, wiegen nicht annähernd die Folgen auf, die in der Zerstörung der allgemeinen religiös-sittlichen Grundwerte sichtbar werden. Die nationale Regierung sieht in den beiden christlichen Konfessionen wichtige Faktoren der Erhaltung unseres Volkstums. Sie wird die zwischen ihnen und den Ländern abgeschlossenen Verträge respektieren; ihre Rechte sollen nicht angetastet werden. Sie erwartet aber und hofft, daß die Arbeit an der nationalen und sittlichen Erhebung unseres Volkes, die sich die Regierung zur Aufgabe gestellt hat, umgekehrt die gleiche Würdigung erfährt.“ Regierungserklärung 1933 III 23, „Das deutsche Volk will mit der Welt in Frieden leben“, in: Erhard Klöss (Hrg.), Reden des Führers. Politik und Propaganda Adolf Hitlers 1922–1945, München 1967, 93–108 99–106, hier 99; die in diesem Zusammenhang entscheidenden Worte Hitlers bei seiner Regierungserklärung 1933 III 23 sind abgedruckt bei: Bernhard Stasiewski (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, I: 1933–1934 (= VKZ A 5) 15 Anm. 1.

Parteiprogramms von 1920<sup>4</sup> und trotz Hitlers „Mein Kampf“, abzuschwächen und teilweise zurückzunehmen<sup>5</sup>. Insbesondere hatten sich 1933 in der Phase der Konsolidierung von Hitlers Macht die Bemühungen und Hoffnungen der Kurie – unter maßgebender Beteiligung des Kardinalstaatssekretärs Eugenio Pacelli – vor allem auf das Zustandekommen eines Reichskonkordats nach dem Vorbild des italienischen Abkommens von 1929 konzentriert<sup>6</sup>. Bei den zähen Verhandlungen war man dabei zur Preisgabe des politischen Katholizismus durchaus bereit gewesen mit der grundlegenden Intention, vertraglich die Stellung der Kirche vor allem in ihren seelsorglichen Aufgaben zu sichern. Ein wenn auch nicht direkt angestrebter Nebeneffekt freilich war die damit verbundene internationale Aufwertung des neuen Regimes<sup>7</sup>. Doch bereits die praktische Umsetzung des am 20. Juli 1933 paraphierten Abkommens<sup>8</sup> brachte neue Schwierigkeiten. Vor allem die genauen Ausführungsbestimmungen zu Artikel 31, der den katholischen Organisationen und Verbänden staatlichen Schutz versprach, führten zu immer neuen Reibungspunkten<sup>9</sup>. Während die deutsche Seite die Überführung der katholischen Jugendverbände in die Hitlerjugend forderte, be-

<sup>4</sup> Vgl.: „Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden. Sie bekämpft den jüdisch-materialistischen Geist in und außer uns und ist überzeugt, daß eine dauernde Genesung unseres Volkes nur erfolgen kann von innen heraus auf der Grundlage: Gemeinnutz vor Eigennutz.“ Walther Hofer (Hrg.), *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933–1945*, Frankfurt a.M. 1957, 28–31, hier 30 f.

<sup>5</sup> Vgl. Kundgebung der deutschen Bischöfe, 1933 III 28, gedruckt bei: Stasiewski, *Akten* (wie Anm. 3) 30 f. – Im März äußerte sich auch Papst Pius XI. zweimal, Hitler sei der einzige europäische Staatsmann außer dem Papste, der öffentlich gegen den Bolschewismus Stellung bezöge. Vgl. Ludwig Volk, *Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933* (= VKZ A 11), Mainz 1969, 64 f.

<sup>6</sup> Zum Reichskonkordat vgl. Volk, *Kirchliche Akten* (wie Anm. 5); Scholder, *Kirchen* (wie Anm. 1) I 541–587.

<sup>7</sup> Alois Dempf urteilte etwa über das Konkordat: „Daß seine einzige unmittelbare Wirkung nur eine Stärkung des neuen Systems und eine Verwirrung der katholischen Gewissen gewesen ist, ist allzu deutlich sichtbar geworden.“ Alois Dempf, *Die Glaubensnot der deutschen Katholiken*, Zürich 1934, gedruckt in: Vincent Berning/Hans Maier (Hrg.), *Alois Dempf 1891–1982, Philosoph, Kulturtheoretiker, Prophet gegen den Nationalsozialismus*, Weißenhorn 1992, 196–242, hier: 216. Es sei abgeschlossen worden, so Franz von Papen zitierend, „um endlich ... einen außenpolitischen Erfolg zu erringen.“ Ebd. 199. – Kardinal Faulhaber schreibt nach Konkordatsabschluß an Hitler: „Was die alten Parlamente und Parteien in 60 Jahren nicht fertig brachten, hat Ihr staatsmännischer Weitblick in 6 Monaten verwirklicht. Für Deutschlands Ansehen nach Westen und Osten und vor der ganzen Welt bedeutet dieser Handschlag mit dem Papsttum, der größten sittlichen Macht der Weltgeschichte, eine Großtat von unermeßlichem Segen.“ Faulhaber an Hitler, München, 1933 (= VII 24, gedruckt in: Alfons Kupper (Bearb.), *Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933* (= VKZ A 2), Mainz 1969, 293 f., hier 293.

<sup>8</sup> Der Text ist gedruckt bei: Kupper, *Staatliche Akten* (wie Anm. 7) 256–279.

<sup>9</sup> Die Verhandlungen im Überblick bei Hürten, *Deutsche Katholiken 1918–1945*, Paderborn 1992, 258–266; Scholder, *Kirchen* (wie Anm. 1) II 119–158 221–268.

harrte der Vatikan, welcher alle das Konkordat betreffende Angelegenheiten als „causae maiores“<sup>10</sup> sich reservierte und so unter weitgehender Ausschaltung der Ortsbischöfe eine einheitliche katholische Kirchenpolitik zu verfechten suchte, auf dem Fortbestehen der katholischen Jugendverbände. Immer wieder kam es zu den Bischöfen beunruhigenden Übergriffen und Tätlichkeiten der nationalsozialistischen Verbände und Truppen. Ebenso beunruhigt waren kirchliche Kreise über die langsame Einigung und Populärwerdung einer von den Bischöfen bald als „Neuheidentum“ bezeichneten germanisch-arischen Religionsbewegung, die in Wilhelm Hauer, Ernst Bergmann und insbesondere Alfred Rosenberg ihre wichtigsten Repräsentanten hatte<sup>11</sup>. Und auch wenn Hitler – so unter anderem in einem Gespräch mit Kardinal Schulte von Köln<sup>12</sup> – sich von Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“ distanzierte und den neuen Staat als über den konfessionellen und religiösen Gegensätzen stehend erklärte, breitete sich doch durch die Berufung Rosenbergs zur obersten Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der Partei Ende Januar 1934 im deutschen Episkopat wie auch in Rom Besorgnis aus. Die Taktik insbesondere des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz Kardinal Bertram, ausschließlich auf diplomatischem Wege Übergriffe des NS-Regimes als Konkordatsverletzungen zu beanstanden, wurde von staatlicher Seite immer wieder mit dem Argument nicht konkordatsgemäßer politischer Agitation katholischer Geistlicher gegen die Regierung gekontert<sup>13</sup>. Die Bischöfe, sich so gewissermaßen in einer Zwickmühle befindend, versuchten mehrmals Opposition gegen den neuen Staat im Klerus autoritär zu ersticken<sup>14</sup>. Inzwischen gingen die Verhandlungen um die Ausführung des Konkordats unbeirrt und ergebnislos fort, wenn sie auch vorübergehend, nach dem Scheitern einer Einigung, von Pacelli an den deutschen Episkopat delegiert wurden<sup>15</sup>.

Da schien – nach einem Wort des Berliner Bischofs Bares – am 30. Juni durch die Ermordung führender katholischer Laien, „der Schlußpunkt unserer Konkordatsverhandlungen gesetzt“<sup>16</sup>. Bekanntlich hatte Hitler, unter

---

<sup>10</sup> Vgl. Scholder, Kirchen (wie Anm. 1) II 119 f.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. II 132–138.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. II 146 f.

<sup>13</sup> Ebd. II 147–150.

<sup>14</sup> Ebd. 153 f. Scholders bekanntermaßen umstrittenes Urteil hierüber: „In diesen kirchlichen Disziplinierungsmaßnahmen, so begreiflich sie auch waren, zeigte sich jenes Problem der katholischen Kirche, das im Rückblick als ihre eigentliche und bedrückende Stärke bis zum Ende der nationalsozialistischen Herrschaft erscheint. Es ist kein Zweifel, daß die Bereitschaft zur Opposition gegen das Regime des Dritten Reiches aus vielerlei Gründen im deutschen Katholizismus größer war als im Protestantismus. Aber es ist ebensowenig zweifelhaft, daß alle Ansätze zu einer solchen Opposition entsprechend der kirchenpolitischen Linie Pacellis von der Hierarchie der Kirche selbst unterbunden worden sind. Kein Priester ist, soweit wir wissen, von seinem Bischof zum Widerstand ermutigt worden; nicht wenige haben sich vielmehr gerade in diesem Punkt tief verlassen gefühlt.“ Vgl. auch ebd. 228.

<sup>15</sup> Ebd. 221.

<sup>16</sup> Zitiert ebd. 254.

dem Vorwand des Hochverrats, Ernst Röhm und führende Persönlichkeiten der SA brutal – sich dabei über alles Recht hinwegsetzend, ja vielmehr die Tat auch noch zynisch rechtfertigend – ermorden lassen. Und zeitgleich sollte diese Aktion auch andere konservativ-latent oppositionelle Kreise treffen. Katholischerseits war Erich Klausener<sup>17</sup>, Ministerialdirigent im Verkehrsministerium und führender Repräsentant der katholische Laien in Berlin, das prominenteste Opfer, doch sind auch der Führer der DJK, Adalbert Probst<sup>18</sup> in Köln, und der mutige Herausgeber der Zeitschrift „Der Gerade Weg“, Fritz Gerlich<sup>19</sup> in München, zu nennen. Auch im Umkreis des Vizekanzlers Franz von Papen forderte der 30. Juni Opfer, Papen selbst wurde wenigstens politisch gedemütigt und faktisch ausgeschaltet<sup>20</sup>. Auch für den Blindesten mußte das Konzept einer katholischen Umgestaltung des faschistischen Staats des „Arbeitskreises Deutscher Katholiken“ somit zerschlagen sein. Gegen besseres Wissen tat der deutsche Episkopat die Morde, freilich ebenso wie der Vatikan, als rein politische Aktion ab<sup>21</sup>; andererseits ahnte man wohl doch, daß mit dem Tod des greisen Reichspräsidenten Hindenburg am 2. August nicht nur die Umgestaltung des autoritären Führerstaats allmählich seine endgültige Form annahm, sondern auch, daß den christlichen Kirchen eine der letzten möglichen Stützen in der Regierung nun fehlte. In dieser Zeit setzte sich der die gesamte Folgezeit bestimmende, vieldiskutierte Kurs der deutschen Bischöfe endgültig durch: diplomatische Proteste gegen Konkordatsverletzungen und Schutz der eigenen religiösen Sphäre (mit der Zeit vor allem der Bekenntnisschule) bei – bis auf wenige Ausnahmen – fehlender öffentlicher Opposition, welche auch im Klerus keinesfalls gefördert wurde. Auch bildete sich eine Minoritätsgruppe in der Bischofskonferenz heraus<sup>22</sup>, die einem schärferen öffentlichen Protest befürwortender gegenüberstand.

Doch gab es nicht nur im katholischen Volk, in welchem ganz offensichtlich gerade in der ersten Zeit ein beträchtliches Widerstandspotential gegen die neuen Machthaber sich herausgebildet hatte<sup>23</sup>, sondern auch von einigen weitblickenden katholischen Intellektuellen im Jahre 1934 Unver-

<sup>17</sup> Erich Klausener (1885–1934), 1924 Ministerialdirektor, 1926 Leiter der Polizeibehörde im preußischen Innenministerium, seit 1933 im Reichsverkehrsministerium tätig, seit 1928 auch Leiter der Katholischen Aktion in Berlin, wurde auf Befehl Görings und Heydrings im Zusammenhang des „Röhm-Putsches“ von Kurt Gildisch liquidiert.

<sup>18</sup> Adalbert Probst (1900–1934), Reichsführer der DJK.

<sup>19</sup> Fritz Gerlich (1883–1934), 1920–1928 Chefredakteur der „Münchener Neuesten Nachrichten“, als Herausgeber des Wochenblatts „Der Gerade Weg“ ein scharfer katholischer Kritiker des Nationalsozialismus.

<sup>20</sup> Scholder, Kirchen (wie Anm. 1) II 265 f.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. II 249–261.

<sup>22</sup> Kardinal Michael Faulhaber forderte schon 1934 zu einem Ende der Konkordatsverhandlungen zu kommen, damit man endlich in Hirtenbriefen „gegen die offensichtlichen Vorbereitungen des Kulturkampfes“ auftreten könne, sowie „gegen die Verherrlichung des politischen Mordes“. Ebd. II 263.

<sup>23</sup> Vgl.: „Nach [Friedrich] Muckermanns, wie übrigens auch Gurians und Brünings Überzeugung wäre auf das einfache katholische Kirchenvolk Verlaß gewesen, wenn die Bischöfe den Mut und die Klarsicht besessen hätten, zum Widerstand gegen das Regime aufzurufen.“ Ebd. II 228.

ständnis und Kritik an der Haltung des Episkopats. Hier sind insbesondere die jeweils unter einem Pseudonym erschienenen Kampfschriften Alois Dempfs<sup>24</sup> und Waldemar Gurians<sup>25</sup> zu nennen.

In der Karwoche 1934 hatte der damals in Bonn lehrende katholische Philosoph Alois Dempf pseudonym seine Schrift „Die Glaubensnot der deutschen Katholiken“ verfaßt. Das Konkordat erweise sich als Fessel für die Bischöfe, die fälschlicherweise einer offenen Konfrontation mit dem Regime aus dem Wege gingen. Schon lange hätte sich der deutsche Katholizismus zu sehr dem Zeitgeist angepaßt. Im Vorwort freilich, das später verfaßt war, wird dann doch auf positive Anfänge in den Hirtenbriefen einiger Bischöfe hingewiesen. – Wenig später verfaßte von der Schweiz aus Waldemar Gurian seine Schrift „St. Ambrosius und die deutschen Bischöfe“<sup>26</sup>. Sie wird zu Beginn der unten abgedruckten Denkschrift als unmittelbare Veranlassung bezeichnet. Die Massenmorde des 30. Juni hätten in Deutschland keine öffentliche Stellungnahme der Bischöfe hervorgerufen. Das Schweigen zerstöre die letzte moralische Autorität und verunsichere das Volk. Auch Gurian glaubte, daß das Reichskonkordat die Bischöfe zu sehr an die neuen Machthaber binde. Diese, damals „erstaunliche Wirkung“<sup>27</sup> zeigende Schrift, ist nun der Anlaß zur hier publizierten Denkschrift.

Als Verfasser zeichnet ein „Kreis rheinischer Katholiken (Priester und Laien)“. Lassen sich aus dieser Bezeichnung zunächst nur wenig Rückschlüsse ziehen, so hilft zur Bestimmung der Autoren der Fundort im Nachlaß Carl Muth<sup>28</sup> der Bayerischen Staatsbibliothek in München weiter. Dort befindet sich der Text unter Dokumenten, die der Trierer Pfarrer Dr. Matthias Laros (1882–1965) an den Hochland-Herausgeber gesandt hat<sup>29</sup>. Schreibstil, Inhalt und vermutlich auch einzelne handschriftliche Korrekturen weisen denselben dann auch tatsächlich als deren hauptsächlichlichen Verfasser aus. – In einem Brief von Laros an Muth vom 13. September des Jahre

<sup>24</sup> Alois Dempf (1891–1982), christlicher Philosoph; er war mit Heinrich Brüning und Robert Schuman befreundet und zählt zu den Wegbereitern der christlichen Demokratie.

<sup>25</sup> Waldemar Gurian (1902–1954), Publizist, beschäftigte sich in seinem umfangreichen Schrifttum vor allem mit der Haltung der Kirche zur modernen Gesellschaft, emigrierte in die Schweiz und seit 1937 in die Vereinigten Staaten. Vgl. zu ihm: Heinz Hürten, Waldemar Gurian, Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (= VKZ B 11), Mainz 1972.

<sup>26</sup> Als Pseudonym erschienen: Stefan Kirchmann, St. Ambrosius und die deutschen Bischöfe, Luzern 1934. – Herrn Professor Heinz Hürten und Frau Susanne Kornacker danke ich dafür, mir die heute recht seltene Broschüre zur Verfügung gestellt zu haben.

<sup>27</sup> Hürten, Deutsche Katholiken (wie Anm. 9) 326.

<sup>28</sup> Nach Fertigstellung des Manuskripts ist der Band: Gerhard Besier, Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937, München 2001 erschienen, der – in einem Rückgriff auf die bereits von Klaus Scholder behandelte Zeit – S. 122 f. aus dieser Denkschrift ebenfalls – nach einem Exemplar im Bundesarchiv Berlin zitiert – ohne ihr natürlich so einen Verfasser und somit einen genaueren historischen Sitz im Leben zuweisen zu können. Der Inhalt rechtfertigt aber ohne weiteres ihren vollständigen Abdruck.

<sup>29</sup> BSB, Nachlaß Carl Muth, ANA 390 V.E 31.

1934 liest man dementsprechend auch: „Die ‚Denkschrift‘ habe ich im ersten Entwurf fertig und spreche sie mit meinen Freunden durch. Später sollen Sie mehr davon erfahren“<sup>30</sup>. Laros war damals Pfarrer in Kapellen-Stolzenfels bei Koblenz. Wie weit die Denkschrift damals Verbreitung fand, ist freilich schwer zu bestimmen<sup>31</sup>. Auch ist bislang über die weiteren Verfasser nichts bekannt. Ob jener Kreis schon in einer partiellen personalen Kontinuität zu jener sich eigentlich erst einige Jahre später formierenden Gruppe „Freunde einer Erneuerung der Kirche in Deutschland“ – bestehend vor allem aus rheinischen Katholiken – steht<sup>32</sup>, zu dessen Mitgliedern Laros „freundschaftliche Kontakte unterhielt“<sup>33</sup>, kann gegenwärtig nicht gesagt werden<sup>34</sup>.

## II.

Dr. Matthias Laros hatte im Jahre 1913 bei dem Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle<sup>35</sup> über das Thema „Das Glaubensproblem bei Pascal“ promoviert und auch dessen „Pensées“ übersetzt. Sein Bischof Felix Korum<sup>36</sup> verbot ihm jedoch die Annahme eines Rufes auf den Dogmatiklehrstuhl in Straßburg, – er galt als zu liberal: In einem Nachruf konstatiert der mit ihm befreundete Kirchenhistoriker Joseph Lortz: „Es war eine nicht gerechte Behandlung, unter der Laros schwer litt, die er aber, zusammen mit

<sup>30</sup> Laros an Muth, Geichlingen, 1934 IX 13 Or., BSB, Nachlaß Carl Muth, ANA 390 II.A Laros.

<sup>31</sup> Immerhin befinden sich gleich vier (identische) Kopien eines sich nur unwesentlich unterscheidenden Textes im Bundesarchiv Berlin, Bestand Reichssicherheitshauptamt in einem Ordner des Sicherheitsdienstes des RFSS, SD Hauptamt, R 58/5898, fol. 157–168; 169–178; fol. 179–190; fol. 191–201. – Der Münchener Text ist dabei offensichtlich der frühere, da in ihn handschriftliche Korrekturen aus der Feder von Laros eingegangen sind, die der Berliner Text dann maschinenschriftlich übernimmt. Die Edition orientiert sich primär an der in der Bayerischen Staatsbibliothek liegenden Denkschrift und verzeichnet die Abweichungen des Berliner Textes in den Anmerkungen.

<sup>32</sup> Vgl.: Uwe Scharfenecker, Dr. Oskar Schroeder (1889–1974). Inspirator, Organisator und Destruktor des Rheinischen Kreises der Reformfreunde, in: Hubert Wolf (Hrg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn-München-Wien-Zürich 345–364, hier 348–350.

<sup>33</sup> Otto Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 558.

<sup>34</sup> Zu diesem Reformkreis vgl. neuerdings das umfängliche Werk von Hubert Wolf/Claus Arnold (Hrg.), Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955 I-II, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001.

<sup>35</sup> Sebastian Merkle (1862–1945), 1898–1935 Professor für Kirchengeschichte in Würzburg, edierte die Diarien des Trienter Konzils und setzte sich für eine neue Beurteilung der katholischen Aufklärung ein; er stand dem Reformkatholizismus nahe.

<sup>36</sup> Michael Felix Korum (1840–1921), seit 1881 Bischof von Trier, setzte sich im Streit um die Priesterausbildung in Deutschland und die Erlaubtheit gemischtkonfessioneller Gewerkschaften für einen intransigenten Standpunkt ein.

seiner Mutter, als Gottes Willen gläubig annahm und durchtrug“<sup>37</sup>. In der Tat war Laros durch sein eigenes Studium von freieren und bedeutenderen Lehrern des christlichen Glaubens geprägt, als sie ihm seine Trierer Seminausbildung geboten hatte<sup>38</sup>. So wurde Laros schließlich Landpfarrer in der Eifel, zunächst bis 1919 in Rodershausen, dann 20 Jahre lang in Geichlingen und schließlich noch von 1939 bis 1948 Pfarrer in Kapellen-Stolzenfels bei Koblenz. Der hochqualifizierte Priester wurde zum engagierten Seelsorger, war daneben aber auch unablässig wissenschaftlich und publizistisch tätig. Insbesondere gehörte dem Werk des englischen Konvertiten John Henry Newman<sup>39</sup> seine Arbeitskraft. Frucht seiner Arbeit waren zahlreiche Textausgaben, Schriften und Aufsätze, und man wird – auch wenn das Manuskript zu einer umfangreichen Newman-Biographie mit seiner gesamten Bibliothek in einer Bombennacht im Jahre 1945 in Flammen aufging<sup>40</sup> – ihn als den ersten und wichtigsten Vermittler Newmans für die deutsche Theologie im 20. Jahrhundert ansehen dürfen. Nachdem sein Freund Max Joseph Metzger<sup>41</sup> 1944 vom NS-Staat hingerichtet wurde, übernahm Laros auch die Leitung der „Una Sancta“-Bewegung.

Schriftstellerisch durchaus in die Breite wirkend, gehörte der streitbare und mutige Mann bald zu den entschieden katholischen Gegnern des NS-Staats, der immer wieder auch Schikanen ausgesetzt war: In den Jahren zwischen 1934 und 1939 wurde er durch den Regierungspräsidenten mit einem Unterrichtsverbot belegt, ein Strafverfahren gegen das Sammlungsgesetz wurde 1936 eingestellt. 1938 ermittelte die Gestapo gegen ihn zwecks Verhängung eines Redeverbots, auch 1940 wurden seine Vorträge durch die Gestapo überwacht, wie in den Jahren 1940 und 1941 auch seine Post. Zwei seiner Broschüren wurden in die Liste „des schädlichen und unerwünschten Schrifttums“ aufgenommen, ein Ermittlungsverfahren der Gestapo im Jahre 1941 zog er wegen „Abhaltung kirchlicher Veranstaltungen nach nächtlichem Fliegeralarm“ auf sich. Ein Antrag auf Mitgliedschaft in der Reichsschrifttumskammer wurde wegen politischer Unzuverlässigkeit nicht empfohlen<sup>42</sup>. – „Laros war“, so Joseph Lortz, „ein Leben lang ein

<sup>37</sup> Joseph Lortz, Matthias Laros 1.3.1882–24.6.1965, in: *Una Sancta* (1965) 245–250, hier 247.

<sup>38</sup> Neben Pascal und Newman sind hier vor allem Franz Xaver Kraus und Herman Schell zu nennen.

<sup>39</sup> John Henry Newman (1801–1890), englischer Theologe und Konvertit, 1879 Kardinal, wichtige Arbeiten zur Frage der Dogmenentwicklung und der Gewißheit des Glaubensassensens.

<sup>40</sup> Vgl. Victor Conzemius, Matthias Laros. Erneuerung als Ruf in die Einheit, in: Ders., *Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 193–205, hier 193.

<sup>41</sup> Max Joseph Metzger (1887–1944), katholischer Priester, christlicher Pazifist, als Vorreiter einer ökumenischen Verständigung begründete er die Una-Sancta-Bewegung; wegen eines Friedensvermittlungsversuches mit dem Ausland wurde er am 17. April 1944 hingerichtet.

<sup>42</sup> All dies nach: *Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung II*, bearb. von Ulrich von Hehl u.a. (= VKZ A 37) Paderborn-München-Wien-Zürich <sup>3</sup>1996, 1470.

echter Landpfarrer. Seine Gemeinden, mit denen er selbst Hand anlegte, um etwa das Gotteshaus zu renovieren, mit deren Männern er auch auf die Jagd ging, die dann auch bereit waren, ihn mit Knüppeln und Sensen vor der Gestapo zu schützen – diese Gemeinden sind da, um für seine lebendige Seelsorge zu zeugen<sup>43</sup>.

Allerdings hat bereits Heinz Hürten auf einen Wandel in der Beurteilung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse auch bei ihm hingewiesen<sup>44</sup>. Dem kann zugestimmt werden, freilich unter der Prämisse, daß seine prinzipiellen Grundüberzeugungen, vielfach eben von Franz Xaver Kraus und Herman Schell herrührend, sich durchgehalten haben. Im Oktober 1933 erschien in der Zeitschrift „Schönere Zukunft“ von seiner Hand ein mit „Religiöser Katholizismus‘ und neues Deutschland“ überschriebener Artikel<sup>45</sup>. Schon die Überschrift war hier auf Kraus' Ideal eines – nicht ultramontanen und nicht politischen – eben „religiösen“ Katholizismus bezogen. Durch das Reichskonkordat, so Laros, sei eine parteipolitische Sicherung der Kirche – ebenso wie in Italien durch die Lateranverträge – hinfällig geworden. Dies bedeute eine Absage „an jedes politische Machtstreben, das über die Freiheit der Kirche für ihre religiöse Aufgabe hinausgeht“<sup>46</sup>. Es gehe aber um eine freie und aktive Entfaltung der religiösen Kräfte, nicht um einen passiven Quietismus. Die nun notwendige Konzentration auf den Innenbereich des kirchlichen Lebens solle durchaus nach außen hin wirken. Die Verstrickung in die Parteipolitik mag für den Klerus zu seiner Zeit notwendig gewesen sein; freilich habe das Politisieren des Klerus auch in den vielen Fragen, in denen der mündige Laie anderer Meinung sein konnte und durfte, zu einer Entfremdung politisch Andersdenkender auch vom religiösen Glauben geführt. Der größte Gewinn durch den Rückzug des Klerus aus der Politik bestehe schließlich im Gewinn von Zeit und seelischem Raum. Dies bedeute Zeit für Meditation und Studium, Zeit für eine katechetische Vermittlung der Reichtümer des christlichen Glaubens an das Volk, die die religiöse Problematik heutiger, durch die Aufklärung hindurchgegangener und mündiger Menschen erfasse. Erweckte und mündige Laien könnten so in „die ganze Breite des profanen Lebens“ hineinwirken, aus „der Vollkraft des Religiösen“<sup>47</sup>.

Trotz vorsichtiger Skepsis und Distanzierung wird die im Jahre 1933 geschaffene Situation hier also noch als durchaus positiv beurteilt. Nicht aber die Ideale von Laros haben sich ein Jahr später in der Denkschrift dann jedoch verändert, sondern seine Einschätzung des NS-Regimes und der Gesamtsituation. Bis in die Formulierung hinein bleiben wichtigen Themen identisch: Die Ablehnung der parteipolitischen Agitation des Klerus und das Eintreten für mündige und gebildete katholische Laien, – für eine wohlver-

<sup>43</sup> Lortz, Laros (wie Anm. 35) 247.

<sup>44</sup> Vgl. Hürten, Deutsche Katholiken (wie Anm. 9) 336.

<sup>45</sup> Schönere Zukunft IX, 1, 32–34 60–62 (Nr. 2, 8. Oktober 1933 und Nr. 3, 15. Oktober 1933).

<sup>46</sup> Ebd. 33. – Vgl. zur Problematik auch: Giovanni Miccoli, Kirche und Faschismus in Italien. Das Problem einer Allianz (= Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge 62), Wiesbaden 1977.

<sup>47</sup> Schönere Zukunft (wie Anm. 45) 62.

standenenen „Katholischen Aktion“, wie sie Papst Pius XI. angeregt habe. Und eben jene Ideale sind es auch, die Laros noch in seiner Erinnerungsschrift<sup>48</sup> zum 100. Geburtstag nämlich von Franz Xaver Kraus im Jahre 1941 propagierte.

Laros hatte sich so im Jahre 1934 bei gleichbleibendem Eintreten für einen nichtultramontanen, religiösen sowie geistig weiten und heutig gewordenen Katholizismus zu einem entschiedenen Gegner des neuen Regimes entwickelt<sup>49</sup>. Und der theologisch hochgebildete Geistliche stritt Zeit seines Lebens für das freie Wort in der Kirche. Als er im Jahre 1930 in der Zeitschrift „Hochland“ Anfragen aus der pastoralen Praxis an die kirchliche Ehelehre – auch an das kategorische Verbot empfängnisverhütender Mittel – und zwar lediglich als Anreiz, um den heutigen Menschen mit besseren und einleuchtenderen theologischen Begründungen zu helfen, formulierte, wurde er nicht nur mit einem Redeverbot belegt, sondern auch zum formellen Widerruf gezwungen. Ja die päpstliche Eheenzyklika „Casti connubii“ nahm auch diesen Artikel zum Anlaß ihrer Klarstellungen<sup>50</sup>. 1941 wurde dann seine Schrift „Das christliche Gewissen in der Entscheidung“<sup>51</sup> von Rom indiziert, vorher denunziert von jenen Bischöfen<sup>52</sup>, welche Laros in der hier vorgelegten Denkschrift angegriffen hatte. Seine nach dieser Indi-

<sup>48</sup> Matthias Laros, Franz Xaver Kraus. Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstag, Köln 1941. Dort wird etwa nicht nur die „innere Tragik“ des politischen Katholizismus, wie er sich in der Weimarer Zeit bot, mit wiederum ähnlichen Gedanken geschildert (66–69), sondern auch das autoritäre und oft willkürliche Verhalten kirchlicher Hierarchen als klerikaler Faschismus bezeichnet (62).

<sup>49</sup> Davon zeugt bereits seine Schrift: Neue Zeit und alter Glaube. Eine Schriftenreihe über die religiösen Fragen der Zeit, Freiburg i.Br. 1936.

<sup>50</sup> Eine Studie hierüber wird der Verf. in Kürze vorlegen.

<sup>51</sup> Matthias Laros, Das christliche Gewissen in der Entscheidung. Ein Werkbuch für religiöse Gemeinschaftsarbeit, Köln 1940. Die Schrift wurde als Manuskript gedruckt.

<sup>52</sup> Vgl. das vorausgehende Schreiben des Kölner Kardinals Schulte an den päpstlichen Nuntius, das auf die Beratungen der Fuldaer Bischofskonferenz von August 1940 Bezug nimmt: „Diese geistigen Strömungen bedürfen um so mehr fortgesetzter, umsichtiger Überwachung, als zur Zeit bei den deutschen Katholiken trotz der Ungunst der äußeren Verhältnisse ein lebendiges Verhältnis für religiöse Fragen und Probleme besteht. Das ergibt sich unter anderem auch aus dem Aufsehen, das in letzter Zeit hervorgerufen wurde durch Schriften wie die von ... Laros.“ – „Laros, Priester der Diözese Trier, schrieb eine Broschüre über ‚Das christliche Gewissen in der Entscheidung‘. Eine kirchliche Druckerlaubnis für die Schrift, die eine Zusammenfassung von in Köln gehaltenen Vorträgen sein soll, wurde überhaupt nicht nachgesucht. Die Schrift bezeichnet sich zwar ‚als Manuskript gedruckt‘, ist aber in den Schaufenstern der Buchläden ausgestellt und kann von jedermann gekauft werden. Sie enthält recht viel gute und verdienstliche Darlegungen, verrät aber an verschiedenen Stellen eine gewisse Animosität des Verfassers gegenüber der kirchlichen Autorität, so daß der Leser z.B. den Eindruck bekommt, als werde die kirchliche Bücherzensur vielfach widerrechtlich zu streng gehandhabt, als gehe es bei der Besetzung kirchlicher Ämter sehr menschlich zu, als habe der katholische Klerus Deutschlands die durch die Entwicklung der letzten Jahre bedingten Opfer in unschöner Weise den katholischen Laien zugeschoben und als würden den Laien die in der Kirche ihnen zustehenden Rechte vorenthalten“. Schulte an Orsenigo, 27. September 1940, in: Akten deutscher Bischöfe. Über die Lage der Kirche 1933–1945. V: 1940–1942. Bearb. von Ludwig Volk (= VKZ A 34) Mainz 1983, 201–203.

zierung als Privatdruck in apologetischer Absicht verfaßte kanonistische Monographie über die kirchliche Bücherzensur wurde freilich später noch von Bedeutung für den Plan einer Revision des Indizierungsverfahrens im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>53</sup>.

### III.

Der Gedankengang der Denkschrift folgte einem klaren Aufbau. In einer Einleitung wird zunächst der Grund ihrer Entstehung – nämlich die gegenwärtigen Notsituation und als unmittelbarer Anlaß die Kampfschrift Gurians – genannt, welcher die Verfasser zwingt, den deutschen Bischöfen freimütig wie einst der Apostel Paulus dem Petrus „ins Angesicht zu widerstehen“<sup>54</sup> und die Bedenken des Verfasserkreises darzulegen, welche „viel weiter und tiefer zielen“ als diejenigen Gurians. In einem ersten Kapitel wird den Bischöfen dann Charakterschwäche vorgeworfen, zur Ermoderung ihrer engsten Mitarbeiter am 30. Juni aus taktischen Gründen geschwiegen zu haben. Nicht nur in jenen Passagen, in denen die Hybris der gegenwärtigen Regierung als der Keim ihres späteren Untergangs voraussagt und dargelegt wird, daß ein mutiger Widerstand der Bischöfe ihnen die Dankbarkeit der künftigen Generationen sichern würde, ist die Schrift geradezu prophetisch. Ein zweiter Teil führt das Versäumnis des 30. Juni auf vorausliegende Versäumnisse zurück: Das feige Schweigen zur Indoktrination mit den Lehren Rosenbergs, zur antichristlichen Formung der Jugend durch Baldur von Schirachs Hitlerjugend, zu dem persönlichen Eid, den auch die katholischen Beamten auf den Führer und den NS-Staat ablegen müssen, während man früher rigoros jede freiere Regung innerhalb der Kirche als angebliche Gefahr für das katholische Volk unterdrückt hätte. Teil III wirft den Bischöfen vor, ihr praktisches Hirtenamt nicht auszuüben und das Volk in der Gefahr alleine zu lassen. Von besonderer Bedeutung ist der folgende Abschnitt (IV), in welchem der Sinn der Gegenwart für die Kirche darin gesehen wird, daß der Faschismus des Staates den Faschismus in der Kirche austreiben solle. Dieser Klerofaschismus habe sich im 19. Jahrhundert in der antiliberalen Umgestaltung der Kirche ausgebildet und werde vor allem seit dem Ersten Vatikanischen Konzil von der Kurie, den Bischöfen und ihren Verwaltungsorganen vielfältig angewandt. Dieser katholische Faschismus sei sogar der Prototyp der neueren faschistischen Systeme. Damit entwickelt Laros ein

<sup>53</sup> Matthias Laros, *Index und Bücherzensur heute*, Privatdruck Kolmar 1941; ders., *Index und Bücherzensur*. Mit einem Anhang *Rogatio quoad reformandas ecclesiae leges circa libros*. Entwurf zur Reform der kirchlichen Bücherzensurgesetze von Johannes Kleinhappl und August Zechmeister, als Denkschrift hrg. im Juli 1959, als Manuskript vervielfältigt Oktober 1959; Das Manuskript seiner Rechtfertigung von 1941 wurde also 1959 „im Manuskript dem Episkopat Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und den Dekanen der theologischen Fakultäten zugestellt ... Sie diente als Unterlage zur Diskussion über die Reformbedürftigkeit des Index der verbotenen Bücher.“ Conzemius, Matthias Laros (wie Anm. 40) 203; Franz Grosse, Dr. theol. Matthias Laros (1882–1965). Der große geistige Brückenbauer. Werkgeleit und Bibliographie, Koblenz 1970, 58.

<sup>54</sup> Gal 2,11.

Erklärungsmuster, das aus systemvergleichender Perspektive eine gewisse mentale Affinität des deutschen Episkopats zu erklären sucht. Im letzten, fünften Teil schließlich plädiert die Denkschrift für einen religiösen Katholizismus, ein Ideal, das am profiliertesten von Franz Xaver Kraus, in gewissen Sinne aber auch von Herman Schell, zum faschistischen System vertreten wurde, beides geistige Lehrmeister von Laros. Die Kirche solle einerseits die Laien in die politische und auch religiöse Mündigkeit entlassen und nicht mehr primär am Machterhalt der Hierarchie Interesse finden. Dann könne auch der religiöse Aufbruch der Gegenwart in einen religiösen Aufbruch der Kirche münden und diese von neuem – in einem christlich-religiösen Sinne – erstarren lassen.

In der hier vorgelegten Analyse der Zeit ist ein von der Forschung vielleicht noch stärker zu berücksichtigendes – da eben doch bereits zeitgenössisches – Interpretationsparadigma des faschistischen Staates in seinem Verhältnis zur katholischen Kirche angedeutet. Die bisherige Diskussion hat sich insbesondere auf das Reichskonkordat, so insbesondere in der Kontroverse Scholder-Reppen<sup>55</sup>, und auf die weitere Haltung des Episkopats beziehungsweise des Vatikans konzentriert<sup>56</sup>. Konnte man einerseits positiv auf die innere Geschlossenheit bei weltanschaulicher Divergenz einer somit weitgehend resistenten Gruppe verweisen, so wurde andererseits gerade diese innere Affinität in zentralen Ideologumena zum NS-Regime kritisiert, die einen sonst möglichen Widerstand verunmöglicht, ja die Terrorherrschaft stabilisierend mitgetragen hätte. Indem Laros nun das Augenmerk auf den Zusammenhang von Ultramontanismus und Faschismus legt – mit beiden hat er sich ja intensiv auseinandersetzen müssen – so werden einige Perspektiven deutlicher. Denn einerseits ist ja die Geschlossenheit des deutschen Katholizismus um den Papst und die Bischöfe herum ebenso wie dessen organisatorisch-verbandsmäßige Verfaßtheit das Erbe des Ultramontanismus. Zum anderen bildeten sich im Ultramontanismus gerade ein autoritäres Gehorsamsdenken und die schroffe Abgrenzung gegen Liberalismus und Kommunismus als bestimmende kirchliche Prinzipien in vorher ungeahntem Maße heraus. Neben gemeinsamen Feindbildern wäre auch das Ineinandergreifen modernisierender und reaktionärer Momente zu untersuchen. Die deutschen Bischöfe sind aber in der Zeit des „Dritten Reiches“, so unter anderem in ihrer weitgehend unselbständigen Abhängigkeit von römischen Entscheidungen, gerade Repräsentanten ultramontanen Erbes.

---

<sup>55</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933, in: Hochland 53 (1961) 215–239; Konrad Reppen, Über die Entstehung der Reichskonkordats-Offerte im Frühjahr 1933 und die Bedeutung des Reichskonkordats, in: Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte 26 (1978) 499–534; ders., Zur vatikanischen Strategie beim Reichskonkordat, in: Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte 31 (1983) 29–49; Scholder, Kirchen (wie Anm. 1) I 541–587; Rudolf Morsey, Zur Entstehung, Authentizität und Kritik von Brünings „Memoiren“ 1918–1934, Opladen 1975.

<sup>56</sup> Vgl. etwa zur langen Diskussion um Papst Pius XII. das umstrittene Buch von John Cornwell, Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat. Aus dem Englischen übersetzt von Klaus Kochmann, München 1999; auch die Kritik von Michael F. Feldkamp, Pius XII. und Deutschland, Göttingen 2000.

Anstatt nach individuellen Entscheidungsspielräumen und persönlich-moralischer Schuld der Bischöfe zu forschen, würde die Forschung somit vielleicht gut daran tun, den Zusammenhang zwischen Ultramontanismus und Faschismus – und das nicht nur ideengeschichtlich – näher in den Blick zu nehmen. Man wird dabei nicht vergessen dürfen, daß protofaschistische Organisationen wie die Action française des Charles Maurras bei Verachtung des eigentlich Religiös-Christlichen die autoritäre Befehlsstruktur in der Kirche als Musterbild einer künftigen Gesellschaft betrachteten<sup>57</sup>, daß auch kollaborierende katholische Intellektuelle wie der Staatsrechtler Carl Schmitt die ultramontane „politische Form“ des Katholizismus als wegweisenden Staatstypus früh verkündeten<sup>58</sup>, während etwa ein Waldemar Gurian dies früh schon abgelehnt hatte. Hitler selbst hatte bei aller Gegnerschaft in „Mein Kampf“ schließlich von der autoritären Form der katholische Kirche mit Hochachtung, ja geradezu hymnisch gesprochen<sup>59</sup>.

Klaus Breuning<sup>60</sup> hat die Affinität katholischer Kreise zum NS-Staat einseitig ideengeschichtlich durch die weite Verbreitung des großdeutschen Ideals, der Reichs-Idee und des hierarchischen Denkens bei den katholischen Intellektuellen behauptet und zu erklären versucht. Seine teilweise ungerechten Urteile haben auch berechtigte Kritik erfahren<sup>61</sup>. Die Denkschrift Laros' legt den Akzent nun auf das Funktionieren autoritärer Gehorsamsstrukturen, der Nichtachtung der Rechte des Einzelnen in der Kirche, die eine Affinität bei der Hierarchie und wohl auch beim Volk zu dem neuen Staat hergestellt hätten. Eine solche These bedarf natürlich einer umfassenden Prüfung und weiteren Differenzierung, um standhalten zu können. Wenn man bedenkt, wie stark die Kirche in den letzten 30 Jahren wegen des Vorwurfs angeblich noch immer bestehender autoritärer Strukturen an Ansehen verloren hat, so ist eine kritische Diskussion dieser Thesen für die kirchliche Zeitgeschichte geradezu notwendig.

<sup>57</sup> Waldemar Gurian, *Der integrale Nationalismus in Frankreich – Charles Maurras und die Action française*, Frankfurt a.M. 1931; Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus* (Taschenbuchausgabe), Zürich – München 81990, 90–190.

<sup>58</sup> Zum Problemkomplex: Manfred Dahlheimer, *Carl Schmitt und der Deutsche Katholizismus 1888–1936* (= VKZ B 83), Paderborn-München-Wien-Zürich 1998, 82–163.

<sup>59</sup> Vgl. Adolf Hitler, *Mein Kampf. II: Die nationalsozialistische Bewegung*, München 1934, 481 512.

<sup>60</sup> Vgl. Breuning, *Vision* (wie Anm. 2).

<sup>61</sup> Vgl. Vincent Berning, *Kommentierendes Nachwort*, in: Ders. / Hans Maier, Alois Dempf (wie Anm. 7) 243–267, hier v.a. 255–264.

## Denkschrift an die deutschen Bischöfe

vorgelegt von einem Kreis rheinischer Katholiken (Priester und Laien)<sup>62</sup>

Wenn die Bischöfe schweigen, müssen einfache Priester und Laien sprechen; bekennen, was ihnen auf der Seele brennt; nicht auf dem Weg über das Volk, damit nicht Zwietracht entsteht, sondern zu den Bischöfen selbst, und das als erwachsene Söhne zu ihrem geistlichen Vater. In aller Demut, wie es dem Vater gegenüber ziemt, aber auch mit gleichem Freimut, wie er erwachsenen Söhnen Pflicht ist. Wir sind ja nicht Sklaven, Knechte oder Beamte, denen am Wohl des Hauses nichts liegt, wenn sie nur ihren Sold bekommen, sondern Kinder Gottes, Mitarbeiter, Söhne, denen die Verantwortung mitaufgelegt ist<sup>63</sup>; die bereit sein müssen, für die Sache Gottes und der Kirche, wenn es nottut, zu sterben, und darum, so lange sie leben, auch mit ihrer freien Überzeugung für sie stehen müssen.

Die gegenwärtige Situation der Kirche in Deutschland zwingt uns zu sprechen; nicht als ob wir glaubten, die Bischöfe belehren zu sollen<sup>64</sup>, obwohl auch die Lehrer der Kirche nie fertig werden dürfen, zu lernen, sondern aus der Verpflichtung unseres Gewissens hier und heute, dem wir nach katholischer Lehre folgen müssen, und wir dürfen erwarten, daß unsere Vorstellungen aus der größeren Verpflichtung der Bischöfe um die Seelen mit desto größerer Liebe und Demut aufgenommen werden, wie es die Väter und Kirchenlehrer, besonders der hl. Thomas, in ihrer Erklärung von Gal 2, 11–14 einmütig betonen<sup>65</sup>.

Die äußere Veranlassung gibt uns eine kleine Broschüre „Der hl. Ambrosius und die deutschen Bischöfe“<sup>66</sup>, die seit einigen Monaten unter der Hand verteilt wird und großen Anklang gefunden hat. So wichtig die darin ausgesprochenen Gedanken über das Konkordat und die rein taktische Haltung der Bischöfe in den Konkordatsverhandlungen sind<sup>67</sup>, und so sehr sie eine ernste Würdigung verdienen, – unsere Bedenken gehen viel weiter und tiefer und zielen auf eine grundsätzliche Besinnung über die gegenwärtige Lage der Kirche und ihre Erfordernisse in der Zeit<sup>68</sup>.

---

<sup>62</sup> Als Textgrundlage dient der Text aus der Bayerischen Staatsbibliothek (A) (vgl. Anm. 29). Er wurde mit den Berliner Abschriften (B) (vgl. Anm. 31) kollationiert, Abweichungen dabei in den Fußnoten vermerkt. Was durch Unterstreichung oder Sperrdruck hervorgehoben wurde, wird hier kursiv wiedergegeben. Rein orthographische Differenzen ohne inhaltliche Bedeutung werden nicht verzeichnet.

<sup>63</sup> Röm 8, 15–17.

<sup>64</sup> In B „wollen“ statt „sollen“.

<sup>65</sup> Thomas, IV Sent. d. 19, q. 2, a 2c, c et ad l.

<sup>66</sup> Stefan Kirchmann (i.e. Waldemar Gurian), St. Ambrosius und die deutschen Bischöfe, Luzern 1934.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. 9 f.

<sup>68</sup> In B „grundsätzlich ... Zeit“ unterstrichen.

## I.

Schon das Schweigen zum 30. Juni<sup>69</sup> bedeutet, auch rein menschlich gesehen, eine betrübliche *Schwäche des Charakters*, in dem man seine treuesten Mitarbeiter einfach niederschießen läßt, ohne öffentlich und mit Festigkeit für sie einzutreten und vor dem Volke Klarheit, Rechenschaft und Genugtuung zu fordern, wie es einer moralischen Instanz, welche die Kirche doch darstellen will, geziemt. Wer so seine Freunde und Helfer ohne Einsatz der eigenen Person hinmorden läßt, darf sich nicht wundern, wenn dieses Verhalten der Bischöfe wenig Nacheiferung zu weiterer Mitarbeit weckt. Das Volk vermißt den einfachen Mannesmut und die elementare Freundestreue, die sich ebenso persönlich einsetzt, wie die Getöteten sich eingesetzt haben. Die Folgen dieser Enttäuschung für die katholische Aktion<sup>70</sup> sind noch gar nicht anzusehen<sup>71</sup>.

Dazu sind die Gemordeten nicht als Privatleute gefallen, sondern als Repräsentanten und Hauptmitarbeiter an der katholischen Sache. Infolgedessen waren die Bischöfe auch *amtlich* verpflichtet, Rechenschaft und Genugtuung zu fordern und sich über deren Leistung zu vergewissern. Aber drei Monate nach der Tat<sup>72</sup> weiß noch kein Mensch, wie die Schuldigen dazu gekommen sind und wie sie zur Verantwortung gezogen wurden. Allem Anschein nach geschieht ihnen gar nichts, sondern sie werden in Wirklichkeit für die Beseitigung der unbequemen Männer – trotz Konkordat – noch belobt und belohnt<sup>73</sup>. – Was bedeuten da alle diplomatischen Vertretungen des Hl. Stuhles und die Stellung des päpstlichen Nuntius als Doyen des diplomatischen Korps, wenn das Leben der unmittelbaren kirchlichen Mitarbeiter so wenig geachtet und von den Bischöfen ihnen so wenig Schutz gewährleistet wird? Hätte sich eine andere Macht, auch nur das kleine Luxemburg oder die Schweiz, eine solche Behandlung ihrer Untertanen gefallen lassen? Was hätten die getan? – Man täusche sich ja nicht: Je schwächer sich die Bischöfe zeigen, um so dreister und gewalttätiger werden die Gegner, und das Volk, die einzige Instanz, die diesen Leuten noch imponiert, – wie lang noch? – wird den Bischöfen immer mehr entfremdet.

<sup>69</sup> Dem Tag des sog. Röhmputsches, an dem auch führende Katholiken wie Erich Klausener, Adalbert Probst und Fritz Gerlich durch politischen Mord aus dem Weg geräumt wurden (vgl. Einleitung).

<sup>70</sup> Die katholische Aktion wurde 1922 durch die Enzyklika „Ubi arcano“ von Papst Pius XI. neu geordnet, und setzte sich eine Mitarbeit und Teilhabe der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche zum Ziel; eng mit der Hierarchie verbunden sollte sie auch eine wirksame Organisationform der gesellschaftlichen Einflußnahme der Kirche sein. Erich Klausener war der Vorsitzende der Katholischen Aktion im Bistum Berlin.

<sup>71</sup> In B „abzusehen“ statt „anzusehen“.

<sup>72</sup> Die Schrift entstand somit im September oder Oktober 1934.

<sup>73</sup> Immerhin schrieb Kardinalstaatssekretär Pacelli an Kardinal Bertram, der Staat werde nun endlich begreifen, daß die Kirche „die natur- und gottgewollte Stütze jeder staatlichen Autorität“ sei. „Man möchte daher glauben, daß das Menetekel der jüngsten Tage die Inhaber der höchsten Gewalt ohne das Korrektiv und die Weihe des gottverbundenen Gewissens nicht zum Glück, sondern zum Unheil von Staat und Volk gereichen muß.“ Stasiewski, Akten (wie Anm. 3) 769. Indirekt ist hier ganz offensichtlich auf die Homosexualität Ernst Röhm's angespielt. Vgl. auch Gurian, Ambrosius 6–8.

Vor allem aber ist zu beachten, daß *die Grundidee* des 30. Juni, „der Führer“ sei Rechtsschöpfer und stehe über den Geboten Gottes, also eine *positivistische Irrlehre*<sup>74</sup> schlimmster Art, wie ein schleichendes Gift in die Volksmassen eindringt und das sittliche Bewußtsein aufs schwerste bedroht. Anders als Theodosius<sup>75</sup> hat „der Führer“ sein Vorgehen vor dem Volke gerechtfertigt, und die Reichsregierung hat gleich darauf alles, was am 30. Juni geschehen ist, durch Reichsgesetz für rechtens erklärt. Wenn die Bischöfe dazu geschwiegen haben, so können sie sich nicht damit entschuldigen, daß ein Protest nichts genützt hätte, oder daß die Inhaber der Macht ihre Autorität nicht anerkennen. Haben sie doch den Auftrag, das Evangelium und damit auch das natürliche Sittengesetz „*praedicare omni creaturae*“<sup>76</sup>. Herodes unterstand auch rechtlich nicht dem Täufer, und doch sagte dieser ihm offen: „Es ist dir nicht erlaubt“<sup>77</sup>.

Auch der Regierung und dem nichtkatholischen Volksteil waren die Bischöfe eine offene Erklärung um so mehr schuldig, als die Hybris für Führer und Volk zum gemeinsamen Verderben werden muß und das Schweigen an den Folgen mitschuldig macht, während ein mutiges Bekenntnis, wenn auch nach einer Zeit der Verfolgung, später den Dank des gesamten Vaterlandes verdient hätte. Gerade auf Grund des Anspruches der Bischöfe – ihres wesentlichen –, Stellvertreter Christi und das Gewissen der Menschheit zu sein, haben alle Besonnenen auch außerhalb der Kirche, eine solche Erklärung<sup>78</sup> erwartet und sind durch das Versagen der Bischöfe im Glauben an diesen Anspruch ernstlich<sup>79</sup> bedroht; und nicht nur das: Die Bischöfe haben durch ihr Schweigen die größte Chance für die Wiedervereinigung der Christenheit verpaßt; denn nur mutige Zeugenschaft baut die *Una-Sancta*, nicht diplomatische Verhandlungen und taktische Bemühungen. Die ganze nichtkatholische Welt hat mit Spannung auf den Bekennermut der deutschen Bischöfe<sup>80</sup> gewartet, und viele wären bereit gewesen, aus der Umklammerung des Staates in den Schoß der Kirche zurückzukehren; aber sie sind bitter enttäuscht worden und stehen nach wie vor auf sich selber<sup>81</sup>. Was bedeutet es dem gegenüber, wenn alljährlich bei uns des Fest des Täufers erstklassig<sup>82</sup> begangen und seine Enthauptung gefeiert wird, wenn aber die Feiernden sich hüten, seinem Beispiel des Mutes zu folgen und sein Schicksal auf sich zu nehmen?

<sup>74</sup> Nachträglich mit Hand in A unterstrichen; die Hervorhebung fehlt in B.

<sup>75</sup> Anspielung auf die Schrift Gurians. Theodosius der Große (röm. Kaiser 379–395) tat nach der Mahnung des Bischofs Ambrosius von Mailand Buße.

<sup>76</sup> Mk 16,15. – In B nur „*omni*“ unterstrichen.

<sup>77</sup> Mt 14,4.

<sup>78</sup> In B fehlt „Erklärung“.

<sup>79</sup> In B fehlt „ernstlich“.

<sup>80</sup> In A sind die nun folgenden Worte durchgestrichen: „und ein erlösendes Manneswort erwartet“.

<sup>81</sup> In B dafür „selbst“.

<sup>82</sup> Das Fest Johannes des Täufers am 24. Juni war ein Hochfest, das Fest seiner Enthauptung wurde am 29. August gefeiert.

## II.

Aber das *größere* Versäumnis der Bischöfe liegt weit hinter dem 30. Juni zurück und dauert unvermindert fort. Zwar ist das positive Christentum als die Grundlage des neuen Staates mehrfach öffentlich proklamiert<sup>83</sup> und den christlichen Bekenntnissen, das heißt also auch der katholischen Lehrverkündigung, der Schutz des Staates feierlich zugesichert worden. Zugleich aber werden von hohen Parteilstellen und mit Wissen des Führers eben so<sup>84</sup> offen die antichristlichen Lehren Rosenbergs<sup>85</sup> als Erziehungsziel des „dritten Reiches“ aufgestellt und auch die katholischen Lehrer und Lehrerinnen zu bewußter Mitarbeit auf *dieses Ziel* hin durch feierlichen Eid verpflichtet<sup>86</sup>. Ebenso offenkundig ist auch, daß Baldur von Schirach<sup>87</sup> und seine Mitarbeiter in der Erziehung der Hitlerjugend auf eine „dritte Konfession“ hinarbeitet, in der *nicht* die christlichen Bekenntnisse, sondern eine Religion gelehrt wird, die mit positivem Christentum nicht das mindeste<sup>88</sup> zu tun hat. – Auf der andern Seite aber wird ein offener Kampf in Wort und Schrift *gegen* diese Ideen um ihre Urheber und eine *Verteidigung* der christlichen Lehre *verboten* und *bedroht*, und die Bischöfe selber<sup>89</sup> warnen uns, öffentlich nur ja nicht den Namen Rosenberg zu nennen, weil man niemand schützen könne<sup>90</sup>.

Wir stehen also vor der erschütternden Tatsache, daß nicht nur das Konkordat praktisch gebrochen und illusorisch gemacht wird – wir haben nie etwas davon für Gott und die Seelen erwartet –, sondern auch, daß häretische und antichristliche Ideen in einem Maße, gegen das aller Modernismus vor 30 Jahren<sup>91</sup> ein Kinderspiel war, in die breiten Volksmassen getragen werden, – und die Bischöfe, die gottgesetzten

<sup>83</sup> Vgl. v.a. die in Anm. 3 zitierte Rede Hitlers vom 23. März 1933.

<sup>84</sup> In B fehlt „so“.

<sup>85</sup> Alfred Rosenberg (1893–1946), 1923 Hauptschriftleiter des „Völkischen Beobachters“, einer des führenden Parteiideologen. 1930 entstand sein Hauptwerk „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“, 1933 wurde er Reichsleiter des Außenpolitischen Amtes der NSDAP, seit 1934 Beauftragter des Führers für die Überwachung der geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, 1941 Reichsminister für die besetzten Ostgebiete.

<sup>86</sup> Am 20. August, nach dem Tode Hindeburgs, wurde die gesamte Beamtenschaft, wie vorher schon die Wehrmacht, auf eine grundsätzliche Bindung auf die Person Adolf Hitlers eidlich verpflichtet. Der Einspruch gegen diesem Eid war Anlaß zur Amtsenthebung des evangelischen Theologen Karl Barth von seiner Bonner Professur. Vgl. Scholder, Die Kirchen (wie Anm. 1) II 266 f.

<sup>87</sup> Baldur von Schirach (1907–1974), 1931 Reichsjugendführer der NSDAP, 1933 Jugendführer des Deutschen Reiches, der die Hitlerjugend zur Staatsjugend ausbaute.

<sup>88</sup> In B statt „mindeste“ „geringste“.

<sup>89</sup> In B fehlt „selber“.

<sup>90</sup> Beispiele hierfür bei Scholder, Kirchen (wie Anm. 1) II 138. Andererseits haben einige Bischöfe aber auch – etwa der Trierer Bischof Bornewasser – vor dem „Neuheidentum“ in Hirtenbriefen gewarnt. Vgl. ebd. II 137 f. – Der folgende Absatz ist in A erst nachträglich per Hand eingetragen.

<sup>91</sup> Eine Anspielung auf die Modernismuskrise unter dem Pontifikat Pius' X. (1903–1914) und das ganz entschiedene, ja mitunter rücksichtslose Vorgehen des Lehramts gegen sogenannte „Modernisten“.

Hüter des Glaubens und der Sittenlehre, *schweigen*<sup>92</sup> vor dem Volke, vor dem es allein gilt, heute zu sprechen, weil *dieses* bedroht ist<sup>93</sup>; *sehen ruhig zu*<sup>94</sup>, wie ihre Jugend systematisch vergiftet wird, und warten auf den Abschluß von Konkordatsverhandlungen, die sich so lange hinziehen, bis die Herde weithin vergiftet und verloren ist; *schweigen sogar zu dem Eid*<sup>95</sup>, den die katholischen Lehrer und Lehrerinnen auf das Erziehungsziel Rosenbergs ablegen müssen, und sehen nicht den eklatanten Widerspruch, der zwischen diesem Eide und der bischöflichen „*missio canonica*“ besteht, die jeder katholische Lehrer haben muß, um Bibelunterricht zu erteilen; *kümmern sich nicht*<sup>96</sup> um die furchtbaren Gewissensnöte der kirchen- und ebenso staatstreuen Beamten, die nun zwischen zwei Eide gestellt sind und nicht wissen, wie sie beide praktisch vereinigen sollen.

Wie verhält sich dieses Schweigen zu der Geschäftigkeit und Rigorosität, mit der in früheren Zeiten der Macht gegen kleine Schriftsteller oder akademische Lehrer vorgegangen wurde, die oft religiöse Menschen von großer Reinheit waren und sogar<sup>97</sup> mit ihren kühnsten Ideen nicht ein Hundertstel der wirklichen Gefahr bedeuteten, die heute dem katholischen Volke droht? Wo bleibt jetzt die „Wachsamkeit“<sup>98</sup> für die Reinerhaltung der christlichen Lehre und Sittenordnung, von der früher mit so viel Emphase die Rede war? Wir sehen nur *eine* Alternative: Entweder fehlt es jetzt an dem Bekennermut, jene Wachsamkeit auch den Mächtigen der Zeit gegenüber anzuwenden, oder sie war nie ernst gemeint.

Bei der Frage der Fürstenabfindung haben die Bischöfe laut und feierlich ihre Stimme erhoben, um die zweifelhaften zeitlichen Güter der Fürsten zu schützen<sup>99</sup> und indirekt auch die eigenen – bei der allgemeinen Enteignung des Volkes haben sie geschwiegen<sup>100</sup>, und die geschichtliche Entwicklung hat ihnen prompt die Quittung gegeben, indem, wie heute jedes Kind weiß, die nationalsozialistische Bewegung in ihren Anfängen vor allem durch das von den Bischöfen geschützte Fürstengut und deren Gelder gespeist wurde<sup>101</sup>. Jetzt aber handelt es sich um die geistigen

<sup>92</sup> Die Unterstreichung ist in A nur nachträglich mit der Hand vorgenommen und fehlt in B.

<sup>93</sup> In B fehlt „ist“.

<sup>94</sup> Die Unterstreichung ist in A nur nachträglich mit der Hand vorgenommen und fehlt in B.

<sup>95</sup> Die Unterstreichung ist in A nur nachträglich mit der Hand vorgenommen und fehlt in B.

<sup>96</sup> Die Unterstreichung ist in A nur nachträglich mit der Hand vorgenommen und fehlt in B.

<sup>97</sup> In A ist „oft ... sogar“ erst von Laros handschriftlich ergänzt.

<sup>98</sup> In B steht „Wachsamkeit“ nicht in Anführungszeichen, sondern ist unterstrichen.

<sup>99</sup> Zum Volksentscheid zur Fürstenenteignung am 20. Juli 1926 vgl. Heinrich August Winkler, Weimar 1918–1933. Die Geschichte der Ersten Deutschen Demokratie, München 1998, 312–314. Das Ganze ist bereits aufgegriffen bei Gurian, Ambrosius 8.

<sup>100</sup> Gemeint ist wohl die Währungsreform vom November 1923 nach der Phase einer rapiden inflationären Entwicklung. Vgl. Eberhard Kolb, Die Weimarer Republik (= OGG 16), München 4 1998, 50 f. 187–191.

<sup>101</sup> Diese These ist so nicht verifizierbar. Insgesamt wurde „der Finanzbedarf der NSDAP in viel höherem Maße, als lange angenommen, durch ein breit ausgebautes System der Selbstfinanzierung (Mitgliedsbeiträge, Eintrittsgelder bei Veranstaltungen, Schriftenverkauf) sowie durch private Spenden gedeckt, wobei Spenden aus dem Aus-

Güter des Volkes und die unsterblichen Seelen, die, wie die Bischöfe selber sagen, in größter Gefahr sind, – aber die Bischöfe schweigen, und das Volk empfindet es als eine *Verleugnung des praktischen Lehramtes* und der bekennerrischen Lehrverkündigung, die zu einer Katastrophe werden muß<sup>102</sup>.

### III.

Ebenso vermißt das Volk in seinen besten Teilen, die bis heute treu geblieben sind, den Mut des *Hirtenamtes*. Sie sehen sich weithin von ihren Bischöfen verlassen, wenn sie um ihres Glaubens willen leiden müssen, und vermissen die klare und zielbewußte Führung. Nichts ist leichter, als in ruhigen Zeiten die Huldigungen der Massen entgegenzunehmen, und die Bischöfe haben es immer gerne getan. Heute aber gilt es, vor die *bedrohten* Massen schützend hinzutreten und ihre religiösen Rechte mit Einsatz der ganzen hierarchischen Autorität und natürlich auch der geweihten Persönlichkeiten zu wahren. Die Treue des Volkes zu seinen Bischöfen verlangt in der gegenwärtigen Stunde eine *sichtbare* Verbundenheit mit dem Volke *in der Gefahr*. Sich hier zurückhalten und mit diplomatischen Vorstellungen begnügen, entspricht jedenfalls nicht den Erwartungen des Volkes von dieser<sup>103</sup> Treue. Vor kurzem hat eine hohe kirchliche Stelle in größerer Versammlung das Schweigen und die Zurückhaltung der Bischöfe zu rechtfertigen gesucht<sup>104</sup> mit dem Hinweis, daß doch ein Bischof im Staatsrat sitze<sup>105</sup>; aber ein einfacher Arbeiter stand auf und sagte: „Es wäre mir lieber, wenn zwei Bischöfe im Konzentrationslager wären als einer im Staatsrat.“

Noch schlimmer aber wirkt im Volke die allgemein bekannte *Uneinigkeit* der Bischöfe untereinander und die Widersprüche ihrer Haltung<sup>106</sup>. Die einfachen Leute erzählen sich mit Entsetzen, wie die obersten Hirten der Kirche einander widersprechen und der eine die öffentlichen Äußerungen des andern als würdelos bezeichnet.

Ebenso verwirrend wirkt die gegensätzliche Haltung der großen *Orden*. Jedes Kind weiß, in welchen Ordenshäusern die großen Funktionäre verkehren. Den kleinen Leuten des Volkes und der Beamten empfiehlt man, die Kinder aus der Hit-

---

land eine wichtige Rolle spielten. Letztere stammten sowohl von Auslandsdeutschen wie von einigen Finanzmagnaten (U.a. Ford, Deterding, Kreuger), die – zum Teil aus ideologischen Gründen (Antisemitismus), zum Teil aus politischer Berechnung und wirtschaftlichen Erwägungen – der NSDAP beträchtliche Summen zuleiteten.“ Von der Großindustrie wurde vor 1930 vielmehr etwa die DNVP unterstützt. Kolb, Weimarer Republik (wie Anm. 100) 123 f. 226–230.

<sup>102</sup> In A ist „muß“ handschriftlich statt „kann“ eingesetzt.

<sup>103</sup> In B „seiner“ statt „dieser“.

<sup>104</sup> In B „versucht“ statt „gesucht“.

<sup>105</sup> Gemeint ist Bischof Berning von Osnabrück, der nach Scholder „ein entschiedener Vertreter des Entgegenkommens und Ausgleichs war“. Im Juli 1933 wurde er von Hermann Göring zum Mitglied des Preußischen Staatsrats berufen. Er behielt diesen Titel auch noch bei, als der Heilige Stuhl drängte das Amt aufzugeben, „und operierte damit als Beauftragter Bertrams noch viele Jahre im Dschungel der Berliner Staats- und Parteibehörden.“ Scholder, Kirchen (wie Anm. 1) II 222.

<sup>106</sup> Tatsächlich gab es ja in der Beurteilung sowohl der Situation als auch der einzuschlagenden Vorgehensweise beträchtliche Meinungsunterschiede im deutschen Episkopat: Vgl. hierzu etwa: ebd. 262–264.

lerjugend fernzuhalten; aber die Jesuiten haben in ihrer Studienanstalt in St. Blasien ihre Schüler sehr früh geschlossen in die Hitlerjugend übergeführt<sup>107</sup>, und man weiß auch, daß sehr wirksame geheime Verbindungen von St. Georgen in Frankfurt<sup>108</sup> nach Berlin hinüberspielen<sup>109</sup>, die so stark sind, daß man für Verdächtige und Verfolgte dort einen wirksamen Schutz in Aussicht stellen kann. Was haben die großen Orden getan, um den Seelsorgsgeistlichen ihre praktische Aufgabe im Kampf gegen die größte Irrlehre des Jahrhunderts zu ermöglichen? Mit keinem Wort haben die mächtigen Jesuiten, die sogenannte Garde des Papstes und der Bischöfe, die nur eines Winkes bedürfen, um mit allem schweren Geschütz zu Stelle zu sein, – aber auch nach alter Erfahrung es gern mit den Mächtigen halten –, bisher haben sie mit keinem Wort in ihren Zeitschriften<sup>110</sup> klar und mit voller Namensnennung die Rosenbergschen Ideen bekämpft, sondern überlassen es „Hochland“, eine Kritik aus der Feder eines Benediktiners vorzulegen<sup>111</sup>, die womöglich ein Verbot der Zeitschrift mit sich zieht. Die Lage ist also heute so, daß die lange Verketzerten und Verdächtigten sich einsetzen, während die professionellen Kapitolswächter sich klug zurückhalten.

Man weist vielleicht darauf hin, daß zur Stunde noch durch ein energisches Vorgehen der Bischöfe *größeres* Unheil zu befürchten sei und vielleicht ähnlich wie in Rußland oder Mexiko der Gottesdienst überhaupt unterbunden werde, so daß dann *alle* Gläubigen des Gottesdienstes<sup>112</sup> beraubt würden. Mit der Zeit werde das System von selber abwirtschaften, immer größere Teile des Volkes würden unzufrieden und dadurch für eine entscheidende Aktion der Bischöfe innerlich vorbereitet. Einen offenen Kampf aufzunehmen habe dann erst einen Sinn, wenn die Kräfteverteilung einen Sieg<sup>113</sup> erwarten lasse, und diesen Zeitpunkt auszuwählen müssen „der obersten Heeresleitung“, also den Bischöfen und dem Papste vertrauensvoll überlassen bleiben. Das sei katholische Disziplin, die heute mehr denn je gehalten werden müsse.

<sup>107</sup> Die Klostergebäude der 1805/07 säkularisierten Benediktinerabtei St. Blasien im Schwarzwald wurden 1933 vom Jesuitenorden erworben und zu einem Gymnasien umgewandelt. Vgl. Hugo Ott, Art. St. Blasien, in: LThK<sup>3</sup> 9 (2000) 16. Die Haltung der Jesuiten zum Nationalsozialismus bedarf noch einer umfassenderen Untersuchung.

<sup>108</sup> Zu der 1926 errichteten Hochschule St. Georgen siehe: Klaus Schatz, Geschichte des Bistums Limburg (= Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 48), Mainz 1983, 236–244. Die Haltung der dortigen Jesuiten bedarf wohl einer eingehenderen Untersuchung; nach Klaus Schatz jedenfalls war „auch in St. Georgen ... weder unter den Professoren noch auch bei den Alumnus Sympathie für den NS spürbar.“ Ebd. 258. Er führt hierfür vor allem die Professoren Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning an.

<sup>109</sup> In B „hinüberspielen“ statt „hinüberspielen“.

<sup>110</sup> Immerhin gab es auch in den jesuitischen „Stimmen der Zeit“ nach Heinz Hürten wenigstens Ansätze des Widerstands: Vgl. Hürten, Deutsche Katholiken (wie Anm. 9) 229.

<sup>111</sup> Daniel Feuling OSB, Um ein vielgelesenes Buch, in: Hochland 31/2 (1934) 457–463. Die Augustnummer 1934 wurde wegen dieses Beitrages vorübergehend beschlagnahmt. Vgl. Karl Schaezler, Das „Hochland“ und der Nationalsozialismus. Anlässlich eines Buches, in: Hochland 57 (1965) 221–231, hier 223 225 f.

<sup>112</sup> In B „der Gnadenmittel und der Predigt“ statt „des Gottesdienstes“.

<sup>113</sup> In B statt „Sieg“ „Sinn“.

Dagegen ist aber faktisch zu sagen, daß die Rechnung ohne den Wirt gemacht wird. Wir glauben *nicht* in religiösem Betracht, – ein anderer interessiert uns nicht – an einen schnellen Zusammenbruch des heutigen Systems, und der Stimmungsumschwung des Volkes bedeutet nicht allzuviel, so lange die Stützen der Macht gut bezahlt und gefüttert sind und diese rücksichtslos gebrauchen. Im Gegenteil, die heutige Befestigung der politischen Macht wird auch eine wirtschaftliche Katastrophe überwinden und treibt<sup>114</sup> je länger desto mehr zu einer Radikalisierung des Machtgebrauchs, und das Volk ist bekanntlich schnell eingeschüchtert, zumal wenn die innere Entchristlichung durch Ideen wie die Rosenbergs u.a. solche Fortschritte macht wie in den letzten Jahren. Die Dinge liegen also in Wirklichkeit umgekehrt, so daß *jetzt* die Zeit nicht für, sondern gegen uns arbeitet. Wir glauben gern an die größere Erfahrung der Roma aeterna, aber ob man so weit vom Kampfplatz und vom Volke entfernt die Lage und ihre Komplikationen besser beurteilt als wir, ist uns sehr zweifelhaft. Wenn vielmehr Einsatz und Gewinnmöglichkeit gegeneinander abgewogen werden, das heißt die jetzige *tatsächliche* Bedrohung und Vergiftung der Seelen auf der einen und der sehr *problematische* Zusammenbruch der Gegenkräfte mit dem seelischen Umschwung im Volke auf der andern Seite – dann scheint uns die Berechnung der Bischöfe nicht nur gefährlich, sondern falsch, jedenfalls nichts weniger als klug.

Richtig ist wohl, daß vor einem Jahre und davor ein energisches Eingreifen verfrüht gewesen wäre. Die Fehler der Vergangenheit, als die Bischöfe unter stark politischer Beeinflussung den Beitritt zum N[ational]S[ozialismus]<sup>115</sup> verboten<sup>116</sup> und seine positiven Kräfte und Ansätze nicht anerkannten, aber die Mißstände auf der eigenen Seite ohne wirksamen Widerspruch bestehen ließen, wirkten damals noch zu stark nach<sup>117</sup>, und der Verdacht politischer Hintergedanken wäre auch im Volke leicht geglaubt worden. Vor allem aber waren die Massen noch so in blindem Glauben befangen, daß die fanatisierte Begeisterung, verbunden mit dem politischen Verdacht, jeden Widerstand der Bischöfe überrannt hätte. – Aber seither ist allerhand geschehen; die Situation von damals hat sich wesentlich geändert. Die früheren Versprechungen können jetzt an der Erfüllung gemessen werden, und weite Kreise des Volkes sind aus der Hypnose erwacht. Die Knebelung der Kirche und der religiösen Freiheit hat ein Maß angenommen, daß das Volk, im Gegensatz zu seiner früheren Einstellung, eine energische Gegenwehr *verlangt*<sup>118</sup> und es absolut nicht versteht, wie der lang erwartete Fuldaer Hirtenbrief<sup>119</sup>, ganz anders als in früheren bedrohten

<sup>114</sup> In B „treibe“ statt „treibt“.

<sup>115</sup> In B „Nationalsozialismus“ statt „NS“.

<sup>116</sup> Vgl. Hürten, Deutsche Katholiken (wie Anm. 9) 162–166.

<sup>117</sup> In A ist „wirkten ... nach“ statt des durchstrichenen „noch zu stark nachwirkten“ verbessert.

<sup>118</sup> „Verlangt“ nur in A nachträglich von Hand unterstrichen.

<sup>119</sup> Vgl.: „Unmittelbar vor dem 30. Juni wird die Nachricht in die Öffentlichkeit gebracht, daß die Verhandlungen über die Ausführungen des Konkordats gut stehen. Der mit Spannung erwartete Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz wird nicht verlesen. Die Gläubigen erfahren nicht, warum die Belehrung der Bischöfe sie nicht erreicht. Wir wollen an dieser Stelle unerörtert lassen, welche Ursachen zu der seltsamen Erscheinung eines Hirtenbriefes deutscher Bischöfe geführt haben, der zwar im Auslande bekannt geworden ist, aber die einfachen deutschen Katholiken, für die er ja vor allem

Zeiten zurückgehalten und bis heute nicht allgemein und öffentlich verlesen werden konnte. Wenn die Bischöfe jetzt weiter schweigen, dann wächst – nicht das Vertrauen, sondern die Enttäuschung noch mehr, und das Volk entwickelt sich nicht zu den Bischöfen hin, sondern von ihnen weg.

Allzulange ist schon gewartet worden. Zu Lebzeiten Hindenburgs<sup>120</sup> waren die Aussichten unvergleichlich günstiger, und die Bischöfe haben sie in ihrer Zauderpolitik unbenützt gelassen, obwohl das Alter des Präsidenten sie zur Nützung hätte treiben müssen. Jetzt ist die Situation viel schwieriger; aber noch nicht verzweifelt. Wir werden mehr Verfolgung und Nöte auf uns nehmen müssen, weil die Bischöfe ihre Stunde versäumt haben. Das macht uns jedoch nicht mißmutiger, sondern läßt uns desto eindringlicher bitten, jetzt die entscheidenden Schritte zu tun, ehe es zu spät ist.

Zur Zeit ist jedenfalls die *Einheit von Hirt und Herde* und die wirksame Führung durch die Ratlosigkeit und Gefahr der Zeit nicht zu sehen, und das Schweigen der Bischöfe gleicht dem Verhalten eines Hirten, der sich in der Stunde der Unruhe und Gefahr von der Herde in den nahen Busch zurückzieht und nur die Hunde bei den Schafen läßt, damit sie die Hürde umkreisen und bellen und eventuell auch beißen, auf die Gefahr hin, totgeschlagen zu werden, während der Hirt in sicherer Etappe steht.

Wir glauben gern, daß die Bischöfe das nicht wollen, sondern auch den Mut zum Martyrium haben; aber es muß ihnen gesagt werden, wie ihr bisheriges Verhalten von weiten Kreisen des gläubigen Volkes und wahrlich nicht den schlechtesten, aufgefaßt wird. Es muß ihnen gesagt werden, daß viele nicht an die Richtigkeit ihrer Taktik glauben und im Grunde dahinter nur Mangel an Bekennermut und klarer Sicht der Dinge vermuten. Es ist hoch an der Zeit, daß diese Situation den Bischöfen in aller Ehrfurcht dargelegt wird, damit sie auch die Stimmung des Volkes und das Urteil ihrer Priester und Laien der Zentralbehörde in Rom melden und daraus die notwendigen Konsequenzen ziehen.

#### IV.

Am wichtigsten aber scheint<sup>121</sup> uns<sup>122</sup> die Besinnung auf die *innerkirchliche Wende*, die durch die Übergriffe des staatlichen Faschismus angebahnt werden soll. Denn der Sinn der gegenwärtigen Stunde – und damit der Wille Gottes – geht nicht so sehr auf eine Überwindung der säkularen Mächte, welche die Kirche bzw. ihre zeitgeschichtlich gewordenen Formen bedrohen, als auf eine Überwindung des Klerofaschismus<sup>123</sup>, der sich seit dem Vatikanum in bedrohlicher Macht<sup>124</sup> erhoben hat, und auf die Weckung der tieferen religiösen Kräfte, die immer in Krisenzeiten nach langer Verschüttung oder Verquickung mit irdischen Belangen aufbrechen. Der Faschismus

---

bestimmt war, nicht erreicht hat.“ Gurian, Ambrosius 13. Vgl zu den Vorgängen um jenes Hirtenwort: Scholder, Kirchen (wie Anm. 1) II 236–239.

<sup>120</sup> Hindenburg starb am 2. August 1934.

<sup>121</sup> In B „erscheint“ statt „scheint“.

<sup>122</sup> In B „uns nun“ statt „uns“.

<sup>123</sup> In B „Klerofaschismus“ unterstrichen.

<sup>124</sup> In B „Weise“ statt „Macht“.

des Staates soll jetzt mit seinen Übergriffen und Gewaltmethoden den Faschismus *in der Kirche* austreiben. Darum nicht Kampf gegen den Einen zur Befestigung des Andern, sondern *Überwindung beider* in der Freiheit und Bindung katholischen Glaubens und Rechtes.

Wir wissen wohl: Gegenüber einem extremen Individualismus und Liberalismus hat das vatikanische Konzil in entscheidender Stunde die Notwendigkeit einer straffen Zusammenfassung der Kirche und einer autoritären Lehrverkündigung und Leitung proklamiert<sup>125</sup>, lange ehe<sup>126</sup> in der europäischen Gesellschaft die Idee eines „Führerprinzips“ aufgetaucht ist und ohne die Mängel und die Schiefheiten, die ihm heute wie jeder reaktiven Erscheinung anhaften. Die geistesgeschichtliche Bedeutung dieser Entscheidung des Vatikanums kann voll anerkannt werden; aber wir wissen auch, daß, wie die Bischöfe der Opposition mehr oder weniger klar gefühlt haben, diese Zentralisierung zu einer Ausbildung faschistischer Methoden geführt hat, die ihrerseits die Kirche *genau so*<sup>127</sup> bedrohen und ihre Lebensentfaltung gefährden wie vordem ein extremer Liberalismus.

Für jeden, der sehen will, ist es heute doch offenkundig, daß der *Prototyp alles Faschismus* im römischen Kurialismus nach dem Vatikanum und in den Verwaltungsmethoden, die allerorten<sup>128</sup> im Zuge dieser Entwicklung von den Bischöflichen Behörden befolgt werden, gegeben ist. Ansätze dazu waren wohl in allen Zeiten vorhanden, wie ja in der zweiten und dritten Versuchung Jesu die hierarchische und faschistische Versuchung aller Zeiten vorgebildet ist<sup>129</sup>. Inquisition und Hexenprozesse waren der Ausdruck dieser Versuchung und dieses Falles, und wir wissen auch, wie gern diese Gewaltmethoden auch heute noch unbequemen Geistern gegenüber angewandt würden, wenn das möglich wäre. Es werden keine Scheiterhaufen mehr angezündet und auch keine Leute „auf der Flucht erschossen“, aber die moralische Vernichtung oder Mundtotmachung ohne eine ordnungsgemäße richterliche Verhandlung auf dem bloßen Verwaltungswege steht auf dem gleichen moralischen Niveau und hat praktisch denselben Effekt. Seit dem Vatikanum sind diese Tendenzen fast überall in der Kirchenverwaltung zur Alleinherrschaft gelangt, soweit eben die Macht der Kirchenmänner reicht. Das kanonische Recht hat wahrlich, im antiliberalen Zug seiner Entwicklung, der wohl verständlich, aber nicht endgültig ist und nur funktional-zeitgeschichtlichen Sinn hat, also auch von einer dezentralistischen Tendenz wieder abgelöst werden kann, die persönliche Freiheit und die Rechte des Einzelnen in der Kirche genug eingeschränkt; immerhin hat es gegenüber kurialer Willkür eine Reihe von Sicherungen eingebaut, welche die Freiheit der geistigen Entwicklung und die Entfaltung religiös-geistiger Kräfte in gewissen Grenzen wahren wollen. Aber *praktisch werden auch diese letzten Sicherungen nicht beachtet*<sup>130</sup>. Man sieht

<sup>125</sup> Gemeint ist die Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Konstitution „Pastor Aeternus“ des Ersten Vatikanischen Konzils vom 18. Juli 1870.

<sup>126</sup> In B „bevor“ statt „ehe“.

<sup>127</sup> In B „genau so“ nicht unterstrichen.

<sup>128</sup> In B „allerorts“ statt „allerorten“.

<sup>129</sup> Vgl. Mt 4,5–10 par.

<sup>130</sup> Die Unterstreichung „praktisch ... beachtet“ fehlt in B und ist in A nur nachträglich handschriftlich hinzugefügt. – Laros spielt hier wohl auch unmittelbar auf eigene Erfahrungen an, insbesondere was den Streit um seinen Hochland-Aufsatz „Revolu-

nicht oder will nicht sehen, daß das kanonische Recht ebenso eine Sicherung gegenüber behördlicher Willkür, wie gegen eine übertriebene Freiheit der Untergebenen sein soll, und eine Anwendung des kanonischen Rechtes gilt immer nur nach der einen Seite. Gegen den klaren Wortlaut des kanonischen Rechtes wird z.B. eine Vorzensur<sup>131</sup> geübt, die der ganzen Geschichte ihrer Entwicklung und den höchsten päpstlichen Bestimmungen offen Hohn spricht und den Muttercharakter in keiner Weise mehr erkennen läßt. Aber niemand kommt dagegen auf, – weil man die Macht hat und sie ganz nach faschistischen Methoden gebraucht. Und das wird in der ganzen Breite der kirchlichen Verwaltung geübt, soweit das nur möglich ist, das heißt so weit der Arm der Macht reicht, und bisweilen gehen dann auch Herodes und Kaiphas einig<sup>132</sup>. Wenn das bezweifelt oder bestritten wird, dann stelle man die Frage in allen Diözesen einmal unter Beweis, so daß die Geistlichen und Laien frei sprechen dürfen, und es werden erschütternde Beispiele offenbar werden<sup>133</sup>, die an der allgemeinen Grundtendenz keinen Zweifel lassen.

Diesem Ausmaß faschistischer Methoden soll nun durch das Übermaß der Übergriffe und Gewalttätigkeiten eines faschistischen Staates überwunden werden. Es ist ja immer die Erziehungsmethode Gottes, daß die Menschen an ihren eigenen Sünden gebessert und darüber hinausgeführt werden sollen. An der eigenen Behandlung soll man erfahren, welches Unrecht mit den faschistischen Methoden geschieht, wie weh sie persönlich tun und welcher Schaden an den Seelen dadurch angerichtet wird.

Wir haben keine Ursache, die innerkirchlichen faschistischen Methoden zu konservieren und gegen einen Faschismus des Staates zu verteidigen. Ein Protest gegen den Faschismus des Staates hat so lange keinen Sinn, als ein ähnlicher Faschismus innerhalb der Kirche besteht oder beliebt ist. Wir können vielmehr nur hoffen und wünschen, daß beide in voller Kraft sich gegenseitig austoben und erschöpfen, und sehen diesem Kampfe mit der Ruhe des Unbewilligten zu. Das heißt natürlich *nicht*, daß wir nun weniger treu zu den Bischöfen ständen und nicht bereit wären, Not und Tod auf uns zu nehmen, wenn es nötig ist, aber *nicht für einen Klerofaschismus*, sondern für die Religion Jesu Christi. Wer für die Freiheit in der<sup>134</sup> Kirche gelitten hat, wird auch als erster für die Freiheit der<sup>135</sup> Kirche eintreten und sich vierteilen lassen. Aber er darf verlangen, daß *vor* dem lauten Bekenntnis zur Freiheit *der Kirche* die katholische Freiheit *in der Kirche* gewahrt und respektiert wird.

---

tionierung der Ehe“ aus dem Jahre 1930 angeht. Näheres hierzu in Kürze durch den Verfasser. Vgl. Anm. 50.

<sup>131</sup> Wiederum wohl eine Anspielung auf die Vorzensur für Geistliche, die seit 1931 im Hochland schreiben wollten.

<sup>132</sup> In B nach „einig.“ ein Absatz.

<sup>133</sup> Nur in A gestrichen: „die nur deswegen bisher nicht beachtet werden, weil sie, unter dem Einfluß der faschistischen Methoden, unter Ausschluß der Öffentlichkeit“.

<sup>134</sup> In B „in der“ unterstrichen.

<sup>135</sup> In B „der“ unterstrichen.

## V.

Doch das ist nur die negative<sup>136</sup> Seite der Sache. An die Stelle des Klerofaschismus muß der reine *Dienst an den Seelen*<sup>137</sup> treten. Das *Servus servorum Dei*<sup>138</sup> muß wieder Wirklichkeit werden. Das heutige Geschlecht verlangt nicht mehr nach Kirchenfürsten, die sich als Nachfahren ehemaliger Landesfürsten fühlen und mit Schaugepränge unter dem Frohnleichnams-„Himmel“<sup>139</sup> empfangen werden; auch nicht nach Restauration ihrer Macht mit Hilfe klerikaler Parteien, sondern nach einer Erscheinungsform der Kirche und ihrer Diener, die das Bild des Herrn und seiner Apostel in allem durchschimmern läßt und die Wundmale des Herrn an ihrem Leibe trägt. Wir glauben nicht, daß der Religion Jesu Christi mit konkordatären Sicherungen der irdischen Belange sehr gedient ist, am wenigsten in der gegenwärtigen Stunde, da viele katholische Laien, die sich für die Kirche und ihre Mission eingesetzt haben, mit ihrem zum Teil großen Familien dieser Sicherungen entbehren, die meist nur ein teurer Kaufpreis dafür sind, daß die Kirche sich dem Staat willfährig zeigt und schweigt, wo sie aus ihrer Mission heraus reden müßte. Wir glauben auch nicht, daß die feierlichen Kanonenschüsse, mit denen der päpstliche Nuntius zum eucharistischen Kongreß empfangen wird<sup>140</sup>, für die Realisierung der Kirche Gottes viel bedeuten; sie gelten mehr der politisch-autoritären Macht Roms, als dem Nachfolger des kreuztragenden Heilands.

Um all diese äußeren Dinge geht es heute im Grunde gar nicht mehr, so sehr sie auch den Herrn Prälaten gefallen mögen. Das gequälte *Volk* hat an ihrer Enthaltung keinerlei Interesse. Der Sinn der Stunde zielt auf den Herzpunkt der Religion: Den Kampf zwischen Christ und Antichrist innerhalb *wie* außerhalb der Kirche. Es geht um das Letzte und Tiefste. Eben darum sind uns die äußeren zeitgeschichtlichen Sicherungen genommen worden, damit wir auf den religiösen Quellgrund zurückgehen und unsere Bestrebungen von allen weltlichen Nebenabsichten und Wünschen reinigen. Wir stehen, wie der Papst kürzlich sagte, in einer religiösen Welle großen Stils, die Grund zur Hoffnung gebe; aber *nicht*<sup>141</sup> nach einer Restauration alter zeitgeschichtlicher Formen und Ansprüche, in denen mehr Welt und irdische Gelüste, als Christi Geist und Beispiel sichtbar war, sondern nach wirklicher Religion im ursprünglichen Sinne des Wortes, d.h. nach einer Rückverbindung mit Gott und Seinem ewigen Heile. Man täusche sich nur ja nicht: die Massen strömen heute wieder

<sup>136</sup> In B ist „negative“ unterstrichen.

<sup>137</sup> In B „reine ... Seelen“ unterstrichen.

<sup>138</sup> Der Titel als Selbstbezeichnung des Papsttums wurde von Papst Gregor dem Großen (590–604) eingeführt als Erwiderung auf den Titelspruch des Bischofs von Konstantinopel als „ökumenischer Patriarch“, vgl. Franz Xaver Seppelt, Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Mitte des Zwanzigsten Jahrhunderts, II: Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter. Von Gregor dem Großen bis zur Mitte des elften Jahrhunderts, München 1955, 24–27.

<sup>139</sup> Die Anführungszeichen finden sich nur in A.

<sup>140</sup> Gemeint vielleicht der Christkönigskongreß in Mainz 1933. Vgl. Franz Xaver Bischof/Cornel Dora, Ortskirche unterwegs. Das Bistum St. Gallen 1847–1997. Festschrift zum hundertfünfzigsten Jahr seines Bestehens, St. Gallen 1997, 144.

<sup>141</sup> In B „nicht“ nicht unterstrichen.

mehr zur Kirche<sup>142</sup>, Laue und lang Ferngebliebene erwachen wieder zu ihrem latenten christlichen Bewußtsein, weil sie in ihrer geistigen Existenz bedroht sind und in der Kirche noch den letzten Hort der Freiheit und Persönlichkeit sehen; viele auch, weil die Kirche in der allgemeinen Verwilderung des öffentlichen Lebens noch einen Rest von Kultur bewahrt hat, der ihnen das Leben möglich und wert macht. Aber wehe der Kirche und den Kirchen-„Fürsten“, wenn sie diese große Stunde des Aufbruchs nicht verstehen und vergangenen Phantomen der Macht und Sicherungen nachjagen, statt die Quellen wahrhafter Religion aufzuschließen und dem prophetischen Geiste und männlichen Freimut wieder Raum zu geben, der in allen großen Zeiten der Kirche lebendig war. Millionen Heimatloser umkreisen heute bewußt oder unbewußt die Kirche und harren, ob die Tore der Liebe sich auftun, einer Liebe, die versteht und hilft und ihre Seelennot auf sich nimmt, wie der Herr die Menschen erlöst hat, indem ER in ihren leidvollen Leib einging und eine Menschenseele mit ihren Spannungen annahm. Das selbst getragene Kreuz mit seinen blutenden Malen ist der ewig gültige und allein überzeugende Prüfstein, ob es wirklich um die Religion Jesu Christi oder um bürgerlich gesicherte Existenz ihrer Diener geht. So lange aber noch die Prälaten mit ihren goldenen Kreuzen auf der Brust spielen, statt dem Volke sein hölzernes, schweres Kreuz der Verfolgung und Beraubung auf dem Lebensweg voranzutragen, ist die Predigt des Kreuzes wenig glaubhaft.

Erst aus dieser erweckten religiösen Zentralkraft heraus ist eine Wirkung in die Breite des Lebens möglich und aussichtsvoll<sup>143</sup>. Wir halten daran fest, daß der Glaube das *ganze* Leben tragen und durchdringen muß, auch in seinen weltlichen Bereichen. Der Christ muß sich *in* seinem Beruf, in Familie, Volk und Staat bewähren und da<sup>144</sup> sein Heil wirken. Einen anderen Weg gibt es nicht. Aber nicht im Sinne einer überalterten Vereinspolitik, die nur den weltlichen Arm der Kirche stärken oder verlängern sollte, sondern in jener Mündigkeit, die dem Christen im Sakrament der Firmung grundsätzlich verliehen ist und sich in der praktischen persönlichen Verantwortung hier und heute, jeder an seiner Stelle, realisieren muß. Erziehung zu dieser Selbständigkeit aus dem Glauben in allen Kulturbereichen, nicht Erhaltung des alten Gängelbandes und der kindlichen Bevormundung in politischen Organisationen, als ob wir nie über das Kindesalter hinausgewachsen wären, ist die große Aufgabe, die uns in der „katholischen Aktion“ gestellt ist, die aber nicht eine Aktion für geistliche Aktiönäre sein darf.

Damit ist auch gegenüber jeder Verdrehung unzweideutig gesagt, daß wir auf keinerlei politische Wirkung aktiver Art tendieren, weder direkt noch indirekt, weder geheim noch verschleiert, sondern einzig und allein auf eine Aktivierung der religiösen<sup>145</sup> Kräfte unsers kath[olischen]. Volkes aus einem lebendigen Glauben, also durchaus im Rahmen des noch geltenden Konkordates<sup>146</sup>.

<sup>142</sup> Vgl. über die jedenfalls nicht abnehmende Kirchenbindung der Bevölkerung in den 30er Jahren: Hürten, Deutsche Katholiken (wie Anm. 9) 326–329.

<sup>143</sup> In B „Erst ... aussichtsvoll“ unterstrichen.

<sup>144</sup> In B „da“ unterstrichen.

<sup>145</sup> In B „religiösen“ gesperrt.

<sup>146</sup> In B „Konkordates!“ statt „Konkordates.“

Eine ungeheuere Verantwortung liegt heute auf der Kirchenführung und allen Christen. Wir halten den „Untergang des Abendlandes“<sup>147</sup> nicht für leeres Gerede; aber wir sind überzeugt, daß Völker und Kulturepochen nicht an zerbrechenden Staaten, sondern an sterbenden<sup>148</sup> und mißbrauchten Religionen zugrunde gehen<sup>149</sup>. Europa steht jetzt vor der Entscheidung für oder wider Christus, und die Verwalter Seines Erbes stehen vor der Frage, ob sie sich für das Kreuz Christi oder für praktische Kreuzumgehung<sup>150</sup> entscheiden. Davon wird das Schicksal Europas abhängen.

## Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

PD Dr. Martin Friedrich  
Ginsterheide 15d  
58097 Hagen

Prof. Dr. Dr. h.c. Adolf Martin Ritter  
Herrenweg 66  
69151 Neckargemünd

Lic. theol. Klaus Unterburger M.A.  
Institut für Kirchengeschichte  
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
80539 München

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

---

<sup>147</sup> So der Titel des Hauptwerks von Oswald Spengler (1880–1936), dessen erster Band 1918 erschien.

<sup>148</sup> In B „sterbenden“ gesperrt.

<sup>149</sup> In B „mißbrauchten ... gehen“ gesperrt.

<sup>150</sup> In B „umgehung“ gesperrt.

# MISZELLE

## Von der Reichskirche zur „Papstkirche“

### Revolution, Säkularisation, kirchliche Neuorganisation und Durchsetzung der papalistischen Doktrin

Von Manfred Weitlauff

Die große Säkularisation des frühen 19. Jahrhunderts – 1802 von „den auf dem linken Rheinufer depossidierten [und auch nicht depossidierten] Erzbischofen“<sup>1</sup> und „respectiven Landesherren“<sup>2</sup> zumeist längst vollzogen, ehe der Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Februar 1803 überhaupt als Reichsgesetz Rechtskraft erhielt<sup>3</sup> – besiegelte nicht nur im Gefolge der Französischen Revolution das Ende der alten Reichskirche, die mit dem Verlust ihres territorialen Besitzes, ihrer verfassungsrechtlichen Stellung und politischen Funktion im Reich und ihrer inneren Verfassungsstruktur de facto (wie zuvor schon die *Ecclesia Gallicana*) zu existieren aufhörte, sondern machte auch in der Folge den Weg frei für die definitive Durchsetzung eines im Papst zentrierten Kirchenverständnisses. Dieses war freilich in der kirchlichen Verfassungsentwicklung bereits frühzeitig prinzipiell grundgelegt oder doch angelegt und brach sich seit dem Hochmittelalter, dann verstärkt seit dem Konzil von Trient (1545–1563), im Zuge der (allerdings zeitlich erheblich verzögerten und nur partiell gelungenen) Durchsetzung der Tridentinischen Reformbeschlüsse, Bahn. Doch erst mit dem Ende des Ancien Régime (und alles dessen, was an ihm „hing“) in der Französischen Revolution und ihren über ganz Europa ausgreifenden Nachwirkungen sowie im Zusammenhang mit dem auf konkordatärer oder konkordatsähnlicher

---

<sup>1</sup> So im Frieden von Lunéville vom 9. Februar 1801 (Art. VII). Karl Zeumer (Bearb.), Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit, Tübingen <sup>2</sup>1913, 508 (Nr. 211); Hanns Hubert Hofmann (Hg.), Quellen zum Verfassungsorganismus des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1495–1815, Darmstadt 1976, 323–328, hier 325 (mit deutscher Übersetzung).

<sup>2</sup> Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Februar 1803 (§ 35). Zeumer, Quellensammlung (wie Anm. 1), 509–528 (Nr. 212), hier 521.

<sup>3</sup> Nämlich durch das Reichsgutachten der Reichskollegien vom 24. März 1803 und durch die kaiserliche Ratifikation vom 27. April 1803. Zeumer, Quellensammlung (wie Anm. 1) 529–531 (Nr. 212 b/c). – Rudolfine Freiin von Oer, Die Säkularisation 1803. Vorbereitung – Diskussion – Durchführung, Göttingen 1970; Manfred Weitlauff, Der Staat greift nach der Kirche. Die Säkularisation von 1802/03 und ihre Folgen, in: Ders. (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998, 15–53, wieder abgedruckt in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Hg. von Franz Xaver Bischof und Markus Ries, Stuttgart 2001, 74–102 (Lit.).

Grundlage, aber zugleich unter ausgeprägt staatskirchlichen Maximen vollzogenen Wiederaufbau der Kirchenorganisation in den einzelnen Ländern fielen innerkirchlich die letzten Hemmnisse und Hürden, die einer „endgültigen“, d.h. lehramtlich-dogmatischen Verankerung dieses – die Kirchenverfassung bestimmenden, auch verändernden – Kirchenverständnisses bislang im Weg gestanden und einen ersten Anlauf dazu in der letzten Sitzungsperiode des Konzils von Trient (1562/63) vereitelt hatten. Gemeint ist die dogmatische Definition der jurisdiktionellen und lehramtlichen Prärogativen des Papstes in der Gesamtkirche und über jede Einzelkirche, wie sie im 19. Jahrhundert unter völlig veränderten kirchenpolitischen wie innerkirchlichen Verhältnissen schon nach wenigen Jahrzehnten auf dem Ersten Vatikanum (1869/70) konziliar „eingebracht“ und verabschiedet werden konnte: Höhepunkt und zumindest vorläufiger Abschluß einer anfänglich nur auf päpstlichen Ansprüchen beruhenden, seit dem Hochmittelalter aber mit Macht und mit zäh erkämpften „Etappensiegen“ vorwärtsdrängenden Entwicklung, mit allen einschneidenden Konsequenzen bis zum heutigen Tag. Dies bedarf eines historischen Rückblicks:

## I. Die Reichskirche und ihr Verhältnis zum römischen Papsttum im Mittelalter

### *Die ottonisch-salische Reichskirche*

Die (abgesehen von ganz wenigen nur noch kurzlebigen Resten) in der Säkularisation von 1802/03 untergegangene Reichskirche – das heißt der Gesamtbestand der Hochkirchen des Reiches (Bischofsitze und Großklöster) mit ihrem Territorialbesitz – war in ihrer Verfassung wie das Heilige Römische Reich (Deutscher Nation) als Ganzes eine mittelalterliche Institution, von ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen her bis in die spätrömische Zeit zurückreichend<sup>4</sup>. Bereits die Merowinger und die Karolinger nahmen die aus der Römerzeit überkommenen und die von ihnen errichteten und fundierten Bischofsitze und Klöster (unter Zurückdrängung regionaler Gewalten) in den Königsschutz, verliehen ihnen Immunität und begründeten so kraft des fränkischen Eigenkirchenrechts ihre herrscherliche Kirchenhoheit über sie. Nach dem Zerfall des fränkischen Großreiches vermochten die im östlichen Teilreich (in der *Francia orientalis*) zum Königtum aufsteigenden Ottonen und Salier dieses kirchliche Hoheitsmonopol, wenn auch anfänglich nicht immer ohne Mühe, in ihrem Herrschaftsbereich zu verteidigen und durch weitere Bistums- und Klosterneugründungen (in Ostsachsen und am Obermain) flächendeckend auszubauen. Mit Territorialbesitz, Eigenleuten, Münz-, Markt-, Zoll- und weiteren Königsrechten – den sogenannten Regalien – ausgestattet, standen diese Kirchen und ihre jeweiligen Inhaber (als damalige Bildungselite) im Dienst des sakralen Königtums, von dem sie privilegiert wurden, und erfüllten beim Aufbau des aus der *Francia orientalis* erwachsenden „Heiligen Römischen Reiches“ eine wichtige politische Funktion. Den in aller Regel vom geweihten und gesalbten König, dem *christus domini* („Gesalbten des Herrn“)<sup>5</sup>, ernannten und durch Handgelöbnis („Handgang“) und den symboli-

<sup>4</sup> Rudolf Schieffer, *Der geschichtliche Ort der ottonisch-salischen Reichskirchenpolitik*, Opladen/Wiesbaden 1998.

<sup>5</sup> Die Bezeichnung des Königs als des „christus domini“ und seine Gleichstellung mit

schen Akt der Überreichung des Hirtenstabs (später auch des Ringes) in ihr Amt eingesetzten Bischöfen und Großäbten oblag es neben und im Verbund mit ihren geistlichen Hirtenpflichten, jeweils vor Ort die – sakral begründete – königliche Zentralgewalt zu repräsentieren, kraft der ihnen verliehenen Autorität zur Integration der zum Reich gehörigen oder in es einzubindenden unterschiedlichen Stämme oder „Völker“, gegebenenfalls auch mit Waffengewalt, beizutragen, und den Adel als (oft ungebärdige und widerspenstige) örtliche Führungsschicht allmählich an christliche Lebens- und Verhaltensnormen zu gewöhnen (und somit zu „disziplinieren“). Insbesondere hatten die Bischöfe (und Großäbte) die militärische Macht des Reiches nach innen und nach außen zu sichern, mit ihren Kontingenten (und an deren Spitze) dem König bei Heereszügen zur Verfügung zu stehen<sup>6</sup> und durch die Slawenmission die gefährdeten östlichen Randregionen des Reiches zu befrieden (Gründung des Erzbistums Magdeburg 968<sup>7</sup>, auch des Bistums Bamberg 1007<sup>8</sup>).

Je enger der König die Vorsteher der seiner Hoheit untergebenen Kirchen auch untereinander zu verbinden mußte, desto sichtbarer traten sie als die *eine* Reichskirche in Erscheinung, desto effizienter dienten sie seiner Autorität als Stütze, weshalb den Hoftagen und Reichssynoden sowie der königlichen Hofkapelle<sup>9</sup> als Reservoir im Königsdienst erprobter Bischofskandidaten besondere Bedeutung zukam. Und da diese geistlichen Herren gemäß Kirchengesetz zur Ehelosigkeit verpflichtet waren und somit keine (irgendwelche Nachfolgerechte beanspruchende) Dynastie bilden konnten, standen ihre Kirchen bei Vakanzeintritt dem König erneut zur Disposition (mag auch in Verbindung mit der königlichen Ernennung jeweils irgendein Wahlakt

---

den Bischöfen ist erstmals auf der Synode von Hohenaltheim 916 nachweisbar. Manfred Hellmann, Die Synode von Hohenaltheim (916). Bemerkungen über das Verhältnis von Königtum und Kirche im ostfränkischen Reich zu Beginn des 10. Jahrhunderts, in: Hellmut Kämpf (Hg.), Die Entstehung des deutschen Reiches (Deutschland um 900), Darmstadt 3 1971, 289–312.

<sup>6</sup> Siehe den Anschlag für ein Zusatzaufgebot zum Romzug Ottos II. im Jahr 981. Lorenz Weinrich, Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250, Darmstadt 1977, 62–65 (Nr. 16). Dazu Gerd Althoff: „Das erhaltene Aufgebot Ottos II. für einen Italienzug mit seiner detaillierten Anforderung von Kontingenten macht an Hand der Größenordnung der Truppen, die von Bistümern, Abteien oder Grafen gestellt wurden, deutlich, daß die militärische Macht des Reiches im endenden 10. Jahrhundert in hohem Prozentsatz durch die kirchlichen Institutionen gesichert wurde.“ Gerd Althoff, Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat, Stuttgart 2000, 234. – Friedrich Prinz, Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft, Stuttgart 1971.

<sup>7</sup> Johannes Laudage, Otto der Große (912–973). Eine Biographie, Regensburg 2001, 208–230; Matthias Puhle (Hg.), Otto der Große, Magdeburg und Europa I: Essays, Mainz 2001.

<sup>8</sup> Stefan Weinfurter, Heinrich II. (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten, Regensburg 2000, 250–268; Bernd Schneidmüller, Die einzigartig geliebte Stadt – Heinrich II. und Bamberg, in: Josef Kirmeier – Bernd Schneidmüller u.a. (Hg.), Kaiser Heinrich II. 1002–1024, Stuttgart 2002, 30–51.

<sup>9</sup> Josef Fleckenstein, Die Hofkapelle der deutschen Könige II: Die Hofkapelle im Rahmen der ottonisch-salischen Reichskirche, Stuttgart 1966; Herbert Zielinski, Der Reichsepiskopat in spätottonischer und salischer Zeit (1002–1125), Stuttgart 1984; Albrecht Graf Finck von Finckenstein, Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches (919–1056), Sigmaringen 1989.

stattgefunden haben). Als autoritätsgebietende Führungspersönlichkeiten mußten diese Bischöfe in einer streng feudalen Gesellschaftsordnung in aller Regel dem Adel angehören; allerdings mußte auch der König bei ihrer Ernennung von Fall zu Fall auf die örtlichen Gewalten oder auf divergierende Interessen in seiner eigenen Umgebung und zumindest auf kirchenrechtliche Grundpositionen Rücksicht nehmen. Doch trotz ihrer engen Bindung an den König waren die Reichsbischöfe und -äbte nicht einfach dessen willfähige Werkzeuge, und nicht wenige von ihnen trugen, wie ihre Viten erkennen lassen, schwer an der Spannung zwischen Königs- und eigentlichem Kirchendienst<sup>10</sup>. Dennoch war es das große Verdienst der ottonischen und salischen Könige und Kaiser, durch konsequente Indienstnahme der Kirche für den Aufbau des Reiches das Entstehen von „Bischofssippen“, die – wie in Teilen der westlichen Francia – Bischofsstühle und Abteien als Familienbesitz betrachteten und vererbten, verhindert zu haben.

### *Das Papsttum und seine Stellung an der Jahrtausendwende*

Selbstverständlich war die Reichskirche als integrierender Bestandteil des Heiligen Römischen Reiches mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger und *vicarius Petri* und Patriarchen des Westens, verbunden, grundgelegt in dem (vor allem) kirchenorganisatorischen Wirken des Winfrid-Bonifatius (um 672/73–754) und seinen kanonischen Bistumserrichtungen – oder kanonischen „Salvierungen“ de facto bereits errichteter bzw. entstandener Bischofssitze (wie im agilolfingischen Herzogtum Bayern 739) in Auftrag und Vollmacht des Papstes, freilich nicht weniger mit Willen und Unterstützung der weltlichen Autoritäten, sowie in dem ebenfalls durch sein Wirken vorbereiteten Bund des Papsttums mit den Franken, symbolisch besiegelt im „Schenkungsversprechen“ Pippins an den Schutz suchenden Papst (Entstehung des Kirchenstaats) und in der päpstlichen Königssalbung Pippins und seiner Söhne 754<sup>11</sup>. Aber von irgendeinem Einfluß des Papstes auf die fränkische Kirche, dann auf die Reichskirche konnte zunächst keine Rede sein. Allerdings setzte sich seit dem frühen Mittelalter, anknüpfend an das Vorgehen Papst Gregors I. (590–604) bei der Missionierung der Angelsachsen und an das päpstlich autorisierte kirchenorganisatorische Wirken des Bonifatius, die Praxis durch, bei Bistumsneugründungen die Zustimmung des Papstes einzuholen, zumal damit meist Eingriffe in bereits bestehende Bischofsrechte verbunden waren und eventuellen Widersprüchen durch Einschalten der „übergeordneten kirchlichen Instanz“ vorgebeugt werden mußte. Und es gelang

<sup>10</sup> Gerd Tellenbach, *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988, 53–60; Manfred Weitlauff, *Kaiser Otto I. und die Reichskirche*, in: Ders. (Hg.), *Bischof Ulrich von Augsburg (890–973). Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung*, Weissenhorn 1993, 21–50; ders., *Bischof Ulrich von Augsburg (923–2973). Leben und Wirken eines Reichsbischofs der ottonischen Zeit*. Ebd. 69–142; Stephanie Haarländer, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie*, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier, Stuttgart 2000, 312–378.

<sup>11</sup> Reinhold Rau (Bearb.), *Briefe des Bonifatius – Willibalds Leben des Bonifatius*. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten, Darmstadt 1968; Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte III/1–VII*, Freiburg-Basel-Wien 1966–1979, hier III/1, 24–30; Theodor Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg i.Br. <sup>2</sup>1974.

den Päpsten allmählich, die bei ihnen anfänglich nur vereinzelt geübte, seit dem Ende des 8. Jahrhunderts aber allgemein gebräuchlich gewordene Pallienverleihung an die (jetzt Erzbischöfe genannten) Metropolen zu einer Art Rechtsakt umzugestalten, der von diesen innerhalb dreier Monate nach ihrer Erhebung unter Vorlage eines Glaubensbekenntnisses pflichtmäßig erbeten werden mußte und so die Metropolitanwürde samt der mit ihr verbundenen Gewalt als Ausfluß der päpstlichen Gewalt erscheinen ließ<sup>12</sup>. Auch pilgerten nicht wenige ottonische Reichsbischöfe *ad limina apostolorum Petri et Pauli* nach Rom und erwiesen dabei den damals, im (römischen) *Saeculum obscurum*, rasch wechselnden Inhabern der Stuhles Petri ihre Reverenz, erbaten oder besorgten für ihre (mit Martyrern kaum oder nicht gesegneten) transalpinen Kirchen Reliquien oder hatten einen königlichen Auftrag zu erfüllen.

Jedoch von irgendeiner Unterordnung oder Oboedienzbezeugung kann keine Rede sein<sup>13</sup>, wie ja andererseits auch die damaligen Kämpfe der römischen Adelsclans um den päpstlichen Stuhl und die unaufhörlichen Schismen in der römischen Kirche keinerlei Auswirkungen auf die Reichskirche zeitigten<sup>14</sup>. Im Gegenteil, das damals darniederliegende Papsttum hatte seine Rettung aus der Bedeutungslosigkeit dem ordnenden Eingreifen des deutschen Königs – des Saliers Heinrich III. (1039–1056) – auf den Synoden von Sutri und Rom (1046) zu verdanken<sup>15</sup> und seinen Wiederaufstieg über die Stadt Rom, damit seine Emanzipation von der Herrschaft der rivalisierenden römischen Adels Sippen, einigen tatkräftigen und reformeifrigen deutschen Reichsbischöfen, die dieser König und Kaiser kraft der ihm zuerkannten Würde des *Patricius Romanorum* nacheinander zu Päpsten designiert hatte. Vor allem Leo IX. (1049–1054), der in seinen fünf Pontifikatsjahren durch ganz Europa reiste, Kirchen einweihte, Kanonisationen vollzog (so in Regensburg 1052 in Anwesenheit Kaiser Heinrichs III. die feierliche Kanonisation Bischof Wolfgangs [972–994]<sup>16</sup>) und Reformsynoden abhielt, verhalf dem Papsttum sowohl zu neuem Selbst- und Verantwortungsbewußtsein als auch zu neuem Ansehen, neuer Geltung in der gesamten westlichen Christenheit<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/1, 85 329–331.

<sup>13</sup> Hermann Tüchle, Romfahrten deutscher Bischöfe im 10. Jahrhundert, in: Heinz Fleckenstein u.a. (Hg.), Ortskirche – Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 98–110; Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 149–182.

<sup>14</sup> Harald Zimmermann, Das dunkle Jahrhundert. Ein historisches Porträt, Köln 1971; Georg Schwaiger, Das Papsttum im „Dunklen Jahrhundert“, in: Weitlauff, Bischof Ulrich (wie Anm. 10) 53–68.

<sup>15</sup> Tellenbach, Die westliche Kirche (wie Anm. 10) 120–125.

<sup>16</sup> Georg Schwaiger, Der heilige Bischof Wolfgang von Regensburg (972–994). Geschichte, Legende und Verehrung, in: BGR 6 (1972) 39–60, hier 55.

<sup>17</sup> Gustl Frech, Die deutschen Päpste – Kontinuität und Wandel, in: Stefan Weinfurter – Frank Martin Siefarth (Hg.), Die Reichskirche in der Salierzeit, Sigmaringen 1992, 303–332. – Gerd Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites, Stuttgart-Berlin-Köln 1996 (Nachdr. der Aufl. 1936).

*Gregor VII. – Anspruch und Wirklichkeit*

Erst unter diesen vom deutschen König und „seinen“ Päpsten geschaffenen Voraussetzungen wurde, als nach Heinrichs III. frühem Tod unter seinem damals kaum sechsjährigen Sohn und Nachfolger Heinrich IV. (1056–1106) die zentrifugalen Kräfte im Reich (wieder) erstarkten und das Königtum schwächten, die nach Gregor VII. (1073–1085) benannte „Reformbewegung“, die sogenannte „Gregorianische Reform“, überhaupt möglich<sup>18</sup>. Ideelle Anstöße mögen von der „zentralistisch“ ausgerichteten und vor allem die Klöster Frankreichs erfassenden cluniazensischen Mönchsreform mit ausgegangen sein<sup>19</sup> (im Unterschied zur lothringischen Reformbewegung von Brogne und Gorze, die über St. Maximin in Trier und St. Emmeram in Regensburg auf die Klöster des Reiches ausstrahlte, ohne deren Autonomie zu beeinträchtigen).

Jedenfalls aber konnten die jetzt maßlos beanspruchten päpstlichen Vorrechte mitsamt den Versuchen, sie in die Praxis umzusetzen, Zündkraft nur entfalten, weil die seit langem (aus unterschiedlichen Ursachen) gewachsene Entfremdung zwischen westlicher und östlicher Christenheit durch das „Schisma“ von 1054, wie die weitere Entwicklung zeigte, zur endgültigen Spaltung führte<sup>20</sup> und in deren Konsequenz der Einfluß des römischen Papsttums, ungeachtet seiner universal-kirchlichen Primatsansprüche, definitiv auf die Kirche (genauer: die Kirchen) des Westens, somit de facto auf den dem Bischof von Rom zugeordneten „Patriarchat des Westens“, beschränkt wurde. Dies wiederum hatte zur Folge, daß der seit Jahrhunderten schon, wenn auch unter erheblichen Schwankungen, währende Prozeß der Durchdringung oder Auffüllung des (nach katholischer Glaubenslehre von Christus) dem Papst als Nachfolger des Apostels Petrus im römischen Bischofsamt verliehenen Primats – nämlich des „Petrusamtes“, dem jedoch in der gesamten altkirchlichen Periode lediglich die Funktion einer subsidiären Instanz in dringenden, von den anderen kirchlichen Instanzen nicht mehr lösbaren Fällen zuerkannt war – mit dem jurisdiktionell ausgestatteten Patriarchenamte (rein kirchlichen Rechts) nunmehr, ohne das „Korrektiv“ der (nach alter Gewohnheit in je ihren Provinzen mit gleichen Rechten ausgestatteten) östlichen Patriarchate, insbesondere des Patriarchen von Byzanz<sup>21</sup>, zur Vollendung strebte und schließlich den mit den ursprünglichen Patriarchenrechten „amalgamierten“, kanonistisch untermauerten und ausgebauten päpstlichen Primat als schier unbegrenzte *potestas iurisdictionis* göttlichen Rechts, der

<sup>18</sup> Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/1, 401–461; Tellenbach, Libertas (wie Anm. 17); ders., Die westliche Kirche (wie Anm. 10) 116–268; Uta-Renate Blumenthal, Der Investiturstreit, Stuttgart 1982; dies., Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform, Darmstadt 2001; Johann Englberger, Gregor VII. und die Investiturfrage. Quellenkritische Studien zum angeblichen Investiturverbot von 1075, Köln 1996; Werner Goez, Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122, Stuttgart 2000.

<sup>19</sup> Theodor Schieffer, Cluny und der Investiturstreit [1961], in: Helmut Richter (Hg.), Cluny. Beiträge zur Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform, Darmstadt 1975, 226–253. – Siehe auch den Einleitungsbeitrag in: Helvetia sacra III/2 (Die Cluniazenser in der Schweiz), Basel-Frankfurt a.M. 1991, 21–87.

<sup>20</sup> Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/1 467–476; Franz Dvornik, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, 145–181.

<sup>21</sup> So gemäß Kanon VI des Konzils von Nicäa (325), Kanon III des 1. Konzils von Konstantinopel (381) und Kanon XXVIII des Konzils von Chalkedon (451). *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna<sup>3</sup> 1973, 8 f. 32 99 f.

alle übrigen irdischen *potestates* unterworfen seien: eben als universalen Jurisdiktionsprimat erscheinen ließ. Und der Pontifikat Gregors VII. markierte in diesem – welthistorischen – Prozeß den eigentlichen Wendepunkt.

Bei der sogenannten „Gregorianischen Reform“ ging es keineswegs nur um die Streitfrage der Investitur (der Verleihung eines kirchlichen Amtes und der rechtlichen Befugnis dazu), auch nicht lediglich um die *Libertas ecclesiae [Romanae]*, um einen „Befreiungsschlag“ des Papsttums und der römischen Kirche aus der (ihrem primatialen Vorrang und Selbstverständnis je länger desto mehr unerträglichen) königlich-kaiserlichen Hörigkeit; ihre Idee war vielmehr die Aufrichtung einer päpstlichen Universalherrschaft über das *Corpus christianum*, das man mit „Kirche“ in eins setzte: die geistliche Weltherrschaft des Papstes also. Die von Gregor VII. beanspruchten Prärogativen waren im einzelnen gewiß nicht neu, sondern früher bereits da und dort immer wieder einmal (zum Teil im Rückgriff auf frühmittelalterliche Fälschungen wie die symmachianischen Fälschungen und Pseudo-Isidor) gefordert oder artikuliert worden. Neu aber waren ihre exorbitante Zusammenfassung in den wuchtigen 27 Behauptungssätzen, die im Register der Briefe Gregors VII. überliefert sind und dort als *Dictatus papae* bezeichnet werden, und das übersteigerte papale Selbstbewußtsein, das in diesen Sätzen zum Ausdruck kommt. Zwar ist die ursprüngliche Bestimmung des *Dictatus papae* unbekannt; aber so, wie diese Sätze formuliert sind, scheinen sie einen realen Rechtszustand bzw. reale Gegebenheiten zu beschreiben (und sollten dies wohl auch)<sup>22</sup>.

Da heißt es u.a.: „Die römische Kirche ist vom Herrn allein gegründet.“ – „Nur der römische Ponifex kann mit Recht allgemein (*universalis*) genannt werden.“ – „Er allein kann Bischöfe absetzen und wieder einsetzen.“ – „Ihm allein ist es gestattet, nach der Notwendigkeit der Zeit neue Gesetze zu erlassen ...“ – „Er allein kann sich der kaiserlichen Insignien bedienen.“ – „Allein dem Papst leisten alle Fürsten den Fußkuß.“ – „Sein Name allein wird in den Kirchen genannt.“ – „Diesem Namen ist in der Welt keiner gleichzustellen.“ – „Ihm ist es gestattet, Kaiser abzusetzen.“ – „Keine Synode darf ohne seine Einwilligung eine allgemeine (*generalis*) genannt werden.“ – „Sein Spruch darf von niemandem verworfen werden, er allein aber kann die Sprü-

<sup>22</sup> Text des *Dictatus papae* in: Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen <sup>4</sup>1924, 146 (Nr. 278); Karl August Fink, Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981, 33 f.; Rudolf Schieffer, Tomus Gregorii papae. Bemerkungen zur Diskussion um das Register Gregors VII., in: ADipl 17 (1971) 169–184; Hartmut Hoffmann, Zum Register und zu den Briefen Papst Gregors VII., in: DA 32 (1976) 86–130; Klaus Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, 218 f.; Klaus Ganzer, Das Kirchenverständnis Gregors VII. [1969], in: Ders., Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Hg. von Heribert Smolinsky und Johannes Meier, Münster 1997, 1–15. – Zum Problem der mittelalterlichen Fälschungen siehe: Horst Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit I–III, Stuttgart 1972–1974; ders., Einladung ins Mittelalter, München <sup>5</sup>1997, 195–236 (Lit. 292–294); ders., Mittelalter ist überall. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit, München <sup>3</sup>1998, 48–62 (Lit. 277 f.); Walter Ullmann, Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Berlin-New York 1978, 90–94; Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München 16.–19. September 1986 I–VI, Stuttgart 1988–1990.

che aller verwerfen.“ – „Er selbst darf von niemandem gerichtet werden.“ – „Die römische Kirche hat niemals geirrt und wird nach dem Zeugnis der Schrift in Ewigkeit (*in perpetuum*) nicht irren.“ – Der römische Pontifex wird, wenn er kanonisch geweiht (*canonice ordinatus*) ist, durch die Verdienste des heiligen Petrus unzweifelhaft heilig ...“ – Niemand darf für einen Katholiken gehalten werden, der nicht mit der römischen Kirche übereinstimmt.“ – „Er kann die Untertanen vom Treueid gegenüber schlechten Fürsten entbinden.“

Die in diesen päpstlichen „Feststellungen“ programmatisch sich artikulierende „Gregorianische Reform“ bedeutete in ihrer Zielsetzung weit mehr kirchliche Neuerung denn Erneuerung; sie stellten in gewisser Weise einen Bruch mit „der bisherigen mehr episkopalen Kirchenverfassung“ dar und intendierten nicht weniger als „die Umwandlung der *Ecclesia Romana* zu einer einzigen großen Diözese der Kirche“<sup>23</sup>, zum römischen Weltbistum mit dem Papst als Universalbischof an der Spitze. Und Gregor VII. scheute sich nicht, für seine durchaus machtpolitischen Zielsetzungen die Laien zu mobilisieren – also „von unten her“ für seine Ziele agitieren zu lassen – und den Gedanken des heiligen Krieges zur Unterstützung der römischen Kirche ins Spiel zu bringen, wie die von ihm abgeänderte Eidesformel für Erzbischöfe, die persönlich zum Empfang der Weihe und des Palliums nach Rom kamen, belegt<sup>24</sup>. Mit Gregor VII., diesem „kriegerischste[n] Papst ...“, der je auf Petri Stuhl gesessen ..., und mit der nach ihm – ob zu Recht oder zu Unrecht – genannten Epoche trat die Entwicklung der Kirchengeschichte zur Machtgeschichte in ein entscheidendes, bis heute noch nicht überwundenes Stadium ein. Mehr ein Revolutionär als ein Reformers, hat er in seiner religiösen Gewalttätigkeit die Struktur der Kirche und die Lebensformen des Klerus für Jahrhunderte bestimmt und trägt die Verantwortung für den römischen Mythos: Die römische Kirche allein von Gott gegründet, die Macht des *vicarius Christi* von Gott verliehen“ – so das Urteil Karl August Finks<sup>25</sup>.

Was aber speziell die Frage der Investitur betraf, so galt der Kampf der Gregorianer *Adversus simoniacos*<sup>26</sup> gewiß jedweder Vergabe eines kirchlichen Amtes durch Laienhand, die nunmehr generell als Simonie, als „Kauf“ kirchlicher Ämter, gebrannt-

<sup>23</sup> Fink, Papsttum (wie Anm. 22) 33.

<sup>24</sup> Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935 (unveränd. Nachdr. Darmstadt 1965), 194–197.

<sup>25</sup> Fink, Papsttum (wie Anm. 21) 33 und 35. – Horst Fuhrmann, Reformpapsttum und Rechtswissenschaft, in: Josef Fleckenstein (Hg.), Investiturstreit und Reichsverfassung, Sigmaringen 1973, 175–203; Rudolf Schieffer, Gregor VII. – ein Versuch über die historische Größe, in: HJ 97/98 (1978) 87–107; Bernhard Schimmelpfennig, Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance, Darmstadt 1984, 147–169. – Gewiß muß der *Dictatus papae* auch „im Gesamtzusammenhang des Handelns und Denkens Gregors VII. gedeutet werden“ (Schatz, Der päpstliche Primat [wie Anm. 22] 110), wobei allerdings mit zu bedenken ist, daß vor allem seinem Handlungsspielraum immer noch enge Grenzen gesetzt waren. Und manche der im *Dictatus papae* formulierten Ansprüche, wie etwa die dem Apostolischen Stuhl reservierten, aber nie klar bestimmten oder eingegrenzten *causae maiores*, waren in der Tat nicht neu. Doch ob dadurch, wie Klaus Schatz meint, die lapidare Wucht und Unerhörtheit dieses letztlich auf „Langzeitwirkung“ ausgerichteten Dokuments wirklich gemildert werden, gleich ob man nun Gregor VII. „juridisches“ Denken ab- und vor allem „spirituelles“ Denken zusprechen möchte, erscheint doch als sehr fraglich.

<sup>26</sup> So der Titel der (nach der Handschriftenüberlieferung offenbar damals allerdings kaum verbreiteten) Kampfschrift (*Libri tres adversus simoniacos*) des Kardinals Humbert

markt und für ungültig erklärt wurde; doch in erster Linie richtete sich diese Kampfansage gegen den deutschen König und seine traditionelle Praxis der Bischofsnennung und -investitur (als exklusives Königsrecht), damit aber gegen die sakral begründete königliche Autorität und eine ihrer tragenden Säulen, eben die Reichskirche, auf deren „staatstragende“ Funktion der König nur bauen konnte, wenn er über sie auch die Hoheit behielt. Ebendeshalb hatten die ottonischen und salischen Könige und Kaiser gerade bei der Besetzung der Bischofsstühle des Reiches (damals 6 Metropolitansitze und etwa 35 Bischofssitze) stets große Sorgfalt walten lassen und mit hohem Verantwortungsbewußtsein darauf geachtet, daß die von ihnen mit der Bischofswürde betrauten Männer nicht nur ihnen treu ergeben und ihrer reichspolitischen Aufgabe gewachsen waren, sondern auch die Voraussetzungen für ihr geistliches Hirtenamt, für die Leitung ihrer zumeist noch im inneren Aufbau begriffenen Bistümer, erfüllten<sup>27</sup>. Heinrich II. etwa, der während seiner Regierungszeit (1002–1024) 63 Bistumsneubesetzungen vornahm (bei 64 Vakanzen), legte großes Gewicht auf hervorragende geistige Bildung seiner Bischöfe und sorgte sich gegebenenfalls auch ganz persönlich um ihre ordnungsgemäße Weihe<sup>28</sup>.

Gewiß war der *Dictatus papae* kein öffentliches Dokument. Aber der Reichsepiskopat bekam den neuen rauen „römischen Wind“ durch den unerhört herrischen Ton, mit dem Gregor VII. Erzbischöfe und Bischöfe nach Rom zitierte und für den Verweigerungsfall mit Suspension und Anathem bedrohte, hautnah zu spüren. Und in ihrer großen Mehrheit betrachteten die Reichsbischöfe die vom Papst beanspruchte primatialen Befehls-, Lehr- und Richtergewalt über sie – oder, wie es Erzbischof Liemar von Bremen ausdrückte: vom Papst sich plötzlich nach Gutsherrnart willkürlich wie Verwalter behandelt zu sehen<sup>29</sup> – als anmaßlichen Traditionsbruch und drängten deshalb den König auf dem Hoftag zu Worms (24. Januar 1076), sie in ihren angestammten bischöflichen Rechten zu verteidigen. König Heinrich IV. hatte als Schutzherr der Kirche wohl gar keine andere Wahl, als die von seinen Papstes den „hochwürdigsten Bischöfen, die als die liebsten Glieder mit uns vereint sind, gegen göttliches und menschliches Recht, wie sie selbst sagen“, zugefügten „hochmütigsten Beleidigungen und bittersten Schmähungen“ zurückzuweisen (... *in reverentissimos episcopos, qui nobis velut dulcissima membra uniti sunt, manum mittere non timuisti eosque superbissimis iniuriis acerbissimisque contumeliis contra divina et humana iura, ut ipsi aiunt, exagitasti*)<sup>30</sup>. Er hätte andernfalls gegen seine Königspflicht verstoßen und seine (ohnehin angeschlagene) Autorität untergraben.

von Silva Candida, eines der engsten Berater Gregors VII. Goez, Kirchenreform (wie Anm. 17) 144 f.

<sup>27</sup> Haarländer, *Vitae episcoporum* (wie Anm. 10); Fleckenstein, *Die Hofkapelle* (wie Anm. 9).

<sup>28</sup> Weinfurter, *Heinrich II.* (wie Anm. 8) 127–167, bes. 146–149.

<sup>29</sup> Erzbischof Liemar von Bremen an Bischof Hezilo von Hildesheim (Januar 1075). *Monumenta Germaniae Historica*, Briefe der deutschen Kaiserzeit V, hg. von Carl Erdmann und Norbert Fickermann, Hannover 1950, 33–35 (Nr. 15). – Siehe auch: Franz-Josef Schmale (Hg.), *Quellen zum Investiturstreit I: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII.*, Darmstadt 1978.

<sup>30</sup> Heinrich IV. an Hildebrand (1076). Franz-Josef Schmale – Irene Schmale-Ott (Hg.), *Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV.*, Darmstadt<sup>3</sup> 1963, 63–65.

### Der Kompromiß des Wormser Konkordats

Nach heftigen Auseinandersetzungen und Wirren, in denen der Papst den deutschen König bannte, königliche Bischöfe exkommunizierte, ihnen Gegenbischöfe entgegenstellte und so in Bistümer und Reich Spaltung trug, fand zwar der Investiturstreit – nach schwierigen Verhandlungen – 1122 im „Wormser Konkordat“ (zwischen Kaiser Heinrich V. [1106–1125] und Papst Calixt II. [1119–1124]) eine kompromißhafte Lösung, die sich – trotz anfänglich heftiger Diskussionen und Angriffe auf beiden Seiten – auf Dauer im wesentlichen als tragfähig erwies (und bis zum Ende des alten Reiches prinzipiell in Geltung blieb): In gegenseitigem Einvernehmen wurde die freie kanonische Wahl der Bischöfe und Äbte des *Teutonicum regnum*, „die dem Reich zugehören“ (*qui ad regnum pertinent*, so ausdrücklich in der päpstlichen Urkunde) festgelegt (oder in Anlehnung an die altkirchliche Praxis wiederbelebt) – allerdings in *praesentia regis*, der damit weiterhin seinen Einfluß (etwa im Vorfeld der Wahl) geltend machen konnte und im übrigen das Recht der Belehrung, der Investitur der Erwählten mit den Temporalien und Regalien behielt (und zwar nunmehr mit dem Szepter, im engeren Reich vor der Konsekration, in Reichsitalien und Burgund nach der Konsekration). Im Falle einer zwiespältigen Wahl sollte sich der König entsprechend dem Rat oder Urteil des Metropoliten und der Bischöfe der jeweiligen Provinz der *sanior pars* anschließen<sup>31</sup> (was natürlich, weil sehr unklar formuliert, wiederum viel Zündstoff enthielt).

In der Hauptsache wurde mit dieser Vereinbarung altes Reichsrecht bestätigt, bezüglich des Wahlmodus in Abstimmung mit kirchlichen Rechtsansprüchen. Doch von irgendeiner Mitwirkung des Papstes bei der Bestellung der Reichsbischöfe ist im Wormser Konkordat keine Rede; die kanonische Wahl und Einsetzung der Reichsbischöfe blieb ausschließlich eine innere Angelegenheit des Reiches. In der Folge wurden die Bischofskirchen (und Großabteien) des Reiches mit ihren territorialen Annexen zu geistlichen „Wahlmonarchien“. Als Bischofswahlgremien bildeten sich (nach dem Vorbild der Formierung des Kardinalskollegiums als Papstwahlgremium im 11. Jahrhundert<sup>32</sup>) allmählich die Domkapitel heraus, die in der Hauptsache ebenfalls Reservate des Adels wurden und bis zum Ende der Reichskirche in der Hauptsache auch blieben.<sup>33</sup>

Doch das Ringen um die Durchsetzung der autokratischen Herrschaftsmaximen des *Successor et Vicarius Petri*, dessen *plenitudo potestatis* Quelle und Norm jeder Gewalt in der Kirche als der einen *christianitas* sei, weshalb der Papst auch von niemandem gerichtet werden könne, ging von Pontifikat zu Pontifikat unvermindert weiter. Und

<sup>31</sup> Adolf Hofmeister, Das Wormser Konkordat. Zum Streit um seine Bedeutung. Mit einer textkritischen Beilage [1915], Darmstadt 1962; Text auch in: Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 161 f. (Nr. 305). – Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/1 456–461; Peter Clasen, Das Wormser Konkordat in der deutschen Geschichte, in: Fleckenstein, Investiturstreit (wie Anm. 25) 411–460.

<sup>32</sup> Hans-Walter Klewitz, Die Entstehung des Kardinalkollegiums [1936], in: Ders., Reformpapsttum und Kardinalkolleg, Darmstadt 1957, 9–134; Klaus Ganzer, Das römische Kardinalkollegium [1974], in: Ders., Kirche auf dem Weg (wie Anm. 22) 16–42.

<sup>33</sup> Paul Schmid, Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreits, Stuttgart 1926; Klaus Ganzer, Die Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel in Theorie und Praxis des 12. und 13. Jahrhunderts [1971/72], in: Ders., Kirche auf dem Weg (wie Anm. 22) 43–121.

wann immer das Königtum geschwächt war, sei es auf Grund ungünstiger politischer Konstellation oder weil durch den plötzlichen Tod des Königs der bereits gekrönte Nachfolger noch unmündig war, nützte man die Situation, um den päpstlich beanspruchten Prärogativen eine weitere „Bresche“ zu schlagen. Schließlich mündete dieses Ringen in den antagonistischen Kampf der Päpste mit den Staufern, der nicht nur zu der letzteren Untergang führte, sondern in dem beide Gewalten, Papsttum und Kaisertum, gleichermaßen schweren Schaden nahmen und an Autorität unwiederbringlich verloren<sup>34</sup>.

#### *Vom „Reichsbischof“ zum „Fürstbischof“*

Die zentrifugalen Kräfte im Reich, allen voran die herzoglichen Gewalten, erstarkten, und in diesem Emanzipationsprozeß gelang es im 13. Jahrhundert auch den (meisten) Reichsbischöfen und einem Teil der Großäbte gleich den weltlichen Großen – und in teilweise erbitterter Konkurrenz mit ihnen – endgültig, ihre (im Laufe der Zeit durch Zustiftungen und Erwerb vergrößerten) Territorien („Hochstifte“) zu „reichsunmittelbaren“ fürstlichen Landesherrschaften auszubauen und so gleichrangig mit ihnen in den Reichsfürstenstand aufzusteigen, während die der Reichskirche ursprünglich zugedachte Funktion im Dienst von Königtum und Reich mehr und mehr zurücktrat. Fortan aber gewann der Eintritt in den Reichskirchendienst beim Adel aller Rangstufen um so mehr an Attraktivität, aus Gründen einer standesgemäßen Versorgung nachgeborener Söhne, zur Verhinderung von Erbteilungen im jeweiligen fürstlichen Haus, wie aus Gründen fürstlicher Hausmachtspolitik<sup>35</sup>. Die Reichskirche, unter ottonischer und salischer Herrschaft fest an den König gebunden, geriet so im Spätmittelalter mehr und mehr in den Sog partikularer dynastischer Interessen, ohne freilich dem Einfluß des Königs und Kaisers ganz zu entgleiten. Vielmehr spielte die Reichskirche mit ihren Erz- und Hochstiften in der königlich-kaiserlichen Politik als Instrument des Kräfteausgleichs im Innern des Reiches eine nicht zu unterschätzende Rolle, und zwar bis zu ihrem Untergang – dem der Untergang des Reiches auf dem Fuß folgte (1806)<sup>36</sup>.

#### *Der theoretische Ausbau des Papalsystems*

Dennoch blieben allen Rückschlägen zum Trotz die gregorianischen Maximen am Sitz des Papsttum wirkmächtig, man möchte fast sagen: sie entwickelten, einmal ins Spiel gebracht, Eigendynamik, zumal ihrer theoretischen Entfaltung im Westen – wie bereits erwähnt – die selbstbewußte Kirche des Ostens infolge des Schismas von

<sup>34</sup> Hubert Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/2, 168–362; Johannes Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit I–V, Darmstadt 1962, hier IV; Schimmelpfennig, Das Papsttum (wie Anm. 25) 170–222.

<sup>35</sup> Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches [I] 1198–1448, Berlin 2201; [II] 1448–1648, Berlin 1996; [III] 1648–1803, Berlin 1990; Stefan Kremer, Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation. Fürstbischöfe – Weihbischöfe – Generalvikare, Freiburg-Basel-Wien 1992.

<sup>36</sup> Siehe dazu die einschlägigen Beiträge in: Rudolf Reinhardt, Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit. Hg. von Hubert Wolf, Ostfildern 1998.

1054 nicht mehr im Wege stand<sup>37</sup>. Zwar ging der *Dictatus papae* als solcher nicht in das Kirchenrecht ein, aber die in ihm gebündelten papalistischen Ideen beeinflussten nachhaltig die weitere kirchenrechtliche Entwicklung, zunächst die – von der Kanonistik durch Anwendung der scholastischen Methode allerdings differenziert ausgebaut – Ekklesiologie des Hoch- und Spätmittelalters (wenngleich das Mittelalter eine eigentliche „Lehre von der Kirche“ im Sinne eines theologischen Traktats noch nicht kannte). Die großen Juristenpäpste des 13. Jahrhunderts, von Innozenz III. (1198–1216) bis zu Bonifaz VIII. (1294–1303), überhöhten die gregorianischen Ansprüche nochmals zu einem Primatsverständnis, das nicht mehr nur in der Stellvertretung Petri gründete, sondern von Christus, dem Haupt der Kirche und Priesterkönig, selber hergeleitet wurde: Der Papst empfangen seine Gewaltenfülle unmittelbar von Christus, er sei exklusiv der *Vicarius Christi* auf Erden.

Aus dieser Selbstbestimmung – seit Innozenz III. bis heute unverändert fester Bestandteil der päpstlichen Titulatur – erwuchs in Anwendung der paulinischen Leib-Christ-Metapher und durch Adaptierung des altrömischen Kaiserrechts die Vorstellung, daß alle Vollmacht in der *christianitas* und zumal in der hierarchisch verfaßten Kirche Ausfluß der päpstlichen Universalgewalt sei: eine Vorstellung, die in den Schulen der neuen, zentralistisch geleiteten Bettelorden theologisch begründet, kanonistisch untermauert und von manchen ihrer Vertreter in exzessiver Konsequenz zu Ende gedacht wurde: bis – beispielsweise – zu der Aussage des Augustinereremiten und Erzbischofs von Bourges Ägidius Romanus [1243/47–1216], daß der Papst die Kirche sei (... *summus pontifex, qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia*), in seinem Traktat *De ecclesiastica potestate*, der der in ihrer Wirkung verhängnisvollen Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. (1302) zur Grundlage diente. Und in dieser Bulle „erklärt, sagt, definiert und verkündet“ der Papst, „daß es für jedes menschliche Geschöpf gänzlich heilsnotwendig ist, dem Römischen Pontifex untertan zu sein“<sup>38</sup>. Pointiert, aber doch irgendwie treffend charakterisierte Adolf von Harnack (1853–1930) die katholische Kirche mit dem Papst an der Spitze „als das römische Weltreich, ins Kirchliche übersetzt“ (so in seinem Vortrag „Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte“ [1904], in: Kurt Nowak [Hg.], Adolf von

<sup>37</sup> Die völlige, feindliche Entfremdung zwischen der Ostkirche und Rom bewirkte aber erst die päpstliche Kreuzzugspolitik. Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/1, 462–484; Josef Gill, Ost und West von 1054 bis 1453, in: Wilhelm de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg-München 1963, 23–73; Hans Eberhard Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart-Berlin-Köln 71989. – Siehe zum folgenden auch: Manfred Weitlauff, Kirchenverfassung. Neuzeit: Katholische Kirche, in: RGG 4 (42001) 1332–1343.

<sup>38</sup> „Ecclesia quidem est timenda et mandata eius sunt observanda, sive summus pontifex, qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia, est timendus et sua mandata sunt observanda, quia potestas eius est spiritualis, celestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura.“ Richard Scholz (Hg.), Ägidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* (Liber III cap. ult.), Weimar 1929, 209. – „Porro subesse Romano pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus, omnino esse de necessitate salutis.“ Bulle *Unam sanctam* Bonifaz' VIII. (18. November 1302). Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 210 f. (Nr. 372). – Schatz, Der päpstliche Primat (wie Anm. 22); Schimelpennig, Das Papsttum (wie Anm. 25) 191–222; Ulrich Horst, Autorität und Immunität des Papstes. Raphael de Pornassio OP und Julianus Tallada OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991.

Harnack als Zeitgenosse I, Berlin-New York 1996, 901–921, hier 905, und auch sonst wiederholt).

Das römische Papsttum wurde mit anderen Worten (sieht man einmal vom gigantischen Anspruch seiner geistlichen Weltmonarchie ab) in einer Weise zum Angelpunkt der kirchlichen Verfassungsstruktur erklärt, als ob die ganze *Ecclesia catholica* in der *Ecclesia Romana* gleichsam „subsidierte“ und diese die ganze Welt umgreife. Diese primatialen Jurisdiktionsansprüche, die den Papst *supra canones et leges* erhoben und aus denen man im 14. Jahrhundert, als die Päpste unter französischem Einfluß im „Exil“ zu Avignon residierten, auch die *plena dispositio* (bzw. *plenitudo administrationis*), die unbegrenzte Verfügungsgewalt des Papstes über jede Einzelkirche, ableitete<sup>39</sup>, konnten im Mittelalter freilich nur da und dort partiell und lediglich auf Zeit zur Anerkennung gebracht werden, insbesondere wenn bei strittigen Bischofs- und Erzbischofswahlen nun doch die (im Grunde patriarchale) Entscheidung des Papstes angerufen wurde und ihm so eine gewichtige Kontrollfunktion zuwuchs, die er nach und nach als sein – im „göttlich“ gestifteten „Petrusamt“ gründendes – Vorrecht reklamierte. Mit dem Ausbau des päpstlichen Reservationswesens („Vakanz an der Kurie“ durch Tod des Pfründeninhabers im Umkreis von zwei Tagereisen von Rom usw.) und Stellenbesetzungssystemen in Avignon verband sich der Ausbau eines ausgeklügelten päpstlichen Finanzsystems, das die „Kirchen in der Zerstreuung“ insbesondere bei Pfründenvakanz auf einen ganzen Abgabekatalog zugunsten der päpstlichen Kurie verpflichtete.

Dennoch waren und blieben diese Ansprüche weithin Theorie, provozierten im übrigen als Gegenreaktion den Konziliarismus des Spätmittelalters, der nach der Überwindung des abendländischen Schismas (1378–1417) *per viam concilii* in Konstanz (1414–1418)<sup>40</sup> auf dem Konzil von Basel (1431–1449) seinen Höhepunkt erreichte – und zugleich scheiterte, als dem bedrängten Papst (Eugen IV.) 1439 in Florenz der „Schachzug“ der Union mit den dringend um westliche Waffenhilfe bittenden Griechen glückte und diese nicht ohne Druck sich zur Anerkennung des universalen päpstlichen Jurisdiktionsprimats bestimmen ließen<sup>41</sup>: in einer Formel, die eine vom 2. Konzil von Lyon (1247) gleichsam beiläufig eingeführte Wendung<sup>42</sup> scharf präziserte, allerdings immer noch mit der Klausel: „... wie es in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Canones enthalten ist“<sup>43</sup>, wobei die Grie-

<sup>39</sup> Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/2 365–425, bes. 413–425; Schimmelpfennig, Das Papsttum (wie Anm. 25) 223–245. – Siehe auch: Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, Darmstadt 1962 (Nachdr. der Ausgabe <sup>2</sup>1869), 70–88.

<sup>40</sup> Zum Abendländischen Schisma und den Anfängen zu seiner Überwindung siehe: Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/2 490–572.

<sup>41</sup> Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/2 572–600.

<sup>42</sup> In der Dekretale *Ubi periculum* des 2. Konzils von Lyon, die die Papstwahl durch die Kardinäle im Konklave regelt, heißt es: „... cum agitur de creatione vicarii Iesu Christi, successoris Petri, rectoris universalis ecclesiae, gregis dominici directoris, ...“ Conciliorum oecumenicorum decreta (wie Anm. 21) 314–318, hier 317.

<sup>43</sup> „Item diffinimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesie caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Iesu Christo plenam po-

chen Ökumenizität nur den allgemeinen Konzilien der noch ungeteilten Christenheit, also des ersten Jahrtausends, zuerkannten. Freilich blieb dies alles, wie sich binnen kurzem zeigte, Papier. Die Union mit den Griechen kam nicht zustande, und die Florentiner Primatsdefinition fand, weil sie gegen das Konzil von Basel stand, auch im Westen, vor allem in der gallikanischen Kirche, die (in der Pragmatischen Sanktion von Bourges 1438) u.a. den Basler Beschluß über die Superiorität des Konzils auch über den Papst (vom Konzil zu Basel 1439 schließlich zur *veritas catholica* erklärt<sup>44</sup>) angenommen hatte, jahrhundertlang keineswegs allgemeine Anerkennung<sup>45</sup>, bis sie im 19. Jahrhundert plötzlich erhöhte Aufmerksamkeit und Wirkmächtigkeit gewann.

Was jedoch die Reichskirche betraf, so blieb hier auch nach Beilegung des Investiturstreits der Einfluß des Papstes auf sie trotz wiederholter massiver Eingriffsversuche sehr begrenzt. Als eigentliches Haupt der Reichskirche galt weit eher der König und Kaiser als der berufene *advocatus ecclesiae*, und in den bis in die Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern (1314–1347 König, seit 1327 Kaiser) immer wieder aufflammenden Kämpfen zwischen Kaiser und Papst – zuletzt um den mit Bannflüchen gegen Ludwig den Bayern verteidigten päpstlichen Anspruch, Entscheidungsgewalt über die Gültigkeit der deutschen Königswahl zu besitzen<sup>46</sup> – standen die Reichsbischöfe zu meist auf seiten des Königs und Kaisers. Erst Mitte des 15. Jahrhunderts, im Wiener Konkordat von 1448 (zwischen Papst Nikolaus V. [1447–1455] und dem nach der Kaiserkrönung strebenden, aber politisch schwachen König Friedrich III. [1440–1493] aus dem Haus Habsburg), vermochte sich das Papsttum generell das Recht der Konfirmation der Reichsbischofswahlen (der Bestätigung und damit auch der Überprüfung sowohl des Wahlaktes als auch der Person des Gewählten hinsichtlich ihrer kanonischen Rechtmäßigkeit) und der Einsetzung des Gewählten in die *Spiritualia* (die mit dem Bischofsamt verbundenen geistlichen Gerechtsame) – gegen Zahlung der schon von den Päpsten in Avignon geforderten Annaten, Dispensgebühren etc. – reservieren, außerdem die Verleihung der in den päpstlichen (ungeraden) Monaten vakant werdenden Domkanonikate<sup>47</sup>. Auch der bereits 1234 (von Gregor IX. [1227–1241] durch Aufnahme in seine Dekretalensammlung) gesetzlich vorgeschriebenen und nachmals forciert geforderten *Visitatio liminum apostolorum*, dem regelmäßigen

---

testatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis ycumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur.“ Dekret *Letentur caeli* vom 6. Juli 1439. Conciliorum oecumenicorum decreta (wie Anm. 21), 523–528, hier 528.

<sup>44</sup> In der Sessio XXXIII vom 16. Mai 1439. Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 233 (Nr. 399).

<sup>45</sup> Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/2, 572–588; Schatz, Der päpstliche Primat (wie Anm. 22) 142–146.

<sup>46</sup> Diesen Anspruch hatte bereits Innozenz III. in seiner Dekretale *Venerabilem* (März 1202) erhoben. Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 174 f. (Nr. 323). – Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/2 385–402; Heinz Thomas, Ludwig der Bayer (1282–1347). Kaiser und Ketzer, Regensburg 1993; Michael Menzel, Ludwig der Bayer. Der letzte Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum, in: Alois Schmid – Katharina Weigand (Hg.), Die Herrscher Bayerns. 25 historische Portraits von Tassilo III. bis Ludwig III., München 2001, 106–117.

<sup>47</sup> Wiener Konkordat (17. Februar 1448). Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 238–240 (Nr. 403), hier 239. – Karl-Friedrich Krieger, Die Habsburger im Mittelalter. Von Rudolf I. bis Friedrich III., Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 175–182.

Rombesuch zur Berichterstattung über den Stand ihrer Bistümer und ihre Amtsführung und zur Huldigung vor dem Papst<sup>48</sup>, kamen die Reichsbischöfe bis zuletzt nur sehr zögernd und durch Stellvertreter, in den seltensten Fällen persönlich nach.

## II. Papsttum und Reichskirche in der Frühen Neuzeit

### *Das Konzil von Trient und die Tridentinische Reform*

Die (gemessene) Distanz des adeligen Reichsepiskopats gegenüber dem Papsttum zeigte sich auch beim Konzil von Trient (1545–1563), an dem Reichsbischöfe – auf Drängen Kaiser Karls V. (1519–1556) – in nennenswerter Zahl nur während der zweiten Sitzungsperiode (1551/52), nach des Kaisers Sieg über die Schmalkaldener (1547), teilnahmen, angeführt von den drei geistlichen Kurfürsten und Erzbischöfen von Mainz, Köln und Trier<sup>49</sup>. Gewiß, die Reformation und ihre rasche Verbreitung hatten das Reich in eine schwere Krise – in einen latenten Kriegszustand – gestürzt. Die zur Reformation übergetretenen weltlichen Fürsten und Reichsstädte verboten den katholischen Kult, vertrieben „papistische“ Priester, Mönche und Nonnen, verfügten ganz selbstverständlich über Klöster und sonstiges Kirchengut in ihren Territorien und standen bereit, auch die Hochstifte innerhalb ihrer Lande oder in ihrer Nachbarschaft zu okkupieren. Vielen Bischöfen schien die Lage für ihre Bistümer und Hochstifte deshalb zu gefährlich, um sich außer Landes zu begeben, zumal auch ihre Domkapitel, die sich ohnehin als unabhängige Körperschaften eigenen Rechts verstanden, von der kirchlichen Neuerung nicht unberührt blieben. Aber sie fühlten sich auch nicht gedrängt, auf einem Konzil gleichen Ranges mit Italienern, Spaniern usw. zu verkehren und theologische Diskussionen zu führen, die nach ihrem Dafürhalten (und der Praxis auf den Reichstagen) Aufgabe der Fachleute unter ihren Beratern waren. Im übrigen richtete sich aus ihrer Sicht das Anliegen der Kirchenreform zuallererst – mit Grund – an die Adresse der päpstliche Kurie mit ihrer verhaßten Reservations- und Finanzpraxis: Zumindest diesbezüglich wäre die seit dem Konzil von Konstanz vergeblich geforderte Wiederherstellung des alten Rechtszustands – vor Avignon – am vordringlichsten gewesen<sup>50</sup>. Doch gerade die Reform der Römischen Kurie, deren offenkundige Mißstände und deren Geldgier<sup>51</sup> den Ausbruch der Reformation und damit die schwere Krise der alten Kirche an der Schwelle zur Neuzeit entscheidend mitverursacht hatten, war nach dem Willen des Papstes dem Konzil ausdrücklich entzogen<sup>52</sup>. Zu gutem Teil war es eben doch Desinteresse am *päpstli-*

<sup>48</sup> Johann Baptist Sägmüller, Die Visitatio liminum bis Bonifaz VIII., in: TQ 82 (1900) 69–117.

<sup>49</sup> Georg Schreiber (Hg.), Das Weltkonzil von Trient I-II, Freiburg 1951; Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I-IV/1–2, Freiburg 1951–1975; ders., Die Deutschen am Trienter Konzil 1551/52, in: Ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge I-II, Freiburg-Basel-Wien 1966, hier II, 224–236; siehe auch die einschlägigen Beiträge in: Ganzer, Kirche auf dem Weg (wie Anm. 22).

<sup>50</sup> Jedin, Die Deutschen (wie Anm. 49) 232 f.

<sup>51</sup> Diesbezüglich spricht das 1537 zu Händen des Papstes verfaßte kurieninterne *Consilium de emendanda ecclesia* eine deutliche Sprache. Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 267–270 (Nr. 427).

chen Konzil, das die Reichsbischöfe von einer aktiven Teilnahme abhielt. So blieb der Einfluß Deutschlands, des Ursprungslandes der Reformation, im Konzil und auf dessen Beschlüsse gering.

Andererseits stieß in der 3. Sitzungsperiode (1562/63) der päpstlich-kuriale Versuch, die römische Doktrin vom päpstlichen Universalprimat (im Rückgriff auf die Formeln von Lyon und Florenz) zum Dogma zu erheben, auf den Widerstand vor allem der (kaiserlich-)spanischen und der (erst jetzt auf dem Konzil erschienenen) französischen Bischöfe, so daß man sich gezwungen sah, die (mehrfach modifizierte) umstrittene Vorlage zurückzuziehen, entsprechend der Weisung des Kardinalnepoten Carlo Borromeo aus Rom, da es unmöglich und unangemessen sei, „bei so großer Uneinigkeit [der Konzilsväter] ein Dogma zu machen“ (*fare un dogma in tanta discordia*)<sup>53</sup>. Um einem Wiederaufbrechen konziliaristischer Diskussionen vorzubeugen, beeilte man sich, das Konzil zum Abschluß zu bringen. Im Grunde standen sich im Trienter Konzil zwei verschiedene Primatsauffassungen und damit zwei unterschiedliche Kirchenkonzeptionen gegenüber: eine *kollektive* Primatsauffassung, welche die ganze Kirche als ein einziges großes Jurisdiktionsgebiet begriff, mit dem Papst an der Spitze und den unter ihm stehenden, zwar von Gott mit Weihegewalt, aber vom Papst mit Jurisdiktionsgewalt ausgestatteten Bischöfen, und eine *distributive* Primatsauffassung, die den Papst als *centrum unitatis* aller Einzelkirchen mit daraus folgender subsidiärer Vollmacht, zugleich aber das auch über dem Papst stehende allgemeine Konzil als höchste Repräsentation der Gesamtkirche begriff. Doch verstand sich das Konzil schließlich dazu, die kontroverse Frage nach dem Verhältnis (bzw. der Zuordnung) von päpstlicher und bischöflicher Gewalt überhaupt unentschieden zu lassen, jedoch anzuerkennen, daß der päpstlichen Autorität prinzipiell ein legitimes Recht zur Bestellung von Bischöfen zukomme<sup>54</sup>. Indem das Konzil schließlich dem Papst auch die Bestätigung und Publikation der Konzilsbeschlüsse sowie die Durchführung unerledigt gebliebener Aufgaben (u.a. Herausgabe eines Katechismus, Reform der liturgischen Bücher) übertrug<sup>55</sup>, gab es ihm damit einen „Hebel“ in die Hand, der ihm erlaubte, seiner Autorität in der kleiner gewordenen westlichen Kirche nunmehr gehörig Nachdruck zu verleihen.

So erfolgte die schriftliche Bestätigung der Konzilsbeschlüsse mit halbjähriger Verzögerung, und zwar unter ausdrücklichem Vorbehalt ihrer authentischen Auslegung allein durch den Heiligen Stuhl als *omnium fidelium magistra* und der päpstlichen Dispensgewalt<sup>56</sup>. Wohl ergriffen die nachtridentinischen Päpste dann auch tatkräftig die Initiative zur Durchführung der Kirchenreform nach Maßgabe der Konzilsbe-

<sup>52</sup> Manfred Weitlauff, Das Konzil von Trient und die Tridentinische Reform auf dem Hintergrund der kirchlichen Zustände der Zeit, in: AmrhKG 41 (1989) 13–59.

<sup>53</sup> Klaus Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient [1989], in: Ders., Kirche auf dem Weg (wie Anm. 22) 282–334, das Zitat 334.

<sup>54</sup> Dekret *Sacrificium et sacerdotium* der Sessio XXIII vom 15. Juli 1563. Conciliorum oecumenicorum decreta (wie Anm. 21) 742–744, hier 744 (Canones de sacramento ordinis 8).

<sup>55</sup> *Decreta super indice librorum, catechismo, breviario et missali et super fine concilii et confirmatione a summo pontifice petenda* der Sessio XXV vom 4. Dezember 1563. Conciliorum oecumenicorum decreta (wie Anm. 21) 797 und 799.

<sup>56</sup> Bulle *Benedictus Deus* Pius' IV., zurückdatiert auf den 26. Januar 1563. Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 337 f. (Nr. 479).

schlüsse, jedoch wußten sie letztere in zentralistischem Sinne zu interpretieren und die vom Konzil nicht mehr erledigten Aufgaben entsprechend zu lösen, durch Schaffung eines verbindlichen *Catechismus Romanus* (1566), durch Vereinheitlichung der Liturgie nach römischem Vorbild (*Breviarium Romanum* 1568 und *Missale Romanum* 1570) und durch die Einführung der *Professio fidei Tridentinae* (1564), die u.a. *veram obedientiam* gegenüber dem *Romanus Pontifex*, Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus und *Jesu Christi Vicarius* forderte und fortan von allen Bischöfen, Ordensoberen, Domherren und Doktoren der Theologie zum Erweis ihrer Rechtgläubigkeit beschworen werden mußte<sup>57</sup>.

Zugleich organisierten die Päpste ihre Kurie, ohne sie jedoch zu reformieren (der päpstliche Nepotismus mit all seinen Folgen „blühte“ unvermindert bis zum Ende des 18. Jahrhunderts!) durch Schaffung der (15) Kardinalskongregationen mit jeweils genau umschriebenen Kompetenzen strukturell zu einer zentralen gesamt-kirchlichen Regierungs- und Verwaltungsbehörde um, und die Spitze dieser Behördenpyramide nahm die dem Papst unmittelbar unterstellte „Heilige Römische Inquisition“ ein: das nachmals sogenannte *Sanctum Officium* (1967 in „Glaubenskongregation“ umbenannt), ursprünglich gegen die „Ketzerei“ in „Germania“ gerichtet, aber mit ihrem „Arm“ (nämlich ihrer Strafgewalt an Leib und Leben) tatsächlich nur noch bis in die italienischen Staaten reichend. Des weiteren schärften die Päpste mit Berufung auf die ihnen von Gott verliehene Obergewalt über sämtliche Bischöfe diesen mit allem Nachdruck die Pflicht zur *Visitatio liminum* mit Oboedienzleistung und Berichterstattung über ihre Amtsführung ein<sup>58</sup>. Zur Heranbildung einer neuen kirchlichen Führungsschicht im römischen Geist gründeten sie in Rom Nationalkollagen, und sie kleideten ihre Stadt in triumphalistisches Barock.

Einen zweiten „Hebel“ päpstlicher Vollgewalt bildeten die Nuntiatoren neuen Stils, die nunmehr als ständige Institutionen (neben der älteren Nuntiatur am Kaiserhof) in Köln, Brüssel, Luzern, Graz und andernorts errichtet wurden und, offiziell diplomatische Vertretungen des Heiligen Stuhls, als kuriale Überwachungs- und Kontrollorgane „vor Ort“ fungierten, häufig in (keineswegs uneigennütziger) Kooperation mit katholisch gebliebenen weltlichen Potenzen.

Als dritter „Hebel“ schließlich diente dem nachtridentinischen Papsttum die Gesellschaft Jesu des Ignatius von Loyola (1491–1556), ein streng monarchisch, um nicht zu sagen: absolutistisch verfaßter, zeitgemäß beweglicher Orden, dessen Mitglieder sich durch ein eigenes (viertes) Gelübde bezüglich ihrer Aussendung (nur dieser!) dem Befehl des Papstes zur Verfügung stellten. Der Jesuitenorden, zwar in allen Bereichen der Pastoral und der Mission tätig, aber im höheren katholischen Erziehungs- und Bildungswesen alsbald fast zu einer Monopolstellung erstarkend, wurde der eigentliche geistige Träger einer Tridentinischen Reform konsequent papalistischer Prägung. Sein ganzes Engagement war diesbezüglich – zumal in der Klerusbildung – Mittel zum Zweck<sup>59</sup>. Jesuitisches Denken bestimmte fortan auch die

<sup>57</sup> Bulle *Iniunctum nobis* Pius' IV. vom 13. November 1564 (mit der Bekenntnisformel). Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 338–340 (Nr. 480).

<sup>58</sup> Durch Bulle Sixtus' V. vom 20. Dezember 1585. Ludwig Freiherr von Pastor, Geschichte der Päpste X, Freiburg i.Br. <sup>8</sup>1933, 100–103.

<sup>59</sup> Heinrich Boehmer, Ignatius von Loyola. Hg. von Hans Leube, Stuttgart <sup>1</sup>1941; ders., Die Jesuiten. Auf Grund der Vorarbeiten von Hans Leube neu hg. von Kurt Dietrich Schmidt, Stuttgart 1957 (beide Werke nach wie vor sehr instruktiv); Hubert Becher,

weitere Entwicklung (bzw. apologetische „Engführung“) der katholischen Theologie. Auf Grund ihrer dezidiert gegenreformatorischen Haltung betrieben Jesuitentheologen die in Trient offengebliebene Ekklesiologie vor allem als Kontroverstheologie. Im Mittelpunkt ihres Interesses stand die Frage nach der wahren Kirche und dem wahren Glauben, die sie beide ausschließlich im Papsttum verankert sahen: die wahre Kirche eine sichtbare, im Papst kulminierende absolutistisch-monarchische *societas perfecta*, der Papst aber nicht mehr nur das mit der *suprema potestas* ausgestattete *caput et centrum unitatis* der Kirche, sondern kraft seines obersten Hirten- und Wächteramtes und des ihm darin zugesicherten Beistands des Heiligen Geistes auch die mit dem Charisma der Unfehlbarkeit – als der letzten Aufgipfelung und Vollendung des Jurisdiktionsprimats – begabte oberste Lehrautorität der Kirche (die als solche jetzt auch zum Gegenstand der Verehrung erhoben wurde). Aber anders als bei den Thomisten des Mittelalters und noch des 16. Jahrhunderts kannte ihre Doktrin von der päpstlichen Unfehlbarkeit keine Beschränkung mehr (nämlich daß sich der Papst bei der Wahrheitsfindung auf das *testimonium ecclesiae* stützen müsse); die jesuitische Theologie faßte sie als nahezu absolut (von überragendem Einfluß diesbezüglich insbesondere der Jesuitentheologe und Kurienkardinal Robert Bellarmin [1542–1621])<sup>60</sup>.

#### *Bischöfliche Gewalt „Ausfluß“ der päpstlichen Gewalt*

Als im 16. Jahrhundert in einer ersten Säkularisationswelle große Teile der Reichskirche bzw. des reichskirchlichen Terrains der Reformation zufielen oder von evangelisch gewordenen Fürstenhäusern okkupiert wurden, verbanden sich Kaiser und Papst, Spanien und das katholisch gebliebene Haus Bayern zur Verteidigung des noch bestehenden Restes der Reichskirche. Ihrem Einsatz war es zu danken, daß mit der Rettung des aufs höchste gefährdeten Erzstiftes Köln die im Süden des Reiches sowie an Main und Rhein gruppierten Stifte (neben Köln die Erzstifte Mainz, Trier und Salzburg sowie ca. 20 bischöfliche Hochstifte und einige Reichsabteien), nachmals als „Pfaffengasse“ apostrophiert, erhalten blieben. Dabei bot vor allem Bayern den mächtigsten politischen Rückhalt, allerdings unter dem faktischen Vorbehalt, daß Köln und ein Teil der übrigen reichskirchlichen Positionen sukzessive mit nachgeborenen Söhnen des Hauses (natürlich jeweils formell durch erneute Wahl) besetzt wurden und blieben, zumeist mehrere Bistümer in einer Hand<sup>61</sup>.

---

Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens, München 1951; Andreas Falkner – Paul Imhof (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, Würzburg 1990; Manfred Weitlauff, Die Gründung der Gesellschaft Jesu und ihre Anfänge in Süddeutschland, in: Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen an der Donau 94 (1992) 15–66.

<sup>60</sup> Schatz, Der päpstliche Primat (wie Anm. 22) 146–154 161 f.

<sup>61</sup> Manfred Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Kurfürsten Max Emanuel von Bayern im Rahmen der reichskirchlichen Bestrebungen seines Hauses, in: Hubert Glaser (Hg.), Kurfürst Max Emanuel. Bayern und Europa um 1700. I: Zur Geschichte und Kunstgeschichte der Max-Emanuel-Zeit, München 1976, 67–87; ders., Die Reichspolitik des Hauses Bayern im Zeichen gegenreformatorischen Engagements und österreichisch-bayerischen Gegensatzes, in: Hubert Glaser (Hg.), Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1573–1657 (= Wit-

Letzteres verstieß gegen das kirchliche Recht und zumal gegen die Reformbestimmungen des Konzils von Trient; da aber der Papst kraft seiner *plenitudo potestatis* über das kirchliche Recht verfügte (und ihm dies auch durch das Konzil von Trient nicht bestritten worden war, zumal dieses Konzil es nicht geschafft hatte, die Residenzpflicht insbesondere des Bischofs in seiner Diözese als eine Verpflichtung göttlichen Rechts zu erklären<sup>62</sup> und so der Verfügungsgewalt des Papstes und seiner „Hoftheologen“ zu entziehen), konnte er davon dispensieren, und er tat es auf Drängen des Münchener Hofes regelmäßig – aus Dankbarkeit, wenn auch mehr und mehr widerstrebend – mit der Begründung der Existenzsicherung der betroffenen Stifte<sup>63</sup>, übrigens im Falle bayerischer Prinzen ohne Forderung der üblichen Annaten, Taxen und Dispensgebühren sowie fast durchgehend unter Verzicht auf den vom Konzil von Trient vorgeschriebenen und vom zuständigen Nuntius zu führenden Informativprozeß über die kanonische Eignung dieser meist in jugendlichem Alter zu Bischöfen (oder zu Koadjutoren mit dem Recht der Nachfolge des Oheims) gewählten oder auch postulierten Herzogssöhne für das Bischofsamt<sup>64</sup>.

Obendrein privilegierte der Papst diese zu Erzbischöfen und Bischöfen erhobenen bayerischen Herzogssöhne nicht selten mit dem Recht der Besetzung der Domkanonikate ihrer Bistümer bei Eintritt der Vakanz in den päpstlichen Monaten – ein Privileg, das dazu diente, auch bereits die künftige Bischofsnachfolge „hausintern“ in die Wege zu leiten. Weil jedoch des weiteren diese bayerischen Prinzen, aus persönlichen und dynastischen Gründen (Vorrang der Nachfolgesicherung im herzoglichen, seit 1623 kurfürstlichen Haus Bayern), den Weiheempfang teils überhaupt verweigerten, teils möglichst lange hinauszögerten, andererseits aber, um Bistümer und Hochstifte regieren zu können, der Jurisdiktionsgewalt *in temporalibus et spiritualibus* bedurften, blieb auch hier nur die Möglichkeit, diese vom Papst, dem die Konfirmation ihrer Wahl vorbehalten war, dispensweise zu erbitten. Bischöfliche Weihe und bischöfliche Jurisdiktionsgewalt traten somit auseinander. Wenn aber der Papst einem gewählten Bischof unabhängig vom Weiheempfang die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt (die Hirtengewalt) verleihen konnte – so beispielsweise Ferdinand von Köln (1577–1650), dem Bruder des bayerischen Kurfürsten Maximilian I., der nie

---

telsbach und Bayern II/1), München-Zürich 1980, 48–76; ders., Die bayerischen Witeltsbacher in der Reichskirche, in: RQ 87 (1992), 306–326.

<sup>62</sup> Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient (wie Anm. 50) IV/1 116–137 210–263, IV/2 50–79; ders., Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63, in: Ders., Kirche des Glaubens (wie Anm. 49) II 398–413, Joseph Lecler – Henri Holstein – Pierre Adnès – Charles Lefebvre, Trient II, Mainz 1987, 391–440 476–478.

<sup>63</sup> Siehe dazu die Beispiele in: Manfred Weitlauff, Kardinal Johann Theodor von Bayern (1703–1763), Fürstbischof von Regensburg, Freising und Lüttich. Ein Bischofsleben im Schatten der kurbayerischen Reichskirchenpolitik, Regensburg 1970; ders., Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel (1679–1726). Vom Regierungsantritt Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekriegs (1679–1701), St. Ottilien 1985; Rudolf Reinhardt, Die Kumulation von Kirchenämtern in der deutschen Kirche der frühen Neuzeit [1990], in: Ders., Reich (wie Anm. 36) 204–222.

<sup>64</sup> Konzil von Trient: Sessio XXII de reformatione can. 2; sessio XXIV de reformatione can. 1. Conciliorum oecumenicorum decreta (wie Anm. 21) 738 759–761. – Hubert Jedin, Die Reform des bischöflichen Informativprozesses auf dem Konzil von Trient, in: Ders., Kirche des Glaubens (wie Anm. 49) II 441–459.

die Höheren Weihen empfang, für das Erzbistum Köln und die Bistümer Hildesheim, Münster und Paderborn und dem erst 17jährigen Joseph Clemens (1671–1723), dem Bruder des bayerischen Kurfürsten und „Türkensiegers“ Max Emanuel, 1688 für das Erzbistum Köln und das Bistum Freising (freilich mit einem Coadministrator zur Seite) –, bedeutete dies de facto, daß sie nicht Ausfluß der Bischofsweihe, sondern der päpstlich-primatialen Vollgewalt war.

Die Päpste reservierten aber auch die in der frühen Neuzeit vor allem von den Jesuiten im Zuge des Kolonialismus vorangetriebene und von den Bettelorden (Dominikaner, Franziskaner) mitgetragene Weltmission in Afrika, Indien, Lateinamerika ihrer unmittelbaren Zuständigkeit (1622 Gründung der kurialen Kongregation für die Glaubensverbreitung [*Congregatio de propaganda fide*]) und begannen in den Missionsgebieten sowie in den meisten protestantisch gewordenen Ländern, die sie ebenfalls der *Propaganda fide* zuordneten, eine Hierarchie eigener Art zu errichten: nämlich mittels der Einsetzung Apostolischer Präfekten und (zumeist mit Bischofsweihe versehener) Vikare, die sie lediglich mit stellvertretender, jederzeit widerrufbarer Hirten Gewalt ausstatteten (in der Regel Ordensleute). Mit der neuartigen Institution der Apostolischen Präfekturen und Vikariate wurde erstmals auf breiter Basis demonstriert, daß die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt nicht Ausfluß der Weihe, sondern der universalen Jurisdiktionsgewalt des Papstes, somit nur geliehene Teilhabe an dieser war<sup>65</sup>. Und als die Römische Kurie im 19. Jahrhundert dazu überging, einzelne Missionsgebiete, aber auch das „protestantische“ Königreich England in reguläre Diözesen einzuteilen, blieben diese unverändert der *Propaganda fide* unterstellt, mit der Konsequenz freier päpstlicher Ernennung der Bischöfe.

#### *Gallikanismus, reichskirchlicher Episkopalismus und Febronianismus*

In den katholisch geliebten Ländern Europas dagegen begegneten den päpstlichen Universalansprüchen bis zum Ende des Ancien Régime erhebliche Widerstände. Neben den alten Monarchien in Frankreich, Spanien, Portugal, Neapel-Sizilien, Österreich-Ungarn, die sich, ungeachtet ihrer Verbindung mit Rom, als Herren der Kirche ihrer Länder betrachteten und die Bischofsnomination zu ihren Souveränitätsrechten zählten (darüber hinaus durch ihre „Kronkardinäle“ auch Einfluß auf die Papstwahlen nahmen), wirkte hier insbesondere der Gallikanismus mit seiner auf die Konzilien von Konstanz und Basel rekurrierenden konziliaristischen und national-kirchlichen Ausrichtung als starke gegenläufige Doktrin, in der Pragmatischen Sanktion von Bourges (1438) erstmals manifestiert und unter König Ludwig XIV. (1643–1715) durch die vier gallikanischen Artikel der französischen Klerusversammlung von 1682 bekräftigt und zum Reichsgesetz erhoben<sup>66</sup>. Die Römische Kurie, die im Konkordat von 1516 gegen unerhörte Zugeständnisse, u.a. gegen die Anerkennung des völlig freien königlichen Besetzungsrechtes für alle Bistümer und Abteien Frankreichs, zwar die Aufhebung der Pragmatischen Sanktion von Bourges

<sup>65</sup> Richard A. Strigl, Grundfragen der kirchlichen Ämterorganisation, München 1960, 66–68; Heinrich Meier, Das Apostolische Vikariat in den Sächsischen Erblanden, Leipzig 1981.

<sup>66</sup> Pragmatische Sanktion von Bourges (7. Juli 1438). Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 232 f. (Nr. 398); Declaratio cleri Gallicani de ecclesiastica potestate (1682). Ebd. 389 f. (Nr. 535).

erreicht hatte<sup>67</sup>, ohne aber, wie vergeblich erhofft, das weitere Fortwirken ihrer Tendenz verhindern zu können, wagte dennoch aus Furcht vor einem Schisma nie, den Gallikanismus formell zu verurteilen. Er galt in Frankreich bis zum Untergang der Monarchie in der Französischen Revolution als herrschende Doktrin und erfaßte im 18. Jahrhundert zusammen mit Einflüssen des Jansenismus in unterschiedlicher Spielart fast alle katholischen Länder Europas. Dem Papsttum aber blieb zur Verteidigung seiner primatialen Prinzipien auf lange Sicht nur übrig, die Staatsgewalten mit den faktisch von ihnen ausgeübten Kirchenhoheitsrechten, wie im Falle Frankreichs, auf dem Konkordatsweg formell zu „privilegieren“ oder, wo derartige Verträge nicht bestanden, staatskirchliche Rechtsakte nachträglich stillschweigend zu „sanieren“ und in regelmäßigen Abständen – etwa durch Verkündigung der „Abendmahlsbulle“ (bis 1770) – öffentlich Rechts- und Prinzipienverwahrung einzulegen. Gegenüber Fürstenhäusern, die sich in nachreformatorischer Zeit als Schutzmächte der katholischen Kirche bewährten, wie beispielsweise das Haus Bayern<sup>68</sup>, war die Römische Kurie ohnehin zu großzügigem Entgegenkommen und zur Tolerierung staatskirchenhoheitlicher Praxis gezwungen.

Die deutsche Reichskirche der nachreformatorischen Zeit, eine Adelskirche, hatte in ihren katholisch gebliebenen Teilen das Recht der freien kanonischen Bischofswahl durch die jeweiligen Domkapitel bewahrt und war, ihrer Tradition entsprechend, in ihrer Verfassung und Denkweise von einem gemäßigten Episkopalismus geprägt, nicht gerade im Sinne einer reflektierten Doktrin, sondern in der Praxis und ohne, wie einst zuweilen im Mittelalter, mit dem päpstlichen Stuhl in eine offene Konfrontation zu treten. Gewiß, wohl nur ein dem Hochadel des Reiches angehörender *electus* oder *postulatus* konnte es ungestraft wagen, trotz Verweigerung der päpstlichen Bestätigung seiner Wahl oder Postulation dennoch von einem Bistum Besitz zu ergreifen<sup>69</sup> – so geschehen durch den aus dem „verdienten löblichen“ Haus Bayern stammenden Kölner Erzbischof und Kurfürsten Maximilian Heinrich (1650–

<sup>67</sup> Bulle *Pastor aeternus* Leos X. (16. Dezember 1516). Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 252 (Nr 414). – Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) III/1 673 f.

<sup>68</sup> Andreas Kraus, Geschichte Bayerns. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1983, 194–279; Walter Ziegler, Reformation und Gegenreformation 1517–1648: Albayern, in Walter Brandmüller (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte II, St. Ottilien 1993, 1–64; Manfred Weitlauff, Die bayerischen Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig X. und ihre Stellung zur Reformation Martin Luthers, in: BABKG 45 (2000) 59–110; ders., Wilhelm IV. und Ludwig X. – Die Auseinandersetzung mit der Lehre Luthers, in: Schmid-Weigand, Die Herrscher Bayerns (wie Anm. 47) 158–172.

<sup>69</sup> Ein Bischof der Reichskirche in der frühen Neuzeit wurde mit der Mehrheit der Stimmen des wahlberechtigten Domkapitels in der Regel aus dem eigenen Gremium gewählt und bedurfte, um vom Kaiser mit den Regalien belehnt werden und sein Bischofsamt antreten zu können, der päpstlichen Konfirmation seiner Wahl, die ebenfalls in der Regel nur im Einvernehmen mit dem Kaiser erteilt wurde. Verfügte aber ein (in Aussicht genommener oder sich anbietender) Bischofskandidat – wie nicht selten hochadelige Bewerber – nicht über die für das Bischofsamt geforderten kanonischen Voraussetzungen (eheliche Geburt, wenigstens Weihe zum Subdiakon, dreißigjähriges Alter, abgeschlossenes theologisches oder kanonistisches Studium) oder war er bereits im Besitz eines Bistums, bedurfte er, um gewählt werden zu können, einer entsprechenden päpstlichen Dispens (in Form eines Eligibilitätsbrevets). Andernfalls blieb nur der Ausweg einer Postulation mit wenigstens Zweidrittelmehrheit der Stimmen. Formell lag es dann im Ermessen des Papstes, diese Postulation zu admittieren oder zu verwerfen.

1688), gleichzeitig Fürstbischof von Hildesheim und Lüttich und Fürstpropst von Berchtesgaden, der ungeachtet der päpstlichen Zurückweisung seiner Postulation in Münster (1683) dieses Bistum bis zu seinem Tod (1688) administrierte und die Hochstiftseinkünfte bezog (der Papst mußte sich letztlich damit begnügen, die bischöflichen Jurisdiktionsakte Maximilian Heinrichs durch einen geheim bevollmächtigten Münsteraner Domkapitular sanieren zu lassen)<sup>70</sup>.

Auch ließen sich die Reichsbischöfe – von den genannten wenigen Ausnahmen abgesehen – die Höheren Weihen einschließlich der Bischofsweihe erteilen (seit dem Ende des 17. Jahrhunderts übrigens ausnahmslos!) und regierten nicht nur als geistliche Landesfürsten ihre Hochstifte, sondern nahmen persönlich mit ihrem Geistlichen Rat und ihren Weihbischöfen ihre bischöflichen Hirtenpflichten wahr. Nicht wenige von ihnen riefen (wie katholische weltliche Reichsfürsten, allen voran die bayerischen Wittelsbacher) den „Reformorden“ der Gesellschaft Jesu in ihr Land, übertrugen ihm – im Sinne der Tridentinischen Reform – das höhere Bildungswesen vom Gymnasium bis zur Hochschule oder hochstiftischen Universität und bedienten sich der Jesuiten als theologischer Berater; und ehemalige Zöglinge der Jesuiten, zumal aus dem Collegium Germanicum in Rom, nahmen, vor allem als (zumeist in den päpstlichen Monaten „eingeschleuste“) Mitglieder der Domkapitel, mehr und mehr Führungspositionen in den Bistumsverwaltungen ein (rückten allerdings nur selten zu fürstbischöflicher Würde auf)<sup>71</sup>. Doch persönlich entsprachen die Reichsbischöfe der frühen Neuzeit, die eben zugleich reichsunmittelbare, quasi-souveräne Landesherren waren, wohl nur in den wenigsten Fällen dem „tridentinischen Bischofsideal“<sup>72</sup>.

Und was ihre Bindung an Papst und Römische Kurie betraf, so war diese wie schon im Mittelalter eher durch Distanz gekennzeichnet. Im allgemeinen absolvierten sie weder persönlich die vorgeschriebenen Ad-limina-Besuche (sondern ließen sich durch einen Domherrn vertreten und gaben nur widerwillig den geforderten Rechenschaftsbericht über ihre Amtführung ab), noch kümmerten sie sich bei der Leitung ihrer Bistums um päpstliche Reservationen, vielmehr pflegten sie kraft ihres Amtes in gewissen Fällen vom allgemeinen Kirchenrecht, etwa von Eehindernissen, zu dispensieren. Die Römische Kurie reagierte schließlich darauf, indem sie seit

---

Hans Erich Feine, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803, Stuttgart 1921 (Unveränd. Nachdr. Amsterdam 1964).

<sup>70</sup> Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern (wie Anm. 64) 145 f.

<sup>71</sup> Weitlauff, Die Gründung der Gesellschaft Jesu (wie Anm. 59); ders., Die Anfänge der Ludwig-Maximilians-Universität München und ihrer Theologischen Fakultät in Ingolstadt (1472) und deren Schicksal im Reformationsjahrhundert, in: MThZ 48 (1997), 333–369; Peter Schmidt, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914), Tübingen 1984; Kremer, Herkunft (wie Anm. 35); Josef Johannes Schmid, Alexander Sigismund von Pfalz-Neuburg, Fürstbischof von Augsburg 1690–1737. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Schwabens im Hochbarock, Weißenhorn 1999; Walter Ansbacher, Das Bistum Augsburg im barocken Aufbruch. Kirchliche Erneuerung unter Fürstbischof Johann Christoph von Freyberg 1665–1690, Augsburg 2001; Wolfgang Wüst, Geistlicher Staat und Altes Reich. Frühneuzeitliche Herrschaftsformen, Administration und Hofhaltung im Augsburger Fürstbistum, München 2001. – Literaturhinweise hier nur in geringer Auswahl!

<sup>72</sup> Hubert Jedin, Das Bischofsideal der Katholischen Reformation, in: Ders., Kirche des Glaubens (wie Anm. 49) II 75–117.

dem 17. Jahrhundert den Reichsbischöfen die entsprechende Dispensvollmacht *motu proprio*, ungebeten, als päpstliches Privileg jeweils für fünf Jahre gewährte (dies war der Ursprung der sog. Quinquennalfakultäten, deren Gewährung die Römische Kurie nachmals von der Absolvierung der pflichtmäßig alle fünf Jahre zu leistenden *Visitatio liminum* abhängig machte)<sup>73</sup>.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts nahm indes dieser praktische Episkopalismus mehr und mehr gallikanisches Gedankengut in sich auf<sup>74</sup>, nicht zuletzt als Reaktion gegen den nachtridentinischen Ausbau des Nuntiaturwesens auf Reichsboden; denn die Römischen Kurie hatte – mit dem Argument, damit die „Tridentinische Reform“ zu befördern – neben der älteren Nuntiatur am Kaiserhof weitere ständige Nuntiaturen in Luzern (1579), Graz (1580) und Köln (1584) errichtet, und 1784 kam noch eine fünfte Nuntiatur in München dazu. Deren Inhaber waren alle mit päpstlichen Sondervollmachten ausgestattet, überwachten die Amtstätigkeit der Bischöfe und beanspruchten ihnen gegenüber eine konkurrierende Jurisdiktion (bei der Erteilung von Dispensen, bei der Firmspendung usw.), die einen Eingriff in die angestammten Bischofsrechte und somit deren Aushöhlung bedeutete, was ständige Konflikte verursachte. In Anbetracht dessen machte man sich gleichsam in „Ableitung“ von der im Gallikanismus lebendig gebliebenen konziliaristischen Idee bewußt, daß die Kirche synodal und kollegial, nicht monarchisch verfaßt sei. Im Zuge aufgeklärten Denkens ergriff auch historische Kritik diese theologische Reflexion, und man begann in Rückbesinnung auf die Ursprünge der Kirche, auf Schrift und frühe Tradition, zum einen zu erkennen, daß die vom Papsttum beanspruchte Stellung nicht von Anfang an bestanden hatte, und lernte zum andern zwischen den „wesentlichen“ Primatsrechten und den „zufälligen“, geschichtlich gewordenen, zu unterscheiden.

Nikolaus von Hontheim (1701–1790), der Weihbischof des letzten Trierer Erzbischofs und Kurfürsten Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1768–1812, 1801 vertrieben), faßte alle diese Erkenntnisse in seiner 1763 unter dem Pseudonym „Justinus Febronius“ publizierten (lateinischen) Schrift „Über die Verfassung der Kirche und die legitime Gewalt des Papstes, zur Wiedervereinigung der getrennten Christen“ kompilatorisch zusammen<sup>75</sup>. In ihr präziserte er die Stellung des Papstes als *centrum unitatis* der Kirche mit subsidiärer Vollmacht über die einzelnen Bischöfe im Sinne eines Aufsichtsrechtes, wo diese versagten. Als Maßstab für die „wesentlichen Primatsrechte“, ohne welche die Einheit der Kirche nicht bewahrt werden könne, galt ihm die Entwicklung der ersten acht Jahrhunderte; alles später Dazugekommene betrachtete er, weil (wie er und nicht nur er meinte) weithin auf der Fälschung der Pseudo-isdorischen Dekretalen beruhend, als kuriale Anmaßung. Somit lag nach ihm die eigentliche Gewalt in der Kirche beim ökumenischen Konzil; dessen Be-

<sup>73</sup> Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) V 477–491.

<sup>74</sup> Fritz Vigener, *Bischofsamt und Papstgewalt. Die Diskussion um Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum I*. Zweite Auflage, überarbeitet und mit einem biographischen Nachwort hg. von Gottfried Maron, Göttingen 1964; Karl Otmar Freiherr von Retin, *Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität I-II*, Wiesbaden 1967; Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) V 477–530.

<sup>75</sup> Der Originaltitel lautet: *De statu Ecclesiae et de potestate legitima Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christina compositus*, Bullioni [Francofurti] 1763.

schlüsse habe der Papst als exekutive Instanz durchzuführen, während die von ihm zwischen den Konzilien getroffenen Entscheidungen lediglich provisorischer Natur seien und wiederum dem Konsens der Gesamtkirche unterlägen. Von einer Reduzierung der Primatsrechte, von einer Dezentralisation und von der Hervorhebung der synodalen Elemente erhoffte sich Febronius auch eine Brückenschlag zu den Protestanten: sein Werk verfolgte ein ökumenisches Anliegen. Gegenüber seinem Erzbischof erklärte er später noch (1778), er sei „bereit, Blut und Leben für die Römisch-Catholische Kirche hinzugeben. ... Allein ich mache einen großen Unterschied zwischen der Römischen Kirche, und denen übertriebenen Forderungen des Römischen Hofes, durch welche so viel Übels angestellt, die heilige Religion bey unseren Gegnern verunglimpft und diese sehr erwünschte, auch in den Reichssatzungen selbst angehoffte Religions-Vereinigung unmöglich gemacht wird“<sup>76</sup>. Freilich wurde seine Schrift bereits fünf Monate nach ihrem Erscheinen von Rom indiziert, was aber ihren Bekanntheitsgrad nur noch erhöhte. Für das kirchenpolitische Klima im Reich war es immerhin bezeichnend, daß von den 26 deutschen Fürstbischöfen 16 die römische Indizierung nicht publizierten<sup>77</sup>.

#### *Nuntiaturstreit und Emser Kongreß*

Aber damit nicht genug: Die drei rheinischen Metropolen, die Erzbischöfe und Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier, griffen das Anliegen des Febronius auf. Sie ließen 1770 Kaiser Joseph II. (1765–1790) eine Zusammenstellung von 31 gegen Rom gerichteten *Gravamina* überreichen, mit der Bitte, durch deren Abstellung den deutschen Kirchen wieder zu „ihre[r] angestammte[n] Freiheit“ zu verhelfen<sup>78</sup>. Doch der Kaiserhof zu Wien – in dessen Innenpolitik die Reichskirche zur Ausbalancierung des Kräfteverhältnisses im Reich seit Jahrhunderten immer wieder eine wichtige Rolle spielte (weshalb der Kaiser gerade im 18. Jahrhundert seine Einflußnahme auf sämtliche Bischofs- und Reichsprälatenwahlen – wieder – verstärkt durch Abordnung eigener Wahlgesandtschaften zur Geltung brachte) – arrangierte sich nicht zugunsten einer Stärkung der Position der Reichsbischöfe, da diese den staatskirchlichen Plänen in den habsburgischen Erblanden widerstrebt hätte. Zudem war der Salzburger Erzbischof der Union der rheinischen Metropolen ferngeblieben, und auch der Trierer Kurfürst setzte sich auf Grund der Wiener Reaktion um der eigenen reichspolitischen Pläne willen, mit denen er freilich längst „auf Sand“ baute, rasch von der Union mit seinen rheinischen Kollegen ab.

Erst der durch die Errichtung der Münchener Nuntiaturs 1784 ausgelöste Nuntiaturstreit vereinigte alle vier Metropolen des Reiches zum Widerstand; denn man

<sup>76</sup> Zit. in: Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) V 495.

<sup>77</sup> Schatz, Der päpstliche Primat (wie Anm. 22) 170. – Hans Schneider, Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart, Berlin 1976.

<sup>78</sup> Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) V 500–503. – 1770 schloß sich auch der bayerische Episkopat auf dem Salzburger Kongreß zusammen, um vereint gegen das verschärfte Staatskirchentum unter dem bayerischen Kurfürsten Max III. Joseph anzukämpfen. Georg Pfeilschifter-Baumeister, Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkungen 1770–1777. Der Kampf des bayr. Episkopats gegen die staatskirchenrechtliche Aufklärung unter Kurfürst Max III. Joseph (1745–1777), Verhandlungen zu einem ersten bayr. Einheitskonkordat, Paderborn 1929.

hielt die neue Nuntiatur weder mit der Reichsverfassung noch mit dem Herkommen für vereinbar, sah in ihr vielmehr das Ergebnis eines Zweckbündnisses zwischen der Römischen Kurie und dem pfalz-bayerischen Kurfürsten Karl Theodor, einerseits zur Stärkung der päpstlichen Autorität in der *Germania Sacra* und andererseits zum Ausbau der staatlichen Kirchenhoheit in Bayern, zumal dem Nuntius zugleich der Rang eines Landes-Erzbischofs zugedacht war<sup>79</sup>.

1786 versammelten sich die bevollmächtigten Vertreter der vier Reichserzbischöfe zum Emser Kongreß. In der dort vereinbarten Emser Punktation<sup>80</sup> forderten sie – unter Protest gegen den römischen Zentralismus – die ungehinderte „Ausübung der von Gott ihnen verliehenen Gewalt“, d.h. der unbeschränkten bischöfliche Binde- und Lösegewalt, die Aufhebung aller Exemtionen (vor allem der Klöster) und der Quinquennalfakultäten, weil es sich bei diesen um ureigene bischöfliche Rechte handle, die Befugnis, „zum Besten der Religion oder des allgemeinen Wesens“ fromme Stiftungen zu verändern, die Aufhebung der Nuntiaturen oder zumindest deren strikte Beschränkung auf ihren diplomatischen Status sowie das bischöfliche Plazet für römische Bullen und Breven. Schließlich faßten sie die Wiederherstellung der altkirchlichen Metropolitanrechte und binnen zweier Jahre die Einberufung eines Nationalkonzils ins Auge: Ziele, die sie mit Hilfe des Kaisers als „advocatus ecclesiae“ zu erreichen hofften.

Aber der Kaiser, wegen seiner aufgeklärten kirchlichen Reformmaßnahmen in den habsburgischen Erblanden in harte Auseinandersetzungen mit Rom verwickelt, lehnte es ab, sich zusätzlich mit den Forderungen der Erzbischöfe zu belasten. Zudem erwuchs den Plänen für eine Steigerung der Metropolitan Gewalt Widerstand aus den Reihen der Suffraganbischöfe, denen – wie schon im 9. Jahrhundert den Initiatoren des Pseudo-Isidor – der Papst „trans montes“ lieber war als ein mächtiger Metropolit in der Nähe. Widerstand kam desgleichen von seiten des protestantischen Preußen.

### III. Auf dem Weg zum Ersten Vatikanum

#### *Der Untergang der alten Kirchenordnungen in Revolution und Säkularisation*

Dann brach 1789 mit Urgewalt die Französische Revolution aus und riß mit dem französischen Königtum die *Ecclesia Gallicana* in den Abgrund. Angesichts dieser Ereignisse und ihrer unmittelbaren Auswirkungen auf den Westen des Reiches verhalten die erzbischöfliche Opposition gegen Papst und Römische Kurie (die aber dem deutschen Episkopat diesen Anlauf zu einer Fehde trotz aller revolutionären Turbulenzen, die über den Heiligen Stuhl hereinbrachen, nicht vergaßen!). Und schon ein Jahrzehnt später schlug auch der Reichskirche die Schicksalsstunde, als nach der Niederlage der zweiten Koalition der Mächte gegen die revolutionäre Französische Republik im Frieden von Lunéville (9. Februar 1801) das linke Rheinufer an Frank-

<sup>79</sup> Aretin, Heiliges Römisches Reich (wie Anm. 75) I 379–391; Georg Schwaiger, München – eine geistliche Stadt, in: Ders. (Hg.), *Monachium sacrum*. Festschrift zur 500-Jahr-Feier der Metropolitankirche Zu Unserer Lieben Frau in München I, München 1994, 1–289, hier 186–192.

<sup>80</sup> Emser Punktation (25. August 1786). Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 414 f. (Nr. 553). – Siehe auch die Aktenstücke 28–35 in: Aretin, Heiliges Römisches Reich (wie Anm. 75) II 171–203.

reich abgetreten werden mußte und der Erste Konsul der Republik Napoleon Bonaparte den erblichen Reichsfürsten für ihre linksrheinischen Territorialverluste „eine Entschädigung aus dem Schoß des Reiches“ in Aussicht stellte<sup>81</sup>. Jedermann wußte, daß diese Entschädigung in der Hauptsache nur durch eine umfassende Säkularisation und Liquidation der Reichskirche mit Einschluß der kleineren weltlichen Reichsstände (die sich so wenig wie die Reichskirche wehren konnten) zu bewerkstelligen war<sup>82</sup>.

Die Durchführung der Säkularisation von 1802/03 und die Verteilung der reichskirchlichen „Entschädigungsmasse“, formell durch eine nach Regensburg, den Sitz des Immerwährenden Reichstags, einberufene außerordentliche Reichsdeputation, in Wirklichkeit durch Diktat Napoleons, braucht in diesem Zusammenhang nicht geschildert zu werden. Nur soviel: Die Säkularisation hat die geistlichen Reichsfürsten nicht unvorbereitet getroffen; denn ihr waren im 18. Jahrhundert eine ganze Welle säkularisationsähnlicher Aktionen, und zwar in katholischen Staaten, vorangegangen, freilich in der Regel in Form innerkirchlicher Umschichtungen – so in Frankreich zwischen 1766 und 1780 die Aufhebung von über 450 Klöstern zugunsten der Bistümer, dann die staatliche Einziehung des Jesuitenvermögens nach der (von den Bourbonenhöfen erzwungenen) päpstlichen Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) und in den österreichischen Erblanden in den achtziger Jahren die Aufhebung von rund 800 Klöstern und Stiftungen (es blieb aber noch eine Vielzahl von Klöstern bestehen!) –, und auch im Reich waren seit den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts wiederholt Säkularisationspläne ventiliert worden.

Schließlich billigte Pius VI. persönlich dem pfalz-bayerischen Kurfürsten Karl Theodor (1777–1799) die Aufhebung mehrerer Stifte und Klöster sowie 1798 zusätzlich die Einziehung von 15 Millionen Gulden aus dem bayerischen Stifts- und Klostervermögen zu, in völliger Übergehung der zuständigen Bischöfe<sup>83</sup>. Der Papst selber hatte in Pfalz-Bayern den „Startschuß“ zur Säkularisation, zunächst der Klöster, gegeben! Und Bayern war es vornehmlich, das in den Säkularisationsverhandlungen schließlich mit Erfolg auch die ursprünglich nicht vorgesehene Einbeziehung der nicht-reichsunmittelbaren, landsässigen Stifte und Klöster, deren Aufhebung nach Gutdünken und zur freien Verfügung der Landesherren – einfach zur Erleichterung ihrer Finanzen –, betrieben hatte<sup>84</sup>. Aber es war auch die Zeit der Priesterstaaten (und der „Kleinststaaterie“) definitiv abgelaufen. Die von der Säkularisation anfänglich ausgenommenen Besitzungen des Deutschen Ordens, des Malteserordens und des neugeschaffenen Staates des Mainzer „Kurfürsten, Reichs-Erzkanzlers, Metropolitan-Erbischofs und Primas von Deutschland“ Karl Theodor von Dalberg (1744–

<sup>81</sup> Friede von Lunéville, 9. Februar 1801 (Artikel VII). Zeumer, Quellensammlung (wie Anm. 1) 508 (Nr. 211).

<sup>82</sup> Manfred Weitlauff, Der Staat greift nach der Kirche. Die Säkularisation von 1802/03 und ihre Folgen, in: Ders., Kirche im 19. Jahrhundert (ie Anm. 3) 15–53, wieder abgedruckt in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch (wie Anm. 3) 74–102.

<sup>83</sup> Georg Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803–1817), München 1959, 6–12; ders., München (wie Anm. 79) 185 f.

<sup>84</sup> Eberhard Weis, Die Säkularisation der bayerischen Klöster 1802/03. Neue Forschungen zu Vorgeschichte und Ergebnissen, München 1983, 16–25 44–46. – Irene Crusius (Hg.), Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert, Göttingen 1996.

1817, seit 1802 Erzbischof von Mainz), dessen von Frankreich okkupierter Sitz Mainz mitsamt allen seinen Würden „auf die Domkirche von Regensburg“ übertragen wurde und mit dieser „auf ewige Zeiten ... vereinigt“ bleiben sollte<sup>85</sup>, überlebte tatsächlich kaum ein Jahrzehnt.

Wenn man aber Entwicklung und Schicksal des nach Napoleons Sturz vom Wiener Kongreß 1814/15 wieder errichteten Kirchenstaats in Italien bedenkt – eine verhängnisvolle Belastung für die gesamte katholische Kirche und ihre Entwicklung im 19. Jahrhundert –, so wird man sagen müssen, daß die Reichsbischöfe gerade noch rechtzeitig von der politischen Bühne abgetreten sind, gezwungenermaßen, jedoch mit ansehnlichen Pensionen *ad dies vitae* abgefunden<sup>86</sup>. Freilich, manche von ihnen zogen sich jetzt, weil ihrer Reichsfürstlichkeit entkleidet, wenig verantwortungsvoll auf ihre privaten Güter zurück und überließen auch ihre geistlichen Sprengel ihrem Schicksal bzw. Vikariaten, die unter schwierigsten Bedingungen, von der päpstlichen Kurie zudem vielfach behindert, die Bistumsverwaltung aufrechtzuerhalten suchten. Und nicht wenige Domherren folgten dem Beispiel dieser Bischöfe und verzehrten die ihnen zugewiesenen Pensionen als private „geistliche Junker“. Die Domkapitel alten Stils lösten sich auf.

Aber die Revolution bemächtigte sich auch des Papsttums. In der Gefangennahme Pius' VI. (1775–1799) auf Befehl Napoleons und seiner Verschleppung nach Valence (wo er starb), in der jahrelangen Inhaftierung seines unter kaiserlich-österreichischem Schutz in Venedig (Kloster San Giorgio Maggiore) gewählten Nachfolgers Pius VII. (1800–1823), der Napoleon nach dessen Selbsterhebung zum Kaiser (1804) nicht zu Willen war, in der Annexion des noch bestehenden Restes des Kirchenstaats durch Frankreich, in der Auflösung der Römischen Kurie und in der Verbannung der Kurienkardinäle nach Frankreich erlitt das Papsttum eine seiner größten Demütigungen in der Geschichte<sup>87</sup>.

Es waren Erfahrungen, die am Sitz des Papsttums fast das ganze 19. Jahrhundert nachwirkten und dessen Verhältnis zu den durch die Revolution ausgelösten gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Veränderungen bestimmten, zumal der vom Wiener Kongreß der Mächte – zur Legitimierung ihrer eigenen restaurativen Politik – als die „älteste legitime Monarchie“ restaurierte, aber in seiner inneren Verfassung hoffnungslos rückständige Kirchenstaat von immer neuen Revolutionschüben erschüttert wurde und nur mit Hilfe ausländischen Militärs überhaupt noch am Leben erhalten werden konnte, bis er 1870 endgültig der italienischen „Risorgimento“-Bewegung zum Opfer fiel.

### *Neuorganisation des zerschlagenen Kirchenwesens*

Die Zerschlagung des alten Kirchenwesens und die territoriale Neuordnung in Europa machten in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts den Aufbau neuer Kirchenorganisationen in den betroffenen Ländern notwendig, fast nur mit Ausnah-

<sup>85</sup> So wörtlich § 25 des Reichsdeputations-Hauptschlusses vom 25. Februar 1803. Zeumer, Quellensammlung (wie Anm. 1) 516 f.

<sup>86</sup> Reichsdeputations-Hauptschluß § 51. Zeumer, Quellensammlung (wie Anm. 1) 523 f.

<sup>87</sup> Siehe dazu ausführlich die Darstellungen in den einzelnen Papstgeschichten. – Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) VI/1 3–104.

me von Portugal und Spanien sowie von Österreich (dessen kirchliche Organisation bereits Joseph II. in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts nach staatskirchlichen Prinzipien eigenmächtig neu geordnet hatte<sup>88</sup>). Diese kirchliche Reorganisation erfolgte im Zeichen eines rigorosen Staatskirchentums, vor allem in den Ländern des Deutschen Bundes (seit 1815) zur Stützung der neuen „partikularen“ (meist protestantischen) Monarchien und als Mittel zur staatlichen Integration der im Zuge der territorialen Umschichtung dazugewonnenen (meist katholischen) Bevölkerungsteile. Errichtung neuer Hierarchien war herkömmlicherweise ausschließliches Recht des Hl. Stuhls, natürlich im Einvernehmen mit der staatlichen Obrigkeit und auf vertraglicher Basis zur Wahrung und Abgrenzung gegenseitiger Rechtsinteressen.

So waren die neuen fürstlichen Kabinette, die, wenn auch nominell protestantisch oder katholisch, mit Kirche und Christentum zumeist wenig verband, schon aus innenpolitischen Gründen je länger, desto dringender genötigt, mit dem politisch ohnmächtigen Papst in Verhandlungen einzutreten: für diesen nicht nur ein erheblicher Prestigegewinn – denn man mußte ihm den Rang eines gleichberechtigten Verhandlungspartners zuerkennen –, vielmehr konnte er nunmehr auch innerkirchlich im Grunde erstmals völlig ungehindert, d.h. ohne Rücksichtnahme auf eventuell noch lebende Bischöfe der de facto untergegangenen alten Ordnungen, seine Verhandlungsstrategie nach Maßgabe kanonischer, d.h. römisch-kurialer Prinzipien ausrichten und damit, wenn auch zunächst nicht erkennbar, seiner innerkirchlichen Autorität bedeutend aufhelfen.

Anders ausgedrückt: Dank der „Verabschiedung“ der in ihrer Stellung gegenüber Rom bislang fast unabhängigen und somit unangreifbaren Bischöfe alten Stils durch Revolution und Säkularisation – dank dem dadurch entstandenen innerkirchlichen Vakuum – wurde für Papst und Römische Kurie die Bahn frei, um im Zuge des Aufbaus einer neuen Hierarchie, mochte man hier auch den Staatsgewalten noch Mitspracherechte einräumen müssen, ihre papalistische Doktrin von den unvergleichlichen Vorrechten des Inhabers des „Stuhles Petri“ und „Vicarius Christi“ über die Gesamtkirche – endlich – mit Nachdruck zur Geltung und nach und nach zur verpflichtenden Anerkennung zu bringen. Und man wußte in Rom diese Gelegenheit geschickt zu nutzen: Der Prozeß der vollständigen Monarchisierung der Kirche nahm seinen Anfang, von den nach Pius' VII. Tod in der päpstlichen Kurie sich endgültig durchsetzenden *celanti* kompromißlos vorangetrieben.

#### *Das Napoleon-Konkordat von 1801 als Vorbild*

Für die nunmehr einsetzenden Verhandlungen einzelner Staaten mit dem Heiligen Stuhl erlangte das von Napoleon nach scharfen, oft stürmischen und wiederholt vom Abbruch bedrohten Verhandlungen mit Pius VII. geschlossene Konkordat (*Convention*) vom 15. Juli 1801 eine Art Vorbildfunktion. Durch dieses wurde – unter dem massiven Druck Napoleons – kraft päpstlicher Vollgewalt die gesamte Hierarchie Frankreichs aufgehoben, damit die alte *Ecclesia Gallicana* definitiv „ausradiert“ und eine grundlegend neue Bistumsorganisation errichtet. Bischöfe des Ancien Régime – legitime, päpstlich bestätigte Bischöfe –, die der Aufforderung des Papstes, zu demissionieren, nicht folgten, wurden im Vollzug des Konkordats für abgesetzt er-

<sup>88</sup> Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) V 514–523; Aretin, Heiligen Römisches Reich (wie Anm. 73) I 137–147.

klärt – ein erster schwerer Schlag gegen den Gallikanismus und zugleich ein unerhörter (weil aus der Tradition kaum oder nicht begründbarer) jurisdiktioneller Akt, der in der damaligen Situation partikularkirchlicher Entrechtung wie kein anderer *Urbi et Orbi* die *summa potestas* des Papstes über die Einzelkirchen und ihre kanonisch rechtmäßigen Bischöfe *in praxi* demonstrierte. Allerdings mußte dem katholischen „Ersten Konsul“ das Privileg freier Bischofsnomination eingeräumt werden; dem Heiligen Stuhl blieb lediglich das Recht der kanonischen Institution, und die nominierten Bischöfe durften ihr Amt erst nach Ablegung des Treueids in die Hände des Ersten Konsuls antreten<sup>89</sup>. Im übrigen hob Napoleon durch die 77 „Organischen Artikel“ (8. April 1802) das Konkordat teilweise wieder auf bzw. paralyisierte es; die Kirche wurde wie zu Zeiten des Ancien Régime dem Staat völlig untergeordnet, die Bischöfe wurden strengster staatlicher Kontrolle unterworfen<sup>90</sup>. Auch dieses Vorgehen erhielt für den Vollzug künftiger Vereinbarungen mit dem Heiligen Stuhl „Vorbildcharakter“.

#### *Die vergeblichen Konkordatsbemühungen des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg*

In Deutschland hatten sich nach dem Untergang der Reichskirche und dem Ende des „Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation“ (1806) Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1817), der letzte in Amt und vorläufiger Herrschaft verbliebene geistliche Reichsfürst, und sein Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) zur Rettung der darniederliegenden deutschen Kirche mit unermüdlichem Einsatz, allen Rückschlägen trotzend, bemüht, auf der Basis eines Konkordats mit dem Heiligen Stuhl ein alle deutschen Länder, d.h. alle auf ehemaligem Reichsboden sich etablierenden neuen Fürsten- und Obrigkeitsstaaten umfassendes, gemäß reichskirchlicher Tradition eigenständiges, jedoch keineswegs (wie ihnen immer wieder unterstellt wurde) von Rom unabhängiges Kirchenwesen mit einem Primas an der Spitze zu organisieren, und zwar als Gegengewicht gegen die einzelnen Staatsgewalten, zur Sicherung möglicher kirchlicher Unabhängigkeit. Als Fürstprimas des Rheinbundes (1806–1815) suchte Dalberg für seine Kirchenpläne, da es für ihn angesichts der damaligen politischen Konstellation eine Alternative gar nicht gab, die Protektion Napoleons. Doch er scheiterte mit seinen Plänen gleichermaßen am Partikularismus der fürstlichen Kabinette – allen voran Bayern und Württemberg –, die ihnen unterworfenen und zu Diensten stehende Landeskirchen anstrebten (und deshalb Einflüsse übergeordneter „ausländischer“ kirchlicher Autoritäten kategorisch ablehnten), und am Widerstand der Römischen Kurie, die in seinem Projekt einer geeinten deutschen Kirche mit primatialer Spitze illegitime Autonomiebestrebungen am Werk sah und nach dem Wiener Kongreß gemäß der Devise *Divide et impera* lieber auf Vertragsverhandlungen mit den einzelnen souveränen deutschen Monarchien setzte<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> Konkordat Pius' VII. mit Napoleon (15. Juli 1801). Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 419 f. (Nr. 558). – Jedin, Handbuch (wie Anm. 11) VI/1 67–81.

<sup>90</sup> Die Organischen Artikel (8. April 1802). Mirbt, Quellen (wie Anm. 22) 420–422 (Nr. 559)

<sup>91</sup> Aretin, Heiliges Römisches Reich (wie Anm. 75) 479–504; Georg Schwaiger, Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, in: MThZ 9 (1958), 186–204; Rudolf Reinhardt, Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) im Licht der

Dalberg und sein Mitstreiter Wessenberg wurden als Vertreter des Febronianismus und der Emser Punktation: als „Relikte“ (aus römischer Sicht: glücklich überwundener) reichskirchlich-episkopalistischer Tradition, nach Napoleons Sturz von der Römischen Kurie ausgeschaltet: Dalberg wurde in einem Breve Pius' VII. (2. November 1814), das zudem die über die Kirche Deutschlands hereingebrochene Säkularisation als die gerechte Strafe des Himmels für den „in Deutschland in den letzten Jahren gegen die Rechte des Apostolischen Stuhls so wütend und hartnäckig geführten Krieg“ bezeichnete (*Nemo quippe ignorat, quam saevum et pertinax in Germania bellum contra Sedis Apostolicae jura postremis hisce annis gestum fuerit* ...), förmlich abgekanzelt und gleich einem „Freiwild“ gehetzt<sup>92</sup>; Wessenberg, bereits wegen seiner pastoralen Reformen im Bistum Konstanz vom Luzerner Nuntius übel verleumdet<sup>93</sup>, im Zuge der schrittweisen Unterdrückung dieses Bistums kirchlich „kaltgestellt“<sup>94</sup> (im übrigen wurden sie, weil politisch gescheitert, wegen ihrer „Allianz“ mit Napoleon nachmals als „Reichsverräter“ auf die „Anklagebank des 19. Jahrhunderts“ geschoben, nicht dagegen die zahlreichen „respektiven Landesherren“, die zur Mehrung ihrer Territorien und zu ihrer eigenen Erhöhung um Napoleons Gunst förmlich gebuhlt hatten). So erfolgte die kirchliche Neuorganisation in den Ländern des Deutschen Bundes in der Form einzelner „Landeskirchen“ unter weitestgehendem staatli-

---

Neueren Forschung [1964], in: Ders., Reich (wie Anm. 36) 11–21; ders., Das Bistum [Konstanz] in der Neuzeit, in: *Helvetia Sacra* I/2 Erster Teil, Basel-Frankfurt am Main 1993, 122–152, hier 145–152; Heribert Raab, Karl Theodor von Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803–1815, in: *AmrhKG* 18 (1966), 27–39; Günter Christ, Karl Theodor von Dalberg, in: Ders., Studien zur Reichskirche der Frühneuzeit. Hg. von Ludwig Hüttl und Rainer Salzmann, Stuttgart 1989, 210–233; Karl Hausberger, Dalbergs Bemühungen um die Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland, in: Ders. (Hg.), Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst, Regensburg 1995, 177–198; Manfred Weitlauff, Dalberg als Bischof von Konstanz und sein Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg. Ebd. 35–58, wieder abgedruckt in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch (wie Anm. 3) 50–73; ders., Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz, in: *RJKG* 8 (1989), 111–132; 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.

<sup>92</sup> Breve Pius' VII. an Dalberg, Rom, 2. November 1814. Abgedruckt in: Franz Xaver Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27), Stuttgart-Berlin-Köln 1989, 348–550.

<sup>93</sup> Franz Xaver Bischof, Der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg im Spiegel der Berichte des Luzerner Nuntius Fabricio Sceberras Testaferata (1803–1816), in: *ZKG* 101 (1990), 197–224; Manfred Weitlauff – Markus Ries (Hg.), Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg. Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801 bis 1821, Basel 1994; 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 (Hg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, 585–651.

<sup>94</sup> Bischof, Das Ende (wie Anm. 92) 251–539.

cher Kuratel, beginnend mit dem neuen Königreich Bayern (rangerhört 1806 von Napoleons Gnaden).

### *Das Bayerische Konkordat von 1817/21*

Das Bayerische Konkordat (wie das Napoleon-Konkordat offiziell *Conventio* genannt) wurde nach fünfzehnjährigen, mehrfach unterbrochenen, ebenfalls mühsamen Verhandlungen 1817 vom bayerischen Gesandten in Rom (Titularbischof Kasimir von Haeffelin) in Überschreitung seiner Kompetenzen unterzeichnet, deshalb vom König mit Verzögerung ratifiziert und im folgenden Jahr als Anhang I zum letzten § 103 des als Beilage II dem Titel IV § 9 der Verfassungsurkunde des Königreichs Bayern (vom 26. Mai 1818) beigegebenen „Edikts über die äußern Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Baiern, in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften“ (Religionsedikt) publiziert, aber erst nach diplomatischer Beilegung schwerer kurialer Meinungsverschiedenheiten über seine staatsrechtliche Stellung und Geltung seit 1821 in Teilen vollzogen<sup>95</sup>.

Das Konkordat begründete eine in zwei Kirchenprovinzen (München und Freising, Bamberg) eingeteilte bayerische katholische „Landeskirche“; beiden Kirchenprovinzen mit je einem Erzbischof an der Spitze wurden je drei Sufraganbistümer zugeordnet (München und Freising die Diözesen Augsburg, Passau und Regensburg, Bamberg die Diözesen Würzburg, Eichstätt und Speyer). Dem König „und seinen katholischen Nachfolgern“ wurde (ähnlich wie im Napoleon-Konkordat) kraft päpstlichen Indults „auf ewige Zeiten“ das Nominationsrecht für die Erzbischöfe und Bischöfe verliehen (die ihm einen der Eidesformel des Napoleon-Konkordats nachgebildeten Gehorsams- und Treueid leisten mußten) und des weiteren die freie Besetzung der Kanonikate der neuerrichteten Domkapitel in den päpstlichen (ungeraden) Monaten zugebilligt<sup>96</sup>. Dazu kamen Präsentationsrechte auf alle althergebrachte landesherrlichen Patronatspfarreien und -benefizien sowie auf alle Pfarreien und Benefizien der (in der Säkularisation) aufgehobenen geistlichen Verbände (Klöster), zudem ein Bestätigungsrecht für die Besetzung der – übrigbleibenden wenigen – „bischöflichen“ Pfarreien.

Diesem dem König von Bayern (wie keinem anderen deutschen Monarchen im 19. Jahrhundert) eingeräumten beträchtlichen Einfluß auf seine „Landeskirche“ standen allerdings beträchtliche Zugeständnisse der Krone gegenüber, nämlich die Dotation aller kirchlichen Einrichtungen (Bistümer, Domkapitel, Priesterseminare, Ausbildungsstätten für den Klerus [während die Pfarrkirchen- und Pfarrpfündestiftungen von der Säkularisation im allgemeinen nicht betroffen gewesen waren]), das Recht ihrer freien kirchlichen Eigenverwaltung und organisatorischen Entwicklung,

<sup>95</sup> Hermann von Sicherer, Staat und Kirche in Bayern vom Regierungsantritt des Kurfürsten Maximilian Joseph IV. bis zur Erklärung von Tegernsee (1799–1821), München 1874; Karl Hausberger, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert, St. Ottilien 1983; Text des Konkordats (lateinisch und deutsch) hier 309–329, Text des Religionsedikts hier 331–344; Hans Ammerich (Hg.), Das Bayerische Konkordat 1817, Weißenhorn 2000, Text des Konkordats (deutsch) hier I–VIII.

<sup>96</sup> Siehe hierzu: Thomas Groll, Das neue Augsburger Domkapitel. Von der Wiedererrichtung (1817/21) bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs (1945). Verfassungs- und Personengeschichte, St. Ottilien 1996.

vor allem der Verzicht auf die Mitwirkung in der Erziehung und Ausbildung des Klerus, die ausschließlich in den Händen der Bischöfe liegen sollten, die Anerkennung des bischöflichen Wächteramtes über die Glaubens- und Sittenlehre, „auch in Beziehung auf die öffentlichen Schulen“, sowie die Garantie des kirchlichen Besitz- und Erwerbsrechtes: Zugeständnisse, die den Prinzipien des kanonischen Recht, auf die die Römische Kurie mit Nachdruck pochte, entsprachen.

Freilich, dies alles stand auf dem Papier. Wie im Falle Dalbergs zwei unterschiedliche Kirchenverständnisse aufeinandergeprallt waren, so bei den bayerischen Konkordatsverhandlungen zwei diametral entgegengesetzte Staatsverständnisse: ein am kanonischen Recht orientiertes, im Grunde mittelalterliches, das die Gestaltung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt streng nach kirchlichen Normen forderte, und ein von der Aufklärung geprägtes säkularisiertes, das den Staat als (kirchlich-religiös emanzipierte) autonome Größe begriff und die Kirche als staatsimmanente „Anstalt“. Im Grunde wurzelte diese Sicht und das mit ihr verbundene Staatskirchentum neuzeitlicher Spielart in der „Konfessionalisierung“ des 16. Jahrhunderts, nämlich in der Ausbildung des frühmodernen, absolutistischen Fürstentums (protestantischer und katholischer Provenienz), in dem schließlich konfessionell-kirchliche und politische Identität fast dasselbe waren, und im 18. Jahrhundert hatte diese Sicht durch Übernahme naturrechtlicher Prinzipien auch ihre theoretische Begründung gefunden<sup>97</sup>.

Doch der vom dirigierenden Minister Maximilian von Montgelas (1759–1838) unter dem pfalz-bayerischen Kurfürsten Max IV. Joseph (1799–1825, seit 1806 König Max I.) organisierte moderne bayerische Staat<sup>98</sup> war kein Konfessionsstaat mehr, sondern umfaßte nunmehr durch seine territorialen Zugewinne (Schwaben und Franken, dazu die bereits zuvor [1777] mit Altbayern vereinigte Rheinpfalz) drei christliche Konfessionen (Katholiken, Lutheraner und Reformierte) und Kirchtümer, die schon um der Integration der verschiedenen Bevölkerungsteile willen paritätische Behandlung verlangten.

Die bayerische Regierung hatte von Beginn der Konkordatsverhandlungen an nicht im mindesten daran gedacht, sich ihrer seit Jahrhunderten angestammten Kirchenhoheit zu begeben, sondern die Verhandlungen unter dem stillschweigenden Vorbehalt der königlichen Souveränitätsrechte geführt. Sie war zwar auf dem Papier Kompromisse eingegangen, weil anders das Konkordat nicht zustande gekommen wäre; aber im Grunde erkannte sie dem Vertragswerk nur subsidiäre Geltung zu, zur Regelung innerer Kirchenangelegenheiten, soweit diese nicht schon im Religionsedikt, das allen drei Konfessionen Parität zusicherte, geregelt waren. Und demgemäß

<sup>97</sup> Siehe hierzu beispielsweise: Wolfgang Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa* [1981], in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen*, 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.); ders. – Heinz Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1993; Anton Schindling – Walter Ziegler (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650 I–VI*, Münster 1989–1996; Peer Frieß – Rolf Kießling (Hg.), *Konfessionalisierung und Region*, Konstanz 1999;

<sup>98</sup> Max Spindler (Hg.), *Handbuch der bayerischen Geschichte IV/1–2*, München 1974, hier IV/1 3–86; Hubert Glaser (Hg.), *Wittelsbach und Bayern III/2: Krone und Verfassung. König Max I. Joseph und der neue Staat*, München–Zürich 1980.

hatte man parallel zum Konkordat mit der „Protestantischen Gesamt-Gemeinde“ einen Kirchenvertrag abgeschlossen. Man hatte das „Die innern Katholischen Kirchen-Angelegenheiten im Königreiche ordnende Concordat“ (wie das „Edict über die innern Kirchlichen Angelegenheiten der Protestantischen Gesamt-Gemeinde in dem Königreiche“) zum Staatsgesetz erklärt, aber, ungeachtet des Widerspruchs der Römischen Kurie, in Zuordnung zum Religionsedikt (als Anhang I, das Protestanten-Edikt als Anhang II zu § 103), das seinerseits der Verfassungsurkunde – formell gleichrangig – zugeordnet war. Konkordat und Protestanten-Edikt wurden dadurch zwar, wenn auch lediglich als Annexe eines Paragraphen (§ 103) einer Beilage (Religionsedikt) der Verfassungsurkunde, Bestandteil der Verfassung, aber schon die etappenweise Publikation der Verfassungsteile im Gesetzblatt (Verfassungsurkunde am 6. Juni 1818, Religionsedikt am 17. Juni 1818, Konkordat und Protestanten-Edikt am 22. Juli 1818) zeigte ihre „Nachordnung“.

Die praktische Anwendung dagegen erfolgte im Sinne von Unterordnung, und so bestand – um beim Konkordat zu bleiben – kein Hindernis, die der katholischen Kirche zugebilligten Freiheiten nach dem Beispiel der „Organischen Artikel“ Napoleons gesetzlich einzuschränken oder zu modifizieren. Davon machte die Regierung ausgiebig Gebrauch: Das landesherrliche Placet (*Placetum regium*) und die staatliche Mißbrauchskontrolle gegenüber der geistlichen Gewalt blieben nach wie vor in Kraft; die Korrespondenz der Bischöfe mit dem Heiligen Stuhl mußte über das Staatsministerium des königlichen Hauses und die bayerische Gesandtschaft in Rom geführt werden; die vom Staat beanspruchten Obergangsrechte wurden häufig auf rein innerkirchliche Angelegenheiten ausgedehnt, und es konnte keine Rede davon sein, daß der Staat die wissenschaftliche Ausbildung des künftigen Klerus, für die er theologische Universitätsfakultäten (in München und Würzburg) und Lyzeen (die nachmaligen Philosophisch-Theologischen Hochschulen) unterhielt und Professoren besoldete, allein der Verantwortung der Bischöfe überließ. Es war im übrigen ein verständliches und durchaus legitimes staatliches Interesse, an der Ausbildung der Geistlichen im Hinblick auf deren künftige – auch gesellschaftsrelevante – Aufgabe beteiligt zu sein.

Lediglich in Eichstätt gelang es nachfolgend (1837/38), eine rein kirchliche, „tridentinische“ Priesterbildungsstätte nach römisch-jesuitischem Muster (Seminar und Studium in einem) zu schaffen (deren Schulbetrieb ebenfalls nach römisch-jesuitischem Vorbild streng neuscholastisch ausgerichtet war)<sup>99</sup>; ein zweiter diesbezüglicher Versuch in Speyer (1864) wurde von staatlicher Seite sofort unterbunden<sup>100</sup>.

Diese dem Konkordat widerstrebende staatskirchliche Praxis der bayerischen Regierung verursachte im 19. Jahrhundert vielfältige Spannungen und Auseinandersetzungen und zwang immer wieder einmal zu einem Kompromiß, ohne daß die Regierung je von ihrer Position abrückte, auch nicht unter König Ludwig I. (1825–1848), der zwar seinen Staat auf christlichem Fundament neu zu begründen suchte,

<sup>99</sup> Dazu neuestens ausführlich: Jürgen Strötz, Franz Leopold Freiherr von Leonrod (1827–1905), Bischof von Eichstätt (1867–1905), St. Ottilien 2002, mit einer Geschichte des Eichstätter Priesterseminars und Lyzeums Willibaldinum und seiner Professoren (im Druck).

<sup>100</sup> Dazu mit am aufschlußreichsten: Ignaz von Döllinger, Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus, in: Ders., Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte. Gesammelt und hg. von F[ranz]. H[einrich]. Reusch, Stuttgart 1890, 197–227.

eine entsprechende Umorientierung in der Kultur- und Kirchenpolitik einleitete und die Restauration des Benediktinerordens und anderer klösterlicher Gemeinschaften durchsetzte, aber dennoch die „kirchliche Freiheit“ in engen Grenzen hielt<sup>101</sup>.

#### *Der schwierige Weg zur Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz*

Komplizierter noch gestalteten sich die Verhandlungen mit den übrigen Fürstenstaaten des Deutschen Bundes, deren Monarchen protestantisch waren. Auch ihnen gegenüber beharrte die Römische Kurie, d.h. der zur Verhandlungsführung bevollmächtigte Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi (1757–1824), ein diplomatisch gewandter, auch mit Maßen liberal gesinnter Prälat, unbeirrt auf den Prinzipien des römisch-kanonischen Rechts, nach dem Motto einer Äußerung, die Consalvi gegenüber Wessenberg (anlässlich seines vergeblichen Rechtfertigungsbesuchs in Rom [Juli bis Dezember] 1817) getan haben soll: „Unsere Prinzipien 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?“<sup>102</sup> Consalvi war zweifellos der vertrauteste Mitarbeiter Pius' VII., aber deswegen in seinen diplomatischen Schritten und Entscheidungen keineswegs frei, sondern eingebunden in das innerkuriale Parteiengeflecht der *politiciani* und der *celanti*; er mußte Rücksicht nehmen auf die kompromißlos die papalistische Position verfechtenden *celanti* unter den Kurienkardinälen, gegenüber denen er ohnehin keinen leichten Stand hatte.

Die mittleren und kleineren deutschen Staaten hatten zunächst eher einer Lösung der katholischen Kirchenfrage im Rahmen des Deutschen Bundes zugeneigt, sahen sich aber nach dem „Alleingang“ Bayerns und dem Abschluß des Bayerischen Konkordats gezwungen, in der überfälligen Kirchenfrage endlich eigene Schritte einzuleiten. Eine erste Initiative dazu ergriff – unter Wessenbergs Einfluß – der König von Württemberg, anfänglich immer noch mit dem Ziel eines möglichst viele Bundesstaaten umfassenden Konkordats unter Mitwirkung der Großmächte Preußen und Österreich. Doch als Preußen an einem Beitritt kein Interesse zeigte und Hannover zögerte – beide Staaten nahmen separate Verhandlungen mit Rom auf –, vereinigten sich schließlich 1818 die protestantischen Monarchen der fünf Südweststaaten, nämlich des Königreichs Württemberg, der Großherzogtümer Baden und Hessen-Darmstadt, des Kurfürstentums Hessen-Kassel und des Herzogtums 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 Heiligen Stuhl zu vereinbarende Neuordnung ihres je landeseigenen katholischen Kirchenwesens im Rahmen einer alle fünf Staaten umfassenden neuen Kirchenprovinz entwarfen.

Durch die neueste quellengesättigte Untersuchung von *Dominik Burkard*<sup>103</sup> sind wir bis in die letzten Verästelungen hinein über den Verlauf dieser „Frankfurter Kon-

<sup>101</sup> Spindler, Handbuch (wie Anm. 99) IV/1 87–223; Heinz Gollwitzer, Ludwig I. von Bayern. Eine politische Biographie, München <sup>2</sup>1987, bes. 513–582; ders., Ein Staatsmann des Vormärz. Karl von Abel 1788–1859, Göttingen 1993.

<sup>102</sup> Zit. in: Ludwig Lenhart, Das Tagebuch einer kirchendiplomatischen Romreise, in: *AmrhKG* 1 (1949), 230–247, hier 232.

<sup>103</sup> Dominik Burkard, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter

ferenzen“, ihre staatskirchlichen Entwürfe und endlichen Beschlüsse, über die zuweilen unterschiedlichen Motivationen und gegenläufigen Zielsetzungen ihrer „Akteure“, auch über die katholischen Berater der einzelnen fürstlichen Kabinette (zumeist aufgeklärte, „gut febronianisch“ denkende Geistliche) sowie über die an die erste Runde dieser Konferenzen sich anschließenden diplomatischen Verhandlungen in Rom (1819) genauestens informiert:

Ergebnis der Frankfurter Konferenzen war das „Frankfurter System“, niedergelegt in den mehrfach modifizierten, pointiert staatskirchlich ausgerichteten „Grundzügen zu einer Vereinbarung über die Verhältnisse der katholischen Kirche in den deutschen Bundesstaaten“<sup>104</sup>. Im Hinblick auf die Verhandlungen in Rom einigte man sich allerdings auf eine Scheidung der in den „Grundzügen“ enthaltenen Materien bezüglich der Gegenstände, „welche der Papst als Oberhaupt der Kirche zu wissen verlangen kann oder bei welchen er seines Amtes wegen mitwirken soll“, und bezüglich jener Gegenstände, welche die unveräußerlichen *Jura Principum circa sacra* betrafen und Inhalt einer gegenseitigen staatlichen Übereinkunft sein sollten. Erste Gegenstände, die sich im wesentlichen auf die Frage der Gründung und Anerkennung diözesaner Strukturen beschränkten, wurden in die Form einer „Deklaration“ gekleidet, letztere Gegenstände, die die staatskirchliche Interpretation dieser vom Papst zu billigenden Strukturen, mithin deren inhaltliche Füllung, enthielten, wurden in den „Grundbestimmungen für das gemeinschaftliche organische Kirchengesetz“ formuliert. Im übrigen verpflichteten sich die vereinigten fünf Regierungen durch Staatsvertrag (14. Oktober 1818), sich im Falle eines Scheiterns der römischen Verhandlungen nicht zu trennen und vor allem keine Sonderkonkordate anzustreben.

Die mit den Verhandlungen in Rom betraute Gesandtschaft war ausdrücklich instruiert, „kein Konkordat zu negoziieren“ (weil man darin eine Beschränkung der staatlichen Souveränitätsrechte sah), sondern die „Deklaration“ zu übergeben, „die alsdann natürlich keiner Abänderung mehr unterliegen“ könne, deren Übereinstimmung mit dem kanonischen Recht zu erweisen, zumindest ein deren wesentliche Inhalte (Errichtung einer die fünf Fürstenstaaten umfassenden Kirchenprovinz mit den Landesbistümern, Anerkennung des vorgesehenen Modus der Bischofswahlen, wissenschaftliche Ausbildung des Klerus an staatlichen Universitäten) genehmigendes päpstliches Breve zu erwirken und die Ausfertigung der Zirkumskriptionsbullens für die gewünschten fünf Bistümer einzuleiten.

Consalvi freilich zeigte sich über die geheimen Frankfurter Konferenzen genauestens informiert und erklärte nach Einholung eines innerkurialen Gutachtens die „Deklaration“ – mit Ausnahme der darin in Aussicht genommenen Dotation der Bistümer – für unannehmbar: ihre einzelnen Punkte seien Eingriffe in die primatialen Rechte des Papstes. U.a. verwahrte er sich gegen die Absicht, entgegen den tridentinischen Vorschriften nicht ausschließlich bischöflicher Direktion unterstehende Se-

---

Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation, Rom-Freiburg-Wien 2000, – Manfred Weitlauff, Staatskirchentum und Papstkirchentum im Widerstreit – Der schwierige Weg zur Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz im frühen 19. Jahrhundert. Zu einer aufschlußreichen Untersuchung, in: ZKG 112 (2001), 220–254.

<sup>104</sup> Mit allen Modifikationen abgedruckt in: Burkard, Staatskirche (wie Anm. 103) 745–770.

minare einzurichten und das theologische Studium, getrennt von den Seminaren, an die staatlichen Universitäten zu verlegen, ferner den vorgesehenen Modus der Bischofsernennung, nämlich durch den jeweiligen protestantischen Landesherrn auf Grund einer vom Diözesanklerus vorgeschlagenen Dreierliste, was akatholischen Fürsten quasi ein Nominationsrecht einräumen hieße, von dem Metropolitane zugedachten gleichsam primatialen Stellung ganz zu schweigen.

Die der Gesandtschaft als Antwort des Papstes zugestellte „Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità sulla Dichiarazione ...“ (10. August 1819) war dann im Grunde eine „Anti-Deklaration“, die unter ausführlicher Darlegung der römischen Prinzipien alle wesentlichen Anträge der vereinten Staaten zurückwies, jedoch zumindest eine provisorische Errichtung der gewünschten Bistümer nicht ausschloß, sofern diese nach den kanonischen Vorschriften und „mit der gebührenden Abhängigkeit“ von der „höchsten Gewalt“ des Papstes geschehe<sup>105</sup>. So endete die erste römische Verhandlungsphase eher negativ, jedenfalls ohne Ergebnis, wengleich Consalvi, der als „Realpolitiker“ sich natürlich nicht der Illusion hingab, die römischen Prinzipien zur Gänze durchsetzen zu können – nicht auf dem Papier und schon gar nicht in der Realität –, Bereitschaft zu weiteren Verhandlungen erkennen ließ.

Diese wurden nach Überwindung einer Krise im „Verein“ der fünf Staaten und einer zweiten Runde der Frankfurter Konferenzen (März 1820 – Januar 1821) im Frühjahr 1821 wieder aufgenommen und erbrachten als ersten Schritt die Ausfertigung der auf den 16. August 1821 datierten Zirkumskriptionsbulle *Provida solersque*<sup>106</sup>, deren Erlaß endlich den allerdings noch langen Weg zur tatsächlichen Errichtung der Oberheinischen Kirchenprovinz mit Freiburg im Breisgau (Baden) als Metropolitansitz und den vier Suffraganbistümern Rottenburg (für Württemberg), Mainz (für Hessen-Darmstadt), Fulda (für Hessen-Kassel) und Limburg (für Nassau) frei machte.

Durch diese Zirkumskriptionsbulle wurde aber zugleich auch kraft päpstlicher Vollgewalt das 1200jährige Bistum Konstanz mit einem Federstrich ausgelöscht, nicht zuletzt um Wessenberg, dem (nach Dalbergs Tod legitim gewählten, aber) römischerseits nur „zähneknirschend“ geduldeten Konstanzer Bistumsverweser, jegliche Anwartschaft auf ein Kanonikat im neu zu errichtenden Domkapitel des Nachfolge(ers)bistums Freiburg zu entziehen. Auch die Erinnerung an Konstanz, etwa durch Doppelbezeichnung des nach Freiburg transferierten Bischofssitzes: „Freiburg und Konstanz“ – wie in Bayern bei der Verlegung des alten Bischofssitzes Freising nach München und dessen Erhebung zum Metropolitansitz geschehen („München und Freising“) – sollte gelöscht sein: *damnatio memoriae*.

Aber erst nach einem sechsjährigen diplomatischen „Tauziehen“ akzeptierten die Kabinette den von der Römischen Kurie ultimativ vorgeschlagenen Modus der Bestellung der Bischöfe, nämlich mittels kanonischer Wahl durch das jeweilige Domkapitel nach Vorlage einer Kandidatenliste, von welcher der jeweilige Landesherr ihm minder genehme Kandidaten streichen konnte: mitsamt dem Modus des Informativprozesses geregelt durch die Erzänzungsbulle *Ad Dominici gregis custodiam* vom 11. April 1827<sup>107</sup> und nochmals ergänzt durch das Breve *Re sacra* vom 28. Mai

<sup>105</sup> Abgedruckt in: Burkard, Staatskirche (wie Anm. 103) 771–793.

<sup>106</sup> Bulle *Provida solersque* Pius' VII. (16. August 1821). Publiziert in: Großherzoglich-Badisches Staats- und Regierungs-Blatt Nr. 23 vom 16. Oktober 1827, 121–232.

<sup>107</sup> Publiziert ebd. 233–238.

1827<sup>108</sup>, das die Domkapitel von vornherein zum Verzicht auf den Vorschlag minder genehmer Kandidaten verpflichtete.

Als aber endlich die Oberheinische Kirchenprovinz errichtet und alle Bischofsstühle besetzt waren, verfuhr auch die „vereinten“ fünf südwestdeutschen Monarchen nach dem Beispiel Napoleons und der königlich-bayerischen Regierung: Sie erließen unter dem Datum des 30. Januar 1830 für je ihren Staat eine gleichlautende „Landesherrliche Verordnung“ über die „Ausübung des oberhoheitlichen Schutz- und Aufsichts-Rechts über die katholische Landeskirche“. Mit dieser gesetzlichen Verordnung ergänzten sie ihrerseits gemäß den (in die sog. „Kirchenpragmatik“ von 1822 eingegangenen) modifizierten Grundsätzen von „Deklaration“ und „Grundbestimmungen“ in gänzlicher Mißachtung der offiziellen kurialen Verwerfungen einseitig „organisch“ die mit dem Heiligen Stuhl getroffene Konvention und verliehen so dem staatskirchlichen „Frankfurter System“ staatsrechtliche Gültigkeit.

Weil jedoch das „Frankfurter System“ – wie das „bayerische“ (wenn man so sagen kann) auch – kuriale Interessen zurückdrängte, war es deswegen nicht unkirchlich, geschweige denn antikirchlich; neben zahlreichen, insbesondere materiellen, Vorteilen, die die Kirche aus ihm zog und bis heute genießt, bewirkte es vielmehr – jedenfalls allmählich – einen gewissen Ausgleich der Machtverhältnisse „im Kräftereieck von Bischof, Papst und Landesherr, wobei man darauf bedacht war, keine der Parteien zu stark werden zu lassen“<sup>109</sup> (und Ähnliches gilt für Bayern).

Bleibt nur noch nachzutragen, daß für Preußen, Hannover und auch für das größte schweizerische Bistum, die sieben eidgenössische Kantone umfassende neue Diözese Basel, nach langwierigen Verhandlungen bezüglich der Bischofsstühle ein ähnlicher Besetzungsmodus wie in den Südweststaaten (Wahlrecht der Domkapitel auf Grund einer den Landesherren bzw. in der Schweiz den Regierungen der sieben Kantone genehmen Kandidatenliste) vertraglich vereinbart wurde. Die nord- und mitteldeutschen Staaten wurden benachbarten Bischöfen oder Apostolischen Vikaren unterstellt<sup>110</sup>: ein Modus, der allein im Bistum Basel bis heute unverändert in Geltung geblieben ist (jedoch als solcher, wie die vorletzte Bischofswahl dort, nach Streichung eines Kandidaten von der Sechserliste des Domkapitels durch die Vertreter der Kantonsregierungen [!], bekanntermaßen gezeigt hat, auch nicht optimale „Ergebnisse“ garantiert).

<sup>108</sup> Abgedruckt in: Emil Friedberg, *Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche und ihres Verhältnisses zum Staat. Mit Aktenstücken.* Das 19. Jahrhundert, Leipzig 1874 (unveränd. Nachdr. Aalen 1965), Anhang 244–247.

<sup>109</sup> Burkard, *Staatskirche* (wie Anm. 104) 728 f. – Siehe zum Ganzen auch: Karl Hausberger, *Die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz*, in: ZKG 92 (1981), 269–289; Bischof, *Das Ende* (wie Anm. 93) 438–539; Karl-Heinz Braun, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie, Freiburg-München 1990; Hans Ammerich, *Neuorganisation der katholischen Kirche in Südwestdeutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: Ders. – Johannes Gut (Hg.), *Zwischen „Staatsstalt“ und Selbstbestimmung. Kirche und Staat in Südwestdeutschland vom Ausgang des Alten Reiches bis 1870*, Stuttgart 2000, 11–26.

<sup>110</sup> Jedin, *Handbuch* (wie Anm. 11) V 166–173; Markus Ries, *Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828)*, Stuttgart – Berlin – Köln 1992. – Zum Bistum Sankt Gallen siehe: Franz Xaver Bischof – Cornel Dora, *Ortskirche unterwegs. das Bistum St. Gallen 1847–1997. Festschrift zum hundertfünfzigsten Jahr seines Bestehens*, St. Gallen 1997, 26–46.

### *Wiedererrichtung der Münchener Nuntiatur*

Nun war aber mit dem Abschluß des Bayerischen Konkordats die Wiedererrichtung der Münchener Nuntiatur verbunden, und der von Pius VII. ernannte und zum Titularerzbischof präkonisierte neue Nuntius (Francesco Serra di Cassano [1783–1850]), der Ende Oktober 1818 in München eintraf, hatte entsprechend seiner Instruktion<sup>111</sup> zunächst für den Vollzug des Konkordats zu sorgen (Verkündigung der Zirkumskriptionsbulle, Weihe und Inthronisation der neuen Bischöfe, Errichtung der neuen Domkapitel), die Beobachtung der einzelnen Konkordatsbestimmungen durch den Staat zu überwachen, entsprechend auf die Regierung Einfluß zu nehmen, vor allem hinsichtlich der Kandidatenauswahl für künftige Bischofsnominationen, und bei Verstößen gegen den Geist des Konkordats – die man aber aus kurialer Sicht bei jedem mit der kirchlichen Lehre oder den kanonischen Vorschriften nicht übereinstimmenden Gesetz gegeben sah – Protest einzulegen. In bischöfliche Rechte einzugreifen sollte er sich dagegen hüten, jedoch durch gute Zusammenarbeit mit den Bischöfen deren Vertrauen zu gewinnen suchen, um sie „nach und nach an eine größere Abhängigkeit vom Heiligen Stuhl und seinem Vertreter zu gewöhnen“ (*Con ciò si otterra anche il vantaggio di accostumare poco a poco i vescovi ad una maggior dipendenza dalla S. Sede e dal di Lei rappresentante*)<sup>112</sup>.

Mit anderen Worten: Die primäre, in die Zukunft weisende Aufgabe des Münchener Nuntius, der durch die von ihm persönlich vollzogene Weihe vor allem des neuen Erzbischofs von München und Freising (Lothar Anselm von Gebattel [1821–1846]) auch eine neue, direkt vom Heiligen Stuhl ausgehende bischöfliche Sukzession begründete, bestand in der möglichst vollständigen Beseitigung des Staatskirchentums und in der Stärkung des Einflusses der päpstlichen Zentralgewalt<sup>113</sup>. Und da in den Staaten des Deutschen Bundes eine weitere Nuntiatur nicht bestand, erstreckte sich sein Distrikt, d.h. sein Überwachungs- und Kontrollauftrag, inoffiziell über ganz „Germania“. Ob diese Instruktion freilich auch durchgesetzt werden konnte, mußte die Zukunft weisen; zunächst deutete wenig darauf hin. Doch Papst und Kurie setzten auf Zeit.

### *Ultramonane Reaktion auf das Staatskirchentum*

Indes, auch das moderne Staatskirchentum mit seinem „naturrechtlich“ begründeten nahezu omnipotenten Anspruch auf die Kirchenherrschaft im eigenen Land war, angefangen beim Josephinismus in Österreich, im Grunde anachronistisch. Es war eine Illusion des restaurativen Obrigkeitsstaats des 19. Jahrhunderts, zu glauben, man könne ein „Bündnis von Thron und Altar“ zur Stützung der eigenen restaurativen Tendenzen erzwingen und die Kirche auf Dauer zum verlängerten Arm des Staates machen<sup>114</sup>. Gewiß waren Staat und Kirche seit der konstantinischen Zeit stets in

<sup>111</sup> Abgedruckt in: Max Bierbaum, Dompräbendar Helfferich von Speyer und der Münchener Nuntius Serra-Cassano. Ein Beitrag zur römisch-bayerischen Kirchenpolitik und zum Vollzug des bayerischen Konkordats im Jahre 1818, Paderborn 1926, 139–162, Erläuterungen dazu 67–94.

<sup>112</sup> Bierbaum, Dompräbendar Helfferich (wie Anm. 111) 144.

<sup>113</sup> Hausberger, Staat und Kirche (wie Anm. 95) 247.

<sup>114</sup> Siehe hierzu; Rudolf Reinhardt, Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen

mehr oder minder enger Symbiose eines „*do, ut des*“ verbunden, und beide zogen ihre Vorteile daraus. Aber wenn die Staatsgewalten des 19. Jahrhunderts – nach der großen Revolution und angesichts der unverändert weiterwirkenden freiheitlichen „Ideale von 1789“ – für die Regelung ihrer Beziehungen zur Kirche die Vergangenheit oder gar das längst verblichene Gottesgnadentum zum Leitbild nahmen, unterschätzten sie das in Jahrhunderten stetig gewachsene kirchliche Selbst- und Selbstwertbewußtsein. Sie riskierten damit gleichsam einen neuen „Investiturstreit“ freilich moderner Spielart.

Ein erstes Signal dazu war seit 1815 der Druck der streng-kirchlich gesinnten Gruppe der „Konföderierten“, in der der Widerstand eines erstarkenden Katholizismus ein wirksames Sprachrohr fand, auf König und Regierung in Bayern zur Beschleunigung des Konkordatsabschlusses mit dem Heiligen Stuhl, dem von Gott gesetzten „Zentral- und Einheitspunkt“<sup>115</sup>, ferner auf die deutschen Ordinariate, „Ihro Päpstliche Heiligkeit über die individuellen Verhältnisse der deutschen Kirche etwas genauer zu informieren und sich besonders zu erbitten, bei künftigen Verhandlungen einige gutgesinnte, mit dem wahren Interesse für das Beste der deutschen Kirche bestellte Geistliche beizuziehen, um den in Schafspelzen einherschleichenden Wölfen ihre Larven abstreifen zu können“<sup>116</sup>. Gemeint waren damit die den Konföderierten verhaßten „Febronianer“, insbesondere deren „Exponenten“ Dalberg und Wessenberg, und das Ziel dieser ultramontanen „Stoßtruppe“ war eine freie, staatsunabhängige, straff an Rom gebundene (zunächst bayerische) Kirche.

Tatsächlich hatte die Säkularisation den deutschen Katholizismus (anders als die Mehrheit der abtretenden Fürstbischöfe) keineswegs gebrochen oder in Resignation gestürzt. Die institutionelle Reorganisation des Kirchenwesens in den deutschen Staaten war vielmehr von Anfang an begleitet von einer religiösen Rück- und Neubesinnung, verbunden mit einem Erwachen kirchlichen Bewußtseins und Erneuerungswillens, ausgehend von mehreren spontan entstandenen religiösen, teils auch ökumenisch aufgeschlossenen Kreisen durchaus unterschiedlichen Zuschnitts, die allesamt markante Persönlichkeiten anzogen – so in Münster die „Familia sacra“ um die Fürstin Amalia von Gallitzin (1748–1806), in Landshut der Kreis um den Theologieprofessor Johann Michael Sailer (1751–1832), den nachmaligen Weihbischof und Bischof von Regensburg (1821–1832), in Wien der Kreis um den Redemptoristen und Volksprediger Clemens Maria Hofbauer (1751–1820)<sup>117</sup>. Ihnen allen ging es zu-

---

der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, München-Freiburg i.Br. 1967, 155–178. – Elisabeth Kovács (Hg.), Katholische Aufklärung und Josephinismus, München 1979

<sup>115</sup> Zit. in: Hausberger, Staat und Kirche (wie Anm. 95) 160.

<sup>116</sup> Zit. in: Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer (wie Anm. 83) 84.

<sup>117</sup> Petra Schulz – Erpho Bell (Hg.), Amalia Fürstin von Gallitzin (1748–1806): „Meine Seele ist auf der Spitze meiner Feder“, Münster 1998; Manfred Weitlauff, Die Konversion des Grafen Friedrich Leopold zu Stolberg zur katholischen Kirche (1800) und seine „Geschichte der Religion Jesu Christi“ (1806–1818), in: Ders. – Peter Neuner (Hg.), Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag, St. Ottilien 1998, 271–321, wieder abgedruckt in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch (wie Anm. 3) 1–49; – Hubert Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe I–II, Regensburg 1948–1952; Georg Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München–Zürich 1982; Konrad Baumgartner – Peter Scheuchensflug (Hg.), Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann

vörderst um eine Vertiefung des Religiösen, um Überwindung sowohl rationalistischen Aufklärungsdenkens als auch (jesuitisch-)barockscholastischer Spitzfindigkeit durch eine an Schrift und lebendiger Überlieferung orientierte Theologie (insbesondere Johann Michael Sailer!) und um Abwehr des grassierenden Unglaubens.

An den theologischen Universitätsfakultäten (in Landshut [1800–1826], dann München [seit 1826], in Tübingen, Gießen, Freiburg im Breisgau, Münster, Bonn, Breslau, Würzburg und Wien), an denen man zum Teil auch mit den protestantischen Theologien wissenschaftlich konkurrieren und überhaupt mit den geistigen Bewegungen der Zeit sich auseinandersetzen mußte, blühten Schulen auf, die von verschiedenen Ansätzen her im regem Wettstreit um neue, zeitgemäße Wege der Theologie und auch um eine neue theologische Sprache rangen<sup>118</sup>.

Doch mit der Restitution der 1773 päpstlich aufgehobenen Gesellschaft Jesu durch Pius VII. im Jahr 1814 begann auch der Kampf um Rückgewinnung ehemals jesuitischer Positionen in Kirche und Theologie, insbesondere gerichtet gegen eine von Aufklärungsimpulsen angestoßene, modernen Fragestellungen und Wissenschaftsmethoden sich öffnende „liberale“ theologische Denkrichtung, wie sie eben an den deutschen theologischen Universitätsfakultäten gepflegt wurde. Dies führte im Verbund mit der – zunächst in Frankreich – von „unten“ her aufbrechenden, von „oben“ her geschickt gelenkten und alsbald auch auf den deutschen Katholizismus übergreifenden „ultramontanen Bewegung“<sup>119</sup>, die sich immer offener gegen die – je länger desto mehr als Knebelung empfundene – staatliche Bevormundung der Kirche auflehnte und am „Felsen Petri“ Schutz suchte – sich an ihn klammerte –, zu schweren innerkirchlichen Auseinandersetzungen und Kämpfen, schließlich seit den dreißiger Jahren zu zahlreichen päpstlichen Verurteilungen profilierter, einflußreicher Theologen (Georg Hermes, Félicité de Lamennais, Antonio Rosmini, Anton Günther, Jakob Frohschammer, Franz Brentano u.a.), an denen allen Jesuiten und Jesuitenschüler „federführend“ beteiligt waren<sup>120</sup>, und zum Siegeszug der von den

---

Michael Sailer am 17. November 2001, Regensburg 2001. – Otto Weiß, Klemens Maria Hofbauer, Repräsentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Restauration in Österreich, in: ZBLG 34 (1971) 211–237; ders., Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, St. Ottilien 1983, 129–149; Cornelius Fleischmann, Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit, Graz-Wien-Köln 1988. – Siehe auch: Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 403–423.

<sup>118</sup> Im Überblick immer noch instruktiv: Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, unveränd. Nachdruck New York-Hildesheim 1966, 342–642. – Uwe Scharfenecker, Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen, Paderborn 1968

<sup>119</sup> Rudolf Lill, Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst, in: Weitlauff, Kirche im 19. Jahrhundert (wie Anm. 3) 756–94; Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Wilfried Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 20–45; Bernhard Schneider, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998.

<sup>120</sup> Herman H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes. Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert, Rom-Freiburg-Wien 1980; ders., Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: ZKG 101 (1990), 301–343; Georg Schwaiger, Liberaler französischer Katholizismus im Vormärz (1830–

Päpsten Gregor XVI. (1831–1846) und Pius IX. (1846–1878) nachdrücklich geförderten jesuitisch-römisch-neuscholastischen Schule<sup>121</sup>.

Besonders verhängnisvoll wirkte sich hier das Zusammenspiel des für eine „zentralistische-autoritäre Erneuerung der Kirche“ kämpfenden Mainzer „Reformkreises“ um den Seminarregens Franz Leopold Liebermann (1759–1844) und seine Schüler<sup>122</sup> mit den aus Rom zurückkehrenden Zöglingen des wiederum der Leitung der Jesuiten übergebenen Collegium Germanicum<sup>123</sup> und beider Gruppen mit der Münchener Nuntiatur als Sammelbecken geheimer und offener Denunziation zu Händen der Römischen Kurie aus. Und dazu gesellten sich die ultramontanen schwäbischen „Möhlerianer“ der zweiten Generation der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät und im Bistum Rottenburg, die nicht nur Frontstellung gegen den die kirchliche Freiheit einengenden Staat und gegen die „Staatskirchler“ und „Wessenbergianer“ bezogen, sondern auch ihrem Bischof, der zwischen den Parteien stand und vergeblich auszugleichen suchte, in den Rücken fielen und ebenfalls eifrig intrigierten und denunzierten<sup>124</sup>.

Besonders aggressiv und militant agitierte schließlich ein von den „Möhlerianern“ sich abspaltender radikal-ultramontaner Kreis von vielleicht 90 Rottenburger Diözesangeistlichen, nach dem Ort ihrer Zusammenkünfte (unter der Ägide des Grafen Albert von Rechberg [1803–1885]) „Donzdorfer Fakultät“ genannt, deren Anführern (dem Pfarrer Dr. Franz Joseph Schwarz [1821–1885], dem Rottenburger Regens Joseph Mast [1818–1893], dem Pfarrer und nachmaligen Redemptoristenprovinzial Karl Erhard Schmöger [1819–1883] in Altötting) es mittels eines fatalen Mystizismus gelang, diverse deutsche Bischöfe ihrer „geistlichen“ Direktion zu unterwerfen und ihr Konspirationsnetz bis in höchste Kreise der Römischen Kurie auszudehnen<sup>125</sup>.

---

1848), in: Martin Schmidt – Georg Schwaiger (Hg.), *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1976, 143–154; Manfred Weitlauff, *Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: MThZ 39 (1988), 155–180. – Karl Otmar von Aretin, *Papsttum und moderne Welt*, München 1970.

<sup>121</sup> Manfred Weitlauff, *Zur Entstehung des „Denzinger“*. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominkus Denzinger (1819–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg, in: HJ 96 (1978), 311–371, wieder abgedruckt in: Ders., *Kirche zwischen Aufbruch* (wie Anm. 3) 140–190.

<sup>122</sup> Jedin, *Handbuch* (wie Anm. 11) VI/1 268–270; Ludwig Lenhart, *Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805–1830)*, Mainz 1956.

<sup>123</sup> Schmidt, *Das Collegium Germanicum* (wie Anm. 71) 171–180. – Andreas Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom II*, Freiburg i.Br. 1906.

<sup>124</sup> Rudolf Reinhardt, *Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung*, in: Georg Schwaiger (Hg.), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1975, 55–87.

<sup>125</sup> Weiß, *Die Redemptoristen in Bayern* (wie Anm. 117) bes. 552–671 (siehe dazu meine Rezension in: RJKG 5 [1986], 449–453, wieder abgedruckt in: Weitlauff, *Kirche zwischen Aufbruch* [wie Anm. 3] 588–595); Hubert Wolf, *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit*, Mainz 1992; ders., *In Zeichen der „Donzdorfer Fakultät“*. Staatskirchenregiment – „Liberale“ Theologie – Katholische Opposition, in: *Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen* 3 (1993), 96–116; Uwe Scharfenecker, *Stationen einer Freundschaft. Hefele und die Grafen von Rech-*

Natürlich werden im „Licht“ dieser düsteren Vorgänge auch eklatante Fehlgriffe bei Bischofserhebungen offenbar. So war es – zumindest aus heutiger Sicht – ein (auch kirchenpolitisches) Unglück, daß Ludwig I. von Bayern im Zusammenhang mit seiner (und seines Ministers Karl von Abel) restaurativen Kulturpolitik den Altgermaniker Karl August Grafen von Reisach (1800–1869) zum Bischof von Eichstätt (1836) nominierte und als Koadjutor des Erzbischofs von München und Freising mit dem Recht der Nachfolge (1841) präsentierte, den Altgermaniker Georg Anton von Stahl (1805–1870) zum Bischof von Würzburg (1840) und die „Mainzer“ Johannes Geissel (1796–1864) und Nikolaus Weis (1796–1869) zu Bischöfen von Speyer machte (1837 bzw. 1842). Sie alle waren jetzt in der Tat (wenn man so will) Oberhirten nach dem „tridentinischen Bischofsideal“ allerdings jesuitischer oder „Mainzer“ Version und haben der ultramontanen Bewegung in Deutschland in der Weise einer streng-kirchlichen Offensive mächtigen Auftrieb gegeben, aber auch durch ihre Intransigenz und ihr autoritäres Regiment die innerkirchliche Entwicklung in Deutschland schwer belastet, Reisach als Münchener Metropolit und als nach Rom abgeschobener Kurienkardinal (1855), Geissel als Erzbischof von Köln (1841–1845 Koadjutor, seit 1845 Erzbischof, 1850 Kardinal) und unerbittlicher Verfolger der Güntherianer, Stahl durch die „Umfunktionierung“ der Würzburger Theologischen Fakultät (nach der Revolution von 1848 mit Hilfe der bayerischen Regierung!) zu einer „Filiale der römischen Jesuiten“<sup>126</sup>.

In diesem ultramontanen „Milieu“ blühten auch wieder „barocke“ Volksfrömmigkeit, Bruderschafts- und Wallfahrtswesen auf: alles das, was eine gemäßigte, katholische Aufklärung mit Grund „zurückgeschnitten“ oder doch in geläutertere, religiös verinnerlichte Formen zu überführen gesucht hatte. 1844 wurde die sorgfältig vorbereitete Wiederbelebung der Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt mit Hunderttausenden von Pilgern zu einer protesthaften Massendemonstration des erstarkten ultramontan-katholischen Selbstbewußtseins im mehrheitlich protestantischen Deutschen Bund, ein Ereignis, das sogleich die konfessionelle Polemik anheizte und äußerer Anlaß zur Abspaltung der „Deutschkatholiken“ wurde<sup>127</sup>. Und als die Revolu-

---

berg-Rothenlöwen, in: Hubert Wolf (Hg.), Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), Ostfildern 1994, 18–51.

<sup>126</sup> Siehe zu diesen Bischöfen die einschlägigen Biogramme in: Erwin Gatz, Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983; Manfred Weitlauff, Joseph Hergenröther (1824–1890), in: Heinrich Fries – Georg Schwaiger (Hrg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert I–III, München 1975, hier II 471–551; ders., Zur Entstehung des „Denzinger“ (wie Anm. 121); ders., Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811–1872), in: Georg Schwaiger (Hg.), Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte, Göttingen 1980, 245–284 (zu Bischof Georg Anton von Stahl), wieder abgedruckt in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch (wie Anm. 3) 103–139; Erich Garhammer, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoraltheologische Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts, Stuttgart-Berlin-Köln 1990; Hans Ammerich (Hg.), Lebensbilder der Bischöfe von Speyer seit der Wiedererrichtung des Bistums Speyer 1817/21, Speyer 1992. – Gollwitzer, Ein Staatsmann des Vormärz (wie Anm. 101).

<sup>127</sup> Joseph von Görres, Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845; Wolfgang Frühwald, Die Wallfahrt nach Trier. Zur historischen Einordnung einer Streitschrift von Joseph Görres, in: Georg Droege – Wolfgang Frühwald – Ferdinand Pauly (Hg.), Verfüh-

tion von 1848 dem polizeistaatlichen Regiment in den Ländern des Deutschen Bundes neben anderen politischen Freiheiten die Versammlungsfreiheit abrang, schossen im deutschen Katholizismus gleichsam im Augenblick ganze Hundertschaften von „Piusvereinen (für religiöse Freiheit)“ aus dem Boden, die sich noch im selben Jahr zu Mainz zur „Generalversammlung der deutschen Katholiken“ zusammenschlossen, zu einer Institution („Katholikentage“), die fortan fast jährlich zusammentrat (zwischen 1850 und 1870 17 mal!) und den Kirchenleitungen in erster Linie als Instrument öffentlich-katholischer Selbstdarstellung und programmatischer Bekenntnisse, zum Papst, zur Unabdingbarkeit seines Kirchenstaats und zu seinen Proklamationen, diente, sich natürlich auch als ein beträchtlicher ultramontaner Integrationsfaktor erwies<sup>128</sup>.

Als aber unmittelbar nach dieser ersten „katholischen Heerschau“ in Mainz 1848 der deutsche Episkopat ebenfalls erstmals zu einer Konferenz (in Würzburg) sich versammelte und unter dem Eindruck der gewonnenen Freiheiten nach lebhafter Diskussion mehrheitlich (wie einst Dalberg) dem Gedanken eines nationalkirchlichen Zusammenschlusses unter einem Primas – zur Abwehr staatlicher Bevormundung – nahetrat, zeitgemäße Reformen in der Kirchenordnung und Liturgie ins Auge faßte und Pius IX., der vor der Revolution in Rom nach Gaëta geflohen war, um die Genehmigung eines deutschen Nationalkonzils ersuchte, löste diese neuartige Initiative in Rom und bei den Wortführer der ultramontanen Reaktion höchste Alarmstufe aus. Man sah Emanzipationsbestrebungen am Werk – und Febronius wiederaufstehen. Die Antwort der Papstes lautete schroff ablehnend. Der Gedanke überdiözesaner Verantwortlichkeit des Episkopats, überhaupt eines Eigenrechtes der „Kirchen in der Zerstreung“, paßte nicht in Pius' IX. Vorstellung von Kirche. Die gemäßregelten Bischöfe beugten sich und wahrten fortan ängstlich die ihnen bedeuteten Grenzen ihrer Kompetenz, im nachhinein zusätzlich verunsichert durch Mitbestimmungsforderungen von seiten ihres Klerus; denn ihr ebenfalls zunehmend autoritärer Führungsstil duldete „zwischeninstanzliche“ Mitsprache so wenig wie jener der Römischen Kurie<sup>129</sup>.

### *Vatikanum I – der Sieg des Papalismus*

Die Entwicklung näherte sich ihrem Höhepunkt, als Pius IX. – durch mehrere Petitionen dazu ermuntert, von Jesuitentheologen (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader) darin bestärkt – 1854 die „*opinio pia*“ von der „Unbefleckten Empfängnis“ Marias ausdrücklich „kraft der Autorität unseres Herrn Jesus Christus,

---

rung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473/1973, Trier 1973, 366–382; Wolfgang Schieder, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: ASocG 14 (1974), 419–454; Friedrich Wilhelm Graf, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978; Andreas Holzem, Kirchenreform und Sektenbildung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein (1844–1866), München-Wien-Zürich 1994.

<sup>128</sup> Ludwig Lenhart (Hg.), Idee, Gestalt und Gestalter des ersten deutschen Katholikentages in Mainz 1848. Ein Gedenkbuch zum Zentenar-Katholikentag 1948, Mainz 1948.

<sup>129</sup> Rudolf Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen, Freiburg 1964, 14–56.

der seligen Apostel Petrus und Paulus und Unserer eigenen Autorität“ (*auctoritate Domini nostri Jesu Christi, beatorum apostolorum Petri et Pauli ac nostra*) feierlich zum Dogma erhob (als übernatürlichen „Schild“ zur Abwehr der gegen Papsttum und Kirche anstürmenden widergöttlichen Mächte) und damit unter Akklamation der dem Akt beiwohnenden Bischöfe die päpstliche Unfehlbarkeit demonstrierte<sup>130</sup>. Mit diesem päpstlichen „Alleingang“, ohne Konzil, war, damals von den wenigsten erkannt, aber von den theologischen Beratern der Papstes zielsicher angesteuert, der Präzedenzfall zur Vorbereitung des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) geschaffen. Apotheotische Übersteigerungen der Papstverehrung, von Pius IX. huldvollst entgegengenommen, wirkten zusätzlich stimulierend und hoben den bislang doch sehr fernen Papst als den jetzt von der „bösen Welt“ bedrängten und bedrohten „Heiligen Vater“ immer stärker ins allgemeine Bewußtsein der Gläubigen<sup>131</sup>. Auch der Beginn des Romtourismus dank den neuen Verkehrsmöglichkeiten und das zum Programm gehörende Erlebnis einer päpstlichen Audienz spielten dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle<sup>132</sup>.

Drei Jahrhunderte nach dem Tridentinum entschied nunmehr das Erste Vatikanum, auf völlig verändertem kirchlichem, kirchenpolitischem und theologischem Hintergrund, angesichts des im Zuge der italienischen *Risorgimento*-Bewegung zerbrechenden Kirchenstaats und des unaufhaltsamen Endes der weltlichen Souveränität des Papstes, die Frage der innerkirchlichen (genauer: „überkirchlichen“) Stellung und Gewalt des Papstes einseitig im papalistischen Sinn: im Verständnis einer in „dezisiver“ Unfehlbarkeit kulminierenden „geistlichen Souveränität“ – ungeachtet der (historisch-)theologischen Einwände einer beträchtlichen Konzilsminorität insbesondere von Bischöfen Deutschlands, Frankreichs, Österreich-Ungarns, Amerikas und der unierten Orthodoxie<sup>133</sup>. Aber nicht mehr, wie noch in Trient, lehrte hier „das im Heiligen Geist legitim versammelte allgemeine Konzil“ mit Approbation des Papstes, sondern umgekehrt: der Papst verkündete „mit Zustimmung des heiligen Konzils“ (*sacro approbante concilio*) feierlich in Erneuerung der Entscheidung des Konzils von Florenz (1439), daß die Römische Kirche „nach Anordnung des Herrn“ (*disponente Domino*) den Vorrang der ordentlichen Gewalt über alle anderen

<sup>130</sup> Manfred Weitlauff, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät, in: Georg Schwaiger (Hg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, München-Paderborn-Wien 1975, 433–501, wieder abgedruckt in: Ders., Kirche zwischen Aufbruch (wie Anm. 3) 191–247; Ulrich Horst, Das Dogma von der Unflecken Empfängnis Marias (1854). Vorgeschichte und Folgen, in: Weitlauff, Kirche im 19. Jahrhundert (wie Anm. 3) 95–114.

<sup>131</sup> Rudolf Zinnhobler, Pius IX. in der katholischen Literatur seiner Zeit. Ein Baustein zur Geschichte des Triumphalismus, in: Schwaiger, Konzil und Papst (wie Anm. 130) 387–432; Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918 I: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, 428–468..

<sup>132</sup> Siehe beispielsweise den Bericht des Tübinger Kirchenhistorikers und nachmaligen Bischofs von Rottenburg Carl Joseph Hefe über seine italienische Reise im Jahr 1863 in: Wolf, Zwischen Wahrheit (wie Anm. 125) 242–285, bes. 262 f.

<sup>133</sup> Roger Aubert, Vaticanum I, Mainz 1965; August Bernhard Hasler, Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie, 2 Teile, Stuttgart 1977; Klaus Schatz, Vaticanum I 1896–1870 I-III, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992–1994.

Kirchen“ besitze und (folglich) die „plena et suprema potestas jurisdictionis“ des Römischen Pontifex „in universam ecclesiam“ eine „ordentliche“, „unmittelbare“, „wahrhaft bischöfliche“ Gewalt über alle einzelnen Kirchen und alle einzelnen Hirten und Gläubigen sei.

Ebenfalls *sacro approbante concilio* erklärte er des weiteren als „göttlich geoffenbartes Dogma“, daß der Römische Pontifex, wenn er „ex cathedra“ spreche, d.h. „wenn er, seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen waltend, kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine Lehre des Glaubens oder der Sitten“ als für die ganze Kirche verpflichtend definiere, „auf Grund des ihm im heiligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands“ (*per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promisso*) jene Unfehlbarkeit besitzt, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition einer solchen Lehre ausgerüstet haben wollte. Deshalb sind diese Definitionen des Römischen Pontifex „aus sich und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche [weder einer vorhergehenden, noch einer gleichzeitigen, noch einer nachträglichen von seiten der Bischöfe oder eines Konzils!] unabänderlich“ (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles*)<sup>134</sup>. Letzterer Zusatz, erst kurz vor der entscheidenden Abstimmung am 18. Juli 1870 – nach der Probeabstimmung (vom 13. Juli 1870) mit einem guten Viertel nicht zustimmender Voten – noch rasch eingeschoben<sup>135</sup>, bedeutete die definitive Verurteilung der gallikanischen und jeder gallikanisch beeinflussten Position.

Nun war in der Tat „sehr einseitig“, unter Beiseiteschiebung aller geschichtlichen, d.h. von der kirchlichen Tradition her gebotenen Hemmungen, „die Verabsolutierung einer Richtung“ vorgenommen<sup>136</sup>, war – wie es später der englische Jesuit George Tyrrell (1861–1909, als „Modernist“ von seinem Orden ausgeschlossen, exkommuniziert, in den Tod getrieben) formulierte – die hierarchische Pyramide auf die Spitze gestellt<sup>137</sup>, schien auch mit diesen Definitionen die das Erste Vatikanum dominierende römisch-neuscholastische Theologie lehramtlich „dogmatisiert“. Die (offiziell mehrheitlich aus Inopportunitätsgründen) opponierenden Minoritätsbischöfe, die Rom vor der feierlichen Schlußsitzung verlassen hatten, nicht ohne dem Papst zuvor ihr Festhalten an ihrem negativen Votum nochmals schriftlich bestätigt zu haben<sup>138</sup>, unterwarfen sich nach und nach (Bischöfe, die das Papstdogma aus theologischen und historischen Gründen abgelehnt hatten, unter schweren Gewissensqualen, letztlich um in ihren Bistümern eine Spaltung zu verhüten). Gleichwohl galten sie fortan bei Papst und Kurie als „personae ingratae“. Versuche der staatlichen Obrigkeit (wie in Bayern), die Publikation der Konzilsdekrete durch Verweigerung des

<sup>134</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche Christi *Pastor aeternus*. Conciliorum oecumenicorum decreta (wie Anm. 21) 811–816. – Natürlich muß sich der Papst – entsprechend dem (zumindest in der Theorie) konservativ-bewahrenden, nicht etwa kreativ-innovatorischen Charakter seines Lehramts – bei einer etwaigen Kathedralentscheidung auf Tradition und Zeugnis der Kirche stützen (können). Aber gerade dies wird im Zusammenhang mit der vatikanischen Unfehlbarkeitslehre nicht ausdrücklich gesagt.

<sup>135</sup> Aubert, Vaticanum I (wie Anm. 133) 272 f.; Schatz, Vaticanum I (wie Anm. 133) III 147–64.

<sup>136</sup> Karl August Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: Conc(D) 6 (1970) 531–536, hier 534.

<sup>137</sup> Zit. in: Thomas Michael Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to an new orientation in modernist Research*, Mainz 1979, 58.

<sup>138</sup> Schatz, Vaticanum I (wie Anm. 133) III 161–164.

*Placetum regium* zu verhindern, schlugen fehl<sup>139</sup>; dieses staatskirchliche Instrument war stumpf geworden. Andererseits provozierten die Konzilsbeschlüsse eine (bis nach Sizilien reichende<sup>140</sup>) Protestbewegung, die sich binnen kurzem zur altkatholischen Kirche formierte. Theologischer Exponent und Inspirator dieser Protestbewegung war vor allem der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890), der sich allerdings klar von ihr distanzierte, als sie sich zur altkatholischen Kirche formierte<sup>141</sup>. Und die bereits latent schwelenden Kulturkämpfe zumal in den deutschen Ländern (vor allem in Preußen) und in der Schweiz eskalierten<sup>142</sup>.

Von der Neuscholastik divergierende theologische Positionen, insbesondere die Rezeption von Forschungsergebnissen historischer und exegetischer Kritik bezüglich der Anfänge der Kirche und ihrer frühen Verfaßtheiten, wurden in den Modernismus-Kämpfen an der Schwelle zum 20. Jahrhundert lehramtlich erstickt, ihre Vertreter scharf gemaßregelt und im Falle der Nichtunterwerfung ausgeschieden (Alfred Loisy, Ernesto Buonaiuti u.a.)<sup>143</sup>.

Und 1917, wohl bewußt noch mitten im Ersten Weltkrieg, wurde der *Codex iuris canonici* – das erste kodifizierte Recht der katholischen Kirche – mit den in rechtliche Normen umgegossenen vatikanischen Beschlüssen promulgiert. Er ersetzte nicht nur das bis dahin für die kirchliche Rechtsfindung verbindliche *Corpus iuris canonici*, sondern setzte auch bis dahin geltendes, Jahrhunderte altes partikulares kirchliches Recht außer Kraft. Geltung sollte weltweit nur noch das neue, vatikanische Recht haben. In diesem kodifizierten Kirchenrecht sind u.a. alle das ökumenische Konzil betreffenden Rechte im Papst konzentriert (Tit. VII Cap. I-II), und bezüglich der Bestellung der Bischöfe heißt es lapidar: „Die Bischöfe ernennt frei der Römische Pontifex“ (*Eos [scil. episcopos] libere nominat Romanus Pontifex*) (Tit. VII Cap. I can. 329 § 2).

<sup>139</sup> Franz Xaver Bischof, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, 245 f.

<sup>140</sup> Otto Weiß, Anmerkungen zum „Liberalen Katholizismus“ im italienischen Nationalstaat des 19. Jahrhunderts, in: Peter Walter – Hermann-Josef Reudenbach (Hg.), *Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne, Festschrift für Herman H. Schwedt*, Frankfurt a.M. 2000, 309–346.

<sup>141</sup> Bischof, *Theologie und Geschichte* (wie Anm. 139) bes. 233–352; Manfred Weitlauff, Ignaz von Döllinger – Im Schatten des Ersten Vatikanums, in: *MThZ* 41 (1990) 215–243, wieder abgedruckt, in: Ders., *Kirche zwischen Aufbruch* (wie Anm. 3) 248–280; Anton Landersdorfer, Gregor von Scherr (1804–1877), Erzbischof von München und Freising in der Zeit des Ersten Vatikanums und des Kulturkampfes, München 1995, 375–467.

<sup>142</sup> Jedin, *Handbuch* (wie Anm. 11) VI/2 28–195; Peter Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888*, Frauenfeld-Stuttgart 1984.

<sup>143</sup> Loomé, *Liberal Catholicism* (wie Anm. 137); Manfred Weitlauff, *Modernismus als Forschungsproblem. Ein Bericht*, in: *ZKG* 93 (1982), 312–344, wieder abgedruckt in: Ders., *Kirche zwischen Aufbruch* (wie Anm. 3) 498–544; ders., „Modernismus litterarius“. Der „Katholische Literaturstreit“, die Zeitschrift „Hochland“ und die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ Pius’ X. vom 8. September 1907, in: *BABKG* 37 (1988), 97–175, wieder abgedruckt in: Ders., *Kirche zwischen Aufbruch* (wie Anm. 3) 388–460; Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995; Hubert Wolf (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn – München – Zürich – Wien 1998.

Kurz nach der Promulgierung dieses neuen Rechtes in der katholische Kirche versank in der Revolution von 1918 mit den (restaurativen) Monarchien auch das traditionelle Staatskirchentum. Geblieben ist als „absoluter Monarch“ allein der Papst, zwar ohne Land und Herrschaft, aus eigenem Entschluß „gefangen“ im Vatikan, aber unangefochten im Besitz der geistlichen Vollgewalt über die katholische Weltkirche, wie er selber sie sich *approbante concilio* definiert hatte.

#### Das neue „papstzentrierte“ Kirchenverständnis

Die katholische Kirche ist seit dem Ersten Vatikanum, lehramtlich definitiv festgeschrieben, die zentral vom römischen Papst als ihrem von Christus selbst eingesetzten und mit universaler jurisdiktioneller, im Charisma der Unfehlbarkeit gipfelnder Vollmacht ausgestatteten Haupt – Hirte, Lehrer, Gesetzgeber und Richter („Priesterkönig“) in einem – absolutistisch regierte Weltkirche. Jede andere Konzeption von Kirche, mag sie auch jahrhundertlang existiert und eine legitime Tradition gehabt haben, ist damit ein für alle Male verworfen. „Wenn aber jemand“ – so der Schlußsatz der Kirchenkonstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanums – „dieser Unserer endgültigen Entscheidung, was Gott verhüten möge, zu widersprechen wagen sollte, so sei er im Bann“ (*Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod deus avertat, praesumpserit: anathema sit*)<sup>144</sup>. Das papalistische „Programm“ Gregors VII. in der „Ausgestaltung“ nachfolgender hoch- und spätmittelalterlicher Päpste ist, freilich „transponiert“ und beschränkt auf die rein innerkirchliche Ebene und entsprechend modifiziert, im Ersten Vatikanum und darauf folgend in der rechtlichen Umsetzung des *Codex iuris canonici* voll verwirklicht worden. Die revolutionären Umbrüche des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts waren jedenfalls diesbezüglich zum *Kairós* des römischen Papsttums geworden.

Auch für die nach dem Ersten Weltkrieg und dem Ende der Monarchien einsetzende neue vatikanische Konkordatspolitik (wiederum beginnend mit dem Bayerischen Konkordat 1924) bildete der *Codex* die Norm, ja zu gutem Teil war sie Mittel, um den Postulaten des *Codex* innerkirchliche Anerkennung und seinen Prinzipien gleichsam völkerrechtliche Nachachtung zu verschaffen. Soweit bei der Bestellung von Bischöfen, wie in einigen deutschen Ländern (Preußen, Baden), ein Wahlrecht der Domkapitel dennoch erhalten blieb, wurde es eingeschränkt. Und was das Zweite Vatikanum (1962–1965) betraf, so hat es zwar durch seine Lehre von der Einheit und Unteilbarkeit des Episkopats und seiner kollegialen Verfassung die verabsolutierte Stellung des Papstes als Haupt des Bischofskollegiums vorsichtig zu korrigieren bzw. neu zu „gewichten“ gesucht, allerdings gemäß dem erklärten Willen des Papstes ausdrücklich unbeschadet der Beschlüsse des Ersten Vatikanums<sup>145</sup>. In der Praxis hat

<sup>144</sup> Dogmatische Konstitution *Pastor aeternus*. Conciliorum oecumenicorum decreta (wie Anm. 21) 816.

<sup>145</sup> Kirchenkonstitution *Lumen gentium* cap. III. (Conciliorum oecumenicorum decreta [wie Anm. 21] 849–900, hier 862–874) mit der „seitens der höheren Autorität“ (*Superiore dein Auctoritate*) den Konzilsvätern mitgeteilten und der Konstitution – nach Art eines „Organischen Artikels“ – beigegebenen *Nota explicativa praevia* (ebd. 898–900), in der lapidar festgestellt wird: „Der Papst als höchster Hirte der Kirche kann seine Vollmacht“ – zuvor ausdrücklich als *plenitudo potestatis* bezeichnet – „jederzeit nach Gutdünken ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird“ (*Summus Pontifex, utpote Pastor*

sich tatsächlich kaum etwas verändert. Nicht nur das papstzentrierte vatikanische Kirchenverständnis ist geblieben, vielmehr wurde auch der römisch-kuriale Zentralismus, begünstigt durch die heutigen technischen Möglichkeiten, in einer Weise gesteigert, wie es sich die Väter des Ersten Vatikanums gewiß nicht hatten vorstellen können.

Welch langes Gedächtnis am Sitz des Papsttums gegenüber Bischöfen waltet, die einmal, wenn auch nur kurz, von der „römischen Linie“ abgewichen sind, dafür ein Beleg: In seiner Ansprache an den Mainzer Jubiläums-Katholikentag 1948 – den er „die erste Jahrhundertfeier jener stolzen Heerschau der katholischen Kräfte eures Volkes“ nannte – erinnerte Pius XII. auch an das soziale Engagement des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1850–1877), allerdings in Verbindung mit einem zwar diplomatisch formulierten, gleichwohl scharfen Tadel – an einem Bischof, öffentlich, aus päpstlichem Mund! – wegen seiner Haltung auf dem Ersten Vatikanum (durchaus vergleichbar einer posthumen Zensur des *Sanctum Officium* mit beigefügtem „laudabiliter se subiecit“): „Führend war Ketteler als der mit seherischem Blick die Zukunft vorausschauende Vorkämpfer für soziale Gerechtigkeit und Liebe. Er konnte irren, aber gross war er wieder, wie er sich demütigen Sinnes und mit voller, ja froher Ueberzeugung der von der Kirche unwiderruflich verkündeten Wahrheit unterwarf, auch hierin ein leuchtendes Vorbild für euch“<sup>146</sup>. Ketteler hatte als Mitglied der Konzilsminorität Pius IX. in einer letzten Demarche fußfällig gebeten, dem Anliegen der Minorität durch Modifizierung der Unfehlbarkeitsdefinition, etwa durch Einfügung der Formel *innixus testimonio ecclesiarum* entgegenzukommen. Sein Bemühen war vergeblich gewesen. Er hatte deshalb mit den anderen Minoritätsbischöfen das Konzil vorzeitig verlassen, jedoch sich nachträglich der Konzilsentscheidung unterworfen<sup>147</sup>. Der Münchener Erzbischof Kardinal Michael von Faulhaber (1817–1852) aber fühlte sich gedrängt – auch das beleuchtet schlaglichtartig die seit 1870 veränderte innerkirchliche Situation –, Pius XII. in einem überschwänglichen Neujahrsbrief seinen Dank zum Ausdruck zu bringen: „Darf ich auch dafür danken, daß Euere Heiligkeit in so vornehmer Form unseren Bischof Ketteler gerade in seiner Bischofsstadt Mainz auf dem Katholikentag, ohne seinen Fehltritt auf dem Konzil zu verschweigen, als leuchtendes Vorbild für die soziale Arbeit rehabilitiert haben? Warum danken wir dem Ewigen Hohenpriester nicht viel lauter, daß Er in Seinem Stellvertreter auf Erden gerade für heutige Zeit das Charisma gab, auch in den schwersten Fragen kein Jota von der katholischen Wahrheit abzustreichen, was allgemeines päpstliches Privileg ist, und dabei in der Form die Sprache der diplomatischen Würde zu sprechen?“<sup>148</sup>

---

*Supremus Ecclesiae, suam potestatem omni tempore ad placitum exercere potest, sicut ab ipso suo munere requiritur*. – Weitlauff, Kirchenverfassung. Neuzeit. Katholische Kirche (wie Anm. 37) 1338–1343.

<sup>146</sup> Die Ansprache ist abgedruckt in: AAS 40 (1948) 417–420, die Zitate hier 417 und 420.

<sup>147</sup> Schatz, *Vaticanum I* (wie Anm. 133) III 152–164.

<sup>148</sup> Kardinal Faulhaber an Pius XII, München, 1./2. Januar 1949. Akten Kardinal Michael von Faulhabers III 1945–1952. Bearbeitet von Heinz Hürten, Paderborn – München – Wien – Zürich 2002, 438–441, hier 439.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Alte Kirche

*Drijvers, Jan Willem / Watt, John W. (Hrg.): Portraits of spiritual authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient (= Religions in the Graeco-Roman World 37), Leiden; Boston; Köln (Brill) 1999, XIII, 277 S., geb., ISBN 90-04-11459-9.*

Die Beiträge wurden vorgelegt auf einem Workshop in Cardiff im Mai 1998 als Teil eines Forschungsprojekts zum Übergang von der klassischen zur christlichen Kultur, unter Einbeziehung von Mitgliedern des Forschungsinstituts für Klassische, Orientalische, Mittelalterliche und Renaissance-Studien (COMERS) in Groningen sowie der Religious Studies and Classic Departments in Cardiff und Swansea.

Es geht den Verfassern – Historiker im weiteren Sinne – um neue Ansätze beim Aufzeigen der Wege, auf denen sich von der Spätantike bis zum frühen Mittelalter religiöser Einfluß in den sich verändernden Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft entfaltete. Da die verbreiteten Viten, Panegyrica oder Briefe Personen als spirituelle Autorität propagieren, aber nur in sehr bedingter Weise den historischen Gegebenheiten entsprechen, ist unter Berücksichtigung zusätzlicher Einsichten die Geschichte des älteren Christentums zu korrigieren bzw. neu darzustellen. Gefragt wird nach der jeweiligen spirituellen Autorität in ihrem Verhältnis zur von der Kirche in der Gesellschaft ausgeübten Macht, sowohl innerhalb der Reichskirche als auch im „ketzerischen“ Orient. Insbesondere wird von Verfasserinnen – unter teils feministischen Gesichtspunkten – die Bedeutung verschiedener Frauen untersucht. Die Auswahl beginnt mit visionären und prophetischen Gestalten des zweiten und dritten Jahrhunderts, behandelt Zeugnisse aus dem vierten Jahrhundert, Porträts von Syrerinnen aus dem 5.–7. Jh. und endet mit der verblassenden Autorität des heiligen Mannes im 8. Jh.

Ein erster Hauptteil „Menschen und Portraits“ bezeichnet die Zielstellung des gesamten Bandes schon in der Überschrift

des Beitrags von *Elizabeth A. Clark*: *Rewriting Early Christian History; Augustin's Representation of Monica* (3–23). In Abgrenzung von anderen Forschern, denen zufolge Monica für Augustin ein Symbol weiblicher Schwäche und Sündhaftigkeit war, galt sie ihm laut Verf.n als ein Modell der Frömmigkeit vergleichbar einem gebildeten Mann, ist für ihn ein „Freund der Weisheit“ (Philosoph), so besonders im Zusammenhang mit der „Vision“ zu Ostia.

Die Aufsätze des zweiten Hauptteils stehen unter der Überschrift *The Struggle for Authority*. – *Alastair H.B. Logan* setzt sich in *Magi and Visionaries in Gnosticism* (27–44) unter Verwendung von Ergebnissen der deutschen Gnosisforschung mit der Deutung des Irenäus auseinander. Er sieht eine beachtliche Fruchtbarkeit des sozialwissenschaftlichen Bezugs, verweist auf die Meinung, Markus könne heute in New Age-Bewegungen wiedergefunden werden. – Die Studie von *Christine Trevett*, *Spiritual Authority and the „Heretical“ Woman: Firmilian's Word to the Church in Carthage* (45–62), befaßt sich mit einer namenlosen christlichen Frau, deren Autorität sich für die Kirche als Problem erwies. Bischof Firmilian von Cäsarea (Ep. 75 des Cyprian-Corpus) schildert diese als prophezeiend, lehrend, die Unterwiesenen taufend und die Eucharistie spendend, als sei sie vom Hl. Geist erfaßt. Er berührt damit die Relation von charismatischer und klerikaler Autorität, Frau und Sakramenten. F. kann sich eine solche weibliche geistliche Autorität nur als häretisch vorstellen, sieht in ihrer erfolgreichen Mission das Wirken von dämonischer Macht. Im Unterschied zu z.B. *Anne Jensen* hält Verf.n jene Frau der Neuen Prophetie für zugehörig. – *Rowan Williams*, *Troubled Breasts: the Holy Body in Hagiography* (63–78): Die in Eusebs Hist. Eccl. 6 erwähnte Betrachtung der Brust des jungen schlafenden Origenes durch seinen Vater Leonidas impliziert die Vorstellung vom Einwohnen Gottes in der heiligen Person. Die Erzählung in der KG von Philostorgius, in der der im Gefängnis gefesselte Lukian von Antiochien kurz vor seinem Märtyrertod anstelle eines Altars auf

seiner Brust die Eucharistie vollziehen läßt, bezeugt: der Körper ist würdig für das Handeln Gottes im Sakrament. Beides illustriert die theologischen Reflexionen über die Einwohnung des Göttlichen in Christus sowie in den Heiligen. – *Jan Willem Drijvers*, *Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross (79–95)*. Im Unterschied zu den christologischen Äußerungen des Kyrill von Jerusalem vernachlässigte die Forschung den Gebrauch des Kreuzes-Symbols – das vor Konstantins Regierungszeit relativ wenig Resonanz bei den Christen gefunden hat – bei seinen Bemühungen, den Status Jerusalems als prominenten Bischofssitz in der Kirchenprovinz von Palästina sowie der ganzen christlichen Welt zu fördern. Kyrill betonte das Kreuz als Quelle des Lebens, Krone des Ruhms. Er schuf wohl auch die Wundergeschichte vom Erscheinen des himmlischen Kreuzes, das Julian Apostata am Wiedererrichten des jüdischen Tempels hinderte.

Der dritte Hauptteil behandelt *The Representation of Authority*. – *Stephen Mitchell*: *The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus (99–138)*. Die um 380 von Gregor von Nyssa verfaßte Gregor-Vita ist nicht mehr als „eine fromme Fiktion“. Vieles darin Berichtete ist schlechthin falsch, wie authentischen Werken von Gregor zu entnehmen ist. Die populären Geschichten der Vita fanden Gehör bei Lateinern, Armeniern, Kopten und Syrern. Wissentlich oder unwissentlich wurde Gregor von Nyssa offenbar der Prototyp für eine auf Wundertaten aufbauende Lebensbeschreibung, die zu einer der einflußreichsten aller hagiographischen Modelle geworden ist. – *Han J.W. Drijvers*: *Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power (139–154)*: Die syrische Vita von Mar Rabbula porträtiert in panegyrischer Weise diesen als ein Modell spiritueller Autorität. Andere charakterisierten ihn als Tyrannen, als aggressiven Träger von säkularer Gewalt. Verf. schließt daraus, dass auch spirituelle Autoritäten zum Erreichen ihrer Ziele säkularer Macht bedurften. – *John W. Watt*: *A Portrait of John Bar Apthonia, Founder of the Monastery of Quenneshrie (155–169)*: Die geistliche Autorität herausragender Persönlichkeiten gibt uns Einblick in die Mentalität angesichts der kulturellen und religiösen Wandlungen in der Spätantike. Auch hier wird die Frage nach historischer Glaubwürdigkeit der Überlieferungen gestellt. – *Gerrit J. Reinink*: *Babai the Great's Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanien Empire (171–*

193): *Babai d.Gr. hat in seiner Lebensbeschreibung von Mihr-Mah-Gushnasp-Georg nicht nur dessen Märtyrertum für die „Nestorianische“ Orthodoxie hervorgehoben, sondern diese zur Verbreitung seiner eigenen Christologie im Sassaniden-Reich genutzt. – Abschlie® d behandelt Peter Hatlie: Spiritual Authority and Monasticism in Constantinople during the Dark Ages (650–800) (195–222). Er sieht zu Beginn des 7. Jh. im Osten eine Grenze zwischen Altertum und Mittelalter. Weniger die Person als heilige Gegenstände, Ikonen und Reliquien, prägen die spirituelle Autorität. Die zu Wächtern dieser Objekte gewordenen Mönche werden mit dem Aufkommen des Ikonoklasmus zu Sündenböcken. Die monastische Disziplin hat nachgelassen. Soziale, ökonomische und institutionelle Entwicklungen erklären die Seltenheit von heiligen Männern in Konstantinopel Ende des 7. und im größten Teil des 8. Jh. – Das Buch setzt manche Akzente, über die es sich weiter nachzudenken lohnt.*

Berlin

Hans-Dieter Döpmann

*Maraval, Pierre*: *Eusèbe de Césarée: La théologie politique de l'Empire chrétien*. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos). Introduction, traduction originale et notes par P. M. (= *Sagesses chrétiennes*). Paris (Cerf) 2001, 216 S., kt., ISBN 2-204-06617-6.

25 Jahre nach der mit Einführung und Kommentar etwas umfangreicheren englischsprachigen Ausgabe von H. A. Drake (*In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricentennial Orations*, Berkeley 1976) legt P. Maraval mit diesem Büchlein eine französische Übersetzung der unter der Bezeichnung Εἰς Κωνσταντῖνον τὸν βασιλέα τριακονταετηρικὸς zusammengefaßten beiden Reden Eusebs von Caesarea vor, dem βασιλικὸς λόγος im christlichen Gewande anlässlich der Tricennalien Kaiser Konstantins im engeren Sinne (Kap. 1–10) und der an diese Rede angehängten, ebenfalls dem Kaiser gewidmeten Einführung in den christlichen Glauben, die in erster Linie auf gebildete Heiden zugeschnitten ist (Kap. 11–18). Die Übersetzung ist aufgrund der Edition von I. A. Heikel (GCS 7,1, Leipzig 1902, 193–259) erstellt, unter Berücksichtigung der Korrekturen von F. Winkelmann (1984), der eine Neuedition vorbereitet. Sie ist mit Er-

läuterungen, die als Fußnoten dem Redentext (73–209) beigegeben sind, und vor allem mit einer ausführlichen Einleitung (9–67) versehen, die dem Leser Hintergrund und Sinn der beiden Reden Eusebs erschließt und zugleich in wesentliche mit ihnen verbundene Forschungsfragen einführt.

Die Einleitung stellt Euseb, seinen Werdegang und sein Werk kurz vor und geht dann auf die beiden Lobreden ein. Neben den umstrittenen Entstehungs- und Datierungsfragen – M. plädiert bei der Tricennatsrede für einen Vortrag am 25. Juli 336 in Konstantinopel, bei der zweiten Rede für eine Anfügung durch Euseb in den Monaten danach bis gegen Ende 336 – geht es hier vor allem um den ideologischen Gehalt beider Reden, den M. mit den Worten «le programme d' Eusèbe repose sur une théologie du pouvoir, qui elle-même repose sur une théologie du Logos» (28) voneinander abgrenzt und zugleich eng aufeinander bezieht.

M. begründet gut, warum er im Gegensatz zu Heikel und Drake annimmt, die zweite Rede sei nicht in Jerusalem vorgelesen. Es handelt sich um eine „Kurzfassung“ der Theophanie (hierzu ist 211f. eine Konkordanz beigelegt), des letzten apologetischen Werkes von Euseb, und richtet sich vornehmlich an eine nicht-christliche Zuhörerschaft, wie unter anderem die vom Redner verwendete «terminologie de la philosophie païenne» nahelegt (λόγος), mit der die kaiserliche Politik verteidigt und zugleich in die ihr zugrunde liegende „wahre Philosophie“ eingeführt wird, in die «doctrines théologiques», die «choses divines», wie M. (34) mit Bezug auf VC IV 33 formuliert. Aus der Logos-Lehre entwickelt Euseb in Kurzform seine Theologie, die er in der Tricennatsrede auf das christliche römische Reich und dessen Monarchen Konstantin bezieht: Er parallelisiert himmlische und irdische Monarchie, Logos und Konstantin, und bringt sie zugleich in ein Abhängigkeitsverhältnis; die Weltherrschaft Gottvaters wird den Menschen durch den Logos vermittelt und von diesem an den Kaiser delegiert, so daß römisches Reich und römischer Kaiser ideologisch auf demselben christlich-theologischen Fundament ruhen und der Monotheismus nicht nur den einen Gott (und die eine Kirche!), sondern auch den einen Kaiser und das eine Reich stützt, womit Euseb dem Caesaropapismus den Boden bereitet.

Die Einführung ordnet die Konstantin-Panegyrik in das zu wesentlichen Teilen

dem Origenes-Schüler Euseb zu verdankende Koordinatensystem der politischen Theologie des christlichen Reiches ein. Mit diesem Vorwissen lassen sich die beiden Reden Eusebs mit Gewinn lesen, auch ohne mit der wissenschaftlichen Diskussion im einzelnen vertraut zu sein. Dabei helfen die beigelegte Bibliographie (68–71) ebenso weiter wie die Einzelanmerkungen zum Quelltext, deren Umfang im Verhältnis zum Text der Reden mit etwa einem Drittel bemessen ist, so daß sie das Lektüreverständnis erleichtern, ohne den Lesefluß nennenswert zu hemmen, auch wenn A. Le Boulluc Euseb «à son comble l' éloquence apprêtée du thuriféraire» (36, zit. von M.) zuspricht.

Bornheim-Sechtem Ulrich Lambrecht

Mann, Friedhelm: *Lexicon Gregorianum*. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa, hg. von der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität, Leitung: Wolf-Dieter Hauschild. Bd. I: ἁβαρήσ-ἄωρος, bearbeitet von F. Mann. Leiden u.a. (Brill) 1999, XVIII, 664 S., geb., ISBN 90-04-11228-6; Bd. II: βαβαί-δωροφροία bearbeitet von F. Mann. Leiden u.a. (Brill) 2000, XII, 555 S., geb., ISBN 90-04-11450-5.

Die von Heinrich Dörrie im Jahr 1966 ins Leben gerufene und nach dessen Tod von Wolf-Dieter Hauschild geleitete Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, die sich längst durch verdienstvolle Aktivitäten und Publikationen – man denke nur an die Durchführung des Internationalen Kolloquiums zu Gregor von Nyssa oder an die wichtige Bibliographie zu ihm – einen renommierten Namen gemacht hat, legt hiermit die ersten beiden Bände eines monumentalen, auf sieben Bände angelegten *Lexicon Gregorianum* (LG) der Öffentlichkeit vor. Damit nimmt die Realisierung eines schon von den Altmeistern der Gregor-Forschung verfolgten Planes nun für jedermann sichtbare Gestalt an. Als Werner Jaeger seine große kritische Edition der Gregorii Nysseni Opera (GNO) in Angriff nahm und zumal als Hermann Langerbeck sich der Editionstätigkeit an GNO anschloß, wurde auch die Erstellung eines schmerzlich vermißten Index des Wortschatzes Gregors von ihnen als dringende Aufgabe ins Auge gefaßt und durch entsprechende Vorarbeiten eingeleitet (vgl. H. Hörner,

Über Genese und derzeitigen Stand der großen Edition der Werke Gregors von Nyssa, in: M. Harl [Hrg.], *Écriture et Culture philosophique dans la Pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevotogne [22–26 septembre 1969]*, Leiden 1971, 18–50, und M. Kassühlke, *Informations sur les Travaux en Cours*, B. Bibliographie et Lexique, ebd. 73f). Heinrich Dörrie gelang es dann, diese Bemühungen in die institutionalisierte Form der Münsteraner Forschungsstelle zu überführen, deren wichtigstes Arbeitsfeld – neben anderem – zunächst die lemmatisierte Erfassung des gesamten Materials nach Wort- und Kontextindizes war. Auf dieser Basis sollte ein umfassendes Lexikon entstehen, das die Hauptbegriffe Gregors monographisch aus der Feder vieler Gregor-Spezialisten (vergleichbar dem Kittelschen ThWNT oder dem Augustinus-Lexikon) behandeln würde.

Wenn nun mit den vorliegenden beiden Bänden erste Früchte solcher über Generationen anhaltender Anstrengungen der Öffentlichkeit übergeben werden können, so hängt dies nicht zuletzt mit einer Änderung der Konzeption zusammen, die der derzeitige Leiter der Forschungsstelle, Wolf-Dieter Hauschild, bei seiner Übernahme des Projektes im Jahr 1984, wie im Vorwort zum ersten Band erläutert, vorzunehmen sich gezwungen sah. Angesichts aufgetretener Schwierigkeiten gab er die Idee eines großen monographisch aufgebauten Lexikons preis und entschloß sich für „eine pragmatische kleine Lösung: eine Kombination von Index, Konkordanz und Wörterbuch“ (S.VI). Und noch in anderer Hinsicht wurde ein Kompromiß nötig. Selbstverständlich konnte die Textgrundlage für die Erfassung des Wortbestandes im LG nur die kritische Edition der GNO sein. Aber weil in drei (bzw. vier) Fällen eine Neuedition noch aussteht und deren Erscheinen nicht absehbar ist, weil aber andererseits am Prinzip der Vollständigkeit festgehalten werden sollte, mußten hier, wenn nicht das ganze Unternehmen aufs Spiel gesetzt werden sollte, ältere, editorisch gewiß unzureichende Textausgaben einstehen. Es sind dies entsprechend dem Schriftentabellau des LG, S. XIII, die Nr. 15 (*De anima et resurrectione*), für die der Text der Edition von F. Oehler (Leipzig 1858) in der Spaltenzählung nach PG 46 benutzt wurde, die Nr. 17 (*Epistula canonica*), für die die umbrochenen Korrekturfahnen einer vorbereiteten Ausgabe im Rahmen der GNO von Frau H. Polack in der Seiten- und Zeilenzählung dieser Texterstellung

herangezogen wurden, sowie die Nr. 19 (*Apologia in Hexaemeron*) und Nr. 20 (*De hominis officio*), für die auf die Edition von H. Forbes (Burntisland 1855) zurückgegriffen wurde. Dieser an sich nicht unproblematische Notbehelf erschien aber – so der Projektleiter im Vorwort – „vertretbar, weil erfahrungsgemäß die lexikographisch relevanten Abweichungen der GNO gegenüber den älteren Editionen nicht die Substanz betrafen“ (S. VI). Man wird die getroffenen Entscheidungen nur nachdrücklich begrüßen können. Das pragmatische Konzept, das nun vom LG befolgt wird, hat nicht zu unterschätzende Vorzüge, ist es doch streng auf die Erstellung eines Forschungsinstruments im eigentlichen Sinn zugeschnitten, das rasche, übersichtliche und umfassende Informationen, verbunden mit einem hohen Grad an Objektivität in der Präsentation des Befundes gewährt und dem insofern (anders als unseren kurzlebigen sonstigen Nachschlagewerken) ein lange währender Gebrauchswert gesichert sein dürfte. Und wenn in Zukunft Änderungen, die sich auf der Grundlage neuer Editionen der GNO ergeben, dem Benutzerkreis des LG in geeigneter Weise, wie angekündigt, unterbreitet werden, dann kann auch jene leichte Beeinträchtigung hinsichtlich der Verlässlichkeit der Textbasis in den genannten Fällen unschwer behoben werden.

Das LG erschließt mithin den gesamten Wortschatz Gregors, wobei ausgeschlossen sind die *Dubia*, *Spuria* und *Fragmenta*, d.h. nach der Zählung der Bibliographie zu Gregor von Nyssa, hrg. von M. Altenburger/F. Mann, Leiden 1988, S. 304–313, die Nrn. 62–89. Nicht aufgenommen ist ferner die Schrift Nr. 61 (*Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos*, CPG 3196) (= Basilius, ep. 38), zu der M. Altenburger/F. Mann in der Bibliographie erklärten, sie werde, „nach dem heutigen Stand der Forschung eindeutig dem Nyssener zugewiesen, aber (habe) noch keinen festen Platz in seiner Edition gefunden“ (255); vgl. indessen die jüngste, zugunsten Basilius' Autorschaft sprechende Analyse von V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Caesarea*, Göttingen 1996, S. 297–331. Zu erwähnen wäre noch, daß die lexikographisch weniger ergiebigen kleinen Strukturwörter, die Partikeln (wie *ἀλλά*, *ἄν*, *ἄρα*, *γάρ*, *δέ* u.a. – anders dagegen *ἄρα*), die Präpositionen (wie *ἀνά*, *ἀπό*, *διά* u.a. – anders dagegen *ἄχοι*), die Konjunktionen (wie *ἄτε*, *διότι* u.a.), häufige Adverbien (wie *αἰεὶ*, *ἄμα* u.a. – anders da-

gegen αὐτίκα, δεῦρο, δεῦτε), die Pronomina (wie αὐτός, ἄλλος, ἀμφοτέρως, ἀλλήλων u.a.) sowie sämtliche Eigennamen aus der fortlaufenden Darstellung der Lemmata herausgenommen und einem Supplementband zugewiesen sind. Auch das ist plausibel. Insgesamt kann anhand des LG mit seinen 2370 Lemmata zu Alpha in Bd. 1 und seinen 1184 Lemmata zu Beta bis Delta in Bd. 2 der gewaltige Umfang von Gregors Vokabular, der immer wieder mit Erstaunen registriert worden ist, exakt überblickt werden. Jüngst hat St. G. Hall, Gregory of Nyssa, On the Beatitudes. An Introduction to the Text and Translation, in: H. R. Drobner/A. Viciano (Hrg.), Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14.–18. September 1998), Leiden 2000, 3–19 (hier: 10–14), auf einige Hapaxlegomena bzw. Sonderbedeutungen bei Gregor aufmerksam gemacht, die sich nicht bei LSJ und PGL finden. Eine entsprechende vollständige Übersicht läßt sich jetzt unschwer gewinnen, weil das LG jeweils schon im Kopf vermerkt, wenn es sich um ein Hapaxlegomenon handelt und das Lemma bei LSJ bzw. PGL fehlt. Besonders interessant sind natürlich die Fälle, die PGL entgegen den dort praktizierten Grundsätzen entgangen sind. Ich habe mir notiert: ἀγορίστος, ἀναμφισβήτησιμος (nicht bei LSJ!), ἀνθωραΐζομαι, ἀντεπεριώω, ἀντιπαρεισάγω, ἀνοφής, ἀργυρολαμπής, ἀρρενοκοιτέω, ἄχριστος (Irrtümer haben sich bei ἀποδεικτικός und ἀπροσκόλλητος eingeschlichen, die bei LSJ – zumal das erstere natürlich – abgedeckt sind), sowie in Bd. 2: βαρυνθένθω, βλυζάγω, διαπλακώω, δυσσφής (bei διακνυβιστάω sollte der Belegnachweis im Kopf besser Suda [statt Suidas] lauten).

In seiner Anlage unterscheidet sich das LG von dem auf 31 Mikrofiches publizierten Wortindex von G. Fabricius/O. Ridings, A Concordance to Gregory of Nyssa, Göteborg 1989, grundlegend. Die schwedischen Gelehrten hatten sich auf die Datenbank des TLG gestützt, was in Einzelfällen die Benutzung von älteren, durch die GNO-Edition kritisch überholten Textausgaben zur Folge hatte, und das dort gebotene Wortmaterial jeweils in seinen flektierten Formen computergesteuert in rein alphabetischer Ordnung ausdrucken lassen. Dem Benutzer blieben infolgedessen mühsame Mehrfach-Recherchen nicht erspart, zumal bei den Verben im

Hinblick auf augmentierte oder reduplizierte Flexionsformen. Daß übrigens von den oben genannten Hapaxlegomena drei im Göteborger Index fehlen, nämlich ἀναμφισβήτησιμος, ἀρρενοκοιτέω und δυσσφής erklärt sich daraus, daß die dort herangezogenen Editionen an diesen Stellen andere Lesarten bevorzugen. Wenn nun im LG das vollständige Wortmaterial unter zusätzlicher Beachtung aller wichtigen Varianten in lemmatisierter Form präsentiert wird, so bedeutet das eine ganz erhebliche Arbeiterleichterung, die den Göteborger Index nach und nach entbehrlich machen wird.

Indessen ist das, was das LG in besonderer Weise auszeichnet, damit noch nicht berührt. Denn das LG ist nicht nur ein Wortregister, sondern im vollen Sinn Index, Konkordanz und Wörterbuch zugleich. Das heißt, bei jedem Stichwort wird auf der Grundlage einer einläßlichen Analyse sämtlicher Belege eine minutiöse Differenzierung des Wortgebrauches nach den unterschiedlichen Bedeutungen, die ein Wort annehmen kann, nach grammatischen sowie nach sachlich-inhaltlichen Gesichtspunkten vorgenommen und jede zugehörige Belegstelle mitsamt ihrem kurzgefaßten, unmittelbaren Kontext abgedruckt. Eine Aufbereitung der Sprache Gregors, die auf Schritt und Tritt von stупender philologischer Gelehrsamkeit zeugt! Da das LG zudem Wert darauf legt, die Verwobenheit der Sprache Gregors mit der Sprache der Bibel transparent werden zu lassen, – nach Überzeugung des federführenden Bearbeiters des LG dürfen Bibelzitate in keinem Fall als Fremdgut in Gregors Sprache betrachtet werden (S. XI) – sind den Textauszügen im gegebenen Fall Hinweise auf den biblischen Sprachhintergrund beigefügt, indem direkte Schriftzitate, enge Anlehnungen an Bibelstellen bzw. Anspielungen oder Paraphrasen u.ä. identifiziert werden. Entsprechend findet sich ein Vermerk, wenn ein Wortbeleg in direkter Verbindung mit exegetischen Ausführungen zu einer Bibelstelle steht. Andererseits die philosophische Schulerminologie und die Begrifflichkeit der kirchlichen Dogmenbildung in Gregors Sprachgebrauch wiederzuerkennen, haben die Verfasser mit Recht dem Benutzer selbst überlassen. Umfangreicheren Lemmata geht an der Spitze eine kurze, schematische Gesamtgliederung voran, so daß die vorliegenden Bände ein Musterbeispiel an Übersichtlichkeit und Klarheit sind. Rasche und informative Auskünfte auf verlässlicher philologischer Basis sind mithin in umfassen-

dem Maße gewährleistet, aber welcher labor improbus dahinter steckt, davon vermag man sich wohl kaum eine adäquate Vorstellung zu machen.

„Diese imposante Leistung ist – so der Projektleiter W.-D. Hauschild im Vorwort – im wesentlichen das Werk eines einzigen Mannes, des Altphilologen und Dörrie-Schülers Dr. Friedhelm Mann, der in unermüdlichem Einsatz mit größter Akribie die zahlreichen Lemmata erarbeitet hat bis hin zur technischen Ausgestaltung. ... Es ist auch insofern ein Lebenswerk, als ein Wissenschaftler hier nicht nur seine jahrzehntelange Gregorforschung eingebracht hat, sondern auch seine gesamte Zeit – unter Verzicht auf vieles – geopfert hat“ (S. VI). Daß, wie nur natürlich, verschiedene wissenschaftliche Hilfskräfte unter der sachkundig-zielstrebigen Anleitung von F. Mann an dem Projekt in Vorbereitung des Materials und eigenständiger Bearbeitung einiger, entsprechend gekennzeichnete Lemmata mitgewirkt haben, kann die Verdienste F. Manns sowie die Anerkennung und Dankbarkeit, die die Benutzer ihm entgegenzubringen wissen werden, nicht schmälern. Der Dank könnte kaum besser zum Ausdruck gebracht werden als dadurch, daß das LG wirklich intensiv als das, was es ist und sein will, genutzt wird, als ein philologisches und philosophie- und theologiegeschichtliches Hilfsmittel. F. Mann hat selbst einmal am Beispiel der Wortgruppe  $\mu\alpha\alpha\alpha\sigma$ -meisterlich vorgeführt, wie von einer subtilen Analyse der einfachen Gegebenheiten des Wortgebrauchs aus (die Wortbedeutung war in diesem Fall nicht zu differenzieren) sich wie von selbst direkte Perspektiven auf so zentrale theologische Themenkomplexe wie das Sein Gottes, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, Urstand und Fall, Wiedergeburt und Auferstehung, die Angleichung an Gott eröffnen (F. Mann, Zur Wortgruppe  $\mu\alpha\alpha\alpha\sigma$ -in De beatitudinibus, in den übrigen Werken Gregors von Nyssa und im Lexicon Gregorianum, in: H. R. Drobner/A. Viciano (Hrg.), Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes, aAO. S. 331–358). Daß in diesem Sinn das künftige Forschungsgespräch zur Interpretation der geistigen Gestalt des Nysseners durch die Nutzung des LG wesentlich befruchtet werden wird, dürfte außer Frage stehen. So sei der Dank an F. Mann verbunden mit dem Wunsch, es möge ihm vergönnt sein, die Publikation des LG auch in Zukunft mit dem an den Tag gelegten kraftvollen Elan weiterzuführen.

Bochum

Dietmar Wyrwa

Madec, Goulven (Hrg.): *Augustin prédicateur (395–411)*. Actes du Colloque International de Chantilly (5–7 septembre 1996) (= Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 159), Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 1998, 547 S., kt., ISBN 2-8512-1173-0.

Es gehört zu den Besonderheiten der Augustinforschung, daß immer wieder auch neue Primärtexte gefunden werden. Zu den bedeutendsten Funden der letzten Jahrzehnte gehören neben den durch Divjak entdeckten Briefen die Sermones Dolbeau, die größtenteils 1990 in Mainz entdeckt wurden. Nach der editio princeps durch François Dolbeau (zunächst sukzessiv an verschiedenen Orten, dann gesammelt in *F. Dolbeau: Augustin d' Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996) lösten diese Sermones ein neues Interesse an der Predigtätigkeit Augustins aus. Der daraus entstandene Diskussionsbedarf schlägt sich in dem vorliegenden Kongreßband nieder. Er enthält die Vorträge des „Colloque International de Chantilly“ von 1996 und beschäftigt sich mit Augustin als Prediger, wobei die Einschränkung auf die Zeit 395–411 mit der mutmaßlichen Datierung der Sermones Dolbeau zusammenfällt.

Der Band enthält 31 Aufsätze, die in vier Teile gegliedert sind: Der 1. Teil trägt die Überschrift „Bible, Prédication, Liturgie, Archéologie“ und vereint neun recht verschiedene Aufsätze.

G. Madec (11–32) hebt hervor, daß Augustin durch seine Predigtätigkeit eine biblisch geprägte Spiritualität hatte, die auch bei der Analyse seiner theologischen Werke zu berücksichtigen sei. So stellt er sich Augustins Diktat der *conf.* nicht als mühsame Kleinarbeit, sondern als „*ex abundantia cordis*“ geschehen vor (27), und in diesem überbordenden Arbeitsstil möchte Madec auch das „*proficiendo scribimus*“ (*s. Dolbeau* 10,15, vgl. *retr.*, praef.: „*scribendo profecerim*“, Abkürzungen im folgenden nach Mayer, Cornelius [Hrg.]: *Augustinus-Lexikon*, Basel 1986 ff.) begründet sehen (25f.).

P.-M. Bogaert (33–47) untersucht, ob die *s. Dolbeau* neue Aufschlüsse über den Bibeltext Augustins geben, und kommt zu dem Ergebnis, daß Augustin mehrere, teilweise auch deutlich voneinander abweichende und sogar unvollständige Codices verwandt habe, aber nicht selbst bewußt als Revisor eines eigenen Bibeltextes gearbeitet hat. J.-P. Bouhot (49–61) beschäftigt sich mit der Redaktion und der

handschriftlichen Überlieferung von *doctr. chr.*, A. Olivar (63–71) mit den Aussagen der *s. Dolbeau* über die äußeren Umstände von Augustins Predigten. M. Banniard (73–93) stellt Überlegungen an, ob und inwiefern sich von den Predigten aus Aussagen über die ‚viva vox‘ Augustins treffen lassen, und entwirft einen Arbeitsplan, wie man die „Sprache Augustins“ beschreiben könnte. F. Dolbeau (95–111) geht die Schwierigkeiten und offenen Fragen durch, die sich ihm bei seiner editio princeps ergeben haben. Eine Reihe von Konjekturen (24 insgesamt) schlägt H. Müller vor (113–127), größtenteils handelt es sich um kurze Ergänzungen, die Müller aufgrund paralleler Satzstrukturen für notwendig hält. Meistens sind die Konjekturen wenig überzeugend, da gerade bei Sermones die Flexibilität mündlicher Sprache dazu führen könnte, daß zu erwartende Worte, Parallelbegriffe u.ä. ausgelassen werden.

Von großem Gewicht ist der umfangreiche Aufsatz von M. Klöckner (129–170) zur „Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung“. Dieser Aufsatz faßt nicht nur den bisherigen Kenntnisstand liturgiegeschichtlicher Forschung zu Augustin konzis zusammen (vgl. 130–132, zum „conversi ad dominum“ 153f.), sondern bietet auch wirkliche Grundlagenforschung: So stellt Klöckner z.B. die anhand der *s. Dolbeau* erkennbaren Leseordnungen zusammen (139–144). Außerdem beschäftigt er sich u.a. mit der Frage der Katechumenenentlassung (wie verhält sie sich zur Entlassung der pagani 154–159), mit der Adressierung der Gebete direkt an Gott-Vater (Christus als Mittler), die das Konzil von Hippo 393 vorgesehen hatte, was Augustin in *s. Dolbeau* 26,49 aufnimmt (159–161). Zur Sitte des Katechumenenbegräbnisses wertet Klöckner *s. Dolbeau* 7 aus, in dem deutlich wird, daß Katechumenen nicht an christlichen Begräbnisstätten bestattet werden können, da die Begräbnisstätten auch Ort der Eucharistiefeyer sein können. Die Ausgrenzung der Katechumenen von der Eucharistie setzt sich quasi nach dem Tod fort (161–163). Für Epiphanius kommt Klöckner anhand von *s. Dolbeau* 23 zu dem Ergebnis, daß neben der Magierperikope (Mt 2,1–12) auch die Hochzeit von Kana (Joh 2,1–12) Evangeliumstext war (164–166).

In einem ebenfalls umfangreichen Aufsatz beschäftigt sich N. Duval (171–214) mit archäologischen und topographischen Fragen, die sich aus den *s. Dolbeau*

ergeben, und beschäftigt sich u.a. mit der Reise 403 / 404 (*s. Dolbeau* 25; eventuell handelt es sich um zwei Reisen, 172–175), der Lokalisierung verschiedener Gebäude in Karthago (175–179), der Frage, ob zu Augustins Zeiten schon fest gebaute Kanzeln bzw. Leseplatte vorhanden waren (Tendenz: eher nicht, es handelte sich wohl um hölzerne Elemente, 179–190) und der Frage nach der Trennung der Geschlechter in den Kirchen (es gibt keinen definitiven Beleg für eine durchgängige Trennung, 190–193).

Der zweite Teil trägt den Titel „Pastorale, Doctrine et Controverses“ und umfaßt sieben Aufsätze, die sich mit dem theologischen Inhalt der *s. Dolbeau* beschäftigen. P.-M. Hombert (217–245) geht, systematisch nach Themen geordnet, Aspekten der Gnadenlehre in den Predigten zwischen 395 und 412 nach. M. Dulacq (247–266) versucht von der Einordnung der Exegese in *s. Dolbeau* 24, 18 und 22 aus eine genauere chronologische Einordnung. In ihren Augen bestätigt die Einordnung der Exegese von Ri 6,36–40 die Einordnung von *s. Dolbeau* 24 in die Jahre 400–405 (248–251). Für *s. Dolbeau* 18 geht sie den Lesarten „ligna quadrata“ bzw. „ligna imputribilia“ nach und schlägt als Datum 407–411 vor (statt bisher 397, 251–257). Zu *s. Dolbeau* 22 vergleicht sie die Auslegung von Gn 30 mit Paulinus, *carm.* 27 und vermutet als gemeinsame Quelle Victorinus von Pettau, *s. Dolbeau* 22 spiele auf *s.* 5 an und sei ca. 408–411 zu datieren (257–266).

M.-A. Vannier (267–279) geht der Inkarnationstheologie in *s. Dolbeau* 26,32–63 nach und hebt den „mediator“-Titel, die Betonung der „humilitas“, die Verwendung von Phil 2,7 und das Thema „patria – via“ hervor. R.A. Markus (281–283) vergleicht *s. Dolbeau* 6,4 mit *conf.* 10,9 und stellt als gemeinsamen Gedanken heraus, daß für Augustin die Dinge, befragt durch den „aspectus“ bzw. die „intentio“ durch ihre „species“ eine Antwort über ihre Bedeutung geben. E. Rebillard (285–292) beschäftigt sich mit der Frage des Taufaufschubs und des Katechumenenstatus (u.a. mit der Frage des Katechumenenbegräbnisses im Post-Tractatus zu *s. Dolbeau* 7). Chr. Müller (293–302) interpretiert den Begriff „bonum“ in *s. Dolbeau* 16. A.-I. Touboulic (303–319) untersucht den Gedanken der „providentia“ in *s. Dolbeau* 29 (der nicht in Mainz gefunden wurde, sondern in Mantua). Diese sei Augustin zufolge erkennbar an Dingen der Natur, doch unergründbar im größeren Kontext, und zwar wegen der Sünde; trotzdem gebe es

gute Gründe zu glauben, daß auch hier eine Ordnung existiert.

Der dritte Teil mit dem Titel „Discussion avec les païens“ beschäftigt sich zum großen Teil mit *s. Dolbeau* 26 (sog. „Tractatus contra paganos“).

H. Chadwick (323–326) stellt dabei die nach wie vor starke Bedeutung des Heidentums in der Zeit Augustins, gerade auch nach 400, heraus. C. Lepelley (327–342) vergleicht *s. Dolbeau* 26,27 mit *conf.* 9,10 und interpretiert beide Schilderungen eines gedanklichen Aufstiegs als „anabase plotinienne“, die u.a. von einer gewissen Sympathie für das heidnische Bildungsideal zeugten. Dies ordnet Lepelley in die Auseinandersetzung Augustins mit dem paganen Kult in *ciu.* 10 ein und zieht als weiteren Vergleichstext *ep.* 233–235 (Briefwechsel mit Longinianus) heran.

S.A.H. Kennell (343–352) beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern unter Augustins Publikum Heiden waren und was das für Augustins Predigtstätigkeit bedeutet. J. Scheid (353–365) geht der Erwähnung einer paganen Sitte zum Neujahr nach, die in *s. Dolbeau* 26,1.6.43 (Neujahrsfest 404) auftaucht. Die Angaben beziehen sich auf den Austausch der „strenae“ und ein pagan geprägtes Bankett am Neujahrstag, also am 1. Januar (nicht auf die sonst belegten Staatsakte am 3. Januar). P. Brown (367–375) erhellet den Hintergrund einer Geste beim Betreten einer Kirche, die in *s. Dolbeau* 26,10 auftaucht: Die Geste, beim Betreten eine Säule an der Eingangstür zu küssen oder mit der Hand zu berühren und diese zum Mund zu führen, könnte auf den entsprechenden paganen Gestus beim Betreten eines Tempels zurückgehen. Augustin erwähnt diese Geste nicht unkritisch, denn sie wurde auch von gebildeten Heiden wohl als Geste der „imperiiti“ empfunden (S. 371f.).

R. Dodaro (377–393) geht dem christologischen Titel „sacerdos“ und seiner Bedeutung für die Auffassung des Priesteramts in *s. Dolbeau* 23 und 26 nach. In Abgrenzung gegen die heidnische Opferpraxis ermögliche das einmalige Opfer Christi die Gemeinschaft der Kirche, in der der Priester nicht Heilmittler ist (gegen die Donatisten), sondern prototypisch mit den Gläubigen in der Sprache der Vergebung kommuniziert. J. Pépin (395–417) postuliert für *s. Dolbeau* 26,28, daß es sich um eine Auseinandersetzung mit Porphyrius handelt, und interpretiert auf diesem Hintergrund *s. Dolbeau* 26,39: als „mediator“ fungiere entweder der Teufel oder Christus. Dies vergleicht Pépin mit *ciu.* 10, wofür er den Einfluß des Apuleius erwägt,

sowie mit der Elementenlehre bei Nemesius. A. Solignac (419–428) beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern außer den getauften Christen auch Heiden erlöst werden können. Er meint, Hinweise darauf liefern zu können, daß nicht nur Menschen vor Christi Geburt zu der verborgenen Gemeinschaft derer, die erlöst werden sollen, gehören können, sondern auch (unabhängig von der Zeitperspektive) Menschen außerhalb des Christentums.

Der vierte Teil schließlich ist unter die Überschrift „Vie quotidienne et problèmes de Société“ gestellt. A. Gabillon (431–437) stellt eine inhaltliche Nähe zwischen *ep.* 109 (aus dem Jahr 398), 110 und 243, *s. Dolbeau* 11 und den *conf.* heraus und möchte als Ergebnis festhalten, daß die *conf.* vielleicht nicht erst im Jahr 400 entstanden sind. J.-C. Fredouille (439–448) beschäftigt sich nicht mit den *s. Dolbeau*, sondern mit vier Predigten über den Fall Roms im Jahr 411 (*s. Denis* 24, s. 81.296 und 105) und vergleicht diese mit *exc. urb.* Während in den Predigten der Fall Roms jeweils erst in der zweiten Hälfte vorkommt und die Grundlage für die Aktualisierung der Auslegung bildet, beschäftigt sich *exc. urb.* erstmals mit dem Fall Roms als einem eigenständigen Thema, und zwar als einem Faktum der Vergangenheit. H. Ingleberts Aufsatz (449–470) geht zwei Begriffsfeldern nach, a) untersucht er die Begriffe „rex“ (oft biblischer Hintergrund, auch übertragene Bedeutung, etwa angewandt auf Christus, bisweilen aber auch negativ), „imperator“ (jeder Herrscher des Imperium Romanum) und „princeps“ (eher selten gebraucht), besonders in *s. Dolbeau* 22.24 und 25 (450–461), b) untersucht er das Wortfeld „India“ etc., das bei der Besprechung der Vielfalt der Sprachen in *s. Dolbeau* 24 auftaucht (461–470). – P. Garnsey (471–479) beschäftigt sich mit der Sklaventerminologie, stellt die übertragene Bedeutung heraus und mahnt eine gewisse Vorsicht bei dem Versuch an, aus solchem übertragenen Gebrauch direkte Rückschlüsse auf die sozialen Gegebenheiten zu ziehen, die gleichwohl möglich seien. R. Klein (481–491) möchte das Verhältnis von Arm und Reich illustrieren, indem er a) den hierauf bezogenen Bildern und Vergleichen in den *s. Dolbeau* nachgeht, b) Einzelauskünfte zusammenträgt, c) die Trostworte für die Armen auswertet (die Mehrheit der Hörer sei arm gewesen) und d) die Gleichbehandlung von Arm und Reich in kirchlichen Fragen (etwa der Frage des Begräbnisses eines jungen reichen Kate-

chumenen in *s. Dolbeau* 7) hervorhebt. – D. Lengrand (493–504) untersucht die Erwähnung der „tituli“ in *s. Dolbeau* 4,2; es handele sich um die auch sonst (besonders in Papyri) belegten „Besitzschilder“, die den Besitzer ausweisen, um vor Diebstahl bzw. Verwüstung zu schützen. Zu diesem Zweck konnten solche Schilder auch einen mächtigeren als den eigentlichen Besitzer vortäuschen, und diese Sitte konnte wiederum von den Mächtigen als bewußtes Mittel eingesetzt werden, um die eigene Macht zu demonstrieren bzw. um einzuschüchtern. Medizinhistorisch ausgerichtet ist der Aufsatz von D. und M. Gourevitch (505–517), die das Material für „phreneticus“ sichten und von hier aus das Verhältnis zwischen Krankem und Arzt beschreiben. Ergänzt wird dieser Aufsatz um eine interessante Spezialbibliographie (512–515).

Der sorgfältig gestaltete, von Goulven Madec herausgegebene Band enthält eine Fülle von Informationen und Anregungen. Er zeigt, welche Fülle an Fragen die Sermones Augustins aufwerfen und wie viel bei der Erforschung seiner Predigtstätigkeit noch zu leisten ist. Viele Aufsätze sind von sehr hoher Qualität und gegen-

über der Vortragsfassung noch einmal erheblich erweiterte gründliche Aufsätze. Natürlich ist die Einteilung in die vier Teile nur ein grober Versuch, die unterschiedlichen Fragestellungen wenigstens etwas zu gliedern. Eine gründliche Diskussion der einzelnen Fragestellungen und Methoden ist hier nicht möglich. So stellt sich etwa die Frage, ob die Datierung der Sermones wirklich auch über die Herstellung inhaltlicher Nähe zu bestimmten anderen, datierbaren Schriften geschehen kann (Gabilion), bzw. ob das Postulat einer kontinuierlichen, in sich stringenten Entwicklung der Exegese bestimmter Schriftstellen zutrifft und eine zuverlässige Datierung ermöglicht (Dulaey). Als besonders wichtig hat sich *s. Dolbeau* 26 herausgestellt. Für eine Fülle von sozialgeschichtlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Fragen bieten die *s. Dolbeau* neues Material, das erst nach und nach erschlossen werden kann. Für die Erforschung von Augustins Predigtstätigkeit dürfte daher der Kongreßband in Zukunft ein unentbehrliches Hilfsmittel sein. Umfangreiche Register (519–544) erleichtern die Benutzung dieses wertvollen Bandes.

Tübingen

Volker Henning Drecoll

## Mittelalter

Goetz, Hans-Werner: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter* (= *Orbis Mediaevalis* – Vorstellungswelten des Mittelalters I), Berlin (Akademie-Verlag) 1999, 501 S., geb., ISBN 3-05-003221-9.

Goetz (= G.) streicht in seiner Einleitung drei zentrale Begriffe heraus, die das Verhältnis zwischen der Gegenwart des hochmittelalterlichen Historiographen zur Vergangenheit, d. h. sein Geschichtsbewusstsein, bestimmen: 1. Das Geschichtsbild ist das auf Urteils- und Denkfähigkeit, Wertmaßstäbe, Ordnungskriterien und Weltanschauung einwirkende Wissen von vergangenen Geschehnissen als eine Grundlage menschlichen Handelns. 2. Das Geschichtlichkeitsbewusstsein ist das Wissen um die Historizität der Welt. 3. Die Geschichtsschreibung ist die Funktionalisierung dieses Wissens um vergangene Geschehnisse einerseits und die Veränderlichkeit von Welt andererseits, um Vergangenheit zum Nutzen der Gegenwart

mit Blick auf die Zukunft zu erklären und zu deuten.

Das Anliegen dieser umfangreichen und mit zahlreichen Fallbeispielen quellengesättigten Präsentation langjähriger Forschung erstreckt sich auf die Darstellung der Grundzüge des Geschichtsbewusstseins, der Anwendungsbereiche des Geschichtsinteresses sowie des Gegenwartsbezuges in den Schriften hochmittelalterlicher Historiographen. G. beschränkt sich ausdrücklich auf den mitteleuropäischen Raum und auf die Zeit des späten 11. bis frühen 13. Jh.s als krisenhafte Zeit des Wandels und Aufbruchs, wobei der im ersten Hauptkapitel ausführlich beschriebene Umbruch gleichzeitig zum Schreibanlass für Welt- und Ordensgeistliche wurde. Diese waren unterschiedlichen Institutionen als Trägern von Geschichtsbewusstsein – dem Reich, einem Kloster, einem Bistum – verbunden.

In der Diskussion um die Einordnung der „historia“ in den mittelalterlichen wissenschaftlichen Fächerkanon vertritt G.

eine klare Position: Sie war Mittel zur Erkenntnis der göttlichen Offenbarung, Geschichtstheologie bzw. zielgerichtete Teleologie; sie stellte keinen untergeordneten Aspekt der artes liberales dar, sondern machte sich diese zu Nutze, um den göttlichen Heilsplan vom Sündenfall über die Reinkarnation Christi bis zum jüngsten Gericht in den Ablauf der Heilsgeschichte einzuordnen.

Im zweiten Hauptkapitel werden vier Schritte vorgestellt, in denen der hochmittelalterliche Historiograph sein Werk erarbeitete: 1. Faktensicherung, 2. Präsentation der Quellenvielfalt, 3. Deutung und Einordnung und 4. schließlich Vermittlung über eine angemessene Gestaltung, die ihm wiederum durch die Auswahl, die Anordnung und die Auslegung der nach seiner Meinung herausragenden Ereignisse die Aufgabe der Interpretation der Vergangenheit für die Belange der Gegenwart stellte. Die Ordnung der Ereignisse erreichten die Historiographen durch verschiedene Überlegungen zur zeitlichen Gliederung nach chronologischer Datierung, nach Zeitperioden und Epochenbildungen, wie dies bereits intensiv erforscht wurde und hier von G. ebenso wie zuvor die Diskussionen um Gattungsfragen und Raumverständnis zusammenfassend vorgestellt wird. Einen deutlichen Erkenntnisgewinn bringt im dritten Hauptkapitel die Forderung nach der Unterscheidung zwischen der „Verzeitlichung“ der Ereignisse und der „Entzeitlichung“ ihrer Inhalte, also ihres parallelen Deutungspotentials für Vergangenheit und Gegenwart.

Der vierte und längste Abschnitt erläutert mit Hilfe zahlreicher Beispiele die Funktionen hochmittelalterlicher Geschichtsschreibung, Parteinahme und ausgesprochene Propaganda, „historische“ Beweisführung zur Untermauerung eigener Ansprüche und Überzeugungen, Angebote zur Identitätsstiftung für ein Geschlecht, ein Kloster, ein Bistum oder eine Stadt zeigen die mögliche Vielfalt historiographischer Werke mit Blick auf ihr gegenwartsgeleitetes Interesse, die Funktionalisierung von Vergangenheit zur Gegenwarts- und Zukunftsgestaltung.

G. weist anfänglich deutlich darauf hin, dass viele der hier vorgestellten Ergebnisse einzeln und verstreut bereits an anderer Stelle nachzulesen sind, wie das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis beweist. Doch es ist das Verdienst seines Werkes, diese Resultate zusammenfassend zu präsentieren – besonders noch einmal im ausführlichen und differenzierten Re-

sümee –, abweichende Forschungsmeinungen und andere Ansätze ebenfalls zu skizzieren, und schließlich damit Geschichtsbewusstsein als zentrale Kategorie bei der Betrachtung historiographischer Werke festzuschreiben. Darüber hinaus erreicht auch eine weitere Schwierigkeit das Bewusstsein des Lesers: nämlich sich stets daran zu erinnern, dass historiographische Werke keinesfalls objektive Vergangenheitsbeschreibung sind, sondern subjektive Aneignung gegenwartsorientierter Interessen und Interpretationen von Vergangenheit. Das gilt nicht nur für die hochmittelalterliche Historiographie. Die Orientierungen und die Interessen unserer Gegenwart sind andere als die mittelalterlichen, aber natürlich unterliegen auch heutige Geschichtswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen der „Zeitgebundenheit jeder Geschichtsschreibung“ (425).

Neben der Aufforderung zur weiteren Erforschung mittelalterlichen Geschichtsbewusstseins gibt G. damit auch die Anregung zur Selbstverortung in der Geschichte – ein Anliegen, das er als Herausgeber von Sammelbänden und Organisator von Tagungen zu eben diesen Fragen mit gegenwärtigen Historikern und Historikerinnen angeht. Ob er das andere selbst gesetzte Ziel – die verständliche Vermittlung von Forschungsergebnissen für die Öffentlichkeit – mit seinem gelehrten Werk erreicht, wird wohl nur seine längerfristige Rezeption in der nichtuniversitären Öffentlichkeit erweisen können.

Oldenburg

Gudrun Gleba

*Frenz, Thomas: Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit. 2., aktualisierte Aufl. (= Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen, hg. v. Thomas Frenz u. Peter-Johannes Schuler, Bd. 2), Stuttgart (Franz Steiner) 2000, 170 S. u. 15 Tafeln, ISBN 3-515-07788-X.*

Die letzte zusammenfassende Darstellung der Papstdiplomatik stammte aus dem Jahr 1964 und war lateinisch abgefaßt (P. Rabikauskas, *Diplomatica Pontificia*, Rom 1964); in deutscher Sprache mußte man zu diesem Gegenstand auf die Arbeit von L. Schmitz-Kallenberg aus dem Jahr 1913 oder auf die einschlägigen Teile in H. Breßlaus *Handbuch der Urkundenlehre* (1911/31, zuletzt nachgedruckt 1969) zurückgreifen, die aber ganz auf das Mittelalter beschränkt sind. Somit entspricht das Werk, das 1986 in erster Auflage erschienen ist, einem dringenden Bedürfnis.

Die päpstliche Kurie war der umfassendste Urkundenaussteller des abendländischen Mittelalters, und auch in der frühen Neuzeit wurde sie nur von wenigen Kanzleien weltlicher Fürsten übertroffen. Ihre Urkundenproduktion beginnt zögernd in der Spätantike und im frühen Mittelalter, steigt aber dann im Hoch- und Spätmittelalter (13.–15. Jh.) explosionsartig an; im ausgehenden 15. Jh. entstanden in einem Jahr ebenso viele päpstliche Urkunden wie im gesamten ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte. In der fortschreitenden Neuzeit ging zwar die Produktion etwas zurück, aber bis heute dürften insgesamt „mindestens 30–40 Millionen Papsturkunden“ ausgestellt worden sein (11). Die Erforschung der Papsturkunden begann zugleich mit der Entwicklung der Diplomatik als Wissenschaft. Die Öffnung des Vatikanischen Archivs seit Leo XIII. hat zur Errichtung der ausländischen historischen Institute in Rom geführt, die Registerüberlieferung zugänglich gemacht, die Forschung nachhaltig gefördert, aber auch das Quellenmaterial zu kaum mehr überschaubarer Fülle anschwellen lassen.

Es kann hier, dem Werk entsprechend, nur der klar und präzise gegliederte Inhalt angezeigt werden: I. Die Urkunden (älteste Zeit; von Leo IX. bis Pius IX.; neueste Zeit); II. Die Sprache (stilus curiae mit einzelnen Formvorschriften; cursus; praktische Hinweise zur Benutzung von Papsturkunden; Formelbücher – Liber diurnus und andere Formelsammlungen); III. Das Siegel (Bleibulle, Goldbulle, Wachssiegel, Farbstempel); IV. Die Register (Bullenregister der Hauptepochen bis zur Neuzeit; Supplikenregister; Brevenregister; Archiv); V. Die Kanzlei (Kanzleileitung; Kanzleipersonal mit den einzelnen Ämtern; Kollegialverfassung und Ämterkauf; Reformen Pius' X. und Pauls VI.); VI. Der Geschäftsgang (Genehmigung der Bitten; Ausfertigung der Urkunden mit den Formen im einzelnen; Taxen); VII. Die nicht-päpstlichen Papsturkunden (Konzilien; Kardinäle, dazu Kardinalskolleg, Sammelablässe und Legatenurkunden; kuriale Behörden – Pönitentiarie und andere Behörden); VIII. Bibliographie (Quellen: Originale, Regesten und Editionen; Sekundärliteratur: Bibliographien und Einzeltitel). – In einigen Seiten „Anmerkungen und Kommentare“ (153–157) geht der Verf. auf das – durchgängig positive – Echo zur Erstauflage ein. Das Werk ist durch einen Index und 15 aussagekräftige Tafeln (Facsimile) bereichert. Der Verfasser widmet diese Auflage zwei Gelehrten,

ohne deren Hilfe seine Untersuchungen zur päpstlichen Diplomatie nicht möglich gewesen wären (10); dem stellvertretenden Direktor des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Hermann Diener (1925–1988), und dem Erforscher der Breven, dem Tübinger Kirchenhistoriker Karl August Fink (1904–1983).

Das Hauptgewicht der Arbeit liegt sachgerecht auf der Zeit vom 14. bis zum 16. Jh., weil die päpstliche Kanzlei in dieser Epoche ihre größte Aktivität entfaltet hat und weil der Archivbenutzer es hauptsächlich mit Urkunden dieser Zeit zu tun hat; aber auch die Verhältnisse der Neuzeit – bis ins 20. Jh. herein – sind angemessen berücksichtigt. Thomas Frenz hat in aller gebotenen Knappheit einen ausgezeichneten Grundriß zu einem schwierigen Thema verfaßt, vorbildlich in seiner Art, wofür ihm der Dank aller, die in Forschung und Lehre dem Gegenstand verpflichtet sind, sicher sein wird.

München

Georg Schwaiger

Frenz, Thomas (Hrg.): *Papst Innozenz III. – Weichensteller der Geschichte Europas*. Interdisziplinäre Ringvorlesung an der Universität Passau, 5. 11. 1997 – 26. 5. 1998. Stuttgart (Franz Steiner) 2000, 212 S., 20 Abbildungen, kt., ISBN 3-515-07433-3.

Zum 800. Jahrestag des Regierungsantrittes Papst Innozenz' III. hat die Universität Passau eine die Fakultäten, in einigen Fällen auch die Universitäten übergreifende Ringvorlesung veranstaltet, deren wichtigste Referate hier durch Thomas Frenz, Professor für Historische Hilfswissenschaften an der Universität Passau, eingeführt und dankenswerterweise vorgelegt werden. Bekannte und weniger bekannte Aspekte des äußerlich glanzvollen, aber auch tragischen Pontifikates werden dabei vor einem breiteren Hörerkreis angesprochen: Die bildlichen Darstellungen Papst Innozenz' III. (Stefan Schmitt); Innozenz III. und der deutsche Thronstreit (Egon Boshof); Papst Innozenz III. und Walter von der Vogelweide (Theodor Nolte); Die Register Innozenz' III. (Othmar Hageneder); Innozenz III. und das 4. Laterankonzil (Philipp Schäfer); Innozenz III. und die Universitäten (Harald Dickerhof); Innozenz III. als Kriminalist – Urkundenfälschung und Kanzleireform um 1200 (Thomas Frenz); Innozenz III. und die Frömmigkeitsformen des Mittelalters (Karl Schlemmer); Innozenz

III. und der Formwandel der Kirche (Dietrich Korsch); Die Römische Frage“ – Ein Überblick (Stefano Trinchese); Europa als Vermächtnis des Mittelalters. Zur Wirkungsgeschichte des Mittelalterbildes im 19. und 20. Jh. (Winfried Becker).

München Georg Schwaiger

Miethke, Jürgen: *De potestate papae*. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 16), Tübingen (Mohr-Siebeck) 2000, 347 S., geb., ISBN 3-16-147480-5.

Fächergrenzen zu überwinden ist nicht nur ein universitätspolitisches Ziel, sondern eine lohnenswerte Aufgabe. Dies zeigt sich deutlich im Grenzbereich zwischen Philosophiegeschichte bzw. systematischer Theologie auf der einen und theologischer oder profaner Geschichtswissenschaft auf der anderen Seite. Der Heidelberger Historiker Jürgen Miethke beschreibt diesen Weg modellhaft in seiner Schrift „De potestate papae“.

M. unternimmt es, Entstehungsbedingungen und Wirkungsrahmen eines knappen Jahrhunderts politischer Theorie – von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham – nachzuziehen. In einem ersten Kapitel zeigt M. die der Textgattung „De potestate papae“ gemeinsamen Voraussetzungen auf. Von diesen ist in erster Linie die universitäre Sprache und Methode zu nennen. Dabei vermischen sich der Argumentationsduktus der Artes-Fakultät oder der Theologie mit Beispielen aus dem Schatz der juristischen Tradition. Eine Grundlage für viele der besprochenen Texte ist „De regno ad regem Cypri“, der erste Fürstenspiegel mit systematischem Anspruch, verfasst von Thomas von Aquin um 1271–73 in freier Aneignung der erst seit 1265 lateinisch zugänglichen Politik des Aristoteles. Der Ambiguität des Textes ist es zuzuschreiben, dass sich sowohl extrem papalistische wie „royalistische“ politische Theorien darauf stützen. Anlaß für die Entstehung der neuen Literaturgattung „Über die Kompetenz des Papstes“ (De potestate papae) war schließlich das persönliche Auftreten des Papstes Bonifaz VIII. (1294–1303), der seine Macht im schroffen Kontrast zu seinem Amtsvorgänger Cölestin V. in weltlichen Formen der Selbstpräsentation ausübt.

In den Kapiteln II–IX zeichnet M. chronologisch und geographisch geordnet die Anlässe nach, aus denen heraus die verschiedenen Entwürfe über die Papstkompetenz zustande kamen. Ein erstes Gravitationszentrum ist die Person Bonifaz VIII. (1294–1303). Im innerkirchlichen Streit zwischen ihm und den Anhängern seines Vorgängers entsteht ein Literaturreigen, der von apokalyptischen Schriften über gelehrte Stellungnahmen (Petrus Johannis Olivi, Gottfried von Fontaines, Petrus de Alvernia), Rechtskommentare und Traktate in Versform reicht. Thematisiert wird zunächst die Frage, ob ein Papst abdanken dürfe. Die Frage bekommt außerkirchliches Gewicht durch die Flucht der gegnerischen Colonna-Kardinäle an den französischen Königshof und durch die Spannungen zwischen Papst und französischem König. M. zeigt, wie sich dieser der theoretischen Unterstützung einiger Pariser Universitätsdozenten im Kampf gegen den Papst versichert, wie durch den schriftlichen Austausch von Herrschaftsansprüchen Textsammlungen angeregt wurden und wie Traktate Einfluss auf die Debatten in den Konsistorien ausüben (Matteo d'Acquasparta, Heinrich von Cremona, Tolomeo von Lucca, Aegidius Romanus). In diesem Zusammenhang bettet Johannes Quidort 1302/1303 erstmals die Abdankungsfrage in einen allgemeineren Traktat über die Amtskompetenz des Papstes ein.

Diese Entwicklung setzt sich fort beim Konzil von Vienne (1311–12), auf dem u.a. kirchliche Reformbestrebungen und das Verhältnis zwischen Bettelorden und Pfarrklerus zur Sprache kommen. In dessen Folge entstehen neue Texte (Jean de Pully, Petrus de Palude, Wilhelm von Sarzano), in denen sich eine Akzentverlagerung zu einer innerkirchlichen Bestimmung der Amtsbefugnis des Papstes erkennen lässt (136). – Eine weitere Periode lässt sich mit der ersten Zeit der Päpste in Avignon beschreiben. In Italien entsteht angesichts der politischen Wirren sowohl Dantes „Monarchia“ wie eine Gegenschrift dazu aus der Feder Guidos von Rimini (um 1327/29–1331). Direkt an Johannes XXII. richtet sich – mit der Bitte um finanzielle Vergütung – die umfangreiche Summe über die kirchliche Amtsgewalt des Augustinereremiten Augustinus von Ancona (nach 1320), und direkt an der Kurie beginnt der Kanonist und Franziskaner Alvarus Pelagius sein kompilatorisches Werk „De statu et planctu ecclesiae“ (1330–1332). – Einen weiteren Anlass für die Produktion von Texten zur

Amtsbefugnis des Papstes bietet die von dem französischen König Philipp VI. einberufene Versammlung von Vincennes (1329/30). Die Schrift „De origine postestatum“ von Durandus von Saint Pourçain hat ihren Sitz im Leben in der dortigen Stellungnahme der Bischöfe zu einem Anklagekatalog des königlichen Rates.

Die letzten zwei Schwerpunkte stehen in Verbindung mit Ludwig dem Bayern, der sowohl Marsilius von Padua als auch Wilhelm von Ockham als Flüchtlinge an seinem Hof aufnahm. Während jedoch Marsilius' bedeutende politische Schrift, der „Defensor pacis“ (1324 abgeschlossen), noch an der Universität Paris entstand und u.a. von den politischen Verhältnissen in Marsilius' Heimat angeregt worden war, begann Wilhelm von Ockham erst am Hofe Ludwigs mit seiner politischen Schriftstellerei (ab 1332), deren Ausgangspunkt von seiner Parteinahme gegen den Papst im „Theoretischen Armutsstreit“ bestimmt war. – Der Epilog ist der Wirkung der Texte auf die Zeitgenossen gewidmet. M. zeichnet nach, wie diese Texte päpstliche und königliche Politik gestützt haben und wie andererseits reale politische Situationen Einfluss auf die Gestalt der Texte nahmen. Die Adressaten der Texte waren nur in wenigen Fällen Laien. Meist richteten sich die Texte an die universitätsgebildeten Mitglieder der Ratsgremien der spätmittelalterlichen Herrschaftsträger. Dem Epilog folgt eine Übersicht über die handschriftliche Überlieferung der Texte und ein ausführliches Register.

Das Buch stellt sich die nicht leichte Aufgabe, eine Fülle von anonymen und zugewiesenen Texten verschiedenster Gattung, geschichtliche Hintergrundinformationen, biographische Skizzen und Hinweise zur Textüberlieferung in einen überschaubaren Rahmen zu fassen. Bei diesem Versuch verdunkeln die vielfachen Rückbezüge manchmal die Gesamtlinie. Dort, wo einzelnen Autoren mehr Raum gegeben werden konnte, etwa in den Kapiteln über Marsilius und Wilhelm von Ockham, liest sich das Buch flüssiger und mit großem Vergnügen. Oftmals scheint die Synthese auch deshalb schwer herzustellen, weil die Schriften nur in Ausnahmefällen direkt aufeinander reagieren. Das großzügige Zitieren aus früheren Texten dient ihnen meist nur dazu, die eigene These zu erhärten. Das Werk kann weder ausführliche Einzeldarstellungen zu Autoren und Werken ersetzen, noch will es wie etwa eine Literaturgeschichte unter Absehung historischer Einbindun-

gen detailliert über den Inhalt der einzelnen Schriften berichten. Es ist die genuine Leistung dieses Werkes, nicht nur einen Überblick über die politischen Schriften der Zeit und ihre Entwicklung als Gattung zu geben, sondern auch deren Wechselspiel mit dem historischen Umfeld und den „Sitz im Leben“ der Schriften plastisch herauszuarbeiten.

Das Buch birgt viele interessante Details und ist nicht zuletzt eine Fundgrube für Forschungsanregungen. Textgeschichtliche Untersuchungen und eine eingehendere Studie der Rezeption der aristotelischen Politik in den theologischen Schriften stehen noch aus. Als besonders dringendes Desiderat zeigt sich aufgrund der überlieferungsgeschichtlichen Lage der Texte eine größere Darstellung über deren Einfluss auf „das Selbstbewusstsein der Kleriker, die die großen Konzilien des 15. Jh.s besuchten und prägten“.

Wien

Sigrid Müller

*Die Beginen und Begarden in der Schweiz. Bearb. v. Achermann, Hansjakob / Andenmaten, Bernard / Bless-Grabher, Magdalen / Brunold, Ursus / Degler-Spengler, Brigitte / Feller-Vest, Veronika / Glauser, Fritz / Hoppe, Peter / Huot, François / Sommer-Ramer, Cécile / Utz-Tremp, Kathrin / Wildermann, Ansgar / Wils, Andreas – Redigiert von Cécile Sommer-Ramer (= Helvetia Sacra, Abt. IX, Bd. 2), Basel – Frankfurt / M. (Verlag Helbing & Lichtenhahn) 1995, 926 S., geb., ISBN 3-7190-1424-X.*

„Beginen und Begarden waren fromme Frauen und Männer, die ein religiöses Leben führten, ohne einem Orden (religio) anzugehören. Sie lebten einzeln, in kleinen losen Gruppen oder in größeren, teilweise geregelten Gemeinschaften“ (32). In den Quellen werden sie in aller Regel schlicht „Schwestern“, „Brüder“, „Konversen“ genannt, weshalb die Bezeichnung „Beginen“ und „Begarden“ als „artifizielle Sammelbegriffe“ zu verstehen sind (ebd.). Während Begardenkommunitäten zumindest im Untersuchungsgebiet Schweiz, dem der vorliegende Band gewidmet ist, erst im 14. Jh. auftreten – und von der Forschung bislang kaum beachtet worden sind –, werden Beginen im allgemeinen mit der religiösen Frauenbewegung des 13. Jh.s in Verbindung gebracht und von der neueren Forschung zumeist als wichtigste, wenn nicht als alleinige Vertreterinnen dieser Bewegung betrachtet. Allein, diese – von einer zuweilen mo-

dischen, betont feministisch akzentuierten sozialgeschichtlichen Perspektive beeinflusste – exklusive Sicht ist doch allzu problematisch, wie mit Recht Brigitte Degler-Spengler in ihrer instruktiven allgemeinen Einleitung „Die Beginnen im Rahmen der religiösen Frauenbewegung des 13. Jh.s in der Schweiz“ (31–91) hervorhebt. Es gab nämlich im (frühen) Spätmittelalter eine allgemeine, Frauen und Männer ergreifende „religiöse Bewegung“, an der Frauen allerdings „zahlenmäßig und spirituell intensiven Anteil nahmen und in deren Rahmen sie selbstverständlich besondere weiblichen Formen ausprägten“ (33). In deren Rahmen entstanden aber beispielsweise auch die Bettelorden als neuer Typus „weltzugewandter“ monastischer Lebensform, desgleichen zahlreiche klösterliche, d.h. einer Regel verpflichtete Frauengemeinschaften, deren Mitglieder sich durch Gelübde (Ordensprofeß) an diese Regel als Norm weltabgewandter verfaßter spiritueller Lebensgemeinschaft gebunden hatten. Im Unterschied zu diesen in Klausur lebenden Nonnen (die man jedoch auch „behelfsmäßig“ nicht als „weiblichen Klerus“ bezeichnen kann [so S. 33]) bildeten die Beginnen sozusagen den „Laienanteil“ der religiösen Frauenbewegung (was freilich eine unter kirchenrechtlichem Aspekt auch für das Mittelalter unpräzise Deutung bzw. „Einteilung“ ist; denn sowohl die Nonnen [die weiblichen Religiösen] insgesamt als auch Mönche, die keine [klerikale] Weihe empfangen hatten [bzw. haben], galten [und gelten] im kirchenrechtlichen Sinn als Laien).

Um die Vorgänge verständlicher zu machen, die im 13. Jh., genauer: um 1230, im Gebiet der heutigen Schweiz zu einer „bis zum Ende des Jh.s“ anhaltenden „stürmische[n] Entwicklung im ‚Frauen-sektor‘ des Ordenswesens“ führte (43f.), bietet die Einleitung zunächst einen Überblick über die in der Schweiz seit dem 8. Jh. entstandenen religiösen Frauengemeinschaften: nämlich bis zum „Stichjahr 1230“ 28 Frauenkonvente (Augustinerchorfrauen, Benediktinerinnen, Prämonstratenserinnen, Zisterzienserinnen und Lazariterinnen), und zwar bemerkenswerterweise fast ausschließlich in ihrem deutschsprachigen Teil, in der alemannischen und rätischen Schweiz, zum Teil ursprünglich, um ihrer spirituellen Betreuung willen, im Anschluß an Männerkonvente (Doppelklöster). Von diesen (mehrheitlich in der ersten Hälfte des 12. Jh.s gegründeten) Frauenkonventen existierten um 1230 noch 23 – gegenüber den

rund 150 Gründungen von Männerklöstern im selben Zeitraum, die aber auch nicht immer glückten, eine bescheidene Zahl, die jedoch durch zum Teil erheblich größere Mitgliederstärken der Frauenkonvente relativiert wird. Sodann werden die Frauenkonventsgründungen zwischen 1230 und 1300 nach Zahl, geographischer Verbreitung sowie hinsichtlich des Verhältnisses von Beginensamnungen und Klosterkonventen untersucht: Nach einer Stagnation von über 70 Jahren kam es im genannten Zeitraum zu einer geradezu sprunghaften Gründungswelle von 80 Frauengemeinschaften, und zwar wiederum größtenteils in der deutschsprachigen Schweiz (einschließlich der Stadt Konstanz), von denen immerhin 51 sich konsolidierten und Bestand hatten, gegenüber 53 männlichen Konventsneugründungen. Von diesen (ermittelten) ursprünglich 80 weiblichen Gemeinschaftsgründungen entfielen 33 auf die Gruppe der inkorporierten (und „regulierten“) Nonnenklöster unterschiedlicher Art, 8 auf die Gruppe der nicht-inkorporierten Konvente und 39 auf die Gruppe der Schwesternsamnungen; schließlich etablierten sich bzw. überlebten 32 Nonnenklöster, 8 nicht-inkorporierte Konvente und – lediglich! – 11 Beginensamnungen, wobei von den anfangs 39 Schwesternsamnungen sich 15 in (15) Nonnenklöster und (3) nicht-inkorporierte Konvente umformten bzw. umgeformt wurden. Was nun diese nach den klösterlichen Umformungsvorgängen übriggebliebenen 11 „echten“ – nicht „vorklösterlichen“ – Beginensamnungen betrifft, so ergeben sich bezüglich ihrer „Entstehungslinien“ einige aufschlußreiche Beobachtungen: u.a. diese, daß sie sich, wie es scheint, erst um 1280, jedenfalls nach der Jh.mitte, aus älteren Laiengemeinschaften zunächst in ländlichen, gebirgigen Gebieten, etwas später auch in Städten um ein Kloster oder eine Kapelle herausbildeten, nachdem die Umformung entstehender Schwesternsamnungen zu Nonnenklöstern bzw. Klosterkonventen abgeschlossen war. Jedoch vermochte sich das Beginitum als eigenständige religiöse Lebens- und Organisationsform nur in den Städten zu festigen (je eine Beginensammlung in Stein am Rhein, Basel und Zürich, zwei in Freiburg), während die ländlichen Samnungen ebenfalls klösterliche Züge ausprägten. Allerdings lebten in der Frühzeit des Beginitums fromme Frauen auch einzeln oder in sehr kleinen Gruppen, während andererseits die Übergänge zwischen Samnungen und klöster-

lichen Konventen, etwa aus wirtschaftlichen Gründen, fließend sein konnten und es zuweilen auch vorkam, daß sich ein geschlossenes Frauenkloster infolge wirtschaftlicher Not öffnen und nach Beginenart leben und Lebensunterhalt erwerben mußte (ohne deswegen seinen Inkorporationsstatus zu verlieren). Zumindest für den Raum Schweiz aber, mit dem hier erstmals eine ebenso ausge dehnte wie heterogene „Beginen- und Begardenlandschaft“ im einzelnen vorgestellt wird, kommt die in der Einleitung zusammengefaßte Untersuchung zu dem generellen Ergebnis: „Die weibliche Frömmigkeitsbewegung äußerte sich weit mehr in der Gründung von Frauenklöstern als in der Errichtung von Beginensamnungen“ (57). Und dieses der landläufigen Meinung eher entgegengesetzte Ergebnis ist an der beigegebenen statistischen Tabelle (96–91) unschwer zu überprüfen. Die Einleitung schließt mit einer Reihe von Fragen bzw. Frageimpulsen und Überlegungen als Anstößen zu weiterführenden Forschungsansätzen, so beispielsweise bezüglich der Ursachen des mehr als siebzigjährigen Gründungs-“Booms“ sowie seiner Zusammenhänge mit dem gleichzeitigen Auftreten der neuen Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner – als der Exponenten der „religiösen Männerbewegung“ – in der Schweiz, oder hinsichtlich des gänzlich andersgearteten Entwicklungsbefunds in der französischsprachigen Schweiz und seiner – möglicherweise mental, kulturell bedingten? – Gründe.

Der große Hauptteil des Bandes umfaßt die Beschreibung von rund 240 ermittelten schweizerischen Beginen- und Begardengemeinschaften, ihrer Ordnung, ihres Besitztums, ihrer Tätigkeiten und ihres Schicksals in Einzelartikeln, nach Kantonen geordnet und mit jeweils einführender Skizzierung der unterschiedlichen regionalgeschichtlichen Situation und Entwicklung. Jedem Artikel sind Anmerkungen, ein Quellen- und Literaturverzeichnis und, wo und soweit immer möglich, ein Hinweis auf den oder die Orden, mit dem oder denen die jeweilige Gemeinschaft verbunden war, sowie eine Liste der Mütter oder Meisterinnen (zuweilen mit Biogrammen) beigegeben. Bei den Begarden, über die die Quellen weit sparsamer „fließen“, handelte es sich, wie es scheint, zumeist um allein oder in kleiner Gruppe lebende Klausner, die auch Priester sein konnten. Oft handelte es sich hier um

kurzlebige „Zellen“, und vieles bleibt im Dunkel, wie ja überhaupt in der Beginen- und Begardenforschung infolge der zumeist spärlichen Quellenüberlieferung manche Fragen offenbleiben müssen.

Die Artikelserie im einzelnen zu würdigen, ist im Rahmen einer knappen Rezension nicht möglich. Aber daß diese Gemeinschaftsarbeit nicht nur ein detailliertes Kompendium der Geschichte der Beginen und Begarden in der Schweiz ist – die, wie schon erwähnt, erste Gesamtdarstellung dieses weithin noch unerforschten Phänomens der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte für eine ganze Region –, sondern zugleich auch einen Meilenstein für eine weitere, differenzierte Erforschung dieses Phänomens darstellt, mit dem Maßstäbe gesetzt werden, wird jeder ermes sen, der sich mit diesem Werk näher beschäftigt. Daß der Band, dessen Anfänge auf das Jahr 1983 zurückgehen, freilich auch sein Schicksal hatte und schließlich von Brigitte Degler-Spengler, der leitenden Redaktorin des Gesamtunternehmens der Helvetia Sacra, zum Abschluß und zur Publikation gebracht werden mußte, darüber informieren die beiden Vorworte vom Juli 1991 und August 1995.

München

Manfred Weitlauff

*Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz. Bearb. v. Amacher, Urs / Andenmatten, Bernard / Arnet, Hélène u.a. Redigiert von Petra Zimmer unter Mitarbeit von Brigitte Degler-Spengler (= Helvetia Sacra Abt. IV: Die Orden mit Augustinerregel, Band 5 / I–II), Basel (Verlag Schwabe & Co AG) 1999, 1163 S., geb., ISBN 3-7965-1220-8.*

Dieser zweiteilige Dominikaner-Band der Helvetia Sacra, ein Gemeinschaftswerk von 29 Autorinnen und Autoren, umfaßt neben einer umfänglichen Einleitung zur allgemeinen und speziellen schweizerischen Geschichte des Dominikanerordens und seines weiblichen Zweiges mit Einschluß eines Überblicks zur Geschichte dieses Ordens vom Ende des 19. Jh.s bis zur unmittelbaren Gegenwart (25–177) die Darstellung von 10 Dominikaner- und 19 Dominikanerinnenkonventen in einzelnen, je nach Bedeutung und Quellenlage unterschiedlich ausführlichen Artikeln (nach dem Usus der Helvetia Sacra in der Landessprache des jeweiligen Kantons – deutsch, französisch, italienisch – geschrieben). Dabei handelt

es sich entsprechend der zeitlichen Grenze, die sich die Helvetia Sacra für ihre historisch-statistischen Beschreibungen gesetzt hat, um Konvente, die vor 1874 in der heutigen Schweiz gegründet wurden; denn die eidgenössische Bundesverfassung von 1874 untersagte im (erst 1973 gestrichenen) „Klosterartikel“ 52 die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster. Doch wurde diese Zeitgrenze wegen der Bedeutung, die die Dominikaner durch ihre Berufung an die 1889 gegründete Universität Freiburg i. Ue. und ihr dortiges Wirken für die Schweiz erlangten, im Rahmen des einleitenden geschichtlichen Überblicks überschritten.

Der erste Teil des Werkes (181–501) enthält die Beschreibung der Männerkonvente in Ascona TI (1510–1584, seither in ein Kanonikatsstift umgewandelt), Basel (1233–1529), Bern (1269–1528), Chur GR (1277/80–1538, restituiert 1624–1653), Coppet VD (1490–1536), Genf (1263–1535), Konstanz (1220/36–1807), Lausanne VD (1234–1536), Zofingen AG (1286–1302/04) und Zürich (1230–1524), die zum größten Teil in der Reformationszeit untergingen, mit Ausnahme der beiden kurzlebigen Konvente in Zofingen und Ascona und des wegen seiner Verbindung zur Schweiz miteinbezogenen („ausländischen“) Konvents in Konstanz, der erst zu Beginn des 19. Jh.s im Zuge des Säkularisation aufgehoben wurde.

Der zweite Teil (515–1057) ist der Beschreibung der Frauenkonvente gewidmet: in Aarau AG (1270–1528), Basel, Klingental BS (1236–1483, seither Augustiner-Chorfrauen, in der Reformation aufgehoben), Basel, St. Maria Magdalena an den Steinen BS (vor 1230–1529), Bern, St. Michael in der Insel (1286–1528), Cazis GR (1647–1928, dann Übertritt vom Zweiten zum Dritten Orden), Estavayer-le-Lac FR (ursprünglich Chisiez, vor 1290, noch bestehend), Neuenkirch LU (vor 1248–1588), Nollenberg TG (1561–1607), St. Gallen (1228–1561), St. Katharinental TG (ursprünglich Beginengemeinschaft in Flaach, um 1230–1869), Schwyz (vor 1275, noch bestehend), Steinen, in der Au SZ (1574–1642), Töss ZH (1233–1525), Weesen SG (spätestens 1256, noch bestehend), Wil, Sammlung SG (vor 1284–1615), Wil, St. Katharina SG (1607, noch bestehend), Winterthur ZH (vor 1260–1523), Zürich, Oetenbach (um 1234–1525) und Zürich, St. Verena (1259/60–1525).

Forschungsschwerpunkt der Helvetia Sacra ist die kirchliche Institutionengeschichte. Dementsprechend beschäftigt sich die weitgehend von der Redaktorin des Bandes, Petra Zimmer, verfaßte dreiteilige, mit ausführlichen Anmerkungen und zahlreichen statistischen Listen bereicherte Einleitung in Teil I mit der durch die häretischen Bewegungen in Oberitalien und Südfrankreich veranlaßten Gründung des Prediger- oder Dominikanerordens 1216/17 in Toulouse und dessen päpstlicher Verpflichtung auf die (durch *Consuetudines* ergänzte) Augustinerregel, erläutert deren Inhalt, das Armutsverständnis des neuen Ordens (und dessen Umsetzung in die Realität) sowie das (in der Regel beiderseits kooperative) Verhältnis der exemten städtischen Konventgründungen zu den Bischöfen und die mit der *Cura animarum* der Pfarrkirchen konkurrierenden Seelsorgeprivilegien des Ordens. Die je unterschiedliche Partizipation der dem Orden inkorporierten, damit ebenfalls exemten, und der nicht-inkorporierten, damit bischöflicher Jurisdiktion unterstehenden, Frauenkonvente, die als dominikanische Konvente allesamt ebenfalls nach der Augustinerregel lebten, an diesen Ordensprivilegien wird an den Beispielen schweizerischen Dominikanerinnenklöster aufgezeigt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen *Cura (Custodia) monialium* und *Seelsorge*. Während die seelsorgerliche Betreuung von Frauenkonventen und einzelnen Schwestern – Predigt, Sakramentspendung – durch Ordensbrüder ohne jurisdiktionelle Zuordnung dieser Konvente zum Orden möglich war und auch praktiziert wurde, allerdings eingeschränkt durch die pfarrlichen Rechte, unterstanden die dem Orden durch päpstlichen Befehl inkorporierten (oder „kommittierten“) Frauenklöster der vollen geistlichen und wirtschaftlichen Obsorge einer Brüderkommunität unter Leitung des Priors. Darüber, über die (bekannt) vielfältigen Probleme, die dem Predigerorden aus dieser ihm hier päpstlicherseits zugewiesenen Verpflichtung – speziell auch in der Provinz Teutonia und hier vor allem im alemannischen Raum – erwachsen, und über die damit zusammenhängenden Auseinandersetzungen wird ausführlich gehandelt (37–47). Es folgt ein Überblick über die „Gründung“ oder genauer: Ordensaufnahme von Frauenklöstern im 13. Jh., die in den Ordenskonstitutionen ursprünglich nicht vorgesehen, aber vom Ordensgründer Dominikus selbst durch die Aufnahme von drei

Frauenkonventen (in Prouille, Madrid und Rom) in den Orden initiiert worden war und von den Päpsten schließlich „dekretiert“ wurde, um die im Rahmen der damaligen „religiösen Frauenbewegung“ zahlreich entstehenden Gemeinschaften kirchlich zu integrieren. Diese „Bewegung“ ergriff bekanntlich den alemannischen (oberrheinischen) Raum in besonderem Maße, weshalb die Dominikaner hier „gerade durch die Frauenseelsorge und Leitung der Dominikanerinnenklöster eigenes Profil“ gewannen (46). So erlangten von den 15 mittelalterlichen Dominikanerinnenklöstern in der Schweiz 9 die Inkorporation in den Orden (51–57), die restlichen 6 blieben unter bischöflicher Jurisdiktion, wurden aber gleichwohl der *Cura* der Predigerbrüder überantwortet (57–67). Der Vergleich beider Konventstypen zeigt ihre unterschiedlichen Merkmale, und die beigegebene differenzierte Liste der dominikanischen Männer- und Frauenklöster in den Nationen Alsatia und Suevia der Provinz Teutonia (81–89) mitsamt deren gegenseitiger Zuordnung beleuchtet eindrucksvoll nicht nur die starke Verbreitung des Ordens in diesem Gebiet, sondern auch die erhebliche Belastung, die den einzelnen Männerkonventen durch die Leitung oder Betreuung ihres weiblichen Ordenszweiges aufgebürdet worden war (oder die sie sich selber aufgebürdet hatten).

Der von Romain Jurot mitverfaßte Teil 2 (96–142) erläutert zunächst die Verfassungsstrukturen des Predigerordens (Konvent, Provinzkapitel, Generalkapitel, mit einer Liste der Generalminister bis 1540) und bietet einen Überblick über die Geschichte der Ordensprovinzen (und ihrer Nationen), denen schweizerische Klöster angehörten: Es handelte sich um die Provinz Francia (bis zum Ende des 16. Jh.s), die (zur Provinz Francia gehörende reformierte) Kongregation Hollandia (bis 1515; ihr gehörte das Kloster in Coppet an) und die Provinz Teutonia, die wegen der starken Zunahme von Konventen 1303 in die neue Teutonia (bis 1709) als nunmehr (bis Köln reichende) süddeutsche Provinz und in die Saxonia als mittel- und norddeutsche Provinz aufgeteilt wurde. Letztere Provinz ging in der Reformation unter (formelle Aufhebung 1608), ihr Name mitsamt allen Rechten und Privilegien aber wurde auf die 1709 zur Förderung der Observanz gegründete oberdeutsche Provinz übertragen, der fortan die noch bestehenden 5 schweizerischen Dominikanerinnenkonvente (Schwyz SZ, St. Katharinental TG, Cazis

GR, Weesen SG, Wil-St. Katharina SG) angehörten. Seit der Auflösung der oberdeutschen Provinz „Saxonia“ (1809) infolge der josephinischen Klosteraufhebungen, dann der Säkularisation von 1802/03 im untergehenden Heiligen Römischen Reich unterstanden alle genannten (von der Säkularisation nicht betroffenen) schweizerischen Klöster und das ebenfalls überlebende, außerhalb der Provinz gelegene Estavayer-le-Lac FR der bischöflichen Jurisdiktion. St. Katharinental wurde 1869 als letztes thurgauisches Kloster säkularisiert; die übrigen Konvente öffneten sich zum Teil neuen Aufgaben, blieben aber bis zur Gegenwart Stätten dominikanischer Spiritualität. Beigegeben sind u.a. Listen der Provinziale der genannten Ordensprovinzen.

Der von den Dominikanern Bernard Hodel, Guy Bedouelle und Franz E. Müller verfaßt Teil 3 (143–177) ist schließlich der Rückkehr der Dominikaner in die Schweiz im endenden 19. Jh. und der Errichtung einer nunmehr eigenen Schweizer Dominikanerprovinz im Jahr 1953 gewidmet. Diese der revidierten eidgenössischen Bundesverfassung von 1874 widerstreitende (offizielle) Rückkehr oder präziser: Berufung der Dominikaner in die Schweiz stand – wie schon erwähnt – im Zusammenhang mit der Gründung der Universität Freiburg und der Übertragung ihrer neu zu errichtenden theologischen Fakultät (vor allem aus finanziellen Ersparnisgründen) durch die Freiburger Regierung an den Dominikanerorden. Während die Fakultät gleichsam „exterritorial“ dem Hl. Stuhl unterstellt wurde, konstituierte sich die ebenfalls „exterritorial“ dem Ordensgeneral unmittelbar unterstellte Kommunität der Dominikanerprofessoren 1890 mit dem Freiburger Theologenkönvikt „Albertinum“ und wurde erst 1970 zum Konvent erhoben. Der erste dominikanische Konvent der Schweiz dagegen konstituierte sich 1943 in St. Hyazinth zu Freiburg. Die heutige Schweizerprovinz umfaßt fünf Männerkonvente (in Freiburg, Genf, Luzern und Zürich-St. Augustinus und Zürich-St. Nikolaus), die ihrerseits seelsorgerliche Verbindung zu den Frauenkonventen ihres Ordens unter bischöflicher Jurisdiktion pflegen. Beigegeben sind Listen der Freiburger Dominikanerprofessoren (159f.), sowie (mit Biogrammen) der Superioren, dann Prioren des Könvikts „Albertinum“ (163–166) und der Schweizer Provinziale seit 1953 (173–177).

Die Klosterartikel folgen im wesentlichen dem Aufbauschema der Helvetia

Sacra: Lage, Diözesan- und Provinzzugehörigkeit, Name, Patron, Gründung und Aufhebung (oder Umwandlung), Seelsorge und *Cura monialium* bei Männerkonventen, Inkorporation oder Jurisdiktionszugehörigkeit bei Frauenkonventen, Geschichtlicher Überblick mit ausführlichen Anmerkungen, Angaben zu Archiv (mit einschlägigem Quellenverzeichnis) und Bibliothek, Bibliographie und Liste der Prioren bzw. Priorinnen (mit Biogrammen). Bekanntermaßen waren mehrere der schweizerischen Dominikanerinnenklöster Zentren spätmittelalterlicher Frauenmystik, wie sie u.a. in den dominikanischen „Schwesternbüchern“ überliefert wird. Doch „Frauenmystik“ ist wie „Bettelordenspredigt“ oder „spirituelle Unterweisung der Nonnen“ kein eigentliches Thema der Institutionengeschichte. Es wird folglich in den Artikeln über die betroffenen Klöster lediglich am Rande gestreift. Jedoch findet man im Artikel „Zürich, Oetenbach“ (1019–1053, hier bes. 1029–1036) einen knappen Überblick über den Forschungsstand zu den „Schwesternbüchern“, knappe Hinweise auch in den Artikeln

„St. Katharinental“ (hier 786, 814) und „Töss“ (hier: 924–926).

Im ganzen bietet dieses zweiteilige Werk eine sorgfältig belegte, detaillierte Geschichte des Dominikanerordens im Raum der heutigen Schweiz von den Anfängen bis zur Gegenwart, im Kontext des „grenzenüberschreitenden“ ordensinternen Beziehungsgeflechts, auf weite Strecken aus archivalischen und gedruckten Quellen, in eingehender Auseinandersetzung mit der weitgestreuten einschlägigen Literatur, gearbeitet. Die den Einleitungsteilen und den einzelnen Artikeln beigegebenen Quellen- und Literaturverzeichnisse sind wertvolle Hilfen für die weitere Forschung, ebenso das den Band abschließende Register der Personennamen, Ortsnamen und Namen kirchlicher Institutionen (1069–1158). Redaktorin, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben sich mit dieser innerhalb von sechs Jahren vollbrachten wissenschaftlichen Gemeinschaftsleistung von zweifellos bleibendem Wert Anerkennung und Dank der Fachwelt verdient.

München

Manfred Weitlauff

## Reformation

*Brecht, Martin; Peters, Christian (Hrsg.): Martin Luther: Annotierungen zu den Werken des Hieronymus (= Archiv zur Weimarer Ausgabe 8) Köln u.a. (Böhlau) 2000, 266 S., geb., ISBN 3-412-03199-2.*

Nachdem das Auffinden von handschriftlichen Einträgen in gedruckten Büchern als ein Desiderat der Reformationsgeschichtsforschung erkannt worden ist und es insbesondere Ulrich Bubenheims Nachforschungen in den Restbeständen der ehemaligen Wittenberger Bibliotheken zu verdanken ist, daß Luthers Annotierungen in der Hieronymus-Ausgabe des Erasmus von Rotterdam aus dem Jahre 1516 entdeckt worden sind, haben Martin Brecht und Christian Peters nunmehr deren kritische Edition vorgelegt. Damit wird ein wichtiger Einblick in die theologische Entwicklung des Reformators vermittelt, insofern die Annotierungen Luthers Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition widerspiegeln und die Genese seiner eigenen Theologie beleuchten.

Im Unterschied zu den bisherigen Editionen von Luthers Buchannotierungen bemüht sich die vorliegende Edition um eine vollständige Wiedergabe der Annotierungen unter Einschluß der Unterstreichungen und Anstreichungen am Rande sowie anderer Hinweiszeichen, die sich von der Tintenfarbe und vom Kontext her Luther zuweisen lassen (2 f.). Damit läßt sich dessen Arbeitsweise noch detaillierter nachzeichnen und wird seine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Texten um wichtige Perspektiven ergänzt. Es sind schon rein äußerlich zwei deutlich zu unterscheidende Serien von Annotierungen Luthers nachzuweisen, die bei einem Schriftvergleich Gemeinsamkeiten mit Luthers Schriften und anderen Randbemerkungen aus den Jahren 1516/17 einerseits sowie des alten Luther andererseits erkennen lassen. Auffällig ist, daß sich von Tomus 3 an nicht nur Markierungen, sondern auch Bemerkungen Luthers finden. Dies hängt damit zusammen, daß die fünf Bände aus zwei unterschiedlichen Beständen stammen, nämlich einer

Ausgabe aus dem Besitz des Johannes Rhagius, dessen fehlender zweiter Band mit den Tomi 3 und 4 ergänzt wurde, wobei vermutet werden kann, daß es sich um ein Exemplar aus der Bibliothek des Wittenberger Augustinerklosters handelt. Luther hat nun bei seiner zweiten Lektüre in diesem zweiten Band seine früheren Annotierungen vorgefunden und ergänzt (8). Gerade die frühen Randbemerkungen sind von ihrem Umfang und Inhalt her von besonderem Interesse, zumal sie Luthers Denkweg in dieser Zeit erhellen.

Der theologiegeschichtliche Ertrag von Luthers Annotierungen ist vielfältig. Luthers Beschäftigung mit Hieronymus stellt einen wichtigen Ausschnitt aus jenem Teilbereich der Forschung dar, der sich mit der Rezeption der Kirchenväter in der Reformation befaßt. Dies gilt um so mehr, als die weit verbreitete Wertschätzung des Hieronymus gerade auch im Verhältnis zum vorreformatorischen Augustinismus ein wichtiger Faktor im Spannungsfeld von Humanismus und Frömmigkeitstheologie gewesen ist. Dies erklärt die Abgrenzungen, die Luther insbesondere im Blick auf das Gesetzesverständnis zwischen Hieronymus und Augustin aufzeigt (80 f. [Tom. 3 Fol. 154af.]). Daß Hieronymus zu den Autoren gehört, die Luther in seinem Gesamtwerk am häufigsten erwähnt hat, läßt sich mit Hilfe der vorliegenden Edition nun auch inhaltlich nachvollziehen, und dabei zeigt sich, wie intensiv Luthers Auseinandersetzung mit Hieronymus gewesen ist. Damit rückt zugleich die komplexe Beziehung des Reformators zu Erasmus von Rotterdam als dem Herausgeber der Hieronymus-Ausgabe in den Blick und wird daraus ein „sensibles Dreiecksverhältnis“ (10), in dem Luther durchaus unterschiedlich Partei ergreifen kann. In aller Schärfe zeichnet sich schon beim frühen Luther der rechtfertigungstheologische Grundsatzstreit mit Erasmus ab, wobei Luther eben Hieronymus gegen Erasmus ins Feld führt und diesem ein pelagianisches Gnadenverständnis vorhält (70 f. [Tom. 3 Fol. 117bf.]). Hieronymus' antipelagianischen Ausführungen entnahm Luther die für seine Demutstheologie so bestimmende Vorstellung von der Selbstanklage des Gerechten und die Ablehnung des aristotelischen Tugendverständnisses (73 [Tom. 3 Fol. 120b] u. 75 [Fol. 122b]). Im gleichen Kontext zeichnet sich auch Luthers Taufverständnis ab (75 [Fol. 123a]), womit er sich ebenso gegen Hieronymus abgrenzt wie mit seiner Auffassung von der Gnade Gottes, die er gegen Hieronymus' Rede

von Gottes Strenge zur Geltung bringt (111 f. [Tom. 4 Fol. 92b]).

Viele Markierungen und Randbemerkungen verdeutlichen die Arbeitsweise des Reformators: Er gliederte den ihm vorliegenden Text zum besseren Verständnis und er korrigierte wie auch kommentierte dort, wo es ihm nötig zu sein schien. Hervorgehoben werden historische Details und theologische Grundanschauungen. Die für die mittelalterliche Gnadenlehre so fundamentale Auffassung von der Buße als der zweiten Planke nach der Taufe findet ebenso Luthers Aufmerksamkeit wie zentrale theologische Themen der Christologie und Trinitätslehre, der Pneumatologie, der Mariologie und der Ekklesiologie, so daß hier Luthers Rezeption der altkirchlichen Theologie greifbar wird. Dabei stellt sich das methodische Problem, daß Markierungen allein, soweit sie nicht von Randbemerkungen inhaltlich ausgeführt werden, nur auf ein besonderes Interesse, nicht aber auf eine bestimmte Intention Luthers schließen lassen. Hier bedarf es noch der theologiegeschichtlichen Interpretation im Kontext anderer systematisch-theologischer und exegetischer Schriften des Reformators, woraus sich wiederum die Möglichkeit ergeben kann, die Datierung der vorliegenden Annotierungen noch weiter zu präzisieren.

Luthers besonderes Interesse gilt der Exegese des Hieronymus, wie sie den *Quaestiones sive Traditiones Hebraicae* in Genesim (106–141 [Tom. 4 Fol. 91a–103b]) und den Prophetenkommentaren (149–248 [Tomi 5 und 6]) zu entnehmen war, sowie der zugrundeliegenden Hermeneutik. Beides ist von großer Aussagekraft für Luthers Bibelverständnis und seine eigene Exegese. Im Vordergrund stehen zunächst Unterstreichungen, Korrekturen und Bemerkungen, die Luthers Kenntnisse des Hebräischen wie auch der Auslegungsgeschichte belegen. Zu den hermeneutischen Grundsätzen des Hieronymus, die Luthers Aufmerksamkeit hervorgerufen haben, zählen die Erörterungen, die sich mit dem Problem einer spirituellen Schriftauslegung befassen, ebenso wie die typologischen Erwägungen. Luther unterstreicht den auch für seine Bibelübersetzung leitenden Grundsatz, daß es in erster Linie auf den Sinn einer Schriftstelle ankommt (85 [Tom. 3 Fol. 168b] u. ö.), hebt aber auch hervor, daß es besser sei, Unverstandenes wörtlich zu übersetzen, als es einfach wegzulassen (202 [Tom. 5 Fol. 178a]). Interessant ist schließlich im Blick auf Luthers Eschatologie, daß er den Stellen besondere Auf-

merksamkeit geschenkt hat, an denen Hieronymus das Verhältnis von prophetischer Erfüllung und Verheißung in schroffer Abgrenzung gegen eine judaisierende Auslegung bestimmt hat (158f. [Tom. 5 fol. 23b] u.ö.).

Ein Namens- und ein Bibelstellenregister komplettieren diese Edition, wobei noch einmal vor Augen geführt wird, daß Luthers Hieronymus-Lektüre über systematisch-theologische Fragestellungen hinaus auch eine wichtige Quelle für sein kirchenhistorisches Wissen bildet, finden sich doch hier Namen, die sonst nicht in Luthers Gesamtwerk begegnen und deshalb auch nicht vom Personenregister der Weimarer Ausgabe erfaßt werden. Insgesamt vermittelt die vorliegende Edition wichtige neue Einblicke in die theologische Arbeit des Reformators, und sie bedarf nun einer detaillierten theologie- und werkgeschichtlichen Auswertung.

Bonn

Michael Basse

*Kaufmann, Thomas: Reformatoren* (= Kleine Reihe V&R 4004), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1998, 112 S., Kt., ISBN 3-525-34004-4.

Neben den bekannten Reformatoren wie Luther, Calvin und Zwingli versucht der Verfasser mit seinem Büchlein einen Überblick über das Leben und die Persönlichkeit weniger bekannter Reformatoren zu geben.

In einem kurz gestalteten Einleitungsskizze macht der Vf. auf einige strukturierende Aspekte und verbindende Gemeinsamkeiten der Personengruppe „Reformatoren“ aufmerksam. So geht er den Wurzeln des Begriffs „Reformator“ nach, gibt verschiedene Definitionen dazu und stellt in einer historischen Einführung verschiedene Typen von Reformatoren vor, wie etwa Stadtreformatoren (z.B. Bucer und Oekolampad) oder radikale Reformatoren (z.B. Thomas Müntzer). Der Einleitungsskizze ist im einzelnen wie folgt untergliedert: 1. Definitive Annäherung (6–11). 2. Sozial- und bildungsgeschichtliche Profilierung (11–15). 3. Kohärenz und Auslegungsvielfalt reformatorischer Theologie (16–20). 4. Territorial- und Stadtreformatoren (21–27). 5. Radikale Reformatoren (27–29). 6. Abschließende Bemerkungen (29f.).

In den Kurzbiographien (mit wenigen, aber wichtigen Literaturhinweisen) rückt das Leben und Wirken des einzelnen Reformators in den Mittelpunkt, sein Wer-

de- und Ausbildungsgang wird kurz geschildert und die Entstehung seiner Hauptwerke in die Biographie eingeordnet.

Die Anordnung der Biographien ist an der Chronologie der Geburtsjahre orientiert. Bei der gewiss subjektiven Auswahl der aufgenommenen Einzelgestalten steht für den Verfasser der überregionale zeitgenössische Aspekt oder die intensive Rezeptionsgeschichte im Vordergrund. Durch seine biographische Zugangsweise bietet das Büchlein eine sinnvolle und notwendige Ergänzung zu den sozial- und theologiegeschichtlichen Perspektiven anderer Werke zu den Gestalten der Reformationszeit. Die Lebensgeschichten einzelner Personen ermöglichen dem Leser außerdem einen eigenen Einblick in zentrale Fragestellungen des Reformationszeitalters. Die kompetent ausgewählten Literaturhinweise eröffnen die Möglichkeit zur eigenständigen Weiterarbeit.

Das Buch erleichtert den Einstieg in die Beschäftigung mit der Reformationszeit, da es zum einen verständlich geschrieben ist, zum anderen einen raschen und grundlegenden Zugang zu bedeutenden und weniger bekannten Gestalten dieser Epoche bietet.

Erlangen

Reinhold Friedrich

*Tavuzzi, Michael: Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456–1527*, Durham und London (Duke University Press) 1997, 189 S., geb. ISBN 0-8223-1976-4.

Prierias ist vor allem wegen seiner Beteiligung am Lutherprozeß bekannt geworden. Tavuzzi unternimmt es aber, sein gesamtes Leben und sein Werk zu analysieren. Obwohl Silvestro Mazzolini nicht zu den ganz großen geschichtlichen Gestalten gehöre, verdiene doch sein Wirken insgesamt beachtet zu werden. Diese Aufgabe zu lösen ist schwer, weil es keine Briefe oder Tagebücher von ihm gibt und weil auch von anderen nur wenig über ihn berichtet wird. Der Vf. bezieht aber alles in seine Analyse ein, was es an Quellen gibt, und entwirft dadurch ein aufschlußreiches Bild. Das gilt schon für die Jugend Silvestros im Dominikanerorden. Der 1456 oder 1457 in Prierio Geborene trat bereits mit 15 Jahren in den von ihm gewählten Orden ein, und zwar wurde er Observant, was für sein Leben wie für sein Werk von erheblicher Bedeutung werden

sollte. Prierias gehörte zur lombardischen Provinz der Dominikaner und ordnete sich den ihm gestellten Aufgaben gehorsam unter. Er lebte in Klöstern in Savona, Genua, Bologna und Vicenza und wurde ca. 1480 Priester. Silvestro wurde besser ausgebildet als die „Durchschnittsmönche“. Erst Jahre nach seiner Priesterweihe ging er nach Bologna zum Studium der Theologie, das er mit dem Erwerb des Dr. theol. (in Italien damals auch Mag. theol. genannt) abschloß. Er empfing dort Anregungen zum Studium des Thomas von Aquin – was bei seinem Orden alles andere als ungewöhnlich ist. Aber er wurde dadurch in die Thomas – Renaissance seines Ordens am Anfang des 16. Jh.s hineingezogen, die erhebliche Interpretationsunterschiede aufwies. Prierias lernte bei seinen Studien Savonarola kennen, bei dem er wohl hörte. Auch Cajetan arbeitete neben ihm. Dieser war Konventuale, was ihre spätere Auseinandersetzung verschärfte. Seine einzige „Auslandsreise“ machte Prierias – wohl wegen eines Gelübdes – 1497 nach Südfrankreich: eine Wallfahrt zum Schrein der Maria Magdalena. Er teilte die Heiligenverehrung gerade der Maria Magdalena mit vielen seiner Ordensbrüder. Ein weiteres Beispiel für seine Frömmigkeit ist ein Handbuch für Exorzisten, das er 1503 publizierte. Er war selbst als Exorzist tätig und hielt deren bessere Anleitung für erforderlich. In weiteren Schriften machte er deutlich, daß in allen guten Christen ein geistliches Wachsen der Seele möglich sei. Dafür empfahl er das tägliche Gebet. Auch publizierte er Bibelauslegungen für Prediger sowie Predigten, die zum Teil großen Anklang fanden.

Seine Karriere im Orden begann – verbunden mit Cajetan – spät, verlief aber kontinuierlich. In verschiedenen Klöstern wurde er Prior – die Amtszeit dauerte jeweils zwei Jahre, Wiederwahl war nicht möglich (eine „Verwaltungskarriere“ nennt der Vf. das). 1508 wurde Prierias Generalvikar für seine lombardische Kongregation. Er unterstand damit direkt dem 13 Jahre jüngeren Cajetan, der als General des gesamten Ordens fungierte. Silvestro wandte sich gegen Duns Scotus und führte damit die Abgrenzung seines Ordens zu den Franziskanern fort. Leo X. berief ihn 1515 als theologischen Lehrer an die päpstliche Universität in Rom. Hier hat er bis ca. 1520 gelehrt. Sein Hauptberuf wurde die Übernahme des Amtes des Magister Sacri Palatii, das schon seit etlicher Zeit stets von Dominikanern eingenommen wurde. Der Papst vertraute ihm

Ende 1515 diese Aufgabe an, sein wichtigster und unmittelbarer theologischer Berater zu werden. Aber es gab auch Routinearbeiten: Prierias hatte die Prediger auszuwählen, die bei den Gottesdiensten des Papstes und der Konsistorien zu sprechen hatten – redeten diese zu lange (länger als 15 Minuten!), gab es Ärger mit Seiner Heiligkeit. Silvestro hatte aber auch die Zensur über die in Rom gedruckten theologischen Bücher auszuüben. Daß Paul III. 1542 das Sanctum Officium einrichtete, bedeutet nicht, daß es vorher weder Zensur noch Inquisition gegeben hätte! Bereits in der Lombardei hatte Prierias auch als Inquisitor zu wirken gehabt.

Die wichtigsten Prozesse, in denen er tätig werden mußte, waren diejenigen gegen Reuchlin, Pomponazzi und Luther, die Tavuzzi in dieser Reihenfolge behandelt. Er zeigt, daß es schwer ist, den Anteil des Prierias an den jeweiligen Verfahren genau zu definieren. Deswegen kommen häufig Formulierungen vor wie „whatever the case“ oder „be that as it may“. Prierias hat also trotz seines Amtes die Prozesse nicht dirigiert. Obwohl er gegen Reuchlin war, hat der Papst 1516 die vorgeschlagene Verurteilung nicht vollzogen, sondern dies erst 1520 getan.

Nach dem Prozeß gegen Reuchlin schiebt der Vf. „Die Fehde mit Cajetan“ ein. Man sollte annehmen, daß die amtlichen Aufgaben von seinem Privatdisput zu trennen wären. Aber Tavuzzi gewichtet diese Fehde so stark, daß sie an einer ungewöhnlichen Stelle behandelt wird. Dabei ist dem Vf. zuzugestehen, daß Prierias jahrzehntelang unter Cajetan gelitten hat. Dieser vertrat als Konventuale nicht nur eine andere Thomas – Interpretation, sondern hat es wohl auch verhindert, daß Prierias sein Nachfolger als General der Dominikaner wurde, als Cajetan dieses Amt nach seiner Ernennung zum Kardinal aufgeben mußte. Sollte er dies getan haben, würde es zeigen, daß er Prierias nicht sehr hoch einschätzte, zumal er auch in allen genannten Prozessen keineswegs konform mit dem Magister Sacri Palatii ging. Diesem ging es seinerseits darum, Thomas gegen seine falschen Anhänger zu verteidigen – vor allem ist Cajetan damit gemeint. Gegen ihn wird von Prierias und seinen Freunden heftig polemisiert. Trat Cajetan im Prozeß gegen Reuchlin für eine vermittelnde Haltung ein, so war er noch unzufriedener über die Stellung des Fünften Laterankonzils und der Kurie gegen Pomponazzi, der die Unsterblichkeit der Seele in Frage gestellt hatte und dem in Rom entschieden widerspro-

chen wurde. Prierias trug diese Linie voll und ganz mit – als Magister Sacri Palatii wäre er sonst auch in eine mißliche Lage gekommen.

Bekannt sind Silvestros vier Schriften gegen Luther, die teilweise von diesem zusammen mit seinen Entgegnungen verbreitet wurden. Der päpstliche Rat hat sich von Anfang an auf die Frage des Gehorsams Luthers gegen den Papst konzentriert und nicht um die Sachfrage des Ablasses – dies tat bekanntlich Cajetan. Tavuzzi vermutet, Prierias habe in Luther einen Parallelfall zu Savonarola gesehen: Man müsse disziplinarisch gegen Luther so vorgehen, wie es gegen Savonarola in Florenz geschehen war. Dabei verkannte Silvestro die Sachfragen, um die es ging, so daß seine letzte Hauptschrift gegen Luther „als verspätetes, inhaltlich von der reformatorischen Entwicklung überholtes Buch“ bezeichnet worden ist (Heribert Smolinsky). Auch an der Bannandrohungsbulle gegen Luther war Prierias beteiligt. Daß er als Inquisitor Luthers Satz, es sei gegen den Heiligen Geist, Ketzler zu verbrennen (man muß mit Gottes Wort gegen sie vorgehen), als häretisch bezeichnete, ist angesichts der Hexenverbrennungen im damaligen Italien verständlich. Aber dies und anderes trug der Bulle nicht nur Beifall ein. Leo X. sandte Prierias 1521 als Nuntius zu italienischen Staaten, um die Bannbulle gegen Luther zu verbreiten (was in Deutschland Aleander und Eck zu besorgen hatten).

Jede Nuntiatur endet mit dem Tod des beauftragenden Papstes. Seltsam, daß Prierias erst „einige Monate“ nach dem neuen Papst Hadrian VI. in Rom eintraf, der eine viel weitere Reise hatte zurücklegen müssen. Informationsmangel? Krankheit? Hadrian beließ ihn im Amt des Magister Sacri Palatii, aber es gibt jetzt kaum noch Spuren von Tätigkeiten von ihm in dieser Funktion, bei der ihm ein Helfer zur Seite gestellt worden ist. Der wichtigste Hinweis für eine Arbeit von ihm könnte ein an Hadrian VI. gerichtetes „Consilium super reformatione ecclesiae“ sein, das Paul Kalkoff Cajetan zugeschrieben hatte, worin ihm die Forschung bisher gefolgt ist. Da der Vf. kein Bischof gewesen sei, was auf Prierias, aber nicht auf Cajetan zutrifft, plädiert Tavuzzi statt dessen für den Magister Sacri Palatii. Dessen wichtigstes Werk ist ein Auszug aus Thomas-Texten mit seinen eigenen Kommentaren. Es ist nicht vollständig, belegt aber den Interpretationsdissens zu Cajetan. Tavuzzi vermutet, dringlicher als der Luther-Prozeß und der Streit mit Cajetan sei Prierias die Hexenfrage gewesen, der er

sich in drei Büchern 1521 widmete – ein wenig originelles Werk, das sich sehr scharf gegen Hexerei wendet. Es war seine letzte größere Publikation, die seine Bindung an die Volksfrömmigkeit in dieser Frage belegt.

Noch Anfang 1527 wurde Geld an Prierias als Magister Sacri Palatii gezahlt. Er ist also nicht bereits 1523, sondern erst 1527 gestorben. Aber während der letzten Jahre ist es ganz still um ihn geworden. Er wohnte in Santa Sabina auf dem Aventin. Wo er – wahrscheinlich während des Sacco di Roma – begraben worden ist, ist nicht überliefert. Santa Maria sopra Minerva wäre ganz unwahrscheinlich, weil in diesem Kloster die Konventualen wohnten. Tavuzzi vermutet, daß Silvestro wegen der feindlichen Truppen still beigesetzt wurde, ein Thomist, Papalist und Antikonkiliarist, um den es bereits seit 1523 still geworden war.

Erlangen

Gerhard Müller

Hartmann, Martina: *Humanismus und Kirchenkritik: Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters* (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 19), Stuttgart (Thorbecke) 2001, 336 S., geb., ISBN 3-7995-5719-9.

Für Kirchenhistoriker bietet die vorliegende allgemeinhistorische Habilitationsschrift von Martina Hartmann eine in mancher Hinsicht wohlthuende Irritation: Matthias Flacius wird nicht in erster Linie im Horizont der innerlutherischen Parteibildungen betrachtet, sondern schlicht als Historiker, noch dazu als Historiker des Mittelalters. Dass Flacius auch in dieser Tätigkeit durch und durch gnesiolutherischer Theologe war, kommt dabei ohne Zweifel zu kurz; das markiert die Autorin auch bewusst, die gegenüber einer theologisch-historisch dominierten Forschung zum *Catalogus testium veritatis* und zu den Magdeburger Zenturien quellengeschichtliche Fragestellungen in den Vordergrund heben will (19). Dieser nüchterne Blick der Historikerin, die als langjährige Mitarbeiterin der MGH vor allem am editorischen Umgang mit Quellen interessiert ist, legt Züge an Flacius frei, die in theologisch geprägten Diskursen im allgemeinen viel zu wenig beachtet werden: Flacius erscheint als ein Gelehrter, der nach Humanistenart in großem Umfang Manuskripte aufspürte und daher auch vielfach für die Übermittlung mittelalterlicher Texte an die Neuzeit von entscheidender Bedeutung wurde.

Sorgfältig rekonstruiert H., wie Flacius zu seinen Quellen gelangt ist: Nach einem ersten, weitgehend referierenden Kapitel über den geistesgeschichtlichen Hintergrund humanistischer Gelehrsamkeit und kurzen Vorbemerkungen über Flacius' Vorbereitung seiner kirchenhistorischen Arbeit im zweiten Kapitel dient das dritte Kapitel der Beschreibung des humanistischen Korrespondentenetzes, dem Flacius die Auffindung zahlreicher Quellen verdankte, nach denen er mit einer regelrechten „Suchliste“ fahndete. Namen wie der des in habsburgischen Diensten stehenden Caspar von Nidbruck, Ottheinrich von der Pfalz, Ulrich Fugger oder der englische Exulant John Bale zeigen die Weite dieser Kontakte. Als wichtigste Leistung der vorliegenden Arbeit aber kann die Rekonstruktion der Bibliothek des Flacius gelten, die im 4. Kapitel erläutert und im Anhang (221–258) bibliographisch erfasst wird – ein wissenschaftliches Unternehmen, dessen Verdienst dadurch nicht geschmälert wird, dass ihm die Tatsache entgegenkam, dass diese Bibliothek zu maßgeblichen Teilen in die Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel eingegangen ist.

Fünftes bis siebentes Kapitel arbeiten den Gebrauch auf, den Flacius von mittelalterlichen Texten in seiner kirchenhistorischen Arbeit machte: Naheliegender ist die Feststellung, dass Flacius sich editorisch nur um papstkritische Texte des Mittelalters bemühte – diese werden umfassend benannt und historisch eingeordnet (5. Kapitel); als Gesamtprofil stellt H. fest, in editorischer Hinsicht sei Flacius hier, vor allem durch die ausführlichen Widmungsvorreden, als Humanist greifbar, inhaltlich, vor allem durch die Textauswahl, als reformatorischer Theologe (140). Den Fragestellungen der Autorin entsprechend, wird auch beim *Catalogus testium veritatis* vor allem der Quellengebrauch – und die stupende Quellenkenntnis – des Flacius behandelt (6. Kapitel). Welch entscheidende Bedeutung diese Quellensammlung hatte, legt das 7. Kapitel dar, das die weitgehende Abhängigkeit der Magdeburger Zenturien nicht im Aufbau, wohl aber in der Quellenauswertung vom *Catalogus* nachweist, dem sie – neben den Bibliotheken von Magdeburg und Jena – den Großteil des von ihnen verarbeiteten Materials verdanken. Entsprechend erscheint nun in H.s Arbeit dieser selbst – und nicht die Zenturien – „als eigentlicher Beginn der protestantischen Geschichtsschreibung“ (200).

Die Arbeit, die an manchen Stellen, insbesondere in den breiten, der Exposi-

tion der Leistung der Vf.n dienenden forschungsgeschichtlichen Darlegungen, Straffung vertragen hätte, hat ihre Stärken mehr in der materialreichen Sammlung als in der analytischen Durchdringung und systematischen Zuordnung. Das entstehende Gesamtbild des humanistischen Gelehrten Flacius Illyricus verdient Beachtung in der kirchenhistorischen Forschung.

Jena

Volker Leppin

Herrmann, Johannes / Wartenberg, Günther / Winter, Christian (Bearb.): *Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen*. Bd. 5: 9. Januar 1551 bis 1. Mai 1552, hg. v. *Historische Kommission bei der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Berlin (Akademie Verlag) 1998, 959 S., geb., ISBN 3-05-003086-0.

Der gewichtige Band schließt an die bereits 1900 bzw. 1903 erschienenen und seit 1982 im Nachdruck vorliegenden beiden ersten Bände und an die Bände drei und vier von 1978 bzw. 1992 dieser großangelegten Edition an. Während der Schmalkaldische Krieg auf den zweiten und den dritten Band entfällt, in dessen Editionszeitraum auch noch das Augsburger Interim vom 15.5.1548 gehört, umfaßt der fünfte Band u.a. die Fürstenverschwörung gegen Karl V. unter Führung Moritzens, das Torgauer Bündnis vom Mai 1551, die Verhandlungen auf der Anaburg bei Lochau vom Oktober 1551 und den Vertrag von Chambord vom 15. Januar 1552 bis zum Vertrag von Linz vom 1. Mai 1552, der die Voraussetzung für den Passauer Vertrag vom 2. August 1552 und damit langfristig für den Augsburger Religionsfrieden von 1555 schuf.

Die teilweise von Johannes Herrmann und teilweise von Christian Winter verfaßte historische Einleitung (13–47) behandelt die Vorgänge in 14 Abschnitten: 1. Von Verden bis zum Lochauer Tag, 2. Die Verhandlungen in Lochau, 3. Von Lochau nach Chambord, 4. Die Liquidationsverhandlungen mit den Ernestinern, 5. Die Belagerung der Stadt Magdeburg, 6. Die Bemühungen um die Entlassung des Landgrafen Philipp von Hessen aus der Haft, 7. Die *Confessio Saxonica* und die Stellung zum Konzil von Trient, 8. Der Feldzug im März und April 1552, 9. Die Haltung der Ernestiner zum Fürstenbund, 10. Die Verhandlungen in Linz, 11. Die Beziehungen von Kurfürst Moritz zu Kai-

ser Karl V. und König Ferdinand, 12. Kurfürst Moritz und Markgraf Albrecht Alkibiades von Brandenburg-Kulmbach, 13. Das Verhältnis des Kurfürsten Moritz zu seinen wichtigsten Räten und den Landständen und 14. Kurfürst Moritz, seine Gemahlin Agnes und sein Bruder August.

Der Editionsteil umfaßt 544 Nummern, über deren Provenienz der jeweilige Kopf unter Nummer, Ort, Datum, Aussteller und Empfänger Auskunft gibt. Teilweise wird der Text im Volldruck ediert, wobei auf die Auflösung von Abkürzungen wie E[wer] l[iebben] oder Ro[mische] Keyserl[iche] ma[jestät] (z.B. bei Nr. 1) verzichtet wird, die sich aber auch nicht im Abkürzungsverzeichnis finden. Überwiegend werden die Quellenstücke in ausführlichen Regesten mitgeteilt, bisweilen mit längeren wörtlichen Textpassagen. Hinzu kommen Ergänzungsregesten für Nebenschriftstücke, Beilagen u.ä. Der Vorteil der umfangreichen Regesten besteht in der besseren Verständlichkeit, der Nachteil im Verlust des Originalwortlautes. Immerhin wird bei wichtigen Quellenstücken wie dem Vertrag von Chambord (Nr. 311) der Volldruck ohne Auslassungen von der Intitulatio bis zur Unterschriftenzeile gewählt. Ein ausführliches Register der Orte und Personen, das bei Orten in Klammern die heutige Zugehörigkeit eingemeindeter Orte, Namensänderungen und -varianten sowie abweichende Schreibweisen und bei Personen nach Möglichkeit Lebensdaten, Tätigkeiten, ggf. Verwandtschaftsverhältnisse und bei Fürsten und Bischöfen (warum nicht auch Grafen?) auch Regierungszeiten nennt, erschließt den Band auf vorzügliche Weise.

Band 6 soll das Quellenmaterial bis zum Tod des Kurfürsten Moritz am 11. Juli 1553, ein Itinerar für diesen und für seine wichtigsten Räte sowie eine Bibliographie enthalten. Doch liegt schon jetzt eine Quellenausgabe von zentraler Bedeutung für die Zeit von der Abwendung Moritzens vom Schmalkaldischen Bund bis zum Vertrag von Linz vor.

*Hermannstadt (Sibiu) und Köln*  
Harm Kluetting

*Pohl, Herbert: Zauberglaube und Hexenangst im Kurfürstentum Mainz.* Ein Beitrag zur Hexenfrage im 16. und beginnenden 17. Jh. (= Hexenforschung 3), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1998, 392 S., kt., ISBN 3-515-07444-9.

Mit dieser Veröffentlichung liegt die zweite, überarbeitete Auflage einer an der Universität Osnabrück entstandenen Dissertation vor, die zuerst im Jahre 1988 unter dem Titel „Hexenglaube und Hexenverfolgung im Kurfürstentum Mainz“ als Band 32 in der Reihe „Geschichtliche Landeskunde“ erschienen ist. Schon an dieser Stelle sei gesagt, daß diese strikt an den vorhandenen Quellen orientierte Untersuchung einen großen Gewinn für die nach wie vor divergent diskutierte Hexenthematik darstellt. Dies liegt nicht nur daran, daß mit der Konzentration auf das Kurfürstentum Mainz und der Frage nach den dort geführten Hexenprozessen ein geographischer Bereich erschlossen wird, der bisher wenig Beachtung gefunden hatte, sondern auch an der Tatsache, daß diese Studie trotz und wegen ihrer notwendigen territorialen Eingrenzung zahlreichen Klischees auf der Grundlage solider Kenntnis und Auswertung der Archivalien am Beispiel des immerhin herausragendsten geistlichen Fürstentums des alten Reichs entgegenzutreten kann. Feststellungen älterer Literatur werden konsequent auf das Vorhandensein von Quellenbelegen abgeklopft, und so manche Behauptungen einer in den vergangenen Jahren zunehmend „ideologisierten“ Hexenforschung müssen sich Korrekturen gefallen lassen. In Auseinandersetzung mit Forschungsperspektiven und Begründungsansätzen für das Phänomen der Hexenverfolgung, wie sie in den siebziger und achtziger Jahren von Hartmut Lehmann, Gerhard Schormann, H. R. Trevor-Roper, E. William Monter (die bibliographische Angabe ist leider nur den entsprechenden Anmerkungen, nicht aber dem Literaturverzeichnis zu entnehmen) und H. C. Erik Midelfort dargelegt wurden, erschließt der Vf. hier am Beispiel der Vorgänge im Unteren und Oberen Erzstift Mainz ergänzende und alternative Deutungsmuster von hoher Plausibilität.

Die Darstellung wählt fünf Schritte bzw. Perspektiven, um Hexenverfolgung, Prozeßabläufe, den dahinter stehenden Zauberlauben und die Angst vor Hexerei zu untersuchen. Die von ca. Mitte des 16. bis Mitte des 17. Jh.s andauernde Periode immer wieder auftretender Hexenprozesse wird zunächst chronologisch in die Regierungszeiten der insgesamt sechs aufeinanderfolgenden Kurfürsten eingeordnet, angefangen bei Wolfgang von Dalberg († 1601) bis hin zu Johann Philipp von Schönborn (1647–1673; Teil A). Dessen Zurückhaltung gegenüber dem Phänomen, sowie bereits der Einmarsch der

Schweden 1631 und die Folgen des Dreißigjährigen Krieges sorgten für das allmähliche Ende der Prozeßstätigkeit, für die der Verfasser vier Wellen und eine besondere Intensität in Dieburg, Aschaffenburg und Miltenberg ausmachen kann. Aufschlußreich sind die Beobachtungen zu „Genese, Umfeld und Ablauf“ der Prozesse (Teil B), die gelegentlich, freilich sehr selten, auch mit der Freilassung von der Hexerei bezichtigten Personen – überwiegend Frauen, einige Männer – enden konnten. Rechtliche Grundlage (Teil C) war die Peinliche Halsgerichtsordnung Karls V., die ausführende Instanz der kurfürstliche Hofrat, d.h. die Mainzer Weltlichen Räte, die die Verfahren gegen die als Offizialdelikt geltende Hexerei überwiegend schriftlich führten. Die im positiven Sinne emotionslose und quellennahe Schilderung der Mechanismen, die zu Verhaftung, gültlichem und peinlichem Verhör sowie zu Geständnis und Hinrichtung führten, schafft nicht nur die notwendige Klarheit in einem oft interessengelenkt entfalteten Thema, sondern trägt auch dazu bei, daß manche stets weitergetragenen Gemeinplätze der Hexenliteratur, etwa im Blick auf aus den Quellen nicht zu erhebende Foltermethoden, als haltlos nachgewiesen werden können. Hervorzuheben ist das vom Verfasser an späterer Stelle – gegen ältere protestantische Literatur – eigens thematisierte Fehlen eines Zusammenhangs von Hexenverfolgung und Konfessionsgegensätzen. Die Konfessionalisierung bzw. gebietsweisen Rekatholisierungen hätten bestenfalls ein „religiöses Reizklima“ für die Vorgänge geschaffen. Dies wird durch die Beobachtung gestützt, daß weder Obrigkeit noch Geistlichkeit als Auslöser für Hexenverfolgungen in Erscheinung traten. Für das Kurfürstentum Mainz jedenfalls ist eindeutig nachzuweisen, daß die Initiative von der Bevölkerung selbst ausging. Während des Prozesses geäußerte Denunziationen setzten dann weitere Maßnahmen,

sog. Prozeßkaskaden, in Gang. Um solche keineswegs willkürlich, sondern durchaus in rechtlichen Grenzen verlaufende Mechanismen verstehbar zu machen, wählt die Studie einen sozialgeschichtlichen und einen frömmigkeits- bzw. mentalitätsgeschichtlichen Zugang (Teile D und E). Auch hier werden aufschlußreiche, die Forschung weiterführende und Klischees korrigierende Ergebnisse präsentiert. Auf dem Hintergrund sozialer Konstellationen in einer Zeit wirtschaftlicher Verschlechterung kann Pohl plausibel machen, daß es nicht etwa um die Ausrottung der „weisen Frauen“ gegangen sei, die mit ihrem Wissen und Können keineswegs eine Monopolstellung eingenommen hätten, sondern daß vielmehr soziale Unterschichten, zu denen freilich u.a. auch die Hebammen gehörten, betroffen waren. Auf diesem Hintergrund wird außerdem die These, daß die nach den Hexenverbrennungen vorgenommenen – im übrigen rechtlich geregelten – Güterkonfiskationen entscheidenden Anstoß zu Verfolgungen gegeben hätten, ad absurdum geführt. Es gelingt der Untersuchung, aus einem Vergleich der Verhörprotokolle anschaulich vor Augen zu führen, daß die Hexenangst mit einem ausgeprägten, in allen Schichten und Gruppen verbreiteten und zum Teil stereotypisierten Teufelsglauben einherging, der in Kombination mit der Erfahrung einer dem Menschen bedrohlich gegenüberstehenden Natur – z.B. in der Häufung nicht zu erklärender Katastrophen und persönlichen Unheils, wie hoher Kindersterblichkeit, Unwetter, Mißernten etc. – explosives Potential entwickelte. – Die Untersuchung überzeugt durch ihre umsichtige Auswertung der Archivalien und gedruckten Quellen sowie durch ihre geradlinige Argumentation. Die zählreiche Darstellungsweise wird durch zahlreiche interessante Fallbeispiele illustriert.

Mainz

Irene Dingel

## Neuzeit

*Flegel, Christoph: Die lutherische Kirche in der Kurpfalz von 1648 bis 1716 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 175), Mainz (Philipp von Zabern) 1999, X, 568 S., geb., ISBN 3-8053-2531-2.*

Rechtliche Grundlage des lutherischen Kirchenwesens in der Kurpfalz bis zum

Ende des Alten Reiches war der Osnabrücker Frieden von 1648 (IPO IV 19), in dem den Pfälzer Anhängern der Augsburgischen Konfession, und namentlich der Gemeinde in Oppenheim, der Besitzstand des Normaljahrs 1624 garantiert und außerdem das Recht gewährt wurde, öffentlich in den Kirchen oder privat mit eigenen oder benachbarten Pfarrern den Got-

tesdienst zu feiern. Der Westfälische Frieden sanktionierte damit eine Entwicklung aus der Zeit der schwedischen Besetzung der Pfalz, als den Lutheranern in Oppenheim, Kreuznach und Heidelberg die freie Religionsausübung gestattet worden war. Damit war nach 1648 grundsätzlich zwar der Weg zur Neuetablierung des Luthertums und zur Ausbreitung lutherischer Gemeinden in der Kurpfalz geebnet, in der Praxis trafen entsprechende Versuche aber auf den Widerstand der reformierten Mehrheitskirche, die ihren Vorkriegsstatus verteidigte.

Dieser Problematik widmet sich die Mainzer Dissertation von Christoph Flegel (= F.), die es sich zum Ziel setzt, die Geschichte der lutherischen Kirche und der lutherischen Gemeinden in der Kurpfalz vom Westfälischen Frieden bis zum Ende der Regierungszeit des Kurfürsten Johann Wilhelm „vor dem Hintergrund der politischen und konfessionellen Ereignisse nachzuzeichnen“ (5). Während das Jahr 1648 als Ausgangspunkt der Untersuchung evident erscheint, vermißt man eine Begründung für die Grenze 1716, denn für die Entwicklung des Pfälzer Luthertums bedeutete das Todesjahr Johann Wilhelms keinen Einschnitt; die Arbeit bricht 1716 eher ab, als daß sie zu einem Ziel geführt worden wäre. Behandelt werden die Regierungszeiten der Kurfürsten Karl Ludwig (1648–1680), Karl II. (1680–1685), Philipp Wilhelm (1685–1690) und Johann Wilhelm (1690–1716). Der Wechsel vom reformierten Pfalz-Simmern zum katholischen Pfalz-Neuburg 1685, die Errichtung eines lutherischen Konsistoriums 1698/99 und die Religionsdeklaration von 1705 waren aus lutherischer Sicht die wichtigsten konfessionspolitischen Zäsuren (vgl. 3ff.).

Als Minderheit in einem überwiegend reformierten Territorium waren die Lutheraner auf die Gunst der Landesherren in besonderer Weise angewiesen. Die tolerante, zeitweise auf eine Union abzielende Konfessionspolitik Karl Ludwigs ermöglichte die Ausbildung und Verfestigung lutherischer Gemeinden, die jedoch dem reformierten Kirchenrat unterstellt blieben. Dieser stemmte sich gegen die den Lutheranern entgegenkommende Politik des Kurfürsten. Die jahrelangen Auseinandersetzungen in Heidelberg, die erst 1661 mit der Errichtung der lutherischen Providenzkirche ein Ende fanden, können als exemplarisch gelten für die innerprotestantischen Konflikte, die nach dem Dreißigjährigen Krieg an vielen Orten ausgetragen wurden (vgl. 53ff.). Die Er-

schließung eines umfangreichen archivalischen Materials zur Geschichte einzelner, auch kleiner und kleinster lutherischer Gemeinden macht die Untersuchung F.s zu einer Fundgrube für künftige ortsgeschichtliche Arbeiten. Die alles in allem günstige Entwicklung unter Karl Ludwig setzte sich unter Karl II. nicht fort, denn er kehrte zurück zur „alten, streng konfessionell ausgerichteten reformierten Konfessionspolitik“ (125). Für die Pfälzer Lutheraner bedeutete es deshalb eher eine Erleichterung, als 1685 die katholische Linie Pfalz-Neuburg die Regierung in der Kurpfalz antrat.

Von dem Bemühen der katholischen Landesherren Philipp Wilhelm und Johann Wilhelm, die Vorherrschaft der reformierten Kirche zugunsten des Katholizismus zu brechen, profitierten die Lutheraner insgesamt mehr, als ihnen die Rekatolisierungspolitik schadete. Unter Philipp Wilhelm konnten eine Reihe lutherischer Gemeinden neu gegründet werden (vgl. 153f.), und auch die ersten Regierungsjahre Johann Wilhelms standen im Zeichen einer „gemäßigten, am väterlichen Vorbild orientierten Konfessionspolitik“ (161). Der religionspolitische Kurswechsel des Kurfürsten in der Mitte der 1690er Jahre richtete sich in erster Linie gegen die Reformierten. Die Maßnahmen kulminierten im Simultanerlaß von Oktober 1698 und in der Errichtung einer Administrationskommission im Juni 1699, die die reformierte Güterverwaltung aufhob – der „folgenreichste Eingriff in das reformierte Kirchenwesen“ (219). Die Lutheraner profitierten nicht nur finanziell, indem sie an den Erträgen der Kirchengüter beteiligt wurden, sondern vor allem durch die Errichtung eines lutherischen Konsistoriums, mit dem die administrative Abhängigkeit vom reformierten Kirchenrat beendet wurde. Daß vom Simultanerlaß nicht nur 200 reformierte, sondern auch 40 lutherische Kirchen betroffen waren (vgl. 218), nahm man dafür in Kauf.

Die einseitige Begünstigung der Lutheraner durch den Kurfürsten und sein „Verfahren des gegenseitigen Ausspiels“ der Evangelischen (234) verschärfte in der Folge die Konflikte zwischen pfälzischen Lutheranern und Reformierten, die sich in Streitschriften erbittert bekämpften. Durch die Religionsdeklaration Johann Wilhelms von 1705, motiviert im wesentlichen durch die Hoffnung auf die Wiedergewinnung der Oberpfalz und der alten pfälzischen Kurwürde sowie den Druck Preußens, wurden die Konflikte

keineswegs beigelegt. Die Religionsdeklaration, die das Zusammenleben der Konfessionen in der Kurpfalz während des gesamten 18. Jh.s regelte (vgl. 298), war zugleich Ausgangspunkt neuer Konflikte, denn die Aufhebung des Simultaneums und der Verlust des Anteils am Gesamtkirchengut „stellten das Fortbestehen der lutherischen Kirche in Frage“ (308). Alle Bemühungen der lutherischen Seite, sich eine Beteiligung an den von der Administrationskommission verwalteten Kirchengütern zu erkämpfen, blieben erfolglos. Die lutherischen Gemeinden, die entgegen den Bemühungen des Konsistoriums einen großen Teil ihrer Selbständigkeit bewahrten, blieben deshalb auf Unterstützung aus lutherischen Territorien des Reiches angewiesen. Trotzdem wuchs die Zahl der Pfarstellen von 24 im Jahr 1697 auf fast das Doppelte im Jahr 1716 (vgl. 435).

F.s Arbeit behandelt die skizzierten Entwicklungen in großer Ausführlichkeit und in gemächlichem Tempo, aber durchweg auf archivalischer Grundlage. Der Vf. bettet sein Thema ein in den Kontext der gesamten kurpfälzischen Konfessionspolitik, gelegentlich auch der Reichspolitik. Dies wäre nicht zu kritisieren, wenn sich die Kontextpassagen nicht immer wieder in einem Maße verselbständigten, daß der eigentliche Untersuchungsgegenstand aus dem Blick zu geraten scheint. Dem Vf. geht es in erster Linie um die möglichst vollständige Ausbreitung seiner riesigen Materialgrundlage, doch auf eine leitende Fragestellung, die über das „Nachzeichnen“ der Entwicklung hinausginge, und auf die Problematisierung der Befunde wird weitgehend verzichtet. Die Detailverliebtheit treibt gelegentlich seltsame Blüten: Ganze Seiten bestehen nur aus Fußnoten (306, 326, 429ff.), Streitschriften werden in kaum zu rechtfertigender Ausführlichkeit referiert (235ff., 315ff., 328ff.), allein auf die bei der Einweihung der Mannheimer Dreifaltigkeitskirche 1709 gehaltene Festpredigt werden drei Seiten verwendet (446ff.). Eine stärkere Systematisierung und vor allem erhebliche Kürzungen hätten der Untersuchung nicht geschadet. So steht zu befürchten, daß F.s quellengesättigtes, an vielen Stellen Neuland erschließendes Werk über die Geschichte des kurpfälzischen Luthertums und der lutherischen Gemeinden nach dem Dreißigjährigen Krieg zwar über das Register und für Einzelheiten, kaum aber in vollem Umfang rezipiert werden wird.

Heidelberg

Armin Kohhle

*Schwarz Lausten, Martin: De fromme og jøderne. Holdninger til jødedom og jøder i Danmark i pietismens tid (1700–1760),* Kopenhagen (Akademisk Forlag A / S) 2000, 667 S., kt., ISBN 87-500-3029-9.

Der Kopenhagener Kirchengeschichtler Martin Schwarz Lausten hat nach der Herausgabe der Abhandlung „Kirche und Synagoge“ (Kirke og Synagoge, 1992), die das Verhältnis zu den Juden in Dänemark vom Mittelalter bis zur lutherischen Orthodoxie schildert, nun einen weiteren Band vorgelegt, der der Problematik in den Jahren 1700 bis 1760 gewidmet ist. Es war dies die Periode, in der das kirchliche und öffentliche Leben Dänemarks durch den Pietismus in Form einer staatlich gelenkten Bewegung beherrscht wurde. Ein dritter Teil des Werkes wird das Verhältnis von Judentum und Kirche bis zum Jahr der bürgerlichen Gleichstellung der Juden in Dänemark (1814) darstellen. Die kirchengeschichtlichen Ausführungen, die wegen der gründlichen Analyse bisher unbeachteter Quellen hervorzuheben sind, werden dann als Standardwerk zur Problematik von Juden und Kirche in Dänemark vom Mittelalter bis zur Neuzeit anzusehen sein.

Nach Angabe des Verf.s (14) befasst sich die Darstellung ausschließlich mit den Verhältnissen im Königreich. Die Entwicklungen in anderen Gebieten des Gesamtstaates blieben unberücksichtigt. Die Darstellung der Missionsreisen zu den Juden Dänemarks durch Emissäre des 1728 von Johann Heinrich Callenberg in Halle gegründeten und geleiteten Institutum Judaicum et Muhamedicum, die in der ersten Hälfte des 18. Jh.s durchgeführt wurden, geben dennoch wertvolle Aufschlüsse über die Haltung zur Judenmission in Nordschleswig, wo Johann Hermann Schrader, Hans Adolf Brorson und weitere herausragende Vertreter des Pietismus in der Stadt Tondern wirkten. Tondern und weitere Gemeinden im nördlichen Teil des Herzogtums Schleswig spielten im beschriebenen Zeitraum die entscheidende Rolle als Umschlagsplatz deutschen pietistischen Gedanken- und Glaubensguts. Die Fülle des von Schwarz Lausten aufgefundenen und bearbeiteten Materials macht die Absicht, sich auf die Verhältnisse im Königreich zu begrenzen, jedoch vollauf verständlich.

Die Darstellung wird durch eine gründliche Einführung in den theologischen, kulturellen und politischen Kontext des Themas: Die Judenmission und die Verhältnisse der zum Christentum konver-

tierten Juden, eingeleitet. Es wird (Kap. II – IV) auf die Vorstellungen der deutschen Pietisten, Spener, J. C. Wagenseil, von Zinzendorf u.a.m., eingegangen. Diese deutschen Pietisten waren u.a. in Verbindung mit ihren Vorstellungen vom baldigen Kommen des Tausendjährigen Reiches von dem Gedanken einer umfassenden Judenbekehrung erfüllt. Eine Folge dieser Vorstellung war die Judenmission u.a. mit der Verpflichtung für die Juden, an besonderen Gottesdiensten teilzunehmen. Bis auf wenige Ausnahmen verhielten sich die dänischen Theologen gegenüber den Gedanken des halleischen Pietismus distanziert. Es überwogen traditionelle Auffassungen mit einer überwiegend negativen Haltung zu den Juden und dem Judentum. Philosemitische Ideen sowie humanistisch-tolerante Beurteilungen der jüdischen Geschichte, wie die informierende Darstellung der Thematik (1742) des dänischen Nicht-Pietisten Ludvig Holberg sie bot, gehörten zu den Ausnahmen (107).

Die Niederlassung von Angehörigen der „jüdischen Nation“ im orthodox-lutherischen Religionsstaat Dänemark, zu meist deutschsprachige ashkenasische Juden, war vor allem auf ökonomische Gründe zurückzuführen. In bezug auf die sozialen und religiösen Verhältnisse wurden den Juden dennoch keine „besonders günstigen Verhältnisse“ geboten (115ff.), wengleich besondere Privilegien ihnen Religionsfreiheit einräumten. Da der jüdische Glaube jedoch sowohl von der kirchlichen als auch der weltlichen Obrigkeit als gotteslästerlich eingestuft wurde, kam es zu einer Isolierung der jüdischen Gemeinschaft und häufig zu Konflikten wegen der vom Staat erlassenen sozialen und religiösen Anordnungen.

Das Vorgehen und die Motive von Obrigkeit und Theologischer Fakultät werden detailliert dargestellt und dokumentiert (139ff.). Im Zeitalter des Absolutismus wäre eine völlige Zurückhaltung des Staates undenkbar gewesen. Zur Debatte standen u.a. das Recht der Synagoge, den Bann als religiöse Strafe u.a. in Verbindung mit ökonomischen Vergehen auszusprechen, die Anstellung christlicher Dienstboten in jüdischen Familien, die von den Theologen unterschiedlich beurteilte Zwangstaufe jüdischer Kinder, das Recht des Oberrabbiners Ehen zu schließen, Gettoisierung, Synagogenbau, Sonderbesteuerung von Juden, das Tragen eines besonderen Kennzeichens für Juden, Eidesleistung in der Synagoge u.a.m. Schwarz Laustens Ausführungen über das

Verhältnis der weltlichen und geistlichen Behörden zur jüdischen Gemeinschaft enthalten auch den aufschlussreichen Bericht über den Fall des in Not geratenen polnischen Konvertiten Professor Aaron Margalithas, den es am Ende seines Lebens nach Kopenhagen verschlagen hatte. Margalithas hatte sich hilfeschend an den König gewandt, wobei ihm falsche Anklagen gegen die Juden der Stadt unterlaufen waren. Der antijüdisch eingestellte Bischof Worm erfuhr davon, dass der ehemalige Jude sich vor seinem Gesuch an den König an die jüdische Gemeinschaft mit dem Versprechen gewandt hatte, bei Gewährung der gewünschten finanziellen Hilfe zum Judentum zurückkehren zu wollen. Die Reaktion der Behörden auf dieses Vorgehen war gnadenlos. Wegen ungläubwürdigen Verhaltens sei Margalithas streng zu bestrafen und des Landes zu verweisen. Der König ließ jedoch, wie dies gegenüber Juden und Proselyten öfters der Fall war, Milde walten. Margalithas behielt seinen Platz im Armenhaus und eine wöchentliche Zuwendung.

Zentrale Themen der Kapitel V und VI sind die durch den halleischen Pietismus inspirierte direkte Judenmission in Dänemark sowie der Übertritt einzelner Juden zum Christentum. Voraussetzungen des Missionsvorhabens waren Einwilligung und Unterstützung des Königs, der das Sorgerecht für die jüdischen Bürger beanspruchte. Die Regierung ergriff nach anfänglichem Zögern 1728 durch das Missionskollegium die Initiative zur Abhaltung von Predigten in der Kirche des Waisenhauses. Ziel und Zweck des Vorhabens, das bereits im Oktober 1728 in Folge des großen Brandes von Kopenhagen eingestellt wurde, war die Bekehrung der Juden zum Christentum. Aus sprachlichen Gründen fiel den Pastoren der deutschen St. Petri Kirche in diesen Bemühungen eine besondere Rolle zu. Der Erfolg blieb jedoch aus. Obwohl den Juden eine kontroverse Debatte über den Inhalt der Predigten gestattet war, lehnten sie dieselben ab. Als Folge ihrer Teilnahme befürchteten sie u.a. ökonomische Sanktionen der Juden im Ausland. Außerdem waren sie dazu geneigt, den großen Brand als eine Art „ägyptische Plage“ (278) und Reaktion Gottes auf die Zwangsmaßnahmen zu deuten. Weitere Missionsversuche wurden 1734, 1742 und 1748 durch die Mitarbeiter J. A. Manitius, J. G. Widmann, Stephan Schultz und G. Bennewitz vom Institutum Judaicum durchgeführt.

Die erste Reise wurde zu einem Zeitpunkt angetreten, als die Polarisierung zwischen den orthodoxen und pietistischen Kreisen andauerte und ein radikaler pietistischer Flügel dem Staatspietismus gegenüberstand. Die Austragung der theologischen Kontroversen hinderte die Judenmissionare daran, ihre Arbeit optimal durchzuführen. Die Gespräche mit den Juden verliefen resultatlos, zumal diese sich „hart wie Eichen“ (318) verhielten und die Missionare als „arme Würmer“ (320) betrachteten. Gespräche über den Messias, christliche Lebensführung, das Gesetz des Mose, den Talmud usw. entwickelten sich nicht zuletzt wegen des provozierenden Vorgehens der Missionare zu heftigen Streitereien. Die Juden Kopenhagens verteidigten geschickt ihren Glauben und wiesen die Missionare mit aller Entschiedenheit ab. Mutlos haben diese, die u.a. Konversionen ohne nachfolgende Bekehrung nach pietistischem Verständnis als wertlos erachteten, daraufhin ihr Vorhaben aufgegeben. Ermunternde Erlebnisse waren lediglich Begegnungen mit einzelnen Proselyten und wohlwollenden Pastoren, u.a. dem zur Weiterarbeit auffordernden radikalen Pietisten und Pastor des Waisenhauses, Enevold Ewald.

Neue Aufschlüsse auch zu bisher unbekanntem Aspekten der nordschleswigschen Kirchengeschichte bietet die Auswertung der von Schwarz Lausten herangezogenen Reisetagebücher der Judenmissionare, u.a. die Darstellung des Aufenthaltes in Tondern bei dem einflussreichen Pietisten Johann Hermann Schrader. Während den Missionaren die Tätigkeit in Fredericia untersagt wurde und sie als ketzerische Emissäre der Stadt verwiesen wurden, verlief der Aufenthalt im jüdenlosen Tondern sowohl erfreulich als auch ergiebig, indem der dortige Förderkreis des Institutum Judaicum reichliche Spenden zur Verfügung stellte (348ff., 379f. und 387ff.).

Die letzten beiden Missionsreisen verliefen ebenfalls u.a. wegen der benutzten provozierenden und beleidigenden Missionsmethode ergebnislos, zumal die Missionare sich nicht von den traditionellen christlichen Vorurteilen gegen Juden zu lösen vermochten. Die Absicht, diese in bezug auf ihren Glauben zu verunsichern, um sie von der christlichen Wahrheit überzeugen zu können, wurde in keinem Fall erreicht. Ebenfalls den Bemühungen des u.a. in Halle ausgebildeten dänischen Theologen Johannes Steenloos in den Jahren 1742–45 war der Erfolg versagt.

Weitschweifende Pläne zur Errichtung eines Proselytenhauses, Theorien über die endzeitliche Rolle der Juden, die Errichtung eines Seminars zur Förderung der Judenmission, absonderliche Missionsmethoden usw. wurden von der Theologischen Fakultät und den zuständigen Behörden abgelehnt und Steenloos als Gemeindepastor in eine Landgemeinde abgeschoben.

Als Grundlage der Darstellung des Verlaufs von Konversionen einzelner Juden zum Christentum (Kap. VI) wurden Archivalien der Dänischen Kanzlei im Reichsarchiv zu Kopenhagen herangezogen. Das Kapitel bietet einen fesselnden Einblick in die Problematik u.a. in die Arbeit der deutschen Pastoren Kopenhagens, die aus sprachlichen Gründen mit der in mehreren Fällen erfolgreichen Unterweisung der Proselyten beauftragt wurden. Die Proselyten waren den negativen Reaktionen der jüdischen Gemeinschaft ausgesetzt, welches ihre finanzielle Unterstützung durch Kirchengemeinden, Universität, den König usw. notwendig machte. Auffällig ist das großzügige finanzielle Entgegenkommen des Königs, das jedoch zu mehreren unseriösen Bewerbungen führte. Anhand des bearbeiteten Materials hat Schwarz Lausten insgesamt 121 jüdische Proselyten nachgewiesen. Die Zahl korrigiert frühere niedrigere Zahlen und ist insofern beachtlich, als im evangelischen Deutschland für die gleiche Periode 516 Juden nachgewiesen wurden, die zum Christentum konvertierten (535f.).

Ausführliche Daten über Proselyten und Taufkandidaten, Zusammenfassungen in dänischer und deutscher Sprache sowie Quellen- und Literaturangaben beschließen die verdienstvolle Arbeit. – Es bleibt anzuführen, dass Martin Schwarz Lausten sich wie z.B. in seinen Kompendien zur allgemeinen und dänischen Kirchengeschichte (1997 und 1983) bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit als ein hervorragender Vermittler kirchengeschichtlicher Problemstellungen im Sinne der besten u.a. durch Grundtvig geprägten dänischen Tradition präsentiert. Auch deutsche Leser mit Kenntnis der dänischen bzw. einer dieser verwandten nordischen Sprache können sich mit Gewinn der Lektüre des Werkes widmen.

*Padborg/DK*

*Günter Weitling*

Baumgart, Karl: *Philipp Jacob Roemmich (1766–1813)*. Vom reformierten Pfarrer zum „fonctionnaire“ in der Zeit der Französischen Revolution. Zugleich ein Beitrag zur rheinisch-pfälzischen Landes- und Kirchengeschichte (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 143), Köln (Rheinland-Verlag) 2000, 183 S., geb., ISBN 3-7927-1806-5.

Gegenstand dieses Buches ist der 1766 in Bischweiler im Elsaß geborene Roemmich, der nach dem Theologiestudium in Marburg und dem Examen beim reformierten Oberkonsistorium in Zweibrücken 1787 in Homburg an der Saar Waisenhausinspektor und 1788 Pfarrer der reformierten Gemeinde in Wörth in den unter französischer Oberhoheit stehenden sog. Souveränitätslanden des Herzogtums Pfalz-Zweibrücken wurde. 1790 als Pfarrer nach Gangloff bei Meisenheim am Glan versetzt, kam Roemmich 1794 mit den Truppen der aus der Revolution hervorgegangenen Republik in Berührung. Er gehörte zu der Deputation, die auf Beschluß des von der reformierten und lutherischen Pfarrerschaft zwischen Mosel und Rhein besickelten Meisenheimer Generalkonvents vom Juli 1795 zu den Amtsträgern der französischen Besatzungsmacht reiste, wobei es um Bemühungen zur Erhaltung der Kirchenschaffnei Meisenheim und der – protestantischen – geistlichen Güterverwaltung ging. Nach der Errichtung der französischen Zivilverwaltung und der Einrichtung der vier linksrheinischen Departements im Januar 1798 trat Roemmich als *secrétaire en chef* im Kanton Meisenheim in die französische Verwaltung ein. Noch 1798 wurde er *Commissaire du directoire exécutif près l'administration municipale* im benachbarten Kanton Lautereken und 1800 Steuerkontrolleur mehrerer Kantone des Arrondissements Kaiserslautern. Das Ende der französischen Herrschaft im linksrheinischen Deutschland erlebte der am 2. April 1813 gestorbene Roemmich nicht mehr.

Dieses auf einer breiten Quellengrundlage beruhende Lebensbild ist aus familiengeschichtlichen Studien hervorgegangen. Sein Verfasser, Vorsitzender Richter am Oberlandesgericht Frankfurt am Main im Ruhestand, sieht als Motiv für den Wechsel des reformierten Pfarrers Roemmich in die französische Lokalverwaltung „neben der Existenzsicherung vor allem wohl seine Begeisterung für die Ideen der französischen Revolution“ (161).

*Hermannstadt (Sibiu) und Köln*

Harm Kluiting

Gut, Walter: *Fragen zur Rechtskultur in der katholischen Kirche (= Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 9)*, Freiburg / Schweiz (Universitätsverlag) 2000, 160 S., brosch., ISBN 3-7278-1283-4.

Dr. jur. Walter Gut (= G.), vormalig Regierungsrat und Erziehungsdirektor („Kultusminister“) des Kantons Luzern, legt in diesem Bändchen fünf bemerkenswerte Abhandlungen zu Fragen der staatskirchlichen und kirchlichen Rechtskultur vor, die gewiß zunächst das besondere Verhältnis von katholischer Kirche und Staat in der Schweiz betreffen, in denen aber teilweise auch in der katholischen Kirche allgemein und speziell in Deutschland virulente Probleme thematisiert werden. – Im Bundesstaat der Schweiz und in ihren immer noch traditionell stark konfessionell (katholisch oder reformiert) geprägten Kantonen herrscht nach wie vor ein ebenfalls starkes, wenn auch je unterschiedliches Staatskirchenrecht, dessen bis heute nachwirkende Akzentuierung sich von den heftigen kulturkämpferischen Auseinandersetzungen der zweiten Hälfte des 19. Jh.s herleitet. So enthielt die Schweizerische Bundesverfassung nicht nur bis vor kurzem den 1874, „in einer einmaligen historischen Situation, auf einem der Höhepunkte des Kulturkampfes“, in sie eingeführten sogenannten „Bistumsartikel“ (Art. 50 Abs. 4), der besagt: „Die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiet unterliegt der Genehmigung des Bundes“, sondern diese Verfassungsbestimmung, „die ohne Not die Kirchenfreiheit beeinträchtigt“, wurde auch in der erneuerten (oder „nachgeführten“) Bundesverfassung vom 18. April 1999 – zunächst auf Drängen Genfs, dann unterstützt von den Kantonen Zürich, Bern, Glarus, Aargau und Thurgau – beibehalten (Art. 72 Abs. 3), und zwar noch dazu in einer den „Tonfall“ verschärfenden redaktionellen Änderung. Er lautet nämlich jetzt: „Bistümer dürfen nur mit Genehmigung des Bundes errichtet werden.“ G. geht in seiner historisch und juristisch gleichermaßen fundierten Studie „Hürdenreicher Weg zur Aufhebung des Bistumsartikels. Eine religionsrechtliche und politische Betrachtung“ (9–54) der Entstehung dieses Artikels (der im Grunde nur ein einziges Mal, beim historischen Sonderfall der Errichtung eines christkatholischen Nationalbistums 1876, in Anwendung kam, ansonsten aber „toter Buchstabe geblieben ist“, weil in der bis-

herigen Praxis Veränderungen im Bistumsbereich stets auf der Grundlage von Staatsverträgen mit dem Heiligen Stuhl erfolgt sind) sowie den seit 1964 wiederholten Anläufen zur Aufhebung des „Bistumsartikels“ mitsamt den Hintergründen ihrer bisherigen Vergeblichkeit nach und unterzieht ihn – den er „ein europäisches Unikum“ (11) nennt – einer rechtlichen Analyse mit dem Ergebnis, daß die mit diesem Artikel staatlicherseits beanspruchte Genehmigungskompetenz nicht nur dem Selbstverständnis der katholischen Kirche als einer „alle Kontinente umspannende[n] Weltkirche mit eigener Kirchenverfassung“ (12f.) widerspricht, sondern insbesondere auch „mit den Grundsätzen eines freiheitlichen, grundrechtsorientierten Rechtsstaates nicht vereinbar ist“ (16) und im übrigen „dem heutigen Verständnis einer guten, partnerschaftlichen Beziehung zwischen Staat und Kirche diametral entgegensteht“ (17). Er konstatiert die rechtlichen Haupt-Defizite des „Bistumsartikels“ (23–29), der, weil „einzig gegen die römisch-katholische Kirche“ gerichtet, eine diese „durch keine sachlichen Gründe“ gerechtfertigte „diskriminierende Ausnahmebestimmung“ darstellt („Er verletzt die Rechtsgleichheit“ [26]), setzt sich mit den von verschiedenen Positionen her – offen oder verdeckt – erhobenen Einwänden gegen eine Streichung des „Bistumsartikels“ auseinander, wobei er allerdings auch auf den „lange[n] Schatten des ‚Falles Haas‘“ als innerkirchlich zu verantwortende Mitursache verweist (48f.) und plädiert mit Nachdruck für eine definitive Streichung dieses Artikels, entsprechend dem in Art. 140 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland bezeichneten „normalen Rechtsbestand europäischer Nationen“, wonach jede Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes ordnet und verwaltet.

Im zweiten Beitrag „Landeskirchen und ‚Kantonalkirchen‘ im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine ekklesiologisch-staatskirchenrechtliche Analyse“ (55–121) untersucht G. eine weitere schweizerische Spezialität, deren Problematik bereits in der vorausgehenden Untersuchung angeklungen ist: nämlich die in der Mehrheit der deutschschweizerischen Kantone zwischen 1885 (Aargau) und 1997 (Schwyz) – in Anlehnung an die staatskirchliche Entwicklung in den traditionell reformierten Kantonen – errichteten „Römisch-katholischen Landes-“ oder „Kantonalkirchen“ und deren ekklesiolo-

gische Kompatibilität mit der Grundverfassung der katholischen Kirche im Verständnis des Zweiten Vatikanum als „communio“. Diese „Landes-“ oder „Kantonalkirchen“ sind aus der organisatorischen Zusammenfassung der kantonalen Kirchgemeinden erwachsen, die ihrerseits als staatlich geführte und demokratisch strukturierte kommunale Selbstverwaltungskörper (insbesondere seit der Mitte des 19. Jh.s) traditionell kraft ihres Rechtes zum Steuerbezug die Pfarreien in materieller Hinsicht unterstützen (Finanzbeschaffung, Gehaltszahlungen etc.). Da aber die Finanzkraft der einzelnen Kirchgemeinden sehr unterschiedlich ist, wurden sie zur Sicherstellung (oder besseren Ermöglichung) eines gerechten innerkantonalen Finanzausgleichs von den Kantonen zu einer „höheren“ Organisation – eben der jeweiligen kantonalen „Römisch-Katholischen Landeskirche“ – zusammengefaßt. Da sich die Schweizer Kantone traditionell den Kirchen gegenüber verpflichtet fühlen und über sie allerdings auch ein gewisses Oberaufsichtsrecht beanspruchen (deutlich ausgesprochen in den Urkunden zur Neuorganisation des Bistums Basel 1828 [siehe: Markus Ries, Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jh.s (1815–1828), Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 548–569, war dies zweifellos ein Akt staatlicher Fürsorge (im übrigen schlägt jeder Institution, auch der Kirche, ein gewisses Korrektiv „von außen“ letztlich nur zum Nutzen aus!)). Indes wurde den „Landeskirchen“ auch der Status öffentlich-rechtlicher Körperschaften auf kantonaler Ebene zuerkannt. Sie sind somit – „in der katholischen Weltkirche ein Unikum“ (57) – staatskirchenrechtliche Gebilde, dem kantonalen Recht unterworfen und „bis in kleinste Regelungen des Wahlverfahrens hinein dem Staat nachgebildet“ (65). Doch während die staatliche Kirchgemeinde (die das Geld verwaltet) der Pfarrei als der untersten kirchlichen Verfassungseinheit mit umfassendem pastoralem Auftrag und dem Pfarrer an der Spitze gegenüberstand und – steht und hier, dank der (in aller Regel praktizierten) Beschränkung der ersten auf ihre subsidiäre Funktion, das institutionelle Nebeneinander beider zu einem fruchtbaren Ausgleich gefunden hat, so daß man diese Form des Zusammenwirkens – allerdings, weil Kompetenzgleichheit beider suggerierend, nicht ganz zutreffend – als „duales System“ zu bezeichnen pflegt (61), fehlt der Dachorganisation „Landeskirche“ als einem vom katholischen Volksteil gemäß kantonalem Wahlgesetz gewählten „Kirchenparla-

ment“ (67) ein vergleichbares unmittelbar-kirchliches Gegenüber. Denn eine „kantonale“ Kirche – im kirchenrechtlichen Sinne – gibt es nicht; das Kantonsgebiet ist vielmehr Teil einer kantonsübergreifenden Diözese mit dem Bischof an der Spitze. Und dieser sieht sich nun etwa im ausdehnungsmäßig größten schweizerischen Bistum Basel mit einer erheblichen Anzahl von „Landeskirchen“ konfrontiert, die ihm, weil mit Verfügungsgewalt über die Kirchensteuermittel ausgestattet, durchaus selbstbewußt gegenüber treten. Sofern sie sich hier gleichwohl strikt an ihre begrenzte „kirchliche“ Zuständigkeit des Finanzausgleichs und der Unterstützung auch kantonsübergreifender pastoraler Aufgaben halten, mag das (durchaus einem Bittgang gleichende) Verhandeln des Bischofs mit ihnen zuweilen beschwerlich sein, er wird aber dadurch in seiner Aufgabe als (sakramental) bevollmächtigter Garant der Einheit der „communio“ seines Bistums und der Einheit seines Bistums mit der „communio“ der Gesamtkirche nicht eigentlich behindert. Ganz anders aber liegt der Fall, wenn eine „Landeskirche“ – die eben tatsächlich nicht Kirche ist und keinen kirchlich-pastoralen Auftrag hat – auf Grund ihrer Finanzkraft kirchliche Kompetenzen an sich zu ziehen beginnt und der Gefahr der „Grenzüberschreitung“ erliegt – einer Gefahr, die um so größer, um nicht zu sagen: verlockender ist, wenn sie ihr von den katholischen Kantonsbürgern beschlossenes Organisationsstatut als „Kirchenverfassung“ bezeichnet und versteht und aus ihrem Wirken in „Synode“ und „Synodalräten“ nach parlamentarischer Art den Schluß zieht oder sich den Anschein gibt, gleichsam für ihr Teil legitimerweise exemplarisch einer Demokratisierung der Kirche (Schweiz) den Weg zu bereiten. Daß sich beispielsweise im Bistum Basel (dem einzigen Bistum der ganzen Weltkirche mit konkordatär verbrieft freier kanonischer Bischofswahl auf der Grundlage einer von den kantonalen Diözesanständen „plazierten“ Wahlliste!) und insbesondere im Kanton Luzern als dem traditionellen katholischen Vorort der Eidgenossenschaft (der aber zum Nutzen der „Kirche Schweiz“ in der Tradition des einstigen Luzerner Jesuitenkollegs eine voll ausgebaute katholisch-theologische Fakultät unterhält, heute Teil der neugegründeten Universität Luzern!) solche Tendenzen regen und diesbezüglich, durch die „landeskirchliche“ Praxis forciert, bereits einen Struktur- und Bewußtseinswandel von unabsehbarer ekklesiologischer Tragweite eingeleitet haben, belegt

eindrucksvoll Markus Ries' Untersuchung „Kirche und Landeskirche im Bistum Basel. Der nachkonziliare Struktur- und Bewußtseinswandel in Räten und Behörden“ (in: Ders. – Walter Kirchschläger [Hrsg.], Glauben und Denken nach Vatikanum II. Kurt Koch zur Bischofswahl, Zürich 1996, 133–156). G., der ausdrücklich auf diese Untersuchung verweist (65), verkennt indes keineswegs die bewährten Vorteile der kantonal-„kirchlichen“ Einrichtungen, geschweige denn daß er ihrer Abschaffung das Wort redet; doch um der Gefahr „einer solchen ‚parakirchlichen‘ Entwicklung“ möglichst zu begegnen, empfiehlt er ein Zusammenfinden der Kirchgemeinden auf kantonaler Ebene zu einem stabilen, staatskirchlich institutionalisierten „Kirchengemeindeverband“ im Sinne eines kommunalen Zweckverbands. Denn dieser – so sein Argument – könne seine „Bodenhaftung“ und die Treue zu dem ihm anvertrauten subsidiären Auftrag eher wahren und biete darüber hinaus eine bessere Chance, „sich nahtlos in die Kirchenverfassung der katholischen Kirche, in ihr vom Glauben vorgezeichnetes episkopales Gefüge, integrieren zu können“ (67). Diese mit einem Anhang einschlägiger Gutachten und Stellungnahmen sowie mit einer Literaturliste versehene „Fallstudie“ bietet einen lehrreichen Einblick in ein weithin unbekanntes Kapitel der „Kirche Schweiz“ und ihrer neuesten Geschichte auf dem Hintergrund des eidgenössisch-kirchlichen „Sonderwegs“.

Der dritte Beitrag „Annäherungen an eine Rechtskultur in der katholischen Kirche“ (123–37) beleuchtet den „Fall“ des inzwischen zum Erzbischof von Liechtenstein „promovierten“ und damit „amovierten“ Churer Koadjutor-Bischofs und Bischofs Wolfgang Haas (123–137), einer eklatanten Fehlbesetzung (und sozusagen „endlosen Geschichte“), mit der aber die Römische Kurie im Zusammenspiel mit dem verstorbenen Churer Bischof Johannes Vonderach nicht nur die Rechtskultur verletzt und Mißtrauen gesät, sondern auch, wie G. aufweist, gegen geltendes Recht verstoßen hat – mit der Folge einer „fast irreversible – individuelle und kollektive – Prozesse“ auslösenden, „heute noch in vielen Bereichen“ nachwirkenden „pastorale[n], kirchenpolitische[n] und religiöse[n] Katastrophe“ (126). Der Beitrag schließt mit einem Plädoyer für eine verbesserte Rechtskultur auf seiten der Römischen Kurie, die Realitätssinn und pastorale Hellhörigkeit, Transparenz der Verantwortlichkeiten, Treue zu den eigenen Rechtssätzen und Ernstnehmen

des Subsidiaritätsprinzips zur Voraussetzung haben müsse (131–137).

Die beiden letzten Beiträge handeln „Von der Bedeutung der Kirche für den Staat“ (139–149) und von der „Kirche im Umbruch. Vom Wandel der Gesellschaft und von der Glaubensstreue“ (151–157). Es sind zwei gedankenschwere, durchaus optimistisch in die Zukunft weisende Essays aus der Feder eines Staatsmannes, der sich stets als christlichen Politiker verstanden und erwiesen hat und heute durch sein schriftstellerisches Engagement Staat und Kirche aus seinem gelehrten Wissen, aus dem Fundus seiner politischen Erfahrung und aus seiner christlichen Überzeugung heraus Anstöße zum Nachdenken zu vermitteln bestrebt ist.

Nachtrag zur oben besprochenen Studie „Hürdenreicher Weg zur Aufhebung des Bistumsartikels“: In einer Volksabstimmung am 10. Juni 2001 hat das Schweizer Volk (in allen 26 Kantonen) mit 64,2 % (gegen 35,8 %) für die Aufhebung des diskriminatorischen „Bistumsartikels“ (Art. 72 Abs. 3 der neuen Bundesverfassung) gestimmt, gegen die Einwände des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und vor allem der Römisch-katholischen Zentralkonferenz (der Dachorganisation der sog. katholischen „Landeskirchen“), nachdem sich der Bundesrat und die Staatspolitische Kommission des Ständerats der Argumentation G.s voll angeschlossen hatten.

München

Manfred Weitlauff

Schwaiger, Georg: *Papsttum und Päpste im 20. Jh.* Von Leo XIII. zu Johannes Paul II., München (Beck) 1999, 544 S., geb., ISBN 3-406-44982-5.

Wahrnehmung und Beurteilung des Papsttums aus protestantischer Perspektive zeigen im Laufe der Geschichte eine gewisse Bandbreite, die auch von dogmatischen Prämissen und frömmigkeitlichen Grundüberzeugungen mitgeprägt ist. Standen in der Reformationszeit eher apokalyptische Kategorien („Antichrist“) im Vordergrund, und spielte in der Aufklärung eher der historisch begründete Illegitimitätsvorwurf (z.B. in verfallsgeschichtlichen Schemata) eine Rolle, so begegnen heute, auch im Kontext ökumenischer Verständigung, eher Vorstellungen, die dem Papst zumindest einen „Ehrevorrang“ im Blick auf den Dienst an der Einheit der Kirche zugestehen möchten.

Die Grundüberzeugung, die Schwaiger hier anzuzeigendes Werk bestimmt, verbindet historische und dogmatische Elemente zu einer (wenn auch spannungsreichen) Einheit: Nach katholischer Glaubenslehre „ist der Papst Nachfolger des Petrus als oberster Hirt der Gesamtkirche, ausgestattet nicht nur mit dem Ehrevorrang (primatus honoris) oder der obersten Aufsicht (primatus inspectionis et directionis), sondern mit der voll wirksamen höchsten und universalen Gewalt in der Kirche (primatus iurisdictionis) ...“ (13). Gleichzeitig gilt aber die eine freie Forschung ermöglichende These: „Die katholische Glaubenslehre (mit Einschluß der kirchenrechtlichen Festlegungen) und die Entwicklung des Papsttums in historisch-kritischer Betrachtung sind zu unterscheiden“ (13). Diese Unterscheidung trägt das ganze Buch, was nicht nur in den zum Teil wörtlichen Entsprechungen von Vorwort (8f.) und Epilog (414) zum Ausdruck kommt: „Ohne Fehl und Makel waren die Päpste nicht. Aber keine nationale und übernationale Macht der Welt hat im 20. Jh. so inständig für die Erhaltung und Wiedergewinnung des Friedens, für Gerechtigkeit im politischen und sozialen Bereich sich eingesetzt wie die Päpste“ (414). Die Unterscheidung zwischen dogmatischer und historischer Betrachtung kommt auch der personen- geschichtlich-biographischen Schwerpunktbildung des Buches zugute, was eine Integration von sozial-, politik-, kultur- und institutionengeschichtlichen Aspekten nicht ausschließt: Der einzelne Papst ist in das Amt eingebunden (Domenico Tardini: „Die Päpste sterben, der Papst nicht“); gleichzeitig gilt: „Auch in der älteren Zeit (ist) die Geschichte des römischen Bischofsstuhles stets von Personen getragen worden ... ; sie haben ausgeprägtes menschliches Profil“ (8; vgl. 45). Und dieses „menschliche Profil“ wird von Schwaiger anschaulich, kundig und lebendig, auch mit didaktischem Geschick, unter Einbezug von Anekdotischem der Leserschaft plastisch vor Augen geführt und letztlich lieb und wert gemacht. Dazu trägt öfters auch die Schilderung kleiner persönlicher Begebenheiten (z.B. 275) bei. Mit Kritik wird nicht gespart; sie ist aber von einer kritischen Sympathie begleitet. Das Fachwissenschaftliche und das Allgemeinverständliche gehen eine gute Verbindung miteinander ein: „Geschrieben ist das Werk für einen breiten Kreis interessierter Leser, die nach knapper, solider Information, soweit die besondere Quellenlage dies möglich macht, ver-

langen“ (9). Aus diesem didaktischen Interesse erklären sich wohl auch manche Wiederholungen im Buch. Auf den umfangreichen Anmerkungsteil samt Register (415–543) sei gerne hingewiesen.

Schwaigers Buch besticht durch flüssig geschriebene gute historische Überblicke, die das Papsttum und die einzelnen Päpste sachkundig in die Allgemeine und Kirchengeschichte einzeichnen. Neben den historischen Partien in den einzelnen Biographien ist hier auch auf die einleitenden Abschnitte: „Das Papsttum in der Geschichte“ (11–23) und „Die katholische Kirche in den politischen und geistigen Strömungen des 19. Jh.s“ (24–44) hinzuweisen.

Den nun folgenden einzelnen Biographien (Leo XIII., Pius X., Benedikt XV., Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI., Johannes Paul I. und Johannes Paul II.) stellt Schwaiger die auch den Buchtitel („Papsttum und Päpste“) rechtfertigende Bemerkung voran: „In staatsrechtlicher Betrachtung erscheint das moderne Papsttum als Wahlmonarchie eigentümlicher Prägung. Weit stärker noch als absolute Monarchen der älteren Zeit ... ist der von den Kardinälen gewählte Papst eingebunden in eine Institution, vor allem in die mit dem Papsttum aufs engste verbundene Römische Kurie. Und dennoch haben alle Päpste schon des 19. und noch verstärkt des 20. Jh.s ihrer Regierung sehr deutlich ihren persönlichen Stil aufgeprägt“ (45). Es ist eine Zeit, in der sich die Päpste mit den Ideologiesystemen von Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus, den Katastrophen der beiden Weltkriege und ihren Folgen, dem sozialen Wandel besonders in den Industriestaaten und dem Ende des kolonialen Zeitalters konfrontiert sahen. Dieser „Außenperspektive“ stellt Schwaiger die innerkirchlichen Vorgänge und Reaktionen (bis hin zu solchen in der Kurie selbst) zur Seite. Auch durch die hier deutlich werdenden Wechselbeziehungen entsteht ein lebendiges Bild von Personen und Institutionen.

Bei aller Pluralität im Einzelnen ist für Schwaiger aber wichtig: „An erster Stelle stand stets, streng im religiösen Bereich, die Verkündigung, Bezeugung und Weitergabe des Evangeliums, auch in alle Finsternis und alle Todesschatten hinein, an denen diese Epoche überreich war“ (414). Mit einem gewissen Stolz zitiert Schwaiger zu Beginn den Vertreter der liberalen Geschichtsschreibung in England Thomas Macaulay (1840): „Es gibt auf dieser Erde kein Werk der menschlichen Politik und

hat niemals eines gegeben, das eine Untersuchung so verdiente wie die römisch-katholische Kirche ... Die Republik Venedig war modern, im Vergleich mit dem Papsttum, und die Republik Venedig ist dahin, und das Papsttum bleibt. Das Papsttum bleibt, nicht in Verfall, nicht als eine bloße Antike, sondern voll von Leben und jugendlicher Kraft“ (11). Das könnte nach Triumphalismus und Apologetik klingen, hört sich aber anders an, wenn folgender Hintergrund beachtet wird, den Schwaiger z.B. im Blick auf die Kritik an der Haltung Pius XII. im Dritten Reich so formuliert: „Eines möge der Leser von heute bedenken, dem die unmittelbare Erfahrung jener zwölf Jahre des Unheils fehlt: Seit langem gesteht eine ‚öffentliche Meinung‘ den Menschen, die später unter totalitärer, vor allem kommunistischer Herrschaft leben mußten, ohne viel Bedenken zu, was man den Deutschen unter der Hitlerherrschaft, speziell den deutschen Katholiken jener Zeit und ihren Bischöfen, grundsätzlich versagt“ (234; vgl. 253, 300). Schwaiger setzt dieser „offensichtlich gesteuerten“ Veränderung der Meinungsbildung (300) zu Lasten der Katholischen Kirche das Engagement des Historikers entgegen, der die einzelnen Vorwürfe aufgreift, prüft und nach Quellenlage entscheidet. Es geht ihm nicht um eine „wechselseitige Aufrechnung“, sondern um die „ganze historische Wahrheit“, die nicht teilbar ist (292). Dies gilt auch im Blick auf die Debatte um das Verhalten von Pius XII. angesichts der Shoah (295ff.), damals verstärkt z.B. durch Rolf Hochhuths Stück „Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel“ von 1963, aber auch hinsichtlich des Vorwurfs, Papst Johannes Paul I. sei ermordet worden (391ff.). Bei Johannes Paul II. beschränkt sich Schwaiger auf das Biographische, dabei Hubert Jedins Diktum folgend: „Persönlichkeit und Wirken eines noch Lebendigen sind nicht Gegenstand der Geschichtswissenschaft“ (527). – Schwaiger hat große Sympathien für Johannes XXIII. und das von ihm einberufene II. Vatikanische Konzil. Als Historiker weist er aber auch auf die Gefahren hin, die z.B. durch dessen Zusammentreffen mit revolutionären Umbrüchen in der westlichen Welt heraufbeschworen wurden. Als Beispiel erwähnt er hier den Bruch mit der bisherigen Liturgie (354, 363).

Noch einmal zum Ausgangspunkt zurück! Papst Gregor XVI. (1831–1846) war unnachgiebig gegen den Bau einer Eisenbahn nach Rom; so wurde unter ihm verboten, jedem die Absolution zu erteilen,

der sein Leben auf diesen Teufelsmaschinen riskiert, welche die Naturgesetze über die Geschwindigkeit verletzen. Darauf bezieht sich auch eine von Schwaiger mitgeteilte „Litanei“ (37): „Daß du Eisenbahnen gewähren wollest ...“ Dagegen war der liberale Protestant Richard Rothe der Meinung: „Ich lebe in der festen Überzeugung, daß dem Reiche Christi die Erfindung der Dampfwagen und der Schienenbahnen eine weit bedeutendere, positive Förderung geleistet hat, als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und von Chalcedon“. – So einfach lassen sich heute katholische und protestantische Perspektiven, auch dank Schwaigers vorzüglicher Arbeit, nicht mehr unterscheiden!

Darmstadt

Karl Dienst

Kühl-Freudenstein, Olaf u.a. (Hrsg.): *Kirchenkampf in Berlin 1932–1945*. 42 Stadtgeschichten (= Studien zu Kirche und Israel 18), Berlin (Institut Kirche und Judentum) 1999, 623 S., geb., ISBN 3-923095-61-9

In ZKG 111, 2000, 429f. wurde ein von E. Schuppan hrg. Band über den Kirchenkampf in Gemeinden und Kirchenkreisen der Provinz Brandenburg vorgestellt, der 1998 aus einem Kirchenleitungsprojekt hervorgegangen war. Das hier zu rezensierende Buch kann man ihm *mutatis mutandis* beigesellen. Aber der Untertitel zeigt schon: diesmal geht es um „Stadtgeschichten“ und zwar im Berliner Kirchenkampf. Begonnen 1989 von einem zunächst studentischen interdisziplinären Tutorium der Freien Universität Berlin, das der Theologe F.-W. Marquardt und der Historiker W. Wippermann betreuten, entstand schließlich unter den inzwischen 13 „postgraduierten“ Autoren / -innen (11f.) ein Stück „Geschichte des Kirchenkampfes von unten“ (8). Der umfangreiche Band ist durch Statistiken, Stadtplan-Ausschnitte, zeitgenössische Fotos, Namen- und Gemeindegistersachgemäß und leserfreundlich ausgestattet. Vor allem aber bietet er in der Plazitätät seines methodisch vielgestaltig untersuchten Quellenmaterials und der deshalb mit Recht nur formal gegenseitig angeglichenen Darstellungs- und Erzählweise Möglichkeiten zu Entdeckungsreisen durch Ort und Zeit eines Lebens-Denniums von 42 großstädtischen Kirchengemeinden aus unterschiedlichen Milieus, wie sie der seinerzeitigen Berliner Situation entsprachen.

Zwar ist zu bedauern, daß die Entstehungsumstände nur wenige Gemeinden aus dem ‚Osten‘ Berlins berücksichtigen ließen; es fehlen aber auch einige, personell wichtige Gemeinden aus dem Berliner ‚Westen‘. Dennoch hätte die materiale Hauptbasis der Untersuchungen, nämlich die „in der Regel in einem mehr als beklagenswerten Zustand“ befindlichen „Gemeindearchive“ (9), dort wohl keine grundsätzlich anderen Ergebnisse erbracht, als der vorliegende Band sie präsentiert. Vor den eigentlichen Ergebnissen wird in umfanglicher „Einführung“ (6 Teilstücke; 20–171) über die Altpreußische Union, die hier schon mit der wilhelminischen Zeit beginnende „Vorgeschichte des Kirchenkampfes“, die DC-„Glaubensbewegung“, die „Bekennende Kirche in Berlin“ und schließlich über die „Strukturen der Evangelischen Kirche 1933–1945“ berichtet. Das ist zumal für Leser ohne raschen Literaturzugang instruktiv; die Hrgg. denken ja auch an Mitarbeiter / -innen und Arbeitskreise in den Gemeinden. Aber zu den Themen der „Einführung“ sind natürlich keine eigenen Forschungsergebnisse zu erwarten.

Der Kreis der bearbeiteten Kirchenkreise und Gemeinden beginnt mit Gemeinden aus dem damaligen „Kirchenkreis Berlin Stadt I“ (172) und schließt mit „Kirchenkreis Potsdam I“. Diese Abfolge mag bedingen, daß die Darstellungen und Resümees sogar bei naheliegenden personellen Überschneidungen (z.B. 396–411 Dahlem; 537–553 Johannesstift Spandau) nicht mit den einzelnen Einführungsstücken speziell verknüpft werden (Ausnahme und zugleich typisches Beispiel etwa 465f.). Die von den Hrgg. schon im Vorwort, allerdings aus dem Charakter der Quellen abgeleitete „mehr oder weniger starke ‚Pfarrer-Lastigkeit‘“ (13) der Berichte wäre allerdings dadurch vielleicht noch weiter vergrößert worden. Sollte aber auch sie zum wissenschaftlich zutreffenden Ergebnis einer „Geschichte des Kirchenkampfes ‚von unten‘“ gehören, hätte dann nicht gerade darin die lokale Forschung Wichtiges erbracht?

Jedoch: trotzdem ist es erstaunlich zu lesen, in wie vielen Gemeinden die aus der Zugehörigkeit der Pfarrer entweder zur BK oder zu den DC entstehenden Kontroversen und teilweise sogar handfesten Kämpfe von sogenannten Laien, darunter nicht nur von Mitgliedern der Gemeindegemeinderäte, auf beiden Seiten aus bzw. mitgetragen wurden. Sprechende Beispiele dafür sind etwa „Friedenau“ und die benachbarte „Gossner-Mission“ (412ff.;

419ff.), wo Wilhelm Jannasch und Hans Lokies namhafte BK-Mitglieder waren, daneben „Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis“ (Gerhard Jacobi, 263–275) und „Apostel Paulus Kirche“ (Eitel-Friedrich v. Rabenau, 275–283). Auch finden sich in manchen Berichten Hinweise oder Dokumente, wie sie etwa aus „Lichtenrade“ eine DC-Konfirmation von 1938 beleuchten (449f.). Immer wieder aber – und hier lag erkennbar ein Hauptinteresse des gesamten „Stadtgeschichten“-Projektes – begegnet man unbekanntem und darin sehr bewegenden Zeugnissen über das Denken und Handeln von Pfarrern und Gemeindegliedern im Zusammenhang mit der wachsenden Judenverfolgung und dem NS-Euthanasieprogramm. Von hier aus gesehen verdient z.B. die „Versöhnungskirche“ im Wedding – seit ihrer kirchenamtlich bejahten Sprengung durch „Grenzsicherungsmaßnahmen“ der DDR im Jahre 1985 weltbekannt (252ff.) – und das Wirken Hans Brandenburgs am Lichtenrader „Diakonissen-Mutterhaus Salem“ besondere Beachtung (452ff.). Der Band erweitert die Kenntnisse der Zeitgeschichtsforschung über solche Vorgänge einschließlich differenzierter, auch theologischer Motivationsdarstellungen erheblich; so überschreitet er nicht nur quantitativ dasjenige, was etwa für die Gemeinde „Dahlem“ schon lange erforscht ist. Allgemein gesagt ist es den Berichten fast durchweg gelungen, die Leser zu Begegnungen mit Menschen, und zwar nicht nur innerhalb ‚kirchlicher‘ Strukturen, zu führen – und überall da, wo dies gelang, entstanden wirkliche „Stadtgeschichten“, die auf ihre Weise für Berlin ein menschliches und oft so leidvolles Stück ‚Geschichte der Stadt‘ schreiben. Das durch seine Arbeiten weiterhin bekannte Berliner ‚Institut Kirche und Judentum‘, ein Institut an der Humboldt-Universität und zugleich ein Werk der Berlin-Brandenburgischen Kirche, hat das Buch in seine wichtige Reihe SKI aufgenommen; das spricht nicht nur thematisch für sich. Man möchte hoffen, daß dadurch auch der Verbreitung, vielleicht sogar der Nachahmung dieser ertragreichen Arbeit gedient sei.

Berlin

Peter C. Bloth

*Nowak, Kurt: Vernünftiges Christentum?*

Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945 (= Forum Theologische Literaturzeitung 2), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 1999, 96 S., kt., ISBN 3-374-01745-2.

Schon immer war man der ThLZ neben der aktuellen Berichterstattung über Neuerscheinungen für Forschungsüberblicke dankbar, die in unregelmäßigen Abständen erschienen. In der neuen Reihe „Forum Theologische Literaturzeitung“ hat Kurt Nowak diesem Genre mit seiner Geschichte der Theologiegeschichte der Aufklärung ein Glanzlicht beigefügt. Sein Ausgangspunkt ist die doppelte Unklarheit, die in der evangelischen Theologie nach dem 2. Weltkrieg herrscht, sowohl was die Rolle der Theologiegeschichte angeht als auch was die Funktion der Aufklärung betrifft – eine Lage, die nur durch eine von N. konsequentermaßen geforderte Konzeption neuzeitlicher Christentumsgeschichte überwunden werden könnte. Angesichts der Tatsache, daß diese noch einer realen historiographischen Einlösung bedarf, gliedert N. seinen Bericht in einen strukturell-entwicklungsgeschichtlichen und einen thematisch-problemgeschichtlichen Teil. Im Blick auf die Trends der Forschung setzt er – nach einer Erinnerung an die Aufklärungsgesellschaft in der ersten Hälfte des 20. Jh.s – mit Emanuel Hirschs Theologiegeschichte ein, die zugleich die Kenntnis erweitert (und eine Konzeption entwickelt) hat, die aber aufgrund der Person des Verfassers nur begrenzte Wirkung erzielte. Er zeigt dann, wie durch die Geschichte der Naturwissenschaften und die Erforschung der Bibelkritik die Aufklärungsthemen in die Theologie zurückkehrten – stets aber von theologischen Interessen und Apologien begleitet. Aus Klaus Scholders Thesen zur Aufklärung sieht er neue Anstöße zu einem Gesamtbild hervorgehen, aber auch Ambivalenzen entstehen, die in der Einzelforschung kontrovers weitergeführt werden. Treffend beobachtet er die Initialzündung, die die Schleiermacher-Forschung für die Aufklärungsforschung dargestellt hat, um schließlich bei der christentumsgeschichtlichen Konzeption Trutz Rendtorffs und seiner Schüler zu enden. Ein solcher Entwurf aber, meint N. in durchaus zustimmendem Sinne, bedarf einer noch breiteren empirischen Ausführung.

Gesichtspunkte für einen derartigen Fortgang der Forschung legt N. dann im

zweiten Teil seines schmalen, aber äußerst inhaltsreichen und klaren Buches vor, indem er an wichtigen Forschungsschwerpunkten Leistungen bilanziert und Desiderate notiert. Daß das Thema „Religion und Aufklärung“ weiterer Behandlung bedarf, ist nach dem Rückzug des Säkularisierungstheorems aus den Leitbildern der Geschichtswissenschaft unmittelbar naheliegend. Daß Aufklärung und Pietismus derzeit von immer noch sehr verschiedenen Forscherkohorten bearbeitet werden, verlangt nach einer Überwindung dieses Zustandes (die dann sowohl eine Präzisierung der Grundbegriffe als auch eine Pluralisierung der Phänomene mit sich bringen dürfte). Wie das Verhältnis von Christen und Juden zur Aufklärungszeit aussah, ist erst fallweise erforscht. Die biographische Konzentration der Aufklärungsforschung führt einerseits auf die Kenntnis neuer Einzelheiten, läßt andererseits die Zusammenhänge mit den geistesgeschichtlichen – und vor allem: lebensweltlich-sozialgeschichtlichen – Veränderungen in der Aufklärung zu stark außer Acht (wie an den Beispielen Semler, Hamann und Jung-Stilling gezeigt wird). Eben für eine solche lebensweltlich-sozialgeschichtliche Forschung aber plädiert N. abschließend und mit eindrücklichen Argumenten – ohne die theologisch-geistesgeschichtlichen Momente außer Acht zu lassen. „Die Aufklärung machte das Christentum im Horizont der Vergesellschaftung der Welt zu einer historisch vermeßbaren Religion, ohne es in seiner Historizität untergehen zu lassen. Aufklärung heißt insofern, den Glauben unter den Bedingungen der neuzeitlichen Bewußtseinskultur in der Dialektik von Historizität und transzendentaler Konstitution zu formulieren“ (96).

Nowaks schlankes Buch enthält nicht nur einen spannenden Überblick über ein eher vernachlässigtes Feld der neueren Theologiegeschichtsschreibung, es gibt darüber hinaus eine Fülle von Anregungen und Vorschlägen für einzelne Forschungsprojekte (und ist darum Pflichtlektüre für alle jungen Theologinnen und Theologen, die mit dem Gedanken einer theologiegeschichtlichen Dissertation spielen) – es tut schließlich all dieses vor dem Hintergrund einer präzisen und überzeugenden historisch-systematischen Idee. Dafür ist dem Vf. herzlich zu danken – ein Dank, der jetzt nur noch posthum abgestattet werden kann.

Marburg

Dietrich Korsch

Lepp, Claudia / Nowak, Kurt (Hrsg.): *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, 346 S., kt., ISBN 3-525-01623-9.

Das Taschenbuch schildert sowohl chronologisch die Geschichte der evangelischen Kirche vom Zusammenbruch des Dritten Reiches bis zur Wiedervereinigung 1989 / 90 als auch unter der Überschrift „Herausforderungen“ verschiedene „Problemfelder im Schnittbereich von Konfessionskultur, Theologie, Gesellschaft und Staat“. Abschließend wird instruktiv über „Entwicklung und Kontroversen der Forschung“ berichtet. Zur „Vorgeschichte“ entwirft M. Greschat einen chronologisch gegliederten Durchblick, der eine instruktive kirchengeschichtliche Skizze der Zusammenbruchsgesellschaft bietet und über die Stationen „Stuttgarter Schulderklärung“ 1945, „Darmstädter Wort“ 1947 und Gründung der EKD 1948 die Zonenzeit bis hin zur doppelten Staatsgründung 1949 vergegenwärtigt (11–45). – Die weiteren „Entwicklungsetappen der Evangelischen Kirche“ (46–93) schildert Claudia Lepp von der Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in München. Sie wendet sich dagegen, die Nachkriegsgeschichte pauschal als Restauration zu charakterisieren. Vielmehr schien man sich in der Bundesrepublik bald „mehrheitlich im Sinne eines modernen Konservatismus auf die moderne Gesellschaft und ihre soziokulturellen Veränderungen demonstrativ einzulassen“ (48). Auch das kirchliche Erscheinungsbild war erheblich vielschichtiger, als es eine einseitige Restaurationsthese vermuten ließ. Hier wird an die auch kirchlich relevante Wiederbewaffnungsdebatte der 50er Jahre mit allen innerkirchlichen Folgeproblemen erinnert. (48) Den DDR-Kirchen fehlten entscheidende Mitgestaltungsmöglichkeiten, die Entwicklung war hier besonders in den 50er Jahren erheblich konfliktträchtig. Die als minoritäre Volkskirche gekennzeichnete DDR-Kirche war kirchenpolitisch auf eigene Korporationsrechte orientiert. Auf die gesamtdeutsche Klammerfunktion der EKD wird hingewiesen: „Obgleich sich die Arbeits- und Wirkungsmöglichkeiten der Kirchen in Ost- und Westdeutschland immer deutlicher voneinander unterschieden, hielten die Protestanten an ihrer gesamtdeutschen Kircheneinheit fest“ (54), faktisch auch trotz 1969 notgedrungen organisatorischer Verselbständigung im Bund der Ev. Kir-

chen in der DDR. Lange Zeit in breiten Kreisen als „Lebenslüge der Deutschen“ (vgl. 8) charakterisiert, war die unerwartete Wiedervereinigung 1990 politische Realität. Die „friedliche Revolution“ des Jahres 1989 gilt als das Ergebnis einer Reihe „zufällig zusammenwirkender Faktoren, zu deren wesentlichsten das Öffnen der Grenzen, der Verlust der sowjetischen Rückendeckung und das Versagen des SED-Machtapparates zählten“ (90). Der vornehmlich vermittelnd-versöhnende Beitrag der ev. Kirche bei der „Wende“ wird hervorgehoben, gleichzeitig aber betont, daß die Kirche „nicht die Protagonistin“ war, die die „Wende“ bewußt und aktiv herbeigeführt hätte. Die „friedliche Revolution“ sei demzufolge „keine ‚protestantische Revolution‘“ (90) gewesen.

Unter der Rubrik „Herausforderungen“ erörtert der Beitrag des Judaisten *Dan Diner* (Leipzig) aspektreich die Problematik von Vergangenheit und Schuld anhand der Holocaustdiskussion, wie sie verdeckt im Historikerstreit der 80er Jahre, extrem offen in der Goldhagen-Debatte erneut aufbricht. Er wendet sich dagegen, den jüdischen Holocaust unspezifisch in die Nähe von „ethnischen Säuberungen“ (Genozid) zu rücken (115), da durch solches „Entkernen“ des Holocaust die Schuldlast im kollektiven Gedächtnis der Nation reduziert werde. *Kurt Nowak* („Vergangenheit und Schuld. Ein Kommentar zum Beitrag von Dan Diner“; 117–134) nimmt zum Problem von Schuld und Geschichtsbild kritisch Stellung: Das „Darmstädter Wort“ des Bruderrats der Bekennenden Kirche mit seinem „partiell marxistischen Geschichtsbild“ sei trotz zeitweiligen staatlich-kirchenpolitischen Implementierungsdruckes keine „Gründungsurkunde des Protestantismus in den Farben der DDR“ gewesen. Ähnlich blieb auch in der Alt-Bundesrepublik „seine Geltungsmacht auf minoritäre Milieus beschränkt“ (119). Gleichwohl sei der deutsche Protestantismus in den Jahren von 1945 bis 1989 „zum Platzhalter und Sprecher deutscher Schuld geworden“ (ebd.). Auch die protestantische Beurteilungssicht des Holocaust wird informativ geschildert. Diners kritische Beobachtungen im Streitfall Goldhagen werden als weiterführend und hilfreich bewertet: „Verständnis des Antisemitismus als Kumulation unterschiedlicher Negativhaltungen den Juden gegenüber“ (125). Intentionalistische und funktionalistische Deutung der NS-Judenpolitik gelten als zwei Seiten geschichtlicher Wahrnehmung der „Endlösung“. Universalisierende (etwa

sozialgeschichtliche) Betrachtung des Holocaust brauche nicht zwangsläufig mit der Tendenz auf Schuldentlastung verbunden zu sein (132). Die Notwendigkeit eines neuen Schuldbekenntnisses, das der DDR-Protestantismus wegen vermeintlich kumpaneihafter Anpassung nach 1989 hätte ablegen sollen, wird begründet verneint. Im Blick auf die Stasidebatte wird erklärt: „Schnelligkeit des Urteils und Seriosität der Recherchen vermochten miteinander nicht Schritt zu halten.“ (Vorwurf von „Stasiverstrickungen“ führender Amtsträger etc.; 129).

Diesen beiden problemgeschichtlichen Beiträgen zum Thema „Vergangenheit und Schuld“ folgt *Anke Silomon* mit ihrem informativen Überblick über die unterschiedliche Wahrnehmung der Friedensverantwortung von EKD und Kirchenverbänden in der DDR (135–160). Ihr Beitrag trägt dem Umstand Rechnung, daß die kirchlichen Friedensaktivitäten in Abhängigkeit „vom jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Umfeld, also der Einbindung der Kirche in einen Staat und sein politisches System“ (135) sich vollzogen. Zunächst spielte die „nationale Frage“ (Einheit Deutschlands) eine wichtige Rolle; seit der Bundesgründung 1969 „war die gemeinsame Friedensverantwortung ein gewichtiger Aspekt der praktizierten ‚besonderen‘ Gemeinschaft der evangelischen Kirchen in Ost und West“ (136). Für Wiederaufnahme und Entwicklung der ökumenischen Beziehungen des deutschen Kirchentums seit 1945 erweist sich der Beitrag von *Katharina Kunter* („Die Kirchen – Europa – die Ökumene“) aufschlußreich. Die Aufsätze von K. Kunter und A. Silomon sind facettenreiche Zusammenfassungen von Ergebnissen des Forschungsprojekts der EKD „Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland“ mit Sitz in Berlin, an dem sie mitarbeiten.

Für die ausländische Mitarbeit an zeitgeschichtlichen Themen ist der Ertrag seiner schon vor der Wende begonnenen Recherchen des New Yorker Politologen *Robert F. Goeckel* charakteristisch („Die offizielle Religionspolitik und die evangelischen Kirchen in der DDR“; 161–177). Er zeigt, daß die Teilung Deutschlands nicht zwei verschiedene Kirchen mit sich gebracht habe. Vielmehr blieb die institutionelle Kontinuität gewahrt, wenngleich gravierende Einschränkungen der Öffentlichkeitsarbeit zu verzeichnen waren. Auch theologisch sei die DDR-Kirche keineswegs so marginal geworden wie andere Ostblockkirchen: „Weil die Religions-

politik der DDR weniger drakonisch war, blieb die Übereinstimmung mit den westdeutschen Kirchen größer, als man es nach der Periode einer kommunistischen Herrschaft erwartet hätte“ (175). Die Feststellung, kirchliche Kindergärten hätte es zu DDR-Zeiten nicht mehr gegeben, trifft für Leipzig nicht zu. – *Detlev Pollack*, Kultur- und Religionssoziologe in Frankfurt / Oder (früher Leipzig), schreibt zum Thema „Kirchliche Eigenständigkeit in Staat und Gesellschaft der DDR“ (178–205). Er betont: „Ausweitung der Öffentlichkeitswirksamkeit und Stärkung der institutionellen Autonomie – das waren die beiden vorrangigen Ziele, die die evangelischen Kirchen nach dem Untergang des Dritten Reiches verfolgten“ (179). Noch 1970 bei der „Standortsuche“ des Kirchenbundes in der DDR lasse sich diese „Doppelorientierung“ der Kirche an Gesellschaftsoffenheit und institutioneller Autonomie erkennen. Die Formel „Kirche im Sozialismus“ bezeichnete als „Einwanderungsformel“ (Heino Falcke) in der Gesellschaft der DDR nicht nur den „Verzicht auf prinzipielle Gegnerschaft gegen den DDR-Sozialismus“, sondern auch den „Anspruch auf Teilhabe an den gesellschaftlichen Entwicklungen und auf einen legitimen Platz in der Gesellschaft“ (179). Die in der DDR beobachtbaren theologischen Positionen, barthianische „Königsherrschaft Christi“, lutherische Zwei-Reiche-Lehre, „Kirche für andere“ (Bonhoeffer) etc. werden in der notwendigen thematischen Begrenzung erörtert. Sie dienen der Selbstvergewisserung bei der gesellschaftlichen Standortfindung des Protestantismus.

Das Pendant zum bundesdeutschen Protestantismus bietet *Hartmut Ruddies* („Protestantismus und Demokratie in Westdeutschland“; 206–227). Er konstatiert mit Bezugnahme auf soziologische Wahrnehmungsmuster von Max Weber und Ernst Troeltsch innerprotestantische Gemeinlagen im Umgang mit Demokratie und Moderne. Kirchlich-theologisch ist festzustellen: „Beim Kirchenverständnis gab es die Alternative von volkskirchlichem Integrationsprotestantismus und bruderschaftlichem Avantgardeprotestantismus, zwischen dem Konzept einer Kirche als Institution der Vermittlung und dem Konzept einer Gruppenkirche, die nicht auf religiöse Vermittlung, sondern auf theologische Differenz und theologische Eigenständigkeit setzte“ (219). In den 80er Jahren seien die Rechts-Links-Gegensätze stärker relativiert worden: „Dogmatisch geprägte Theologen aus dem Erbe des

Konfessionalismus und der Bekennenden Kirche verlieren an Anziehungskraft, und die historisch differenzierten Theologien aus dem Erbe des Kulturprotestantismus gewinnen gegenwärtig neue Aktualität“ (216).

Beobachtungen zur zeitgeschichtlichen Forschungslage („Die Geschichte der evangelischen Kirchen in der DDR“; 277–294) steuert *Harald Schultze* bei. Er schildert die Gunst der Stunde für durchgängige Bereitstellung staatlicher und parteiamtlicher Akten des untergegangenen DDR-Systems für die Forschung. Kirchliche Sperrfristen wirken demgegenüber restriktiv; doch ist die EKD-Forschung im Gange. Riskante Vorgriffe der Forschung werden am Beispiel der Zeitgeschichtsproduktion von G. Besier gerügt (Denunziationsvorwurf im Blick auf dessen Umgang mit Stasimaterial; 285f.). Der Beitrag bietet einen guten Durchblick durch die Tendenzen der Forschung zum DDR-Protestantismus, die den Blick vorrangig auf die Kirchenpolitik richtet, während Berichte über das Gemeindeleben spärlicher ausfallen. Doch: Ein gutes Beispiel kirchengemeindeforschender Recherchen – Vergleich zweier Neustadtgemeinden in der Bundesrepublik und der DDR – steuert *Sylvie Le Grand* (Paris) bei: „Kirchenalltag in Ost und West: die Gemeinden“ (228–254). Es handelt sich um die Gemeinde in Halle-Neustadt und die Schalom-Gemeinde in Dortmund-Scharnhorst. – *Thomas Sauer* schreibt über „Schwerpunkte und Perspektiven der Forschung“ (295–309) im Blick auf die bundesdeutschen ev. Kirchen. Besiers Anspruch auf theologische Deutungskompetenz gilt auch ihm als befremdlich (287f.). Im Blick auf die Forschungsgeschichte allgemein wird die früher weiterhin fehlende gegenseitige Zurkenntnisnahme von politischer und kirchlicher Zeitgeschichte bemängelt. Auch das Monopol der „Dahlemer Richtung“ (Theologie des bruderrätlichen Flügels der Bekennenden Kirche) wird beanstandet: „Der Vorwurf eines versäumten Neuanfangs durchzog die Darstellungen der frühen Bundesrepublik wie ein roter Faden“ (300). Doch hat die neuere Forschung hiergegen kritisch-objektive Wegemarken gesetzt. Die politische Zeitgeschichtsschreibung habe diese einlinig negative Beurteilung des bundesdeutschen Protestantismus weder grundsätzlich infrage gestellt noch zu einer differenzierteren Sicht etwas Entscheidendes beitragen können (301). Die abweichende Position, daß die ev. Kirchen doch ei-

nen Beitrag zur demokratischen „Erfolgsgeschichte“ der Bundesrepublik geleistet haben, sei erst von Frederic Spotts, einem US-Amerikaner, geleistet worden, der auch die bisher einzige Gesamtdarstellung der Geschichte der katholischen und evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik vorgelegt habe (1976). Die Besatzungszeit ist kirchengeschichtlich im ganzen gut aufgearbeitet. Abgesehen von mancherlei Studien, die die wesentlichen Bereiche der kirchlichen Entwicklung Westdeutschlands seit 1945 erhellen, steht eine umfassende Gesamtgeschichte der evangelischen Kirche in der

Bundesrepublik noch aus (303). – Zeittafel und Personenregister sind beigegeben. Literaturangaben sind nach den einzelnen Beiträgen abgedruckt; Zitate in den Fußnoten vermerkt. Die Lektüre zeigt, daß die Herausgeber mit Erfolg versucht haben, die fachwissenschaftlichen Ergebnisse des Forschungsschwerpunktes der EKD zum Thema „Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland“ mit einem anspruchsvollen Taschenbuch zu begleiten, das sich gleichwohl an breitere Leserschichten richtet.

*Leipzig*

*Kurt Meier*





